



HAL
open science

Sacré, profane, théologie, philosophie : quelques figures de la retusio dans le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès

Tristan Vigliano

► To cite this version:

Tristan Vigliano. Sacré, profane, théologie, philosophie : quelques figures de la retusio dans le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès. Marc Deramaix, Caroline Heid et Olivier Pédeflous. *Le Profane et le sacré dans l'Europe latine, Actes du colloque de la SEMEN-L (Aix-en-Provence, 15-18 octobre 2008)*, Classiques Garnier, pp.169-194, 2020, Rencontres, 10.15122/isbn.978-2-406-09148-6.p.0169 . halshs-02471714

HAL Id: halshs-02471714

<https://shs.hal.science/halshs-02471714v1>

Submitted on 9 Feb 2020

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.

Sacré, profane, théologie, philosophie,
quelques figures de la *retusio* dans le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès¹

[Pour citer cet article, on se reportera au volume *Le Profane et le sacré dans l'Europe latine, Actes du colloque de la SEMEN-L (Aix-en-Provence, 15-18 octobre 2008)*, éd. par Olivier Pédeflous et Marc Deramaix, Paris, Classiques Garnier, p. 169-194.]

Le *De disciplinis* paraît à Anvers en 1531. Il est composé par l'espagnol Jean-Louis Vivès, que le jésuite Andreas Schott voulut placer avec Érasme et Budé dans le triumvirat de l'humanisme européen². Cet ouvrage, considéré par l'auteur comme son chef-d'œuvre, n'est pas facilement définissable. Son titre, à lui seul, suffirait à dire l'indétermination d'un propos qui porte aussi bien sur le contenu du savoir que sur les modalités de sa transmission. On hésite d'ailleurs à fixer les caractères génériques de ce travail, dont l'originalité est d'emprunter en même temps au discours, par sa véhémence et par son style, à l'encyclopédie, par sa réflexion sur l'organisation des arts, au traité, par ses ambitions scientifiques, et pour finir à un exercice que Vivès lui-même qualifiera, dans une œuvre ultérieure, de « censure » : c'est-à-dire à l'examen critique des œuvres et des pensées classiques³. Deux études antérieures⁴ m'ont conduit à présenter le *De disciplinis* d'après les tensions que reflète cette diversité. Les principaux paradoxes que j'espère avoir mis en lumière concernent le rapport de Vivès à la polémique et aux autorités. Il est assez étrange, en effet, qu'il emploie contre les scolastiques toutes les armes de la guerre verbale au moment même où il dénonce leurs disputes comme un combat contraire à la loi d'amour évangélique. Il n'est pas moins paradoxal qu'il conteste l'idolâtrie dont les autorités font l'objet, tout en prenant des poses qui dessinent en creux sa propre statue. Bien entendu, envisager ainsi le *De disciplinis* revient à en proposer une évaluation raisonnée. Mais cette lecture permet de se faire une image plus exacte de certaines antinomies, qui traversent l'humanisme de ce temps : le *De disciplinis*, à cet égard, fonctionne comme un révélateur⁵.

En examinant dans ce texte le rapport de la culture profane et de la culture sacrée, je voudrais présenter d'autres aspects de cet ouvrage. Mais je voudrais surtout poursuivre la réflexion précédemment engagée sur le périmètre de son propos et sur les questions qu'il soulève. Pour ce faire, je définirai mon objet d'après les occurrences de l'adjectif ou de l'adjectif substantivé *profanus* dans le *De disciplinis*. Puis j'examinerai la réponse de Vivès à une question qu'il formule à peu près en ces termes : faut-il lire les auteurs profanes ? Après quoi je m'interrogerai sur la distinction qu'il établit entre philosophie et théologie. Enfin, j'explorerai les passages qui existent dans le *De disciplinis* entre ces deux versants de la pensée. Une grande partie de mes analyses seront fondées sur la présentation des problèmes que m'a posés et que continue de me poser la traduction de cet ouvrage.

¹ Certaines parties du présent article, rédigé en 2008, ont été reprises entre-temps dans l'introduction de notre édition du *De disciplinis*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

² Voir Andreas Schott, *Hispaniae Bibliotheca*, Francfort, Claude de Marne et héritiers de Jean Aubry, 1608, t. 3, p. 604.

³ En 1538, Vivès publie une *Censura de operibus Aristotelis*, ouvrage long de quelques pages seulement, mais qui propose une critique méthodique d'Aristote et de chacune de ses œuvres, dont sont évaluées les qualités aussi bien que les défauts (dans *Opera omnia*, Londres, The Gregg Press, 1964, reprint de l'éd. Montfort de 1782, t. 3, p. 25-36).

⁴ Voir T. Vigliano, « Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès (1531) et la polémique contre l'École », *Polémique en tous genres, Les Cahiers du GADGES*, n° 7, 2010, p. 33-54, et « Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès : critique et rémanence du principe d'autorité », *Renaissance et Réforme*, 34 (3), 2011, p. 15-45.

⁵ Notre étude sur ce point ne peut être qu'un petit complément à celle qu'a menée Valerio Del Nero sur cette œuvre : V. Del Nero, « The *De disciplinis* as a Model of a Humanistic Text », *A Companion to Juan Luis Vives*, éd. C. Fantazzi, Leyde, Brill, 2008, p. 177-226.

Les définitions du profane sont diverses. Mais commençons par un truisme : est profane ce qui n'est pas sacré. Dans le *De disciplinis*, ces deux notions sont plusieurs fois associées, pour des raisons qui tiennent d'abord à l'abondance oratoire recherchée par Vivès :

*Quippe, nostro tempore, qui artium doctrinam profitentur nec ea exhibent quae sint cuiquam usui nec se meliores uiros quam illi de quibus modo dixi. Cuius mali eadem est causa, nempe illa ipsa quae, quibuscunque sese rebus admisceat, magnam et praesentem perniciem adfert, rebus publicis, priuatis, sacris, profanis : auuiditas pecuniae*⁶.

« Nos contemporains, quand ils font profession d'enseigner, sont incapables de prouver que les arts aient une quelconque utilité ni qu'eux-mêmes valent mieux que les maîtres dont je viens de parler [les scolastiques du Moyen Âge]. Et la cause de ce mal est toujours la même, qui amène une ruine terrible et immédiate dès qu'elle s'introduit quelque part (sphère publique, sphère privée, sacré, profane...) : je veux parler de la cupidité. »

À l'instar d'Érasme, Vivès refuse le culte superstitieux dont Cicéron fait l'objet chez certains de ses contemporains. Mais sa phrase repose principalement sur des cadences binaires et des doublets, imités de Cicéron : « *nec ea exhibent... nec se meliores uiros* » ; « *magnam et praesentem* » ; « *publicis, priuatis* ». Ce balancement semble déterminer jusqu'à la structure d'une pensée construite, au moins en sa surface, autour de catégories dualistes dont l'opposition de la lumière et des ténèbres serait l'archétype, et dont le manichéisme de la polémique pourrait bien résulter en partie. Or, l'opposition du sacré et du profane entre dans ce balancement. Et peu importe, dans de tels moments, la frontière de ces deux notions : l'essentiel, si l'on ose dire, est qu'elles fassent la paire.

L'opposition du public et du privé, d'ailleurs beaucoup plus présente dans le texte, paraît cependant plus simple à cerner : le privé commence là où se ferme la porte de la maison. Le sacré ne commence sans doute pas où se ferme la porte du temple. D'autant qu'il faudrait préciser de quel temple il s'agit. L'église, comme lieu ? Serait alors profane toute personne qui n'exerce pas des fonctions sacerdotales, tout acte ou toute production n'émanant pas d'un ministre du culte. On trouve, dans le *De disciplinis*, un emploi clair du terme en ce sens, sous une forme substantivée :

*Idem iudicium impie est ad res sacras et sanctissimas translatum, ut sacerdotem uiliorem existiment profano ; tantum nescio quid exhibent honoris propter receptum morem*⁷.

« Ces impies portent le même jugement sur les choses sacrées, et sur ce qu'il y a de plus saint. Le prêtre est moins bien vu que le profane [ou : le laïc]. Ils ne l'honorent, bon gré mal gré, que par égard pour la tradition. »

Vivès précise rarement qui sont les impies auxquels il songe, préférant entourer d'un certain flou sa polémique : ce refus de nommer doit sans doute s'interpréter comme une caractéristique de la remontrance évangélique, qui dénonce l'acte sans accabler la personne. Il est clair, en revanche, que la sphère profane ne saurait en elle-même faire l'objet d'un jugement négatif : l'impiété consiste ici à ne pas respecter la hiérarchie des valeurs. Aussi le traducteur peut-il, en l'occurrence, rendre « *profanus* » par le substantif « laïc ». Mais dans une autre acception, peuvent être considérés comme profanes toute personne, tout acte ou toute production qui ne font pas partie ou n'émanent pas de l'Église, entendue comme

⁶ *De disciplinis*, I, 1, p. 80. Le texte de Vivès est cité dans notre édition (Paris, Les Belles Lettres, 2013). Les italiques sont nôtres, comme dans les pages qui suivent.

⁷ *Ibid.*, I, 1, éd. cit., p. 301.

communauté des croyants. Vivès emploie parfois le terme en ce sens, notamment quand il pose la question des livres profanes, « païens, agarènes, juifs »...

*Hoc loco iustissima quaestio occurrit de libris prophanorum hominum, nempe gentilium, Agarenorum, Iudaeorum, legendos eos censeam, ane reiici in totum oporteat*⁸ ?

« Ici se présente la question tout à fait légitime des livres d'auteurs profanes, c'est-à-dire païens, agarènes, juifs : dois-je considérer qu'il faut les lire, ou faut-il les écarter absolument ? »

...et s'interroge sur l'opportunité de les lire.

Si cette question mérite d'être posée, c'est que tout chez les profanes n'est pas nécessairement... profane. Arrêtons-nous sur le cas des « *gentiles* », c'est-à-dire des écrivains de l'Antiquité qui ne sont pas chrétiens. Vivès reproche à certains d'entre eux, Aristote en particulier, de n'avoir pas été attentifs à la réception de leur pensée et de ne pas s'être souciés de clarté. L'hermétisme n'est pas automatiquement illégitime, bien qu'il ne l'intéresse que très peu, mais le pédagogue en lui estime qu'il faut adapter le discours à son destinataire, ainsi qu'à la matière traitée :

*Sunt in quibus facile des obscuritati ueniam, quod ea non ex scriptore nascatur, sed ex rebus : ut in Pythagoricis et Platonicis numeris, quibus constare illis placet hominis animam. Alii arcere uoluerunt profanum uulgus a cognitione rerum quas traderent, contaminaturum, non intellecturum : fuerit sane causa aliqua in rebus sacris, quam praetexere uidetur Plato in epistola quadam ad Dionysium ; at in profanis quid causae possunt dicere*⁹ ?

« Chez certains, on pardonne vite l'obscurité, parce qu'elle ne vient pas de l'écrivain, mais du sujet : voir les nombres de Pythagore et de Platon, sur lesquels, selon ces philosophes, repose l'âme. Mais d'autres ont voulu empêcher le vulgaire profane de savoir ce qu'ils enseignaient, comme s'il allait souiller cet enseignement, au lieu de le comprendre. Je veux bien que cela se justifie quand il s'agit des choses sacrées : c'est d'ailleurs l'argument que Platon semble mettre en avant dans une de ses lettres à Denys. Mais quand il s'agit des choses profanes ? quel argument peuvent-ils avancer ? »

L'adjectif « *profanus* » reçoit ici deux acceptions différentes. D'un côté, il désigne de nouveau ce qui n'est pas sacré : « *profanis* » (« les choses profanes »). De l'autre, il renvoie à ce qui porte atteinte à des vérités ou à des enseignements qui le sont : « *profanum uulgus* », allusion limpide au vers bien connu d'Horace¹⁰. Or, l'argument de Vivès repose sur ce constat : on ne peut profaner que ce qui n'est pas déjà profane. Mais s'il remet en cause avec virulence le manque de clarté des Anciens, il admet de manière implicite qu'ils peuvent avoir accès aux choses sacrées : rien n'indique en effet que Platon ait fait acte d'usurpateur en prétendant s'élever jusqu'à elles, même si la Révélation lui manquait. Il faut alors définir les choses profanes comme l'ensemble des savoirs humains, ou des activités tournées vers des fins terrestres. C'est ce qui ressort de ces quelques lignes :

*Quocirca reliquae artes ac disciplinae omnes, religione excepta, pueriles sunt lusus [...] ille ignominia est dignus et dedecore, qui humanis artibus edoctus ac instructus, inanis est a uirtute. Hoc uero multis suis disputationibus Socrates planum fecit homo gentilis, et eum gentiles alii secuti. Idcirco filii Lamech, id est primi Spurii, prophanas disciplinas dicuntur inuenisse ac consignasse monumentis literarum, quasi filii huius seculi, quemadmodum est in sacro euangelio, filiis lucis prudentiores in generatione sua*¹¹.

« Tous les arts et l'ensemble des disciplines autres que religieuses constituent des jeux puérils [...] Celui-ci mérite ignominie et déshonneur, qui fut instruit et versé dans les savoirs humains, mais qui est de vertu dépourvu. Socrate, un païen [*homo gentilis*], l'a montré clairement, dans nombre de ses dialogues. Et

⁸ *Ibid.*, II, 1, p. 243.

⁹ *Ibid.*, I, 1, p. 34.

¹⁰ *Odes*, III, 1, 1.

¹¹ *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 279-280.

d'autres païens après lui. C'est pourquoi l'on dit que les fils de Lamech, qui furent les premiers bâtards, inventèrent et consignèrent par écrit les disciplines profanes : car ils étaient "fils de ce monde", comme il est dit dans le saint Évangile, "plus prudents envers leurs propres congénères que les fils de la lumière". »

Resteraient à déterminer les limites des savoirs humains. Or, au terme de cette réflexion lexicale, il semblerait que nous ne soyons guère avancés : ces savoirs sont opposés à la religion, qui ne désigne manifestement pas un ensemble d'institutions et de rites, mais dont les contours ne sont pas beaucoup plus nets que ceux des choses sacrées. Et cependant, nous avons progressé. Car un indice laisse deviner la cause de cette indétermination. Dans la première phrase citée, le traducteur hésite à restituer la signification littérale du texte :

reliquae artes ac disciplinae omnes, religione excepta, pueriles sunt lusus

« tous les arts et l'ensemble des disciplines, *religion exceptée*, constituent des jeux puérils ».

Vivès met sur le même plan les arts ou disciplines, d'une part, et la religion, d'autre part. Or, la religion ne semble pas à proprement parler une discipline. Et cette difficulté serait plus vite résolue si Vivès définissait clairement son objet.

Pour comprendre les limites du sacré et du profane dans le *De disciplinis*, nous devons par conséquent nous poser de nouveau cette question : que veut dire ce titre ?

Quatre définitions différentes du profane se sont dégagées de cette première réflexion. Profane, ce qui n'est pas prêtre ou n'émane pas d'un prêtre. Profane, ce qui est païen, agarène (c'est-à-dire arabe) ou juif. Profane, ce qui contamine des vérités sacrées. Profane, ce qui relève des savoirs humains. La première de ces définitions ne correspond qu'à une seule occurrence dans le texte : elle ne peut engager son interprétation de manière significative. J'en viendrai donc immédiatement à la deuxième, en me demandant pour commencer quel jugement Vivès porte sur les auteurs qui ne sont pas chrétiens. Comment répond-il à la question qu'il s'est lui-même posée : faut-il les lire ou les écarter absolument ?

L'énoncé de cette question est immédiatement suivi par un exposé de trois pages environ, qui conclut le livre I de la deuxième partie, *De tradendis disciplinis*¹². Le premier mouvement de Vivès est de reconnaître la complexité du problème, qui ne saurait appeler solution trop simpliste. Certains chrétiens ont su faire bon usage des auteurs païens, tandis qu'à d'autres, ces lectures ont nui. Vivès développe ici une longue comparaison agricole : les lettres païennes ressemblent à un champ dans lequel pousseraient de bonnes herbes et d'autres toxiques. Les textes utilisables auront trait à la science naturelle, aux mathématiques, à l'érudition historique : bref, dit Vivès, à tout ce qui relève de l'encyclopédie. Mais on pourra se servir aussi des « instruments de l'invention et du jugement de vérité »¹³, c'est-à-dire des traités de dialectique expurgés de leurs superfluités, de l'éloge des vertus et de la critique des vices, des décrets et des sentences morales. Enfin, il faudra s'inspirer des qualités littéraires qui se dégagent de ces textes. Mais maints éléments pernicieux se mêlent à ces écrits si bénéfiques : avec le vin le plus doux, ils composent une sorte de poison¹⁴. C'est ce mélange qui rend impossible un discours univoque sur le sujet. Vivès décentre alors son propos du contenu des textes vers l'usage qu'on en fait.

¹² *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 301-304.

¹³ *His accedunt, quae ad eandem faciunt prudentiam, ueri et inueniendi et iudicandi instrumenta.* (« Entrent encore dans cette catégorie, qui contribuent aussi à la sagesse, les instruments de l'invention et du jugement de vérité », *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 302).

¹⁴ *Admiscent tamen his tam salutaribus pernicioso non pauca, et quasi uenenum melle aut suauissimo uino temperant.* (« Et cependant, maints éléments pernicieux se mêlent à ces écrits si bénéfiques : avec le miel et le vin le plus doux, ils composent une sorte de poison », *ibid.*).

Deux types de lecteurs sont distingués : le sage et celui qui ne l'est pas. Le sage fait des lettres profanes un double emploi. Un emploi positif, d'abord, puisqu'il recueille les leçons qui lui paraissent appropriées. Un emploi négatif, ensuite, parce qu'il peut aussi se servir « du mal contre le mal, comme les médecins habiles se servent du poison contre le poison »¹⁵ : cet autre emploi consiste à faire ressortir la vérité de la doctrine chrétienne en la comparant aux faiblesses des savoirs païens, ce qui suppose évidemment qu'on maîtrise ces derniers. Un troisième usage se dégage cependant, qui n'est ni vraiment positif, ni vraiment négatif. L'humaniste ne le mentionne pas explicitement, mais on en trouve un exemple dans les lignes citées plus haut. Vivès rappelle en effet que Socrate, « un païen », condamnait un savoir sans vertu. Or, l'ajout de l'apposition « *homo gentilis* » nous signale que les païens n'ont pas un accès privilégié aux choses de la piété, mais il témoigne surtout d'une autre utilisation des lettres profanes, rhétorique elle aussi, et qui tient dans cet argument a fortiori : si un païen le disait, des chrétiens ne devraient-ils pas en être convaincus à plus forte raison ?

Pour le curieux, le novice ou l'imprudent, en revanche, les textes profanes sont beaucoup plus dangereux, car la tentation sera grande d'oublier que le savoir a nécessairement une finalité. Trois précautions paraissent nécessaires : faire en sorte que ce public-là soit dirigé vers les Écritures ou vers les textes d'auteurs chrétiens, plutôt que vers les lettres païennes ; qu'il ne consulte lesdites lettres païennes que sous forme expurgée et dans des adaptations (l'exemple à suivre est l'adaptation du *De officiis* par saint Ambroise¹⁶) ; qu'il s'en remette à des guides, qui dirigeront sa lecture. Mais les guides dont il est question ne sont plus les guides dont il était question dans la première partie, *De causis corruptarum artium*, et que leurs disciples suivaient aveuglément. Ces mauvais guides, Vivès vient d'ailleurs de nous expliquer qu'on les reconnaît à l'effet pernicieux de leur parole sur l'auditoire, et aux gains personnels qu'ils peuvent retirer de leur propre discours :

*Periculosum est, si quis ab eo discat cuius uerba et consuetudo peiores nos dimittant quam acceperant, et eo magis quum naturae nostrae uiciatio conciliat auctoritatem doctrinae*¹⁷.

« Il est dangereux d'avoir pour maître un individu qui, par ses paroles et sa compagnie, nous laisse dans un pire état que celui dans lequel il nous avait reçus. A fortiori quand la corruption de notre nature assure l'autorité de sa doctrine. »

Ici, il s'agit au contraire des bons maîtres, qui veillent à la santé morale de leurs élèves : Vivès dessinera leurs traits de manière plus précise au livre II. Et les fonctions qui leur valent ce titre de guides sont strictement limitées au rôle qu'ils jouent dans la lecture ou dans l'étude des lettres profanes : leurs traits ne coïncident plus avec ceux de l'homme prudent aristotélicien, sur l'existence et la pensée duquel doit être réglé tout acte moral, dans l'enseignement scolastique le plus traditionnel¹⁸.

En fin de compte, le jugement de Vivès sur les savoirs profanes reste principalement négatif, et c'est sur la nécessité de retrancher ce qui pourrait nuire aux bonnes mœurs qu'il

¹⁵ *Quin sapientes uiri haud secus noxiis utuntur interim contra noxia ac periti medici uenenis contra uenena.* (« Mieux : les sages se servent parfois du mal contre le mal, comme les médecins habiles du poison contre le poison », *ibid.*, p. 303).

¹⁶ *Sanctus Ambrosius sapienter ac pie opus Ciceronis de officiis, quod plenum esset bonarum rerum ac uitae conducentium, ad pietatem nostram transtulit, tutius iudicans hauriri illa de Christiano pectore manantia quam de gentilicio.* (« Saint Ambroise fit preuve de sagesse, de piété, lorsqu'il adapta à notre foi les *Devoirs* de Cicéron, ouvrage plein de bonnes choses, utiles pour l'existence. Il jugeait plus sûr, pour nous, de puiser ces leçons dans un cœur de chrétien qu'à la source des païens », *ibid.*, II, 1, p. 303-304).

¹⁷ « Il est dangereux d'avoir pour maître un individu qui, par ses paroles et sa compagnie, nous laisse dans un pire état que celui dans lequel il nous avait reçus. A fortiori quand la corruption de notre nature assure l'autorité de sa doctrine » (*Ibid.*, II, 1, p. 290).

¹⁸ Sur l'homme prudent aristotélicien, voir T. Vigliano, « Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès : critique et rémanence du principe d'autorité », art. cit.

insiste le plus. Son exposé se termine du reste par une citation de saint Jérôme, dans laquelle le verbe « *resecare* » est employé pour la deuxième fois en quelques lignes :

*Hunc in modum accipietur in connubium gentilis foemina, resectis unguibus et capillis iuxta ritum filiorum Israelis, sicut diuus Hieronymus interpretatur*¹⁹.

« C'est ainsi qu'on recevra la femme païenne en mariage [c'est-à-dire qu'on lira les textes païens] : ongles et cheveux coupés, en suivant la coutume des enfants d'Israël, comme l'explique saint Jérôme. »

Cette inflexion s'explique par les choix intellectuels de Vivès et par des considérations historiques. Car son tempérament ne le pousse pas à préconiser des lectures trop paradoxales. On ne l'imagine guère composer un *spondaiogeloion*, par exemple : Vivès, qui se veut avant tout pédagogue, mesure tout discours d'après son effet sur ses destinataires, et les risques d'une mauvaise réception seraient trop grands. De nombreux genres littéraires et écrits profanes font, pour cette raison, l'objet de sa défiance :

*Sunt quae augent fere uicia et plurimum de uirtutibus detrahunt, tanquam libri altercatorii, rixosi, contentiosi, in quibus contra ueritatem se armat ingenium, et impia laudis affectatione malit ueritatem obscurari quam ipse cedere. Eodem pertinent libri de uiciorum laudibus, nempe crudelitatis, belli, pecuniae, tyrannidis, fraudum. Sed de rebus potissimum lasciuus : quales sunt milesiae fabulae, quibus nihil est neque insulsius, neque impurius ; tum multa in poetis ; pleraque omnia in cantiunculis ac libris uulgaribus linguis conscriptis. Quae omnia, prout cuiusque est ingenium, censentur : nam alia aliis ingeniis conueniunt, ut palatis et uentriculis*²⁰.

« Certains [travaux] font s'accroître considérablement le vice, tout en diminuant beaucoup les vertus. En témoignent des livres disputeurs, querelleurs, bagarreurs, dans lesquels un esprit s'arme contre la vérité et, par un amour impie de la gloire, préférerait voir obscurcie cette vérité plutôt que de céder lui-même. Les livres à la louange des vices (cruauté, guerre, argent, tyrannie, crimes) tendent au même résultat. Mais le pire, ce sont les ouvrages licencieux : les fables milésiennes, qui sont le comble de la sottise et de l'impureté ; bien des pièces poétiques ; presque tout ce qu'on trouve dans les ritournelles et les écrits en langue vulgaire. Car l'appréciation portée sur tous ces textes varie selon l'individu. Or, ce qui convient à un esprit, comme à un palais, comme à un estomac, c'est un régime personnalisé. »

D'ailleurs les jeux, fussent-ils des jeux d'esprit, lui semblent difficilement compatibles avec la sagesse²¹. Les lectures qu'il préconise seraient plus proches de celles qu'inscrivait Lefèvre

¹⁹ *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 304. Le contexte permet de mieux saisir la métaphore : *Nemini bono uiro arbitror in dubium uenturum quin praestet uel a Christianis accipi doctrinam Christianam christiane traditam uel ex monumentis impiorum, resectis iis quae integritati bonorum morum possent officere* (« nul homme de bien, je crois, n'en viendrait à douter qu'il ne soit préférable de recevoir un enseignement chrétien, par son contenu et ses modalités, que ce soit de la bouche de chrétiens eux-mêmes, ou d'après les textes que nous ont laissés les impies – mais en retranchant ce qui pourrait nuire à l'intégrité de nos mœurs »).

²⁰ *Ibid.*, II, 1, p. 235.

²¹ *Itaque egregia ingenia nihil sunt plerumque in nugis, ut oculi perspicaces in tenebris, et in lusionibus uiri prudentes* (« C'est pourquoi les esprits supérieurs ne valent rien, en général, pour la calembredaine : des yeux perçants, dans le noir, ne voient pas pas et les sages ne savent pas jouer », *ibid.*, II, 1, p. 321). La seule fonction vraiment positive des jeux est pédagogique. Ils permettent par exemple au maître de détecter les tempéraments de ses jeunes élèves : *Exercebuntur lusionibus : id etiam acumen retegat et mores naturae, potissimum inter aequales et sui similes, ubi nihil finget, sed omnia exhibunt naturalia. Quippe concertatio omnis ingenium educit ac ostendit, haud secus quam excalfactio herbae aut radicis aut fructus odorem uel uim naturae. Mandabitur ei per lusum munus regendi ac imperandi. Magistratus, ut inquit Bias, uirum ostendet. Hispani haud absurde dignitatem et lusum coticulas esse animorum prouerbio dicunt* (« on exercera [les enfants] par des jeux : cette activité révèle à son tour la finesse et le caractère, notamment entre jeunes gens du même âge et qui se ressemblent. Car ils ne simuleront pas : tout ce qui sortira viendra de leur nature. La compétition, par principe, dégage l'intelligence et la fait voir, de la même manière qu'en échauffant une herbe, ou une racine, ou un fruit, on en dégage la senteur ou la vertu naturelle. On leur confiera, sous forme de jeu, des tâches de direction ou de

d'Étapes au programme de ses élèves, dans les *Annotations aux Politiques*²². Et les attaques portées par la Réforme contre le paganisme des humanistes ont pu le conforter dans cette position. Son exposé, ses remarques liminaires sur une question à la fois légitime et complexe, de son propre aveu, signalent peut-être qu'il a conscience de l'objection et qu'il lui paraît important de la traiter sérieusement. Sa démarche annoncerait alors celle qui conduira Budé à composer en 1535 le *De transitu hellenismi ad christianismum*²³, dans lequel des accents assez proches se feront entendre.

Mais s'il faut retrancher dans la culture païenne, les influences arabes ou juives semblent quant à elles devoir être éliminées complètement. Aucun auteur appartenant à ces deux traditions n'est cité dans cet exposé sur les textes profanes : la question initiale laissait pourtant supposer qu'ils y occuperaient une certaine place. L'absence de la culture juive pourrait s'expliquer par les origines marranes de Vivès, qui le contraignirent à une vie d'exil et valurent à son père de mourir sur le bûcher, en 1524²⁴ : peut-être ne se sentait-il pas le mieux qualifié pour traiter en détail de cette question spécifique ; il insèrera un dialogue *Contra Iudaeos* dans le *De veritate fidei christianae*, mais cet ouvrage apologétique est publié de manière posthume²⁵. L'absence des auteurs arabes s'explique plutôt par la force de l'antagonisme religieux. Dans le *De causis corruptarum artium*, et plus particulièrement dans le livre sur la philosophie naturelle, des pages entières sont consacrées à critiquer cette tradition :

*Nam et Abenrois doctrina, et metaphysica Avicennae, denique omnia illa Arabica, videntur mihi respicere deliramenta Alcorani et blasphemias Mahumetis insanias ; nihil fieri potest illis indoctius, insulsius, frigidius*²⁶.

« La doctrine d'Averroès, ainsi que la métaphysique d'Avicenne – bref, tous ces textes arabes – me semblent ressortir aux extravagances du Coran et aux délires blasphématoires de Mahomet. C'est là le comble de l'inculture, de la niaiserie, de la fadaise. »

La violence polémique de ces pages est telle que le traducteur ne sait s'il doit rendre « *omnia illa Arabica* » par « tous ces textes arabes » ou par « tous ces textes d'Arabes ». Il recule devant cette seconde solution, qui laissant accroire que l'auteur était xénophobe et méconnaissant des préjugés presque partout partagés à l'époque, serait à la fois anachronique et inutilement péjorative. Mais ce faisant, il ne peut faire sentir exactement l'intensité d'une charge dont Renan relevait déjà les à-peu-près²⁷, et qui paraît exclure *a priori* tout examen raisonné des travaux en question²⁸.

commandement : la fonction, comme dit Bias, montrera l'homme. Le proverbe espagnol selon lequel les dignités et les jeux sont les pierres de touche de l'esprit n'est pas absurde », *ibid.*, II, 2, p. 326-327).

²² Annotations au livre VIII des *Politica* (6^e chap.), citées par G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étapes et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976, p. 50-53. Ces annotations sont publiées en 1506.

²³ G. Budé, *De transitu Hellenismi ad Christianismum*, Paris, Robert Étienne, 1535.

²⁴ Sur les origines juives de Vivès et leur importance dans sa biographie, on lira parallèlement : E. González y González, « Juan Luis Vives : Works and Days », *A Companion to Juan Luis Vives*, *op. cit.*, p. 17-27, et C. Noreña, *Juan Luis Vives*, La Haye, Nijhoff, 1970, p. 15-28. Sur les persécutions subies par la famille de l'humaniste, la documentation se trouve principalement dans : Miguel de la Pinta Llorente et José María De Palacio y De Palacio, intr. et éd., *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives*, Madrid / Barcelone, Instituto Arias Montano, 1964. Un bon résumé en français est fait par M. Kriegel, « Le parcours de Juan Luis Vives : du milieu judaïsant à l'option érasmienne », *Revue de l'histoire des religions*, t. 215, n° 2, 1998, p. 249-281.

²⁵ Sur ce livre et sur ses sources, on consultera l'article de J. Gomez, « El diálogo *Contra Iudaeos* de Vives e su tradición medieval », *Criticon*, 41, 1988, p. 67-85.

²⁶ *De disciplinis*, I, 5, éd. cit., p. 220.

²⁷ Renan relève « l'énorme erreur » de Vivès quand il affirme qu'Averroès lut Aristote dans une traduction du latin vers l'arabe : voir E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997 (rééd.), p. 276, n. 179. Les contre-vérités assénées par Vivès, dans sa polémique, continuent de susciter l'agacement des

Les limites assignées au discours de la raison dans le *De disciplinis* tiennent sans doute aux ambiguïtés de son propos général, que je voudrais maintenant explorer. La première partie, *De causis corruptarum artium*, commence par décrire la naissance des arts. Puis Vivès en propose une rapide classification, qui ressortit à la dimension encyclopédique de l'ouvrage. Il décrit ici une réalité d'ordre institutionnel :

Artes hae quae liberales nuncupantur, pueriles sunt – rudimenta nostra, non opera. In nostris scholis haec quoque fundamenta sunt trium aedificiorum : Medicinae, Theologiae, et peritiae Iuris, quas supremas artes disciplinasque nominamus ; et usui quotidiano cumprimis seruiunt. Philosophiam moralem adiunximus quae multum Theologiae adminiculatur et ex qua ius esse ortum existimant sacrum et prophanum. Tum cognitionem naturae rerum, sine qua medicina manca est prorsum, nec rite aut percipi potest aut teneri. Atque haec uelut collegiis sunt distincta, ut unum esset septem illarum liberalium artium, quibus annumeratur philosophia quae est de moribus quaeque de natura ; alterum medicinae, tertium ciuilis iuris, quartum Pontificii, quintum et supremum Theologiae²⁹.

« Dans nos écoles, [les arts libéraux] forment la base de trois édifices : la médecine, la théologie et la connaissance du droit, que nous appelons arts et disciplines « supérieurs ». Et ils sont principalement dirigés vers les besoins de tous les jours. Nous leur avons adjoint la philosophie morale, qui est à la théologie d'une grande aide, et dont on considère que procède le droit, sacré comme profane, ainsi que l'étude de la nature, parce que sans elle, la médecine est complètement mutilée, et ne saurait être comprise, ni maîtrisée. Ces arts sont distribués dans des sortes de collèges. Le premier réunit les sept arts libéraux, plus les philosophies morale et naturelle. Le deuxième, la médecine. Le troisième, le droit civil. Le quatrième, le droit pontifical. Le cinquième et le plus éminent, la théologie. »

Cette distribution, bien que mentionnée dans la partie critique de l'ouvrage, ne fait l'objet d'aucune attaque explicite : les précisions apportées sur la philosophie morale et sur la philosophie naturelle, que l'on enseigne à la Faculté des Arts, tendraient même à justifier l'organisation traditionnelle des universités. Laquelle ne détermine cependant pas le plan du *De disciplinis*, ni son projet. Les sept livres qui forment la première partie sont intitulés ainsi :

- Livre I. La corruption des arts en général.
- Livre II. La corruption de la grammaire.
- Livre III. La corruption de la dialectique.
- Livre IV. La corruption de la rhétorique.
- Livre V. La corruption de la philosophie naturelle + 2 chapitres : « Sur les mathématiques » et « Sur la médecine »
- Livre VI. La corruption de la morale.
- Livre VII. La corruption du droit civil.

Parmi les arts libéraux, les arts du *quadrivium* sont présentés très rapidement : un chapitre sur les mathématiques dans le livre V³⁰ ; des considérations éparses sur la musique ; rien ou presque sur l'astronomie. Des développements plus longs auraient requis une spécialisation que Vivès ne recherche manifestement pas. La médecine ne fait pas non plus l'objet d'un livre particulier : un chapitre unique lui est consacré, qui présente ses corruptions d'un point de vue principalement moral³¹. Mais le lecteur est surtout frappé par l'absence de la théologie, qui occupe pourtant parmi les disciplines supérieures le rang le plus éminent, du propre aveu de

averroïstes modernes. La réfutation la plus complète se trouve dans 'Abd al-Rahmān Badawī, *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, 1998, p. 155-167.

²⁸ Le *De veritate fidei christianae* sera plus mesuré. Au livre IV, Vivès accepte de parler avec un musulman, même si ce dialogue lui sert à démontrer la supériorité du christianisme.

²⁹ *De disciplinis*, I, 1, éd. cit., p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 228-233.

³¹ *Ibid.*, p. 222-228.

l'auteur ; et par l'absence, dans le livre VII, du droit pontifical, ou canonique. Le *De disciplinis* ressemble à un *De disciplinis profanis* : les enseignements relevant de la sphère sacrée en sont exclus.

Si l'on en juge par la préface de l'œuvre, ces omissions sont volontaires. Car Vivès se propose de christianiser les savoirs, ou plutôt de les dépaganiser, tout en séparant la philosophie de la théologie. Entrent sous le chapitre de la philosophie toutes les disciplines profanes, c'est-à-dire tous les savoirs humains :

*Conatus sum etiam artes ab impiis scrupulis repurgare atque a gentiliis tenebris ad lucem traducere pietatis nostrae, ut quod olim ueteres illos scriptores fecellit, non id factum humani ingenii uicio, sicut nonnulli arbitrantur, sed illorum ostendam. Ideoque rationes attuli petitas ex natura, non e diuinis oraculis, ne ex philosophia in Theologiam transilirem*³².

« Je me suis aussi efforcé d'émonder les arts de leurs épines sacrilèges, et de les faire passer des ténèbres païennes à la lumière de notre piété, pour signaler que les méprises des écrivains anciens, jadis, ne tenaient pas à un défaut de l'esprit humain, comme on le pense parfois, mais à un défaut de leur esprit à eux. Par ailleurs, j'ai tiré mes arguments de la nature, et non pas des prophéties divines, parce que je ne voulais pas sauter [*ne transilirem*] de la philosophie à la théologie. »

Le premier objectif que s'assigne ici l'écrivain, émonder les arts de leurs épines sacrilèges, montre qu'il s'est efforcé de pratiquer, dans la partie *De causis corruptarum artium*, l'expurgation qu'il théorise a posteriori dans la partie *De tradendis disciplinis*. Et de fait, il appelle de ses vœux une moralisation du théâtre et de la poésie³³ ; il dénonce l'abus du sensationnalisme dans l'histoire sacrée³⁴ ; il critique, à l'inverse, les moralisations intempestives des textes profanes³⁵. Tout son effort vise donc à marquer la frontière des sphères profane et sacrée : on ne doit pas profaner le sacré, mais on ne saurait davantage sacrifier le profane. Or, la coïncidence de ce premier effort avec l'exclusion de la théologie peut paraître étonnante. Ce qui manqua visiblement aux écrivains païens, c'est la Révélation. Pourquoi, dans ces conditions, ne pas s'appuyer sur les Écritures et sur la discipline qui les commente ? Ne se condamne-t-on pas à n'envisager que des disciplines mineures ? Vivès lui-même compare les disciplines profanes à des « jeux puérils » (« *pueriles [...] lusus* »), dont la seule fonction positive peut être d'apporter un délassement.

L'interprète, pour comprendre un choix dont les raisons ne sont pas explicitées, doit formuler des hypothèses d'ordre biographique, historique ou bio-bibliographique. N'étant pas théologien de formation, Vivès préfère peut-être ne pas s'avancer imprudemment sur un terrain qu'il sait périlleux, et qui dans son cas l'est tout particulièrement, pour les raisons familiales évoquées précédemment. Peut-être craint-il aussi que les polémiques religieuses ne parasitent la question pédagogique. Il se peut enfin qu'il réserve ses considérations sur la théologie pour son apologie *De veritate fidei christianae*, qui sera publiée de manière posthume³⁶, et formerait alors le pendant du *De disciplinis*, comme le *De transitu* de Budé complètera (et infléchira) le *De Philologia* et le *De studio*. Mais cette démarcation, apparemment très claire, s'explique aussi par les formes que prend la piété de Vivès. Par un tempérament, de nouveau, et que l'on est tenté d'opposer à celui d'Érasme : séparer la théologie de la philosophie, c'est prendre le contre-pied de la *philosophia Christi* chère à l'humaniste hollandais, qui tend à souligner au contraire la jonction des sagesse humaines avec l'enseignement évangélique, leur interpénétration.

³² *Ibid.*, préface, p. 5-6.

³³ *Ibid.*, I, 2, p. 109-110.

³⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 118-119.

³⁵ *Ibid.*, I, 2, p. 105.

³⁶ J.-L. Vivès, *De veritate fidei christianae, libri V*, Bâle, Opporin, 1543.

La peur de la curiosité semble occuper une place importante dans cette attitude. Nous l'avons rencontrée dans l'exposé de Vivès sur la lecture des auteurs profanes, mais elle se manifeste en plusieurs autres occasions. Notamment dans le récit des origines par lequel s'ouvre la deuxième partie du *De disciplinis* :

Necessitati satisfactum paucis est et parabilibus, commoditas plura adiunxit, uoluptas et superbia sese complexae nullum modum, nullum finem inuenerunt. Nam animus cura illa praesentis necessitatis solutus ac liber coepit respirare et ociosior uelut theatrum hoc contemplari, in quo esset a Deo positus, scrutari singula quae in coelo, quae in elementis, terra, aqua, nempe sydera, animantes, stirpes, gemmas, metalla, saxa, quaeque in eodem ipso animo inessent. Prouexit eum curiositas, et si quid uideretur sibi exsculpsisse, ingens gaudium tanquam ex uictoria. Ea uoluptas identidem augebatur, dum alia ex aliis uiderentur inuentionem sequi uelut fili initio arrepto, quum saepissime alterius longe diuersi globi filum tenerent quam arbitrantur. Tum ostendendis inuentis suis, quasi liberis a se progenitis, et aliis communicandis, non exigua item delectatio nascebatur ; tum ex aliorum de se admiratione, initio quidem, grande gaudium ; hinc, ubi oculos in se reflexissent, opinio excellentiae atque huic cognata superbia ; quin ad maiorem admirationem sui excitandam aucta est ostentandi cupido importuna. Adeo ut quidam uniuersa uitae officia deseruerint, ut huic se scrutationi cunctos dederent ac uelut manciparent : unde, si quis contradiceret, rixae et factiones et sectae. Prouexit alios curiositas cognoscendi quae nemo alius : ut uentura, aut magnis tenebris obruta et recondita³⁷.

« La nécessité fut vite satisfaite, et à bon marché. La commodité formula davantage de requêtes. Le plaisir et l'orgueil, s'étant embrassés, ne rencontrèrent aucune limite, aucune fin. Car l'esprit, dégagé de cette nécessité qui l'acculait, délivré de ce souci, se mit à respirer : ayant plus de loisir, il se mit à contempler cette sorte de théâtre dans lequel Dieu l'avait placé. Et de scruter dans le moindre détail le ciel, les éléments, la terre, l'eau : étoiles ! animaux ! pierres précieuses ! métaux ! rochers ! et même ce qu'il y avait en lui ! C'est la curiosité qui le faisait avancer. Lui semblait-il avoir arraché quelque découverte ? Une joie immense, comme après une victoire ! Ce plaisir augmentait graduellement, tandis que les résultats suivaient en cascade l'invention, comme le fil se dévide quand on en a tiré le bout : car ils tenaient très souvent le fil d'une autre pelote, fort différente de celle qu'ils croyaient avoir entre les mains. Et quand ils montraient leurs découvertes, comme si c'était leur progéniture, et qu'ils les communiquaient aux autres, une délectation tout aussi grande se faisait jour. Puis la joie magnifique d'être admirés. Au début. Mais ensuite, lorsqu'ils retournaient sur eux-mêmes leurs regards, l'impression d'être les meilleurs, et l'orgueil qui va avec. Le désir d'étaler ses mérites pour exciter davantage l'admiration s'accrut même fâcheusement, au point que certains désertèrent tous les devoirs de l'existence pour se consacrer entièrement à l'étude et s'en faire les esclaves, ou presque : d'où des querelles, des factions, des chapelles, à la moindre objection. D'autres furent poussés de l'avant par le désir curieux de connaître ce que personne ne connaissait : l'avenir, par exemple, ou des secrets ensevelis sous de grandes ténèbres. »

Ici se fait entendre une condamnation sans ambiguïté de la *libido sciendi*, qui pourrait bien expliquer que Vivès exclue de son propos la théologie : qui sait si le théologien n'est pas tenté de percer ces « secrets ensevelis sous de grandes ténèbres » ? Or, si cette peur de la curiosité ne date pas de la Renaissance, elle semble chez de nombreux humanistes très présente. Et le *De disciplinis*, jouant comme d'habitude son rôle de révélateur, permet au lecteur moderne d'en voir plus nettement les conséquences.

La curiosité d'un homme pourrait se mesurer à l'étendue, ou l'extension si l'on préfère, des connaissances auxquelles il prétend. D'un point de vue rhétorique, c'est ce que suggèrent les accumulations de « *singula* » : ici, le ciel, les éléments, la terre, l'eau, les étoiles, et ainsi de suite. Et la dénonciation de cette curiosité pourrait participer d'un discours anti-scientifique, consistant à prôner moins de savoir. Or, le *De disciplinis* fait au contraire l'éloge du savoir. Avant même de proposer une nouvelle classification des arts, Vivès a distingué trois fins : la fin de l'art (« *finis artis* »), la fin poursuivie par le spécialiste (« *finis artificis* »), la fin poursuivie par l'homme (« *finis hominis* »). Ainsi, la fin de la médecine est la santé :

³⁷ *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 277.

mais la fin poursuivie par le médecin est l'application des remèdes selon les indications de son art ; et quant à la fin poursuivie par l'homme, à travers son art, ce sera par exemple le bonheur, le plaisir, l'argent, la gloire³⁸. Mais la vraie fin de l'homme, pour Vivès, ne peut être que Dieu. Les savoirs, même profanes, ne sauraient prendre sens que par la piété qu'ils doivent entretenir. Il faut évaluer les arts non pas d'après leur caractère intrinsèquement profane ou sacré, mais plutôt d'après la finalité vers laquelle l'individu les fait tendre. Bien entendu, cette position n'est pas sans danger pour ce que nous appellerions de nos jours l'esprit scientifique : un discours dont la fin n'est manifestement pas Dieu, ou le Dieu des chrétiens, ne mérite pas d'être considéré ; et c'est pourquoi Averroès, Avicenne et les Arabes, explicitement associés au Coran, ne sauraient faire l'objet d'un examen raisonné. Mais cela signifie, d'un autre côté, qu'il n'y a pas en soi des arts pieux et des arts impies, des connaissances permises et d'autres interdites. Tout savoir est de lui-même souhaitable, pourvu qu'il soit dirigé vers la bonne fin et parce que sa matière émane de Dieu :

*Pietati nulla est ex se materies contraria, nulla cognitio. Contrarium appello, quod cum fide et charitate pugnat, nempe quod has uirtutes uel tollit funditus uel certe minuit, importatis in animum sceleribus et flagitiis. Materiae nanque ex rebus sumuntur quas omnes condidit bonus Deus, ideo bonas*³⁹.

« La matière d'un art, une connaissance, ne sont jamais d'elles-mêmes contraires à la piété. J'appelle contraire à la piété ce qui contredit la foi et la charité, c'est-à-dire ce qui anéantit ces vertus, ou du moins qui les affaiblit, en introduisant dans l'âme des pensées scélérates et scandaleuses. Car la matière des arts est tirée de réalités que Dieu créa toutes par bonté et qui, pour cette raison, sont bonnes. »

Aussi Vivès se méfie-t-il des éloges irréflechis de l'ignorance :

*Equidem inimiciorem censeo pietati superbam ignorantiam quam modestam peritiam ; idque uidemus passim usu euenire, ubi sit inscitia, ibi non admodum uigere ueram synceramque pietatem. Cognitionem autem ueram uoco, aut uero quantum liceat confinem ac similem*⁴⁰.

La matière d'un art, une connaissance, ne sont jamais d'elles-mêmes contraires à la piété. J'appelle contraire à la piété ce qui contredit la foi et la charité, c'est-à-dire ce qui anéantit ces vertus, ou du moins qui les affaiblit, en introduisant dans l'âme des pensées scélérates et scandaleuses. Car la matière des arts est tirée de réalités que Dieu créa toutes par bonté et qui, pour cette raison, sont bonnes.

Cette proclamation de confiance, mais non pas de foi, dans la connaissance est d'autant plus frappante que Vivès se démarque ainsi du puissant courant de scepticisme chrétien qui, sous des formes diverses, d'Érasme à Jean-François Pic de La Mirandole ou Agrippa de Nettesheim, traverse son époque.

Sans doute avons-nous beaucoup à apprendre d'une telle pensée. Car elle fait de la science un neutre, et nous rappelle que le savoir ne peut être une fin en soi. Sans doute y aurait-il là de quoi nourrir une réflexion véritablement humaniste, au sens où l'on entend aujourd'hui ce mot. Mais à condition que nous remarquions aussi les fragilités de cette position, ou ses contreparties. Or, la force du préjugé religieux n'est pas seule en jeu. Certains spécialistes de la scolastique médiévale comme Alain de Libera considèrent que l'humanisme a constitué, pour la précision de la pensée philosophique, un pas de recul⁴¹. J'ai moi-même avancé l'idée selon laquelle la recherche de la clarté, par les humanistes, s'était parfois accompagnée d'un aveuglement paradoxal, dont s'était surtout ressenti l'effort de distinction,

³⁸ *Ibid.*, II, 1, p. 285.

³⁹ *Ibid.*, II, 1, p. 288.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 1, p. 289.

⁴¹ Alain de Libera insiste notamment sur les effets dévastateurs de la raillerie humaniste contre les scolastiques : voir A. de Libera, *Penser le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 37.

qui fait justement la précision de la pensée⁴². Or, la méfiance de Vivès envers la curiosité l'amène à théoriser ce recul, même fugitivement :

*Elimata est nimium malicia et ad cotem prauitatis iudicium exacutum : nihil opus est maiore acrimonia, sed potius tanquam retusione quadam. Non quo imprudentes fiant homines, sed ut sinceri magis ac simplices, atque ea de caussa prudentiores, non astutiores*⁴³.

« La perversité s'est trop parfaite, et le jugement s'est trop aiguisé dans le vice. Nous n'avons nul besoin d'esprits plus pénétrants : c'est une sorte d'éroussement qui serait nécessaire. Non que les hommes doivent se faire ignorants : mais il faut qu'ils deviennent plus intègres, plus simples. Et de ce fait, plus sages : non pas plus retors. »

Acrimonia n'a pas d'équivalent exact en français, mais le contexte indique clairement que c'est la qualité de l'esprit affûté, aigu, qui a la pointe suffisamment fine pour distinguer. La précision de pensée doit donc diminuer, au nom de la piété. Car il ne suffit pas d'un statu quo : il faut un éroussement. Et l'aveu de ce qu'on pourrait appeler un effort d'imprécision est à ce point nouveau dans l'histoire des idées qu'un néologisme seul, *retusio*, permet de le nommer. Mais le renoncement à la curiosité, à ses excessives subtilités qui font oublier l'essentiel, passe par là.

Mon hypothèse est que cette *retusio* se remarque dans le propre discours de Jean-Louis Vivès. À la classification initiale des arts, dans le livre premier de la première partie, en répond en effet une autre, dans le livre premier de la deuxième partie, dont la signification serait avant tout pédagogique, si l'on en croit Vivès : « *Nos ad discentium, nisi fallimur, commoditatem hunc in modum partiemur*⁴⁴ ». Cette nouvelle taxinomie pourrait être présentée de la manière suivante :

Arts spéculatifs	Observation de la nature	<i>aspectus / contemplatio</i>	<i>aspector / contemplator</i>
	Philosophie première	<i>philosophia prima / intimum naturae opificium</i>	<i>philosophus primus / intimus</i>
	Exploration des causes extérieures	<i>scrutatio / investigatio</i>	<i>scrutator / investigator</i>
	Spiritualité (étude des réalités spirituelles)	<i>spiritualitas</i>	<i>spiritalis</i>
	Histoire naturelle	<i>historia naturae</i>	<i>historicus</i>
Arts pratiques dirigés vers le corps	Diététique	<i>diaeta</i>	<i>diaeticus / vescus / esualis</i>
	Médecine	<i>medicina</i>	<i>medicus</i>
Arts pratiques dirigés vers l'esprit	Éthique	<i>ethice</i>	<i>ethicus / moralis</i>
	Économie (art du gouvernement domestique)	<i>æconomia</i>	<i>æconomicus</i>
	Politique	<i>politica</i>	<i>æconomicus</i>
	Grammaire	<i>grammatica</i>	[<i>grammaticus</i>]
	Rhétorique	<i>rhetorice</i>	[<i>rhetor</i>]
	Philologie	<i>philologia</i>	<i>philologus</i>
	[Érudition]	?	<i>polyhistor</i>
Instruments des autres arts	Prudence (sagesse pratique)	<i>prudentia</i>	<i>prudens</i>
	Géométrie	<i>geometria</i>	<i>geometricus</i>
	Arithmétique	<i>arithmetica</i>	<i>arithmeticus</i>

⁴² T. Vigliano, « Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès : critique et rémanence du principe d'autorité », art. cité.

⁴³ *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 300-301.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 1, p. 296.

	Invention de la probabilité (invention des arguments)	<i>inventio probabilitatis</i>	<i>inventor</i>
	Censure du vrai (évaluation de la vérité des syllogismes)	<i>censura veri</i>	<i>ensor</i>
Arts de détente et de récréation	Musique	<i>musica</i>	<i>musicus</i>
	Poésie	<i>poesis</i>	<i>poeta</i>
Arts relatifs aux réalités divines et sacrées	[Théologie] (étude de la nature céleste)	[<i>theologia</i>]	<i>theologus</i>
	[Théonomie] (étude des règles à suivre pour gagner l'au-delà)	[<i>theonomia</i>]	<i>theonomus</i>

Immédiatement après avoir présenté le théologien et le théonome, Vivès les met de côté :

*De his duobus alias, nunc de prioribus disseramus, quemadmodum tradenda singula atque excipienda existimemus*⁴⁵.

« Nous parlerons ailleurs de ces deux personnages. Traitons pour l'heure des arts précédemment évoqués, et montrons dans le détail comment il faut à notre avis les transmettre et les recevoir. »

Cet ajournement *sine die* semble confirmer le départ initial entre la philosophie et la théologie, prise au sens large. Mais la classification qui vient d'être proposée au lecteur soulève un certain nombre de difficultés, qui brouillent cette division trop nette, et que je voudrais d'abord présenter du point de vue du traducteur.

Les sous-ensembles que je distingue ne se dégagent pas clairement du texte, et procèdent d'une reconstitution malaisée. Non seulement la division en paragraphes nous fait défaut, comme dans tous les textes de cette époque, mais Vivès écrit en humaniste, et travaille avec soin l'enchaînement de ses phrases. Le surnom de Docteur melliflue, qu'on lui aurait donné de son vivant⁴⁶, et qui semble décrire son style comme une coulée, n'est sans doute pas usurpé. Je ne cite ici que le début du passage, pour en donner une idée :

Sed nos ad discentium, nisi fallimur, commoditatem hunc in modum partiemur, ut quae ad cognoscendum seu contemplandum pertinent, sint primum aspectus quidam faciei naturae, qui plane est sensuum, uelut intuitus quidam picturae, non aliter quam quum urbes, populi, gentes, nationes, montes, fluiui in tabella proponuntur oculis : // haec nominentur aspectus siue contemplatio ; / qui uero huius est peritus aspector siue contemplator. /// Descendet altius mentis acies ad intimum naturae opificium, quod in penetrabilibus uersatur cuiusque rei, quo animo est magis aditus, quam oculo, etsi per oculum tamen : // is est primus philosophus, seu intimus ; / scientia autem prima philosophia, uel intimum naturae opificium. // Ex utrisque exteriores causas scrutatur uir sapiens, quae oculis uiciniores sunt et reliquis sensuum : quae peritia scrutatio nominetur, seu inuestigatio ; / peritus autem scrutator, uel inuestigator. Post quae ad ea transcendet quae omnem penitus sensum effugiunt, cogitatione sola inuestigantur : // eas res spirituales nominare consueuimus, quarum disciplina sit spiritualitas ; // professores ipsi spirituales.

« Nous proposerons quant à nous une taxinomie qui, sauf erreur, aidera les étudiants. Les activités visant à la connaissance ou à la contemplation consisteront d'abord à observer l'aspect général de la nature. Cet effort dépend complètement des sens, comme la perception d'une peinture : dans un tableau, les villes, les peuples, les races, les nations, les monts, les fleuves ne s'offrent pas autrement à l'oeil. On peut parler d'observation ou de contemplation, et pour le spécialiste, d'observateur ou de contemplateur. Puis le regard de l'esprit poursuivra sa descente jusque dans le fond de la création. Car l'esprit circule dans les replis de

⁴⁵ *De disciplinis*, II, 1, éd. cit., p. 298.

⁴⁶ Voir A. Comparot, « Vivès », *Centuriae latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, s.l.d., éd. C. Nativel, Genève, Droz, 1997, p. 797 ; A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse, 1983, p. 57. Selon certains, Vivès aurait reçu ce titre de ses élèves, à Oxford. Pour d'autres, ce sont ses amis qui l'appelèrent ainsi, après l'avoir trouvé endormi auprès d'un essaim d'abeilles.

toutes choses, auxquels l'âme a davantage accès que l'œil, bien que par son intermédiaire. Le spécialiste est ici le philosophe premier, ou philosophe fondamental : sa science porte sur la philosophie première, ou sur les profondeurs de la création. Ces deux points de départ permettent au sage d'explorer les causes extérieures, qui ont davantage de rapport avec les yeux et les autres organes des sens : on peut qualifier cette spécialité d'exploration ou d'investigation naturelle, et le spécialiste d'explorateur ou d'investigateur. Après quoi l'on en viendra à ce qui échappe absolument aux sens, à ce sur quoi la pensée seule enquête : on parle habituellement de réalités spirituelles. La discipline en sera la spiritualité, les professeurs étant eux-mêmes des spiritualistes. »

Différentes formes de liaison sont ici représentées. La coordination (/) élucide les rapports logiques et dégage les arêtes de la phrase : Vivès pourrait s'en servir pour expliquer le passage d'un art à l'autre, mais il ne le fait pas, du moins dans ces lignes. Les occurrences de l'asyndète (//) sont assez nombreuses : elle peut signaler le caractère méthodique de la classification, mais n'explique pas les liens logiques. L'antéposition d'un verbe de mouvement (///), qui renforce parfois cette asyndète, souligne la progression du discours, semble l'orienter, mais relève toujours du rapport de juxtaposition. Les relatifs de liaison (en italiques) font rebondir la phrase en lui donnant un tour périodique, mais ce faisant, en dissolvent les contours. Les numérotations scolastiques (*primo, secundo*) paraissent quant à elles proscrites, tout comme les tableaux récapitulatifs qu'on trouve dans les travaux de Lefèvre d'Étapes, par exemple. Visiblement, la commodité pédagogique revendiquée par Vivès suppose un style abondant, qui se suffit à lui-même. Un style virtuose, tant est aride le sujet traité.

Il faut qu'il y ait entre les domaines respectifs du savoir le moins d'hiatus possible, et la fluidité du discours permet justement de souligner la cohérence du programme. Mais elle ne va pas sans inconvénients. Car la classification de Vivès est assez hétéroclite. Elle laisse penser, par exemple, que la prudence est une discipline au même titre que l'histoire naturelle ou que l'éthique, alors qu'on aurait pu la prendre pour une vertu ou pour une qualité. Elle ne précise pas le statut de la musique ni de la poésie, que je décris comme des arts de détente et de récréation, mais d'après un passage qui précède⁴⁷. Elle ne fixe pas non plus le statut de la théologie :

*In rebus diuinis et sacris uel consyderamus, quantum licet mortali, sanctam illam naturam, uel ea quae nos ad illam adducunt, nempe eius praecepta et uiam : qui circa priora uersatur Theologus ; qui circa secunda theonomus appelletur*⁴⁸.

« Dans l'ordre du divin et du sacré, on considère tantôt la sainte nature de l'au-delà, pour autant qu'un mortel peut le faire, tantôt ce qui y nous conduit : autrement dit, ses préceptes et le chemin qu'elle nous trace. On appellera théologien celui qui s'occupe de la première branche, théonome celui qui travaille sur la seconde. »

Or, le lecteur se souvient d'une remarque formulée quelques pages auparavant :

*Quae uero in regulas ac praecepta non coguntur minime sunt artes, sed generali nuncupatione cognitiones et peritiae quaedam : uelut rerum gestarum notitia, consyderatio diuinitatis*⁴⁹.

« Ce qui ne se réduit pas en règles ni en préceptes n'est certainement pas un art : on emploiera les termes généraux de savoir ou de compétence. »

⁴⁷ *Accessit his omnibus laxamentum et recreatio animi per harmoniam sonorum, quae est musica : sub quam poesis omnis uenit, quae concentu numerorum constat. Tametsi numeros quoque suos habet oratio pedestris, non tamen lege definita et perpetua, sicut poema.* (« [A tous les autres arts] vint s'ajouter un moyen de détendre et de reposer l'âme par l'harmonie des sons : la musique. Sous la musique se range la poésie dans son ensemble, laquelle repose sur l'accord des rythmes », *De disciplinis*, I, 1, éd. cit., p. 295-296).

⁴⁸ *Ibid.*, I, 1, p. 298.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 1, p. 283.

L'art proprement dit se définit en effet comme une « *collectio uniuersalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, uel operandum, in certa aliqua finis latitudine* »⁵⁰. À ce prix, la théonomie est bel et bien un art, puisqu'elle débouche sur des préceptes. Mais la théologie, qui ressemble beaucoup à la « *consideratio diuinitatis* », ne méritait-elle pas d'être traitée séparément ? Le propos de Vivès serait plus clair s'il avait précisé sur quoi porte au juste sa classification. Comme toujours, c'est par l'insuffisante définition de son objet que pèche le *De disciplinis*, envisagé sous le rapport de son contenu philosophique.

L'auteur utilise par ailleurs une néologie qui montre que son ambition fut bien de remodeler les savoirs, les disciplines et les activités de l'esprit. Or, cette néologie est très difficile à rendre en langue moderne. On consultera, pour s'en persuader, la traduction anglaise de Foster Watson⁵¹ : la majorité des termes par lesquels Vivès désigne ici les arts et les spécialistes, si tant est qu'on puisse les appeler ainsi, sont laissés en latin. Ce refus de traduire montre sans doute que cette classification n'est pas passée dans l'usage. Et cependant, la néologie de Vivès nous intéresse, par les postulats qui la fondent. Elle suppose en effet une adéquation du spécialiste à la matière qu'il enseigne ou sur laquelle il travaille. Le diététicien pourra tout aussi bien porter le nom de « *vescus* », vocable habituellement employé sous forme adjectivale, et qui désigne en général une personne avide de nourriture, ou manquant au contraire d'appétit : il est vrai que nos régimes ont parfois des conséquences inattendues... Le spécialiste de philosophie première est lui-même « philosophe premier », dénomination que Vivès n'invente pas, ou « philosophe intime », parce qu'il pénètre dans les secrets de la création. Le spécialiste des réalités spirituelles est « *spiritalis* », que je traduis par « spiritualiste », mais qui veut dire aussi qu'il comprend en esprit, qu'il s'aborbe dans ces réalités spirituelles qui font la matière de son discours. Cet emploi de la métonymie est tout à fait traditionnel, mais Vivès en accentue les effets, en créant de nouveaux termes. Et l'assimilation de l'homme à la matière qu'il étudie s'accompagne parfois d'une assimilation de cette matière à l'intitulé de la discipline en question : la science du philosophe premier est, littéralement, « la philosophie première ou les profondeurs de la création » (« *prima philosophia, uel intimum naturae opificium* »). Ce que le traducteur français est contraint de rendre par une transposition : cette science « porte sur » la philosophie première, ou « sur » les profondeurs de la création.

Ces décalages semblent procéder d'une « *retusio* » dont il est difficile de savoir dans quelle mesure exactement elle est voulue, mais qui consiste, en l'espèce, à ne pas distinguer le fait du droit. L'auteur du *De disciplinis*, lorsqu'il décrit les différents spécialistes, semble parfois les présenter sous un jour idéal, mais sans en avoir averti son lecteur au préalable. Or, ce n'est pas parce qu'un « *spiritalis* » doit s'absorber dans sa matière qu'il le fait nécessairement. On peut se demander si le rapport ambigu de Vivès à l'autorité ne vient pas de cette idéalisation du savant, ou de l'enseignant : d'un idéalisme qui pourrait expliquer bien des désillusions difficiles à surmonter, et qui serait une forme complexe d'idolâtrie. Car ces hommes qui font corps avec leur matière ressemblent fort à celui que Vivès appelle ensuite le « Divin Maître », c'est-à-dire à Dieu⁵², qui ne saurait enseigner autre chose que ce qu'il est lui-même. Aussi les sphères profane et sacrée sont-elles beaucoup plus étroitement imbriquées que la distinction de la philosophie et de la théologie ne permettait d'abord de le supposer. Le *De disciplinis* prend naissance dans un rêve équivoque : la sanctification des disciplines profanes⁵³.

⁵⁰ *Ibid.*, I, 1, *ibid.*

⁵¹ J.L. Vivès, *On education*, trad. par F. Watson, Totowa, Rowman and Littlefield, 1971, p. 41-43.

⁵² *De disciplinis*, I, 1, éd. cit., p. 298 (*divini magistri*).

⁵³ Dans le *De tradendis disciplinis*, Vivès souhaite que les étudiants croient les paroles de leur maître comme si c'étaient de purs oracles (« *mera oracula* », II, 3, p. 346). Il est assez significatif que, dans le *De causis corruptarum artium*, la même image lui serve à critiquer le poids de l'autorité dans la scolastique traditionnelle (I, 1, p. 44).

Il n'y a pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, que la hiérarchie générale menant de la nature vers Dieu paraisse se brouiller. La théologie, telle que présentée dans la préface, regroupe évidemment la théologie entendue dans son sens restreint et la théonomie. Mais elle rejoint sans doute en plus d'un point la philosophie première, qui porte sur les causes profondes de la création. Ou la spiritualité, qui traite de ce qui échappe aux sens. Lesquelles font partie du premier ensemble. La classification de Vivès suggère donc un mouvement qu'elle brouille tout de suite, en le démultipliant. Les catachrèses qu'emploie l'écrivain pour décrire le passage d'une discipline à l'autre sont à cet égard significatives : pour parvenir à la philosophie première, le regard de l'esprit doit descendre (« *descendere* ») ; mais il circule de çà de là dans les replis de toutes choses (« *versari* ») ; et lorsqu'il quitte l'exploration des causes extérieures pour la spiritualité, il passe de l'autre côté (« *transcendere* »). Son chemin n'est pas à proprement parler rectiligne, ni tout à fait cohérent, peut-être. Il dessine des allers-retours qui compliquent à l'infini le saut (« *transilire* ») de la philosophie à la théologie.

De ces analyses se dégage une conclusion semblable à celles que permettraient de tirer une étude de la polémique ou du rapport aux autorités dans le *De disciplinis* : la structure apparente de la pensée vivésienne est incontestablement binaire, au risque parfois de la simplification, mais sa structure sous-jacente, à l'inverse, révèle des formes de trouble qui ne sont jamais tout à fait résolues. Non pas que le *De disciplinis* n'ait rien à nous apprendre, ni qu'il soit seulement un révélateur d'apories : lorsqu'il nous invite à considérer notre propre discours d'après son effet sur ses destinataires, lorsqu'il nous rappelle que la science ne peut se prendre elle-même pour fin, il nous parle, bien au contraire. Mais le programme qui s'y dessine n'est pas complètement distinct. Et l'impossibilité de séparer clairement le profane du sacré en est un signe.

Le commentateur qui fait cette remarque ne dénie pas à l'ouvrage sa valeur ni sa puissance : car il a plaisir à le lire, et à faire partager ce plaisir, comme l'auront peut-être montré les larges extraits cités dans les pages qui précèdent. Mais il considère que cette valeur est avant tout esthétique. Plus que la censure, que le traité pédagogique, ou que l'encyclopédie, c'est l'*oratio* qui nous séduit, dans le *De disciplinis* : et c'est par une analyse proprement littéraire que les richesses de ce texte seront vraiment redécouvertes. Des passages tels que la classification des disciplines et des activités de l'esprit suggèrent cette relecture. Si leur contenu nous paraît quelque peu décevant, c'est que nous les avons considérés exclusivement sous ce jour : comme issus d'un programme philosophique, scientifique, pédagogique. Et de fait, le projet du *De disciplinis* se trouve là, pour partie. Mais pour partie seulement. Ses phrases déployées et sinueuses tout à la fois, ses inventions verbales, son abondance oratoire, nous invitent également à l'interpréter comme un vaste morceau de bravoure, dans lequel l'auteur fait admirer son *elocutio*, tout en fournissant à ses lecteurs un réservoir de tours et d'expressions prêts à l'emploi. Car l'intérêt des étudiants (« *discentium commoditas* ») n'est pas oublié : ces richesses nous invitent à le lire comme une magistrale préfiguration des petits exercices à la langue latine, *Exercitatio linguae latinae*, que publiera Vivès en 1539, mais sous forme de colloques scolaires.

Dans le *De disciplinis*, ouvrage en cela caractéristique d'un certain humanisme – et même si telle n'était pas tout à fait l'intention de l'auteur – le contour de l'idée frappe moins que la force du mot.