
Le poète chassé de la ville (Plat. *Rep.* 398A) : un thème platonicien chez Pétrarque et Boccace

Sonia Gentili

Abstract: The Platonic Legacy about Poetry is transmitted to the Middle Ages by Boethius : at the beginning of the *Consolatio*, Philosophy pushes away the poetic Muses, too close to passions, according to Plato's prescription in *Rep.* 398 A : the poet « able to imitate every aspect of life » is dangerous for the City and must be kept out of the community. On the one hand Poetry is close to the Revealed Truth ; on the other hand it is close to passions, according to the « melancholic » pattern of Aristotle, *Probl.* 10.1 : here's the main Platonic challenge about Poetry inherited by the Middle Ages. Petrarch refuses the « melancholic » model of solitude by emphasising the Stoic-Christian solitude purified from the passions. On the contrary, Boccace leads Poetry to meet again contingency.

Keywords: Plato, Aristotle, Poetry, Solitude, Petrarch, Boccace.

Vie solitaire : les poètes entre Aristote et Platon

Per se sufficiens [scil. bonum] autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, sed et parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, quia natura civile homo¹.

Voilà l'apparition du titre donné ensuite par Pétrarque à son ouvrage : en le commentant, le père Gauthier remarque justement que la locution *bios monotes* est aristotélicienne, quoiqu'elle représente, dans le système d'Aristote, une antivaleur.

Dans le *De vita solitaria* (1346) Pétrarque tourne en négatif la valeur positive contenue dans ce passage : la socialité humaine est naturelle, observe-t-il, en vertu de la partie de nous qui n'est pas humaine mais bestiale : l'inclination politique est propre à l'homme en tant que bête. Au contraire, la valeur négative aristotélicienne, à savoir la vie solitaire, est tournée en positif et élevée par Pétrarque à un nouveau modèle de vie intellectuelle : on pourrait considérer le *De vita solitaria* comme une critique de la critique aristotélicienne de la vie solitaire. Mais, ayant transformé la vie solitaire de l'*Éthique* à *Nicomaque* en une valeur positive, il restait à classer une autre solitude aussi présente que problématique dans le système moral d'Aristote : la solitude recherchée par les hommes exceptionnels mais qui ont tendance à éprouver des sentiments extrêmes comme les poètes, en d'autres termes la nature solitaire de l'homme passionnel.

La double identité de poète et de philosophe chrétien solitaire affichée par Pétrarque n'est qu'une dramatisation de ce thème, fondé pour le lecteur médiéval sur la double autorité de Aristote et de Platon : la grande image platonicienne des poètes chassés de villes en tant que responsables de mouvements passionnels non profitables pour l'État (*Rep.* 398A) est renouvelée et confiée au Moyen âge par Boèce dans la scène du bannissement des Muses poétiques par la Philosophie (*Cons. phil.* I, 1).

Chez Platon la racine mythique – poétique de la philosophie et la mise en valeur de l'inspiration poétique en tant que *theia mania*, folie inspirée par les dieux – coexiste avec l'idée qu'une certaine poésie imitant tous les aspects du réel est dangereuse pour les vertus politiques du citoyen : dans la *République* (VIII, 548b), le philosophe avait défini comme « véritable Muse » celle de la dialectique et de la philosophie, après avoir affirmé qu'un poète, imitateur de toute la variété de la vie et non seulement de la vertu, était à repousser hors de la cité :

Il semble donc que, si un homme habile à prendre toutes les formes et à tout imiter [δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίνεσθαι καὶ μιμῆσθαι πάντα χρήματα] se présentait dans notre État pour se produire en public, jouer ses poèmes nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, ravissant ; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État et qu'il n'y peut y en avoir, et nous l'enverrions dans un autre État, après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes. Pour nous, il nous faut un poète et un conteur plus austère et moins agréable, mais utile à notre dessein, qui n'imiterait pour nous que le ton de l'honnête homme et conformerait son langage aux formes que nous avons prescrites².

Le Moyen Âge occidental ne lisait pas la *République* de Platon³, mais connaissait l'interprétation du passage platonicien sur le bannissement des poètes livrée par Cicéron, soulignant en négatif surtout le rapport entre poésie et déclenchement des passions⁴. Surtout, ce dernier point restait ouvert pour Pétrarque et Boccace, car l'identification entre poésie et *fabula* éloignant de la vérité affirmé par les Pères et Augustin⁵ avait été très tôt dépassée et corrigée par la christianisation de l'inspiration divine des poètes transmise par Platon⁶. Pour les lecteurs médiévaux la relation entre poésie et passions dont parle Cicéron était bien confirmé par le *Problème* 30.1, opuscule pseudo-aristotélicien ou aristotélicien qui classe les poètes parmi les mélancoliques en ramenant l'inspiration à une racine physiologique, c'est-à-dire à un accès de bile noire donnant lieu à un excès passionnel et à des comportements déséquilibrés et asociaux⁷.

Dans la *Consolation* de Boèce l'opposition entre les Muses poétiques et les Muses philosophiques, thème bien présent dans l'Antiquité tardive⁸, est affirmée exactement dans l'esprit du bannissement des passions et des fables : l'histoire d'Orphée racontée dans le livre III, metr. 12 démontre que « l'archétype même du poète, Orphée, n'a pas pu, grâce à sa poésie, apaiser sa douleur⁹ ».

D'un côté les poètes sont proches des vérités divines révélées par les dieux dans une forme incompatible avec le langage rationnel ; de l'autre côté ils se trouvent dangereusement proches des passions et des affections destructrices de la raison, selon le portrait du poète mélancolique brossé par la tradition médicale et péripatéticienne : c'est là le grand nœud, la grande contradiction relative à la poésie héritée du Moyen âge chrétien. La culture chrétienne accentue particulièrement ces deux aspects : le thème de l'inspiration prophétique absorbant en partie celui de l'*enthousiasmos* poétique platonicien, et celui de la lutte contre les passions du corps corroborant la négativité d'un langage irrationnel, fabuleux et faux tel que celui de la poésie¹⁰.

La grande époque proto-humaniste de Pétrarque et de Boccace ne peut pas éluder la question de la poésie, de sa relation à la vérité et à la philosophie.

Le poète et la solitude des passions

Le refus de la communauté humaine provoqué par l'amour malheureux pour Laure, fil rouge des *Rerum vulgarium fragmenta*, atteint son sommet poétique avec la grande image tragique du poète condamné à la solitude du sonnet 35 (*ante* 16 novembre 1337) :

Solo e pensoso i più deserti campi
vo mesurando a passi tardi et lenti,
et gli occhi porto per fuggire intenti
ove vestigio human la rena stampi.
Altro schermo non trovo che mi scampi
dal manifesto accorger de le genti,
perché negli atti d'allegrezza spenti
di fuor si legge com'io dentro avampi :
sì ch'io mi credo omai che monti et piagge
et fiumi et selve sapian di che tempre
sia la mia vita, ch'è celata altrui.
Ma pur sì aspre vie né sì selvagge
cercar non so, ch'Amor non venga sempre
ragionando con meco, et io co'llui¹¹.

La solitude idéalisée par Pétrarque comme moyen de purification intellectuelle et de recomposition de la fracture passionnelle au cours des années Quarante (dans le *De vita solitaria* et dans le *De otio religioso*) n'est pas présente : ici règne son double négatif. L'isolement qui deviendra *vita solitaria*, c'est-à-dire conversation vitale avec Dieu – ici et dans les *Fragmenta*, ne comporte qu'un espace naturel et terrestre ; de plus, cette solitude enferme tout l'espace terrestre dans une désolation inexorable. L'homme désespéré souffre, en même temps, de l'ampleur et de la limite des forêts : trop grandes pour qu'il ne se sente pas seul avec lui-même, trop petites pour qu'il puisse échapper à lui-même et à ses propres états d'âme (vv. 11-14 : « Ma pur sì aspre vie né sì selvag-

ge / cercar non so, ch'Amor non venga sempre / ragionando con meco, et io co'llui »). Or, cet espace en même temps vide et étouffant – il s'agit là, peut-être, du plus important oxymore des *Fragmenta* – devient beaucoup plus compréhensible s'il est ramené à son authentique racine conceptuelle. C'est ce que l'on essaiera ici de faire.

A partir du commentaire de Daniello (XIV^e siècle), une exégèse inexacte s'est très solidement installée : cette image du poète désespéré et errant par les espaces désertes (« più deserti campi ») découlerait d'un passage des *Tusculanes*¹², où un couple de vers homériques, cité par Cicéron (*Il. VI, 201-2*), dessine en ces termes Bellérophon, parmi d'autres exemples de manifestation extrême de la douleur. Cicéron dépend à son tour d'un texte médico-philosophique qui avait consacré Bellérophon comme emblème de la souffrance passionnelle et solitaire. Ici les vers homériques sont encadrés dans un portrait du héros ; c'est ici que sa solitude devient un véritable mythe tragique :

Propter quid omnes homines quicumque excellentiores fuerunt viri aut secundum philosophiam aut politicam aut poesim aut artes videntur melanconici esse, et hii quidem ita quod et qui occupantur egritudinibus quae sunt a nigra cholera, ut dicuntur ab heroicis ea quae sunt circa Herculem [...]. Amplius autem ea que fuerunt circa Aiace et Bellerophonem, quorum hic quidem maniacus factus est omnino. Alius vero eremos, loca deserta, sequebatur, propter quod ita fecit Homerus errat in campos solus latos atque avia rura hominum vestigia vitans¹³.

Le passage est évidemment tiré d'un des *Problèmes*, ces courts textes sur des arguments variés attribués à Aristote, et certainement considérés comme aristotéliens par les lecteurs médiévaux. La XXX^e section de cette série de notes, consacrée à l'âme rationnelle, ouverte par ce passage, est consacrée à un thème très important : vices et vertus de la complexion mélancolique, dominée par la bile noire, celle qui est propre aux hommes exceptionnels. Selon Aristote, certains héros homériques affichent les symptômes de la mélancolie "vicieuse", aboutissant à la folie ; parmi eux il y a Bellérophon, que la souffrance mélancolique pousse à fuir la société humaine et à se réfugier dans les forêts. En introduisant et amplifiant la citation homérique, Aristote ajoute aux attributs lisibles dans l'Iliade (errance et instinct à fuir les empreintes humaines) deux éléments repris par Pétrarque dans le sonnet 35, et par contre absents du texte de Cicéron : l'adjectif *solus* et la locution *loca deserta*. La correspondance avec Cicéron s'avérant insuffisante, on a cherché pour le sonnet 35 d'autres sources classiques¹⁴, qui se révèlent pourtant antiéconomiques face à la coïncidence totale des vers de Pétrarque avec le *Problème XXX.1*. Il s'agit là non pas seulement d'une coïncidence lexicale – les mots de Pétrarque découlent des vers homériques combinés avec les lignes d'Aristote qui les introduisent – mais surtout d'une coïncidence des contenus, étant donné que l'opuscule, comme le sonnet, brosse et analyse sur un plan psychophysique l'excès passionnel et son symptôme, à savoir la fuite autodestructrice de la communauté humaine.

Une fois démontré que le premier vers – autoportrait de Pétrarque, dans le sonnet 35, dépend directement du portrait de Bellérophon contenu dans le *Problema* aristo-

télien, il faut maintenant saisir les implications que ce texte présentait pour un lecteur comme Pétrarque, et donc le regarder d'un peu plus près.

Le texte analyse un aspect problématique de la notion aristotélienne de vertu en tant que juste milieu. Aristote avait conçu chaque état d'âme ou passion comme réalisable de manière vertueuse, c'est-à-dire à son point moyen, ou de manière vicieuse, c'est-à-dire à ses extrêmes, par défaut ou par excès. La culture médicale pré-aristotélienne, selon laquelle le corps humain est dominé par quatre humeurs – flegme, bile jaune, mélancolie (bile noire), sang – correspondants à des types psychophysiques, avait identifié à la complexion mélancolique un type "extrême" – au delà ou hors de la moyenne : celui des héros et des intellects exceptionnels, absorbé par les tragiques et par Platon dans la notion de *théia mania* (Phedr. 244a). Intégrée dans le système d'Aristote, la complexion mélancolique pose donc le problème d'une nature non moyenne par essence et par constitution : étant donné que la vertu consiste selon Aristote en la *mediocritas*, cette nature sera donc fatalement anti vertueuse. Le *Problème XXX.1* affronte cette contradiction de la manière suivante : les complexions exceptionnelles se basent sur le caractère matériellement extrême de la bile noire, car cette humeur comporte l'union de deux qualités contraires, le chaud et le froid. (954a10-20). Quand la bile noire est tempérée (donc réalisée en son juste milieu), elle cause des œuvres et des entreprises excellentes ; quand elle est trop chaude, elle provoque l'euphorie ; trop froide, l'aboulie¹⁵. Les mélancoliques réalisent donc leur nature non moyenne dans le sens négatif de l'*ekstasis*, de la sortie de la raison par déséquilibre soit dépressif soit euphorique – et ils tendent alors à la solitude, à la violence envers eux-mêmes et envers les autres¹⁶ – ou bien en forme vertueuse : quand la bile noire est tempérée, ils excellent dans les arts et dans la vie active. Dans l'antiquité tardive l'essence de cette tradition est distillée par Aule-Gelle qui définit la mélancolie par trois attributs principaux : intempérance, « maladie des héros », voie d'accès à la vérité sans mesure ni modération ; elle consiste donc en une outrance de la raison autant que des passions¹⁷.

Dans l'occident latin la doctrine des quatre humeurs a une fortune continue (attestée par exemple par Isidore, *Etym.*, IV, 5, 7), autonome et antérieure aux nouvelles traductions d'Aristote du XII^e siècle. A cette époque les *Problèmes* sont traduits par Barthelemy de Messine et diffusés de manière très large¹⁸. Notamment le *Problème XXX.1*, est utilisé et considéré comme un appendice médical aux textes de morale et de psychologie aristotéliens ; dans cette forme, le texte est utilisé de manière massive par les commentateurs médiévaux. Pétrarque entre en contact avec la tradition universitaire – médicale et philosophique – de ce texte pendant son séjour à Bologne (1320-1326), où le *Problème* est cité dans le commentaire à *Donna me prega* – célèbre poème sur la nature de l'amour de Guido Cavalcanti – par le médecin Dino del Garbo ; Pétrarque fut lié à son fils Tommaso, lui aussi médecin). Dans le milieu bolognais le modèle biographique du mélancolique qui manifeste d'abord un caractère aboulie et ensuite s'épanouit comme homme de génie, est appliqué à la biographie du médecin le plus fameux de ce studium¹⁹. Pétrarque retrouva par la suite un fort intérêt

pour ce texte à Padoue, ville où le texte des *Problèmes* avait été commenté par un autre médecin très connu, dont l'importance pour Dante, grâce aux études de Bruno Nardi, est acquise : Pierre d'Abano²⁰.

Deux autoportrait, deux solitudes : le poète et le sage

Le texte était donc accessible à Pétrarque, et on a bien vu que la lettre du sonnet 35 montre qu'il en est la source directe. Cela n'empêche pas que Pétrarque ait lu effectivement Bellérophon aussi *via* Cicéron. Entendons-nous, il est toujours question du portrait aristotélien de Bellérophon, cité et interprété par Cicéron : l'erreur des commentateurs modernes du sonnet 35 ne consiste pas seulement à avoir indiqué Cicéron comme source du poète mélancolique de Pétrarque – donc à ne en pas avoir saisi la source principale, aristotélienne – mais aussi à avoir indiqué comme source de Pétrarque un Cicéron qui citerait Homère, donc à avoir mécompris le rôle de la médiation cicéronienne dans le rapport Pétrarque – Aristote. Dans les *Tusculanes*, Bellérophon est cité dans le contexte de la réfutation de la théorie des passions propre à Aristote. Deux points de cette réfutation se retrouvent chez Pétrarque.

Premier point : Bellérophon représente la seule réalisation possible des passions, une réalisation qui est illimitée et poussée à l'extrême jusqu'à la destruction de soi. Attribuer une limite aux passions – ce que proposa Aristote en admettant un exercice mesuré des passions – est comme prétendre bloquer la chute du rocher de Leucade après qu'il a été lancé du rocher (*Tusc.* IV, 39) : tout le raisonnement – l'image de Bellérophon précédée de l'observation cicéronienne sur le *modum passionis*, la limite des passions – est repris par Pétrarque dans le III^e livre du *Secretum*.

Deuxième point : Cicéron détache son propre portrait d'intellectuel de celui de l'homme exceptionnel brossé par Aristote avec la même technique de parodie utilisée par Pétrarque dans le même but :

*Aristoteles quidem ait omnis ingeniosos melancholicos esse, ut ego me tardiozem esse non moleste feram*²¹.

Cicéron renverse la parole d'Aristote jouant sur l'écart entre signification apparente et signification réelle d'un mot. Le mot donc vaut peu, car c'est le sens qui est important : ce que les latins appellent *furor*, folie, les grecs l'appellent mélancolie, bile noire (*Tusc.* III, 11-63 : *parum valent verbo ; quem nos furorem, melancholiam illi [Greci] vocant*). Une fois établi, dans le passage précédent, que le sens de "mélancolique" est "fou", Cicéron fait face maintenant à l'équivalence aristotélienne *ingeniosus*, "intelligent" = *melancholicus*, mélancolique, c'est-à-dire fou, et il conclut que si, pour être exceptionnellement intelligent, il faut être fou, alors il préfère se considérer comme étant d'une intelligence modeste. Cicéron se représente donc comme un intellect antiaristotélien, ce qui, exprimé avec un vocabulaire aristotélien, semble signifier exactement le contraire : il est « un intellect un peu lent ».

Chez Pétrarque, il est constamment question, dans tous ses écrits, de construire un autoportrait, et il s'agit là d'une double image : celle du poète amoureux de Laure et

de la gloire littéraire, et celle du sage chrétien des œuvres morales et religieuses. Dans les écrits de Pétrarque, ces deux autoportraits alternent, glissent de manière ambiguë l'un dans l'autre pour se fracturer à nouveau dans un récurrent sursaut d'insatisfaction du poète face à lui-même : la séquence des poésies des *Rerum vulgarium fragmenta* réfléchit exactement cette oscillation psychologique. Deux types différents de solitude encadrent ces deux portraits : le poète esclave des passions et durement blâmé par Augustin est brossé comme Bellérophon (dans le sonnet 35), sa solitude n'étant que l'empire des passions qui dévore tout espace, toute alternative, toute liberté ; le philosophe moral chrétien, par contre, a compris que la solitude peut se réaliser dans deux formes contraires : en tant qu'effet des passions – un effet donc inexorable et subi – et comme choix libre accompli grâce à la libération des passions²². Voilà donc que le Pétrarque sage chrétien oppose à sa solitude saine et ataraxique la solitude de Bellérophon :

Quamvis enim numquam michi solitudinem illa ultima atque inhumana placuerit necque michi probetur qualis scribitur fuisse Bellerophon « ipse suum cor edens / hominum vestigia vitas » – de quo, in solitudine mea, olim duobus Solitarie vite libris pro ingenii viribus multa disserui -, semper tamen michi vir doctus ac sapiens paucis egens comitibus visus est, quippe qui sibi ipse, si res adigat, comes esse collocutorque didicerit²³.

Les deux solitudes, chez Pétrarque, découlent d'un renversement des contenus aristotéliens : celle de Bellérophon sert à refuser, avec Cicéron, la tempérance des passions théorisée par Aristote et à réduire les passions à leur réalisation extrême et destructrice ; la solitude du sage se construit concrètement non seulement sur la reprise de l'ataraxie stoïcienne, mais aussi par le renversement de la *vita solitaria* aristotélienne, qui dans l'*Éthique à Nicomaque* est jugé négativement car elle empêcherait la socialité naturelle.

Une fois traversé le problème des passions, le cercle de la solitude se referme chez Pétrarque exactement sur ce point initial : la socialité naturelle des hommes théorisée par Aristote.

Dix ans après le *De vita solitaria* et avant la lettre *senilis* à Boccace qu'on vient de lire, dans la IV^e *Invectiva contra medicum* (1353-6), Pétrarque oppose encore un fois son propre portrait d'intellectuel stoïcien, augustinien et solitaire, au portrait d'un citoyen intellectuel emblématique de cette catégorie : un médecin, c'est-à-dire un philosophe naturel. Pétrarque s'attache ici à libérer la solitude du jugement négatif d'Aristote, en observant que la solitude des savants rapporte beaucoup à la société, à condition qu'elle ne soit pas comme celle de Bellérophon : c'est-à-dire comme l'isolement provoquée par les passions, décrit et pourtant admis dans le système moral d'Aristote²⁴. Quant à l'idée aristotélienne que la socialité serait naturelle, Pétrarque observe d'abord que cela ne veut pas dire qu'elle soit positive, car notre instinct naturel n'est pas toujours à suivre, et s'attache ensuite à analyser « la première des délicieuses élucubrations » (*Contra med.* IV, 158-174) de son adversaire médecin. Il s'agit cette fois d'une citation tirée de la *Politique* :

Quem vero non curis exonerent impleantque letitia speculationes ille tue pulcerrime ? Quarum prima est : an, in solitudine habitans, sim deus an bestia [Ar., Pol. I, 2, 1253a 27-29] ; diffinisque non deum. Sed audite, queso, philosophi, rationem : quia poetas sequor, ut dicit et non probat. Ergo, si poetas non sequer, deus essem. Tu, igitur, qui nec poetam nec ipsum nomen poete intelligis, quis deorum es ? Certe si ignorantia deum facit, tu non solum deus, sed deus deorum iure vocaveris. Quero autem quod apud Lucanum de Nerone scriptum est : « Quis deus esse velis ? ». Non respondes, perplexus es²⁵.

Et là le point faible de l'argumentation aristotélienne ne peut être que le solitaire transformé en homme – Dieu. Les païens connurent l'ambition humaine illégitime de devenir des dieux (attesté par l'éloge de Néron fait par Lucain), tandis que l'idée selon laquelle *propter intelligentiam et actum Aristoteli videtur homo mortalis deus* est à corriger dans le sens augustinien de la participation à Dieu (*non existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unus qui vero Deus est*) : et l'accès à Dieu ne se fait que par la solitude.

Pétrarque et le débat des disciplines : l'homme antipolitique et parlant

On sait bien que, entre 1352 et 1357, Pétrarque inaugure la tradition humaniste de la discussion sur l'*ordo disciplinarum* (dont sera le protagoniste l'élève de Pétrarque, Coluccio Salutati) en composant et adressant plusieurs invectives aux médecins qui se prétendent philosophes car ils cultivent les sciences de la nature, et qui l'avaient accusé de ne pas connaître la philosophie et la logique. Or, selon Pétrarque leur première faute est justement celle de se livrer à l'étude des arts de la parole « en soumettant la rhétorique à la médecine, la maîtresse à la servante, l'art libéral à l'art mécanique ».

Le médecin inconnu qui est la cible du discours de Pétrarque est accusé de « artes ... confundere », de bouleverser l'ordre moral des arts et des fins. La description pétrarquienne laisse bien voir de quel ordre il s'agit : celui qui est fixé par Aristote, et ouvre l'*Éthique à Nicomaque* :

Quid te autem non ausurum rear, qui rethoricam medicine subicis sacrilegio inaudito, ancille dominam, mechanicam liberalem ? [...] Sed prius omnia, quam huiusmodi rei arbitrium fortune traditum videbis. Faciet illa nerones atque Caligula regnare, [...] in exilio Scipionem. Haec et his similia faciet, quotiens volet more solito iocari, medicine supeditare rethoricam non poterit : extra suos fines imperium non habet. [...] Ad id michi respondeas velim : si, rebus monibus fortune imperio confusis, artes quoque confundere et liberales mechanicarum servas facere [...] voluisti, cur non potius navigationi quam medicine rethoricam servam faciebas ? Navigationem certe sui generi, hoc est mechanicarum, quidam dixere rethoricam, eo quo in primis illis [...] in peragrando orbe [...] multa sit opus eloquentia. [...] Proximis suis literis exspecto, ridiculosissime rerum censor, ut lanificio iubeas subesse grammaticam, dyalecticam armature.

On a déjà rappelé que dans le *De vita solitaria* Pétrarque avait parodié et retourné les paroles d'Aristote par rapport au principe de la sociabilité naturelle des hommes : notre nature sociale dérive de notre partie bestiale, tandis que la solitude, c'est-à-dire le dialogue avec Dieu, relève de notre *pars superior*. Or, ici le jeu est plus poussé : il ne

s'agit pas seulement de critiquer certains contenus aristotéliens affirmés par les *philosophi urbani*, c'est-à-dire les philosophes naturels et les médecins des communautés universitaires. Il s'agit de réfuter l'idée que les philosophes naturels puissent être des philosophes : le problème, selon Cicéron, est donc celui du rapport entre philosophie et science de la nature. Cicéron avait introduit une fracture indépassable entre médecine et philosophie en arguant que l'âme n'est pas accessible, ni étudiable d'aucune manière – par la physique et la physiologie. Pétrarque développe cette idée sur le plan de la méthode gnoséologique : les arts de l'esprit, c'est-à-dire ceux du langage et la poésie, ne peuvent être d'aucune manière assujettis aux arts mécaniques comme la médecine. Le médecin qui veut être philosophe prétend assujettir les arts libéraux aux arts mécaniques, et finit par bouleverser et inverser l'ordre des arts prévu par son maître Aristote : la navigation, un des derniers arts cités dans le grand tableau aristotélien des arts du début de l'*Éthique*, pourrait, dans la logique du médecin, devenir maîtresse des arts libéraux, alors que c'est un art mécanique. Cet élément est constamment évoqué et on pourrait dire martelé dans le discours de Pétrarque car tout véritable aristotélien connaît bien ce qui est résumé dans ces lignes d'Albert le Grand :

*Has autem superiores artes sub quibus aliae ordinantur, vocat architectonicas eo quod sunt principales mechanicae; dicitur enim ab archos, quod est princeps, et tecton quod est mechanica*²⁶.

Les arts principaux sont *architectonicae*, c'est-à-dire au sommet des arts mécaniques.

Ce n'est pas seulement un point de nature idéologique : au-delà du moment de stricte polémique intellectuelle représenté par les *Invectives*, dix ans plus tard (1363-5), face à un médecin humaniste, Pétrarque propose les mêmes idées, quoique dans les termes apparemment moins agressifs d'une *suasoria*. « Cher ami – il s'agit du médecin, philosophe et mathématicien Guillaume Ghezzi de Ravenna, fin connaisseur des classiques, ami de Donato Albanzani et auteur d'un traité *De universa medicina* –, tu obtiens de plus en plus mon amitié, vertu de laquelle je pourrais infiniment parler, mais je ne le ferai pas, car je ne voudrais pas pousser un médecin aux études d'éloquence » :

*Pluribus hoc loco agerem [scil. de amicitia] ni vereor ne loquendo te ad eloquentie studium excitarem, unde te, si iam hinc amice tecum loquar, maxime dehortari velim. [...] Cura corporis vobis imposita est; curare animos aut movere philosophis veris atque oratoribus linquite. [...] Quid autem, queso, ad professionem medici rethorum flores, quid dyalecticorum nodi, quid grammaticum yperbaton, quid enigmata poetarum? Ad naturam rei, non ad artis iniuria respexit Maro ubi, describens medicinam, ut omnem inde loquacitatem excluderet, « mutam artem » dixit*²⁷.

L'ami médecin qui prétend être littéraire, et qui demande donc l'amitié de Pétrarque, est accueilli par Pétrarque, mais pas en tant que collègue. Notre auteur lui rappelle gentiment que son art, la médecine, est un art muet : les frontières disciplinaires et sociales de l'exercice des lettres sont implacablement protégées et fermées.

Or il ne s'agit là pas seulement de fermer les frontières de la philosophie à la médecine, mais aussi d'ouvrir

ces frontières à la poésie. Et là, si on récupère certains éléments de contexte, on devine une certaine résistance des médecins.

Revenons donc à notre invective. Dans son pamphlet, qui malheureusement n'a pas survécu et que donc nous ne connaissons pas, le médecin adversaire de Pétrarque doit avoir adressé une vive critique à la poésie, et notamment à ses ambitions philosophiques ; on déduit facilement cela de la réponse de Pétrarque :

Tu autem non contentus in me multa dixisse, multa itidem contra poeticam ac poetas, quadam libine vobis insita loquendi de rebus peregrinis et incognitis, evomuisti. [...] Boetium Severinum adversus sacras Pyerides testes citas [...]. Ille igitur quid inquit? Ab aegrotantis cura scenicas meretriculas philosophico procul arcet edicto. Vive, bellator egregie: universam poesim letali dardo transfixisti. Certe, siquid eorum de quibus tam temerarie disputas didicisses, scires scenicam illam quam Boetius notat ipsos inter poetas in precio non haberi. Non autem vidisti, cece, quod iuxta erat, licet ad ipsum literis tuis ignoranter ineres. Quid enim ait? « Veris eum Musis curandum sanandumque relinquit ». Hee sunt Muse quibus, si qui usquam hodie supersunt, poete gloriantur ac fidunt, quarum ope non egra corpora mactare, sed egris animis succurrere didicimus.

Les Muses poétiques sont-elles ou non part du savoir philosophique ? Le médecin adversaire de Pétrarque aurait nié cette possibilité en citant la Philosophie qui chasse les Muses du lit de Boèce pour laisser la place à la vérité. Pétrarque renvoie contre le médecin prétendument philosophe la maladie de Boèce que son adversaire a évoqué : ce ne sont pas les Muses poétiques qui sont chassées du lit de Boèce, mais celles du théâtre, méprisées d'ailleurs par le même poète. « Les vraies Muses – dit Pétrarque en contaminant le texte de Boèce avec l'idée stoïcienne et cicéronienne de la vraie et fausse médecine – soignent les âmes et ne tuent pas le corps des malades » : voilà vengée, dans la phrase conclusive, l'accusation des médecins contre la poésie et voilà identifiée la poésie avec la philosophie médecine des âmes et « véritable Muse » chez Platon (*Rep.* 548B) et Boèce. Quel était-il donc l'enjeu du conflit ? Evidemment, le potentiel gnoséologique des deux disciplines : car quand Pétrarque nie que la médecine puisse accéder à l'âme et à la parole, le médecin philosophe par excellence, c'est-à-dire Averroès, a déjà blâmé depuis quelques siècles les conséquences négatives de la métaphorisation de la maladie²⁸.

Cette tension entre disciplines est poussée par Pétrarque jusqu'au bout : le discours philosophique conduit par les moyens de la logique ne nous mène pas à distinguer la vérité et finit par être finalement identifiable aux discours des sophistes (*Contra med.* II, 269), tandis que les poètes n'ont jamais nié la vérité. D'un côté, donc, la logique n'est qu'un sophisme et les dialecticiens ne font que *eructare sillogismos* (*Fam.* 1, 7 à Thomas de Messine, 1350), et la nature ne dit rien de notre âme ; de l'autre côté l'éloquence et la poésie ne nient pas la vérité, et peuvent soigner notre âme : il faut donc intégrer la qualification de l'homme en tant qu'animal rationnel en ajoutant à cette définition la qualification cicéronienne d'animal parlant (*fam* 1, 8, 6 à Thomas de Messine, 11 avril 1350) contenu dans le *De inventione* (1, 4)²⁹ :

Cicero scribebat videri sibi « homines, cum multis rebus humiliores et infirmiores sint, hac re maxime bestiis praestare, quod

loqui possunt », tamen id vel oratori, ad commendationem artis quam tradebat, indulgendum fuit, vel sic accipiendum, ut ipsum loqui sine previo intellectu esse non possit. Alioquin multo michi potius videtur in eo precellere, quod intelligere, quod discernere, quod multa scire ac meminisse possunt, quo beluis natura non tribuit, tamesti aliquam intellectus discretionis et memorie similitudinem videatur.

L'affirmation de l'infériorité des hommes face aux bêtes, qui chez Cicéron est un grand thème lucrétien, n'est pour Pétrarque qu'un encouragement à refuser la conception aristotélicienne de l'homme et des sociétés humaines comme sommet de la nature. En commentant Cicéron il dit que l'intelligence est présupposée par l'exercice du langage, et intègre donc le point de vue de Cicéron à la position des philosophes aristotéliens. Toutefois, dans le *De vita solitaria* Pétrarque a déjà renversé la valeur aristotélicienne de la socialité humaine, en identifiant celle-ci aux traits que les hommes partagent avec les bêtes :

[...] *hi sunt solitudinis inimici [...] quibus in proverbium venit : « Bella res est gentes videre, cum hominibus conversari ». Melius equidem videre rupes ac nemora, versari cum ursis ac tigribus ! Neque enim vile tantummodo fedumque, sed – quod invitus dico quodque utinam non tam late notum experientia fecisset assidueque faceret ! – perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et ferox et cruentum animal est homo, nisi – quod rarum Dei munus est – humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit*³⁰.

Dans le *De vita solitaria* la réfutation du *proverbium* qui représente en forme de lieu commun scolastique l'*homo natura politicus* d'Aristote est achevée par le renversement de son contenu : plutôt que converser avec les hommes il vaut mieux voir forêts et rochers, dialoguer avec des ours et des tigres (*Melius equidem videre rupes et nemora, versari cum ursis et tigribus*), parce que l'homme est un animal féroce et sanguinaire (*ferox et cruentum animal est homo*).

Plus tard le nouveau modèle anthropologique anti-aristotélicien investit chez Pétrarque la dimension du langage : dans la lettre à Thomas de Messine sur ce plan l'autorité de Cicéron remplace celle d'Aristote ; dans les *Invective contra Medicum* au sommet de l'art de la parole le langage de l'argumentation est remplacé par celui de la poésie.

Dans le contexte médiéval, la position de Pétrarque est, aussi, une conséquence extrême de la crise de la valeur ontologique du discours logique à la fin du siècle XIV^{ème}³¹ ; dans la longue durée, la réparation des limites du langage rationnel par la métaphore poétique proposée par Pétrarque est une première anticipation de l'un des thèmes qui forgeront la réflexion anticartésienne de Giambattista Vico.

Les Muses de la poésie «sono donne» : une nouvelle vérité de la parole

La « vie solitaire » du sage comportant le refoulement des instincts naturels, que Pétrarque avait exalté dans son autoportrait, est affichée comme un exercice vain et négatif dans la nouvelle des oiselles, conte métalittéraire relaté en introduction à la quatrième journée du *Décameron* :

Sono adunque, discrete donne, stati alcuni che, queste novelle leggendo, hanno detto che voi mi piacete troppo e che onesta cosa non è che io tanto diletto prenda di piacervi e di consolarvi [...]. E molti [...] dicono che io farei più saviamente a starmi con le Muse in Parnaso che con queste ciance mescolarmi tra voi [...]. Ma avanti che io venga a far la risposta a alcuno, mi piace in favor di me raccontare, non una novella intera [...] ma parte d'una. Un cittadino [...] sen'andò sopra Monte Asinaio e quivi in una piccola celletta se mise col suo figliolo, col quale di limosine in digiuni e orazioni vivendo, sommamente si guardava [...] d'alcuna temporal cosa sempre della gloria di vita eterna e di Dio e d' santi gli ragionava. [...] Ora avvenne che avendovi a andare [scil. à Florence], seco il menò. [...] Per avventura si scontrarono in una brigata di belle giovani e ornate [...] le quali come il giovane vide, così domandò il padre che cosa quelle fossero [...]. Il padre, per non destare nel conspiscibile appetito del giovane alcuno inchinevole desiderio men che utile, non le volle nominare per lo proprio nome, cioè femine e disse : « elle si chiaman papere » [...] E egli [le fils] allora il disse : « Io non so che voi vi dite, né perché queste sien mala cosa : quanto è, a me non è ancora paruta di vedere alcuna cosa più bella [...] Deh ! se vi cal di me, fate che noi ce ne meniamo una colà sù di queste papere, e io le darò da beccare ». [...] Dicono adunque alquanti [...] che io fo male, ingegnandomi di piacervi, e che voi troppo piacete a me. Le quali cose apertamente io confesso [...] e domandogli se di questo essi si maravigliano [...] quando colui che nudrito, allevato, accresciuto sopra un monte selvatico e solitario [...] come vi vide, sole da lui desiderate foste. [...] Che io con le Muse in Parnaso mi debba stare. Affermo che è buon consiglio [...] : le Muse son donne.³²

Certains donc, sages amies, ont prétendu à la lecture de ces nouvelles que j'ai un penchant excessif pour les femes et qu'il n'est pas séant que je m'efforce à ce point de vous plaire et de vous offrir le réconfort de mes paroles [...]. Beaucoup [...] disent qu'il serait plus sage que je cultive la compagnie des Muses au Parnase plutôt que de me commettre avec vous en écrivant ces balivernes. [...] Mais avant que je ne réplique à certains d'entre eux, j'aimerais pour ma défense vous raconter non pas une nouvelle entière [...], mais une partie de nouvelle. [...] Un bourgeois se rendit au sommet du mont Senario, où il s'installa avec son enfant dans une petite cellule, vivant d'aumônes, de jeûnes et de prières, en se gardant [...] d'évoquer les choses temporelles [...] sans cesse [...] il lui parlait de la gloire de la vie éternelle. [...] Comme il devait s'y rendre [scil. à Florence], Il l'emmena [scil. son fils] avec lui. [...] Ils rencontrèrent par hasard une joyeuse troupe de jolies femmes élégamment vêtues, [...] ; quand il les vit, le jeune homme demanda à son père de quoi il s'agissait [...]. Pour ne pas éveiller dans l'appétit de l'adolescent quelque désastreux désir, le père ne voulut pas les appeler par leur vrai nom, c'est-à-dire femmes, mais il dit : « On les appelle des oies ». [...] « Je ne comprends pas bien ce que vous dites, ni pourquoi elles sont le mal ; quoiqu'il en soit, je n'ai encore jamais rien pu voir d'aussi beau ni d'aussi plaisant que ces oies. [...] Si vous avez soin de ma personne, faites en sorte que nous emmenions là-haut une de ces oies, et je lui donnerai de quoi manger ». [...] Certains de mes censeurs prétendent donc que j'ai tort, ô jeunes amies, de chercher à tout prix de vous plaire, et que je suis trop sensible à votre charme. Or, je l'avoue bien volontiers [...] mais je leur pose cette question : faut-il s'en étonner [...] quand un homme qui a été nourri, élevé et a grandi sur une montagne sauvage et solitaire [...] vous désire dès qu'il vous voit [...]. Il faudrait, dit-on, que je reste au Parnasse près de Muses. Bon conseil, je l'avoue [...]. Les Muses sont femmes³³.

En montrant que chez l'homme le désir naturel pour les femmes est bien plus fort que la discipline de l'ermitage ce conte démontre que l'inclination naturelle – la *disposi-*

tio – l'emporte sur l'exercice moral : un *habitus* qui est différent et contraire à notre *dispositio* naturelle ne deviendra jamais une deuxième nature.

La critique de la morale aristotélicienne étant proposée par Boccace d'un point de vue opposé à celui de Pétrarque – non pas l'ataraxie à la place de la *metropatheia* péripatéticienne, mais l'acceptation des passions et leur maîtrise par leur connaissance directe ou par le biais du conte – sa conclusion sur les Muses propose exactement l'identification refusée par Pétrarque. Ce dernier avait dit que le *meretriculae scenicae*, les prostituées du théâtre imitant la variété de la vie chassées par la Philosophie boétienne n'ont rien à voir avec les Muses poétiques. Boccace affirme au contraire que les Muses ne sont que des femmes ; qu'elles n'habitent pas le Parnasse mais la variété du réel. Notre auteur passe ainsi un coup d'éponge sur des siècles d'opposition entre Muses et Sirènes – d'après Proclus le chant des premières serait lié à l'harmonie des sphères, celui des deuxièmes aux plaisirs matériels – ou entre Muses spirituelles et Muses de l'imitation de la réalité, ce dont témoigne Boèce et que reprend l'humanisme de la fin de XIV^e siècle (Pétrarque, Benvenuto da Imola³⁴).

La vocation poétique de Pétrarque aussi bien que la sienne propre sont représentées par Boccace comme une disposition naturelle qui gagne sur la force contraignante de la règle : concrètement, sur le père de Pétrarque qui voulait son enfant homme de loi et celui de Boccace qui voulait son fils marchand³⁵.

Boccace interprète le lieu commun de l'inspiration divine de la poésie dans un sens tout à fait nouveau : elle est introduite par Dieu dans l'homme en tant que *dispositio* individuelle. Elle est *fabula* en tant que conte imagé et en même temps imitation de la vie, et elle peut servir, entre autres choses, à la gestion des passions produites par nos inclinations naturelles. Bien qu'il ne le cite pas, Boccace s'oppose ici à Augustin, *Ciu. Dei* II 8-14 et à la tradition qui en dépend : en effet, Augustin refuse la poésie en tant que partie fondamentale de la fausse théologie des païens, c'est à dire de la mythologie. Boccace au contraire exalte la valeur de la poésie comme *mythos*, c'est à dire comme « fiction ». La valeur gnoséologique de la poésie, identifiée par Boccace à celle des *fabulae*, dont l'efficacité est prouvée par l'exemple des paraboles évangéliques (exemple déjà employé pour justifier la valeur des contes dans le prologue du *Novellino*³⁶), étayée par l'autorité de Dante et de Pétrarque, est finalement affirmée au moyen un argument totalement boccacien : les *fabulae* savent montrer les *fortune uires*, « forces de la fortune ». Il suffit de confronter le passage suivant des *Genealogiae* avec sa source boétienne pour saisir le renversement radical du concept de *fortuna* mis en place par Boccace :

Taceant ergo blateratores inscii, et obmutescant superbi, si possunt, cum ne dum insignes uiros, lacte Musarum educatos et in laribus philosophiae uersatos, atque sacris duratos studiis, profundissimos in suis poematibus sensus apposuisse semper credendum sit, sed etiam nullam esse usquam tam delirantem aniculam, circa foculum domestici laris una cum uigilantibus ybernis noctibus fabellas Orci, seu Fatarum, vel Lamniarum, et huiusmodi, ex quibus sepissime inuenta conficiunt, fingentem atque recitantem, que sub pretextu relatorum non sentiat ali-

quem iuxta uires sui modici intellectus sensum minime quandoque ridendum, per quem uelit aut terrorem incutere paruulis, aut oblectare puellulas, aut senes ludere, aut saltem fortune uires ostendere.

Voici les passages de Boèce :

sic illa [fortuna] ludit, sic suas probat uires / magnumque subitis monstrat ostentum. (Boèce, Cons. phil. II metr. I, 7)

Licet coelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terrae vultum nunc floribus frugibusque redimire, nunc nimbis frigoribusque confundere. Ius est mari nunc strato aequare blandiri, nunc procellis ac fluctibus inhorrescere. Nos ad constantiam nostris moribus alienam inexplata hominum cupiditas alligabit ? Haec nostra uix est, hunc continuum ludum ludimus : rota uolubili orbe uersamus, infima summis, summa infimi mutare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, ne uti, cum ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes. (Boèce, Cons. phil. II pr. 2, 8)³⁷

On pourrait observer que cette affirmation – il n'y a pas de conte qui ne contienne quelque chose de sérieux, ou, au moins, qui ne montre les forces de la fortune – contredit le dernier point du catalogue des quatre types de *fabulae* proposé dans le chapitre précédent (*Gen. XIV, 9*) : *Quarta quidem species nil penitus in superficie nec in abscondito ueritatis habet, cum sit delirantium uetularum inuentio* (« ce quatrième type ne contient pas de vérité, ni superficielle ni secrète »). Ce genre d'oscillation n'est pas étonnante chez Boccace : et justement, quand on s'attache à interpréter ce cadre en quelque mesure contradictoire, il faut choisir entre valoriser la tradition boécienne et «pétrarquienne» – le refus de la *uetularum inuentio* – ou s'orienter dans un sens nouveau, plus proprement boccacien, affirmant l'existence d'un degré basique de vérité dans toute sorte *fabula* – même celle inventée par la *delirans anicula* – c'est à dire l'expression des *uires fortune*. Boccace utilise les mots-clés de la fortune boétienne (*ridere, ludus, uires, monstrare*) pour passer son deuxième coup d'éponge sur la négativité platonicienne et boétienne de la dimension instable et passionnelle de la vie.

Dans la *Consolation* de Boèce la vérité stable chasse les *Musae scenicae*, les muses de l'action et non pas celles de la contemplation, et apprend à son élève à se soustraire à l'instabilité de la fortune. On peut dire que Pétrarque suit Boèce en substituant une poésie de la vérité – vérité divine – à la philosophie de la vérité ; Boccace renverse carrément, avec autant de grâce que de radicalité, le discours boétien. Notre auteur loue la poésie et les *fabulae* pour la raison même pour laquelle Boèce les avait condamnées : elles reproduisent la Fortune et meuvent les passions.

Là où Pétrarque recherche la purification de l'âme, Boccace recherche plutôt l'exercice de la connaissance des passions tel qu'il le théorise à propos du conte dans le prologue du *Décameron*. Avec sa conception de la poésie comme narration (*Gen. XIV, 10*) et avec la célébration de l'inclinaison personnelle dans les études et dans la vie (*Gen. XV, 10*), Boccace propose ainsi une mise en valeur radicale de la nature individuelle, une disposition qui se fait elle-même *habitus*.

Bibliographie

- Albert le Grand 1987 = Albert le Grand, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, ed. W. Ku'bel, Mu'nter, 1987.
- Aristote 1972 = Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, textus purus, ed. R.A. Gauthier, Leiden, 1972.
- Aristote 1994 = Aristote, *Problèmes*, tome III (sections XXVIII à XXXVIII), ed. P. Louis, Paris, 1994.
- Aulu-Gelle 1967 = Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, ed. R. Marache, Paris, 1967.
- Boccace 1998 = G. Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium*, ed. V. Zaccaria, Milan, 1998, XIV, 7, p. 1398-1402.
- Boccace 2010 = *Le Décaméron de Boccace illustré par l'auteur les peintres de son époque*, traduction française par M. Dozon, C. Guimard, M. Scialom revue par C. Bec, Selliers, Paris, 2010
- Boccace 2013 = G. Boccaccio, *Decameron*, ed. M. Fiorilla, A. Quondam, G. Alfano, Milan, 2013.
- Boèce 2002 = Boèce, *La consolation de la philosophie*, ed. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2002.
- Boyancé 1937 = P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.
- Cicéron 1931 = Cicéron, *Tusculanes*, ed. G. Fohlen, J. Humbert, Paris, 1931.
- Courcelle 1967 = P. Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.
- Deproost 1998 = P.-A. Deproost, *Ficta et facta. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, 44, 1998, p. 101-121.
- De Leemans – Goyens 2006 = P. De Leemans, M. Goyens (eds.), *Aristotle's «Problemata» in Different Times and Tongues*, Leuven, 2006.
- Dessì 2012 = R.M. Dessì, "Nec predicator sum": *Pétrarque orateur et la communication verbale au temps de Visconti*, dans C. Caby, R.M. Dessì (dir.), *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII^e au début du XVI^e siècle*, Turnhout, 2012, p. 41-119.
- Dronke 2014 = P. Dronke, *The Muses and Medieval Latin Poets*, dans K.W. Christian, C.E.L. Guest, C. Wedepohl (dir.), *The Muses and their Afterlife in Post-Classical Europe*, Londres-Turin, 2014.
- Fiorentini 2016 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologne, 2016.
- Flasch 1992 = K. Flasch, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron*, Mayence, 1992.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005.
- Gentili 2016a = S. Gentili, *Solitudine*, dans L. Marozzi, R. Brovia (dir.), *Lessico critico petrarchesco*, Rome, 2016, p. 308-320.
- Gentili 2016b = S. Gentili, « *Largire somiglianza* ». *Pour l'interprétation de Donna me prega, v. 15-28*, dans M. Gagliano, P. Guérin, R. Zanni (dir.), *Les deux Guidi – Guinizelli et Cavalcanti. Mourir d'aimer et autres ruptures*, Paris, 2016, p. 219-235.
- Giuliano 2005 = F. M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin, 2005.
- Guillaumin 2002 = Boèce, *La consolation de la philosophie*, éd. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2002.
- Keller 1973 = L. Keller, *Solo e pensoso, seul et pensif, solitaire et pensif, mélancholie pétrarquienne et mélancholie pétrarquiste*, dans *Studi francesi*, 18, 1973, p. 3-14.
- Lacombe 1955 = G. Lacombe, *Aristoteles latinus*. Codices, pars posterior, Cambridge, 1955.
- La Penna 1977 = A. La Penna, *Un'integrazione difficile. Profilo di Propertio*, Turin, 1977.
- Le Person 2008 = G. Le Person, *Le portrait du mélancolique dans les Problèmes du Pseudo-Aristote et les traités aristotéliens*, dans V. Dassen, J. Wilgaux (dir.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, 2008, p. 207-220.
- Marengi 1962 = G. Marengi, *Un capitolo dell'Aristotele medievale : Bartolomeo da Messina traduttore dei Problemata Physica*, dans *Aevum*, 37, 1962, p. 268-283.
- Pétrarque 1990 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, ed. K.A.E. Enenkel, Leiden, 1990.
- Pétrarque 2004 = F. Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta*, ed. M. Santagata, deuxième éd. revue, Milan, 2004.
- Pétrarque 2005a = F. Petrarca, *Canzoniere (Rerum Vulgarium Fragmenta)*, ed. R. Bettarini, 2 voll., Turin, 2005.
- Pétrarque 2005b = F. Petrarca, *Invective contra medicum. Invectiva contra quandam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*, éd. F. Bausi, Florence, 2005.

- Pétrarque 2006 = F. Petrarca, *Res seniles*. Libri I-IV, ed. S. Rizzo, M. Berté, Florence, 2006
- Pierre d'Abane 1475 = *Expositio succinta problematum Aristotelis quam Petrus edidit Paduanus ea nullo prius interpretante incepta quondam Parisius et laudabiliter Padue terminata anno legis christianorum 1310*, Mantua, Paulum Iohannis de Puzpach, 1475.
- Pissavino – Vegetti 2005 = P. Pissavino, M. Vegetti (dir.), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Naples, 2005.
- Platon 1932 = Platon, *République*, éd. E. Chambry, Paris, 1932-1934.
- Raynolds 1995 = L.D. Reynolds, *Petrarch and a Renaissance Corpus of Cicero's philosophica*, dans O. Pecere, M.D. Reeve (dir.), *Formative Stages of Classical Traditions : Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*. Proceedings of a Conference held at Erice, 16-22 october 1993, Spolète, 1995, p. 7-38.
- Tonelli 2003 = N. Tonelli, *Solitudini e malinconie familiari*, dans C. Berra, G. Barbarisi (eds.), *Motivi e forme delle « Familiari » di Francesco Petrarca*. Atti del convegno di Gargnano (2-5 ottobre 2002), Milan 2003, p. 639-653.

Notes

- ¹ Aristote 1972, 97 b 7-10.
- ² Platon 1932, III, 398a, p. 230. Pour l'interprétation de ce passage voir Giuliano 2005.
- ³ Voir Pissavino – Vegetti 2005.
- ⁴ Cicéron 1931, II, II, 27 : *Sed uidesne, poetae quid mali adferant ? Lamentantis inducunt fortissimos uiros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde sulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur. Sic ad malam domesticam disciplinam uitamque umbratitem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, nervos omnis uirtutis elidunt. Recte igitur a Platone eiciuntur ex ea ciuitate quam finxit ille, cum optimos mores et optimum rei publicae statum exquireret.*
- ⁵ Augustin, *Ciu. Dei*, II, 14, 1, p. 456 : *An forte Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse ciuitas debeat, tamquam aduersarios ueritatis poetas censuit urbe pellendos.*
- ⁶ Sur ces thèmes, on se reporterà à Deproost 1998 et Dronke 2014.
- ⁷ Sur la circulation médiévale de ce texte cf. la note n. 18 de cet article.
- ⁸ Voir Boyancé 1937.
- ⁹ La remarque se lit dans la note *ad loc.* Guillaumin 2002, p. 149-150, n. 11.
- ¹⁰ Cf. Courcelle 1967, p. 36-37.
- ¹¹ Pétrarque 2004, p. 190.
- ¹² Cicéron 1931, III 63: *Ex hoc evenit, ut in animi dolori bus alii solitudines captent, ut ait Homerus de Bellerophonte: "Qui miser in capis errabat Aleis / ipse suum cor edens".* Toute la critique moderne suit passivement Daniello, sauf Bettarini (Pétrarque 2005a, vol. I, p. 190, *ad l.* : « nella lettera Sen. XI 5 è evocato l'omerico Bellerofonte dell'Iliade, conosciuto e classicizzato attraverso la citazione di Cicerone in *Tusc.* III xxvi 63 [...] [Daniello] »). Rien de plus dans Keller 1973.
- ¹³ Aristote, *Problème*, XXX, 1, 953a10-25; version latine par Barthélemy de Messine dans Pierre d'Abane 1475, c. 269ra.
- ¹⁴ La Penna 1977, p. 260, propose par exemple Tibulle IV 13 10 e Propertius 1 18 1-3.
- ¹⁵ Aristote 1994, 954a 15-25 : « la bile noire est-elle à la fois ce qu'il y a de plus chaud et ce qu'il y a de plus froid : car une même substance peut avoir ces deux qualités ensemble, comme l'eau [...]. Par nature, la bile noire est froide ; et elle ne monte pas jusqu'à la surface, quand elle est comme on vient de dire ; mais pour peu qu'elle soit en excès dans le corps, elle y cause l'apoplexie, les engourdissements, les syncopes, les frayeurs [ἀποπληξίαις ἢ νάρκας ἢ ἀθυμίας ποιεῖ ἢ φόβους]. Poussée à un degré extrême de chaleur, elle y développe ces gaietés qui s'exhalent par le chant, par les transports exstatiques, et par l'exaspération des plaies qu'on peut avoir, et par tant d'autres affections de même genre [τας μετ' ὀδης εὐθυμίας και ἀκτασείας και ακζεσεις ἐλκων και άλλα τοιαυτα] ».
- ¹⁶ Aristote 1994, 953 b 13-15 : « on peut devenir apitoyéés [ἐλεήμονες] et sauvages [ἄγριοι], "qui vivent dans les champs" et taciturnes [σιωπηλοί, "taciturne, secret, caché"] : et parmi les mélancoliques, ce sont ceux-là surtout à devenir foux ». Les éléments de cette description correspondent parfaitement à ceux du son. 35 : les larmes, un état « sauvage » lié aux lieux agrestes, un silence sémantiquement lié à l'idée de se tenir caché, à l'écart des hommes.
- ¹⁷ Aulu Gelle 1967, XVIII 7, 4 : « Scitote tamen intemperiem istam, quae μελαγχολία dicitur, non parvis nec abiectis ingeniis accidere, ἀλλὰ εἶναι σχεδόν τι τὸ πάθος τοῦτο ἡρωϊκὸν et veritates plerumque fortiter dicere, sed respectum non habere μήτε καιροῦ μήτε μέτρου ».

¹⁸ Sur la version faite par Barthélemy de Messine en 1258 / 66 et commandée par le roi Manfredi, cf. Marengi 1962 ; sur la fortune médiévale des *Problemata* voir De Leemans – Goyens 2006.

¹⁹ À savoir la biographie de Taddeo Alderotti, traducteur de *Nicomachea* et *magister* de médecine à Bologne (F. Villani, *De origine civitatis Florentie et de eiusdem famosissimis civibus*, a cura di G. Tanturli, Antenore, Padova 1997, p. 27-28: « Taddeo fisico [...] gli anni della puerizia e adolescenza sua pigro e d'animo quasi spento vilissimamente esercitò, e a vilissimi ministeri dato, e vituperoso guadagno, lungamente poverissima e bruttissima vita menò. [...] Passati finalmente gli anni trenta si consumarono quegli umori grossi, i quali i medici vogliono che tengano la natura pigra, e le operazioni dell'anima e la complessione che suo instrumento impediscono, e adoperando la natura con tempo si risolvono, e l'uomo nel suo intelletto restituiscono, e rendono lo strumento della complessione atto, dove prima era inettissimo: e allora Taddeo, quasi un altro e nuovo uomo destandosi dal sonno, e quasi del perduto ingegno ristorato, cominciò ad ardere di desiderio d'acquistare scienza [...] Ultimamente studiò medicina [...], intatoché di quell'arte diventò solennissimo dottore [...]. Questi, essendo presso agl'Italiani tenuto come un altro Ipcrate, da' signori d'Italia infermi in qualunque parte era chiamato con salari smisurati »). Il s'agit du modèle biographique appliqué à Hippocrate dans le *Secretum secretorum*. Sur ce genre de portrait, inspiré du type du mélancolique, cf. Le Person 2008.

²⁰ La diffusion padouane des *Problemata* dans la version de Barthélemy de Messine est attestée par le manuscrit Patav. Anton. XVII. 370 (cf. Lacombe 1955, p. 1032).

²¹ Cicéron 1931, par. 314.

²² Sur cet aspect, pas analysé par Tateo 2003 ni par Tonelli 2003, cf. Gentili 2016.

²³ Le passage fait partie de la lettre à Boccace du 1363 (*Senilis* III, 1, dans Pétrarque 2006, p. 145) La même mention de Bellérophon est dans *Contra med.* IV; *Fam.* III 21, 5, e *Secretum* III.

²⁴ Pétrarque 2005b, IV, 28-34: *An nature semper obsequendum, an vero non nunquam valde etiam resistendum sit, non huius temporis est questio. Tu eam forte, philosophorum princeps, in aliquo tuorum voluminum ventilasti. Quem enim philosophie locum rear tanto philosopho pretermissem? Sed sit nature obsequendum, sitque homo naturaliter animal politicum. Nichil tamen politie obesse solitudinem studiosorum hominum qui procul dubio rari sunt, se pe etiam multum prodesse compertum est, plusque unum solitarium conferre republice quam centum qui per latrinas aut tabernas aut lupanaria obversentur [renversement de conversentur]. Neque enim solitudinem loquimur cunctis hominibus infensam qualem Bellerophontis accepimus, qui universo generi humano odium indixerat, aut Timonis nesciocuius (obscurum enim nomen habet), qui ob id quod omnem amicitiam sperneret nullumque diligeret ab Atheniensibus lapidatus traditur. Non hanc solitudinem loquimur, sed tranquillam et mitem et ab hominum vitis, non ab humanitatem semotam. Ecce nunc tu per vicus ruis ac plateas, et quasi ad currendum nati simus, me in solitudine sedentem inhumanum putas.*

²⁵ Pétrarque 2005b, p. 155-156.

²⁶ Albert le Grand 1987, I, 1.

²⁷ *Sen.*, III 8 à Guglielmo da Ravenna, date incertaine (1363-65), dans Pétrarque 2006, p. 165.

²⁸ Pour l'analyse de *Colliget*, III, 40 F-H cf. Gentili 2016b, p. 234. Ce passage du *Colliget* impliquerait que la compétition entre les philosophes et les poètes par rapport aux puissances du discours connut sa phase médiévale, précédente celle mieux étudiée des siècles XV^e-XVI^e, qu'il serait très important approfondir.

²⁹ Pétrarque justifie l'affirmation de Cic. *De inv.* I, 4 (*Homines a bestiis differunt*), qui attribue l'essence humaine non pas à la raison mais à la faculté de parole, en affirmant que Cicéron parle en tant que orateur. Sur son *De inventione*, à savoir le Par. Lat. 7748, f. 15r, il note : *Ut orator hoc loco locutus est Cicero ; ut philosophus autem secundo de finibus, ubi ait : Homines enim, etsi aliis multis, tamen hoc unum plurimum a bestiis differunt, quod rationem habeatur a natura. Et reliqua.* Cf. Reynolds 1995.

³⁰ Pétrarque 1990, prohem., 9.

³¹ Une telle analyse, déjà donnée par Flasch 1992 à propos de la nouvelle de ser Ciappelletto de Boccace, a été livrée à propos des vers 74-80 de la fameuse chanson *Italia mia* (Rvf, 128: « Latin sangue gentile, / Sgombra da te queste dannose some; / non far idolo un nome / vano, senza soggetto : / ché 'l furor de lassù, gente ritrosa, / vincerne d'intelletto, / peccato è nostro, e non natural cosa » [« Généreux sang latin, / Balaye loin de toi ces nuisibles fardeaux, / Ne fais pas une idole / D'un vain nom sans substance. / Si donc la furie de là-haut, peuple revêche, / Nous vainc en intellect, / C'est bien péché à nous, et non fait de nature »]) par Dessi 2012.

³² Boccace 2013, p. 261-264.

³³ Boccace 2010, p. 256-258 (traduction revue par l'auteur de cet article).

³⁴ Sur ce thème chez Benvenuto cf. Fiorentini 2016, cap. 2, § 4 et *passim*.

³⁵ Boccace 1998, XV x : *Si fateantur non nulli uera esse, que dicta sunt, non tamen quieturos reor, quin immo arbitror dicent longe melius fuisse studiis sanctoribus triuisse tempus, quam talia didicisse. Quod si quis neget, non erit equidem satis sanus ! Nosco, quoniam in prompto erant leges Cesarum, et Pontificum canones, et medicina, quorum plurimi sanctissima arbitrantur studia, eo quod ex eis persepe auro auidi mortales ditentur. Erat et phylosophia, cuius optima demonstratione rerum cause et a falsis disgregari uera noscuntur [...] erant et sacra uolumina [...] quod studium profecto ceteris preponendum est [...]. Ex his quodcunque sumpsissem, forte sanctius egisse me dicent obiectore. Sane si, quod debemus, ageremus omnes, legum minister rostra frustra conscenderent ! Attamen non adeo facile est, ut existimant aliqui, uelle omnia, que debemus, et longe acrius consequi, si uelimus. Nam, ut cytharista uariis ex fidibus [...] docta manu plectroque ex tam discordantibus tonis reddit suauissimam armoniam, sic et natura parens [...], producit hec peritura diuersis officiis apta [...] ergo hinc fit ut discreto ordine hic mortalibus nascatur faber lignarius, ille nauta, mercator alius, et quidam sacerdotio apti aut regimini, et non nulli legum latores, presides poete, phylosophi, seu sublimes thelogi. Ex quorum studiis uariis tam ingentis multitudinis hominum conseruatio resultet necesse est [...]. Non quidem adeo ignarus sum, quin nouerim liberi arbitrii, quo omnes ualeamus, potentia possimus nature superare uires ; quo egisse non nullos legimus [...] quod iam dudum natu frustra temptarent aliqui, id perdidere, quod erant, nec id potuerunt effici, quod querebant. Satis enim memini apposuisse patrem meum a pueritia mea conatus omnes ut negociator efficiere [...]. Attamen iam fere matucina etate et mei iuris factus, nemine impellente [...], imo obsistente patre [...] quod modicum noui poetice, sua sponte sumpsit ingenium, eamque summa auiditate secutus sum.*

³⁶ Sur ce point, voir le chapitre 5 de Gentili 2005, p. 167 ss.

³⁷ Les deux passages se lisent dans Boèce 2002, p. 41 et p. 42.