



HAL
open science

Dans quelle mesure peut-on parler d'une anthropologie vivésienne ?

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Dans quelle mesure peut-on parler d'une anthropologie vivésienne ?. Pré-histoires de l'anthropologie, 2022. halshs-03608333

HAL Id: halshs-03608333

<https://shs.hal.science/halshs-03608333v1>

Submitted on 14 Mar 2022

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

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

Dans quelle mesure peut-on parler d'une anthropologie vivésienne ?

[Pour citer cet article, on se reportera au volume *Pré-histoires de l'anthropologie*, éd. par Michèle Clément et Pierre Girard, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 107-125.]

L'auteur de cet article voudrait faire part, en préambule, d'un problème qui se pose à lui. Ce problème tient au titre du volume auquel il contribue : « Préhistoires de l'anthropologie ». Si l'anthropologie s'entend de manière générale comme un discours sur l'homme, alors il semble que ce discours ne puisse être caractéristique de l'époque moderne et qu'il ne se constitue pas à la Renaissance, par exemple. Sans doute y en a-t-il eu une préhistoire, mais pour l'étudier, il faudrait remonter aux tout débuts de la tradition philosophique occidentale. Mais ce n'est visiblement pas ainsi qu'il faut entendre le terme et l'anthropologie est comprise ici comme une *science* de l'homme, ce qui est très différent d'un simple *discours* sur l'homme. Dans ces conditions, une nouvelle difficulté se présente. Le thème proposé à notre réflexion pourrait en effet nous inciter à situer Vives à la genèse d'un processus, et non au terme d'un autre, ni plus simplement dans le milieu qui a vu émerger son œuvre. Or, cette perspective serait anodine pour bien des écrivains. Mais une longue fréquentation de la critique vivésienne nous laisse croire qu'elle est, au sujet du nôtre, tout à fait périlleuse.

Nous nous expliquons immédiatement et sommes contraint, pour ce faire, de rappeler quelques données biographiques bien connues¹. Vives est un humaniste d'origine valencienne. Mais il ne passe que les seize premières années de sa vie en Espagne, de 1493 à 1509. Il quitte ensuite sa patrie pour la France, avant de rejoindre ce qu'on appelle alors la Germanie supérieure, c'est-à-dire l'actuelle Belgique. Sa famille, de juifs convertis, fait l'objet d'affreuses persécutions. Elle est décimée par l'Inquisition, ce qui explique probablement qu'il ne soit jamais revenu dans sa terre natale : son départ est sans retour. C'est bien comme un humaniste espagnol qu'il est cependant présenté de manière courante, notamment en Espagne, et ce n'est évidemment pas illégitime : le poids du legs hispanique dans son œuvre est évident. Mais la définition de cet écrivain comme humaniste espagnol, surtout depuis le dernier quart du XIX^e siècle, est à l'origine de lectures politiques de ses écrits qui ont contribué, nous semble-t-il, à en fausser durablement l'interprétation. Qu'elles soient d'inspiration libérale ou réactionnaire, ces lectures ont toutes procédé d'une même méthode, consistant à le dépeindre en grand précurseur des idées soutenues par le commentateur. Après 1964, il devient certes plus difficile pour la critique réactionnaire d'assumer son héritage : cette année-là, ses origines *conversas* sont avérées par Miguel de la Pinta Llorente et José María De Palacio y De Palacio² ; elles étaient plus ou moins tues jusqu'alors et, dans l'Espagne franquiste, il ne peut plus être utilisé comme étendard d'une prétendue hispanité. Ce qu'il nous importe de souligner, c'est qu'on a longtemps recherché chez Vives des idées pour mieux alimenter des controverses à laquelle son œuvre était évidemment étrangère. Ce type de lectures est heureusement révolu, mais il a laissé des traces. Il a contribué à forger l'image d'un Vives dont la pensée serait aux origines d'une forme de modernité. Il faut d'ailleurs préciser qu'une autre tradition nationale a abouti à des résultats assez semblables. L'engouement de l'Allemagne pour la pédagogie et la psychologie, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, a poussé à chercher dans l'œuvre de notre humaniste les prémisses de

¹ Les éléments les plus complets sur l'existence de Vives se trouvent chez Carlos Noreña (*Juan Luis Vives. Vie et destin d'un humaniste européen*, trad. Olivier et Justine Pédeflous, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 1^{re} éd., 1970), et Enrique González (« Juan Luis Vives. Works and Days », *A Companion to Juan Luis Vives*, éd. Charles Fantazzi, Leyde / Boston, Brill, p. 15-64).

² 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. I. Proceso contra Blanquina March, madre del humanista*, Madrid / Barcelone, Instituto Arias Montano, 1964.

l'éducation moderne ; et cette tradition allemande a contribué elle-même à l'utilisation politique de Vives que nous venons de relever en Espagne³.

De notre côté, nous nous sentons plus proche d'une tradition belge ou anglo-saxonne plus récente, notamment illustrée par Joseph IJsewijn, Constant Matheussen, Gilbert Tournoy, Charles Fantazzi et Edward George⁴. On pourrait qualifier cette tradition de philologique : elle situe plutôt Vives dans le contexte de l'humanisme érasmien et a débouché sur de nombreuses éditions critiques. Dans notre propre édition du *De disciplinis*⁵, nous nous attachons à présenter un Vives orateur plutôt que philosophe spéculatif, pour reprendre une distinction qui nous est inspirée par un article de Constant Matheussen⁶, ou penseur-« inventeur⁷ », pour reprendre un terme qui est le sien. Nous n'ignorons certes pas qu'une caractéristique de l'humanisme est de faire marcher de pair l'éloquence et la philosophie : Ramus écrira ainsi un « *De studiis philosophiæ et eloquentiæ conjungendis* »⁸. Mais pour qu'elles marchent de pair, il faut bien qu'elles aient d'abord une existence propre, et il n'est donc pas absurde de les envisager séparément. Tout au plus courra-t-on le risque de contredire l'interprétation par les humanistes de leur propre geste. Mais on peut quelquefois éclairer son objet en pensant contre lui.

Il nous semble intéressant, à trois égards, de remettre en évidence la teneur rhétorique de l'œuvre vivésienne. Cela nous permet d'abord de nous demander ce qu'on appelle au XVI^e siècle un philosophe. Une première suggestion consisterait à dire que Vives se donne lui-même ce titre pour signaler qu'il est passé par la Faculté des Arts⁹ : nous pensons, pour notre part, que cette désignation entre chez lui dans une stratégie d'affirmation auctoriale, en même temps qu'elle le protège des attaques théologiques. Ensuite, l'accent placé sur le caractère oratoire des textes ne nous empêche pas – et mieux encore, nous enjoint – de prendre sa pensée au sérieux, en cherchant jusqu'au bout la cohérence de cette pensée, au risque de constater qu'elle reste peut-être un rêve et qu'elle débouche sur des apories. C'est ce que nous avons appelé, à propos de Rabelais, une lecture « agonistique¹⁰ » : cette lecture vaudrait aussi au sujet de Vives, qui semble la pratiquer lui-même pour les auteurs anciens, quoique sous des modalités très polémiques ; sous la plume de critiques comme Robert R. Bolgar, Karl Kohut ou Peter Mack, elle a donné des résultats tout à fait stimulants¹¹. Enfin, la mise en lumière d'un Vives orateur nous alerte sur la qualité proprement littéraire de l'œuvre, que nous avons tenté de rendre dans notre traduction du *De disciplinis* ; ce faisant, elle nous permet de situer mieux cette œuvre dans son contexte de rédaction. Il est clair, à nos yeux, que Vives aimerait

³ Sur cette histoire de la critique vivésienne, qu'il n'est pas question de refaire ici, on se reportera aux travaux d'Enrique González : *Una republica de lectores, Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, Mexico, UNAM, 2007, p. 287-392, et « Fame and Oblivion », *A Companion to Juan Luis Vives*, op. cit., p. 394-413.

⁴ Voir les *Selected Works of Vives*, chez Brill, et dernièrement, Gilbert Tournoy, éd., et Monique Mund-Dopchie, trad., *La Correspondance de Guillaume Budé et Juan Luis Vives*, Louvain, Leuven University Press, 2015.

⁵ Juan Luis Vives, *De disciplinis. Savoir et enseigner*, éd. et trad. T. Vigliano, Paris, Les Belles Lettres, 2013 (ici, p. XCIX-CXXXV).

⁶ Constant Matheussen, « Vives et la problématique sociale de son temps : son attitude envers la mendicité et le vagabondage », *Luis Vives y el humanismo europeo*, éd. Francisco Javier Fernández Nieto, Antonio Melero Bellido et Antonio Mestre Sanchís, Valence, Universitat de València, 1998, p. 107.

⁷ « *Quod omnibus contingit inuentoribus. Nec dubito quin idem mihi in iis, quæ ipse pario* » (Vives, *De disciplinis*, éd. cit., p. 137, nous soulignons).

⁸ On trouve ce discours, prononcé par Ramus en 1546, dans ses *Praelectiones in Ciceronis orationes octo consulares*, Bâle, Petrus Perna, 1575, p. 1-18.

⁹ Communication orale d'Olivier Pédeflous, chaleureusement remercié, à l'auteur.

¹⁰ T. Vigliano, « Le prologue du *Quart Livre* (1552) : une sagesse et ses complications », *Le Verger*, Bouquet I, *Gargantua et le Quart Livre de Rabelais*, éd. Anne Debrosse et alii, p. 14.

¹¹ Karl Kohut, « Die Wissenschaften der Sprache in *De disciplinis libri XX*, von Juan Luis Vives », *Romania una et diversa, Philologische Studien für Theodor Berchem zum 65. Geburtstag*, éd. Martine Guille et Reinhard Kiesler, Tübingen, Gunter Narr, 2000, vol. 2, p. 679-697 ; Robert Bolgar, « Humanism as a Value System with Reference to Budé and Vives », *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, éd. Anthony H. T. Levi, Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 199-215 ; Peter Mack, « Vives's Contributions to Rhetoric and Dialectic », *A Companion to Juan Luis Vives*, op. cit., p. 227-276.

élaborer une pensée philosophique cohérente : sa constante émulation avec Aristote en est un indice et, peut-être, une cause partielle. Mais il n’y parvient pas toujours et les dissymétries, les irrégularités de ses textes ont quelque chose à nous dire sur l’homme qu’il est, ainsi que sur l’humanisme dans lequel il évolue. Marqué par son histoire familiale, il ne cesse de fulminer des réquisitoires ou de plaider sa propre cause : son œuvre peut se lire, à notre avis, comme un procès de substitution. Il est d’abord un être de passions, et ces passions expliquent tout à la fois l’immensité de son ambition philosophique et l’échec relatif de celle-ci, du moins dans sa dimension conceptuelle et dans sa visée positive : cet échec est déjà constaté, avec plus ou moins d’aménité selon leur bienveillance respective, par des contemporains tels qu’Érasme ou Melchior Cano¹². Mais l’homme Vives nous offre ainsi, dans des écrits en forme d’autoportraits, le miroir grossissant d’un certain humanisme.

En somme, l’œuvre de Vives nous parle moins comme préfiguration d’une science de l’homme en général que comme discours involontaire sur les passions d’un homme particulier. Mais ces passions, à leur tour, nous intéressent parce qu’elles révèlent certains reflets plus troublés de l’humanisme. Pour le montrer, nous voudrions parcourir deux passages qui figurent parmi ceux qui nous éclaireraient apparemment le mieux sur une anthropologie vivésienne. L’un, assez long, nourrira notre développement ; l’autre, très court, fera l’objet de notre conclusion : nous voulons parler de l’étude des *ingenia* dans le livre II du *De tradendis disciplinis* et d’une brève réflexion sur l’homme au livre IV du *De veritate fidei christianæ*.

Le *De disciplinis* est publié par Vives en 1531. C’est la somme pédagogique de l’écrivain et le texte qu’il considère manifestement comme son chef-d’œuvre. Le premier tome décrit les corruptions de l’enseignement scolastique hérité d’Aristote, le deuxième énonce de façon plus positive les grandes lignes d’une réforme éducative, le troisième se compose de traités relevant de la métaphysique et de la dialectique. Le passage sur lequel nous souhaitons nous arrêter appartient au deuxième tome, intitulé *De tradendis disciplinis*, « sur la transmission des savoirs ». Vives y recommande aux maîtres d’école de vérifier les aptitudes de leurs jeunes élèves. Il préconise, pour ce faire, une période d’observation au terme de laquelle ces élèves seront autorisés ou non à rester sur les bancs : une classification des différentes dispositions intellectuelles, ou *ingenia*, aidera les enseignants à prendre la bonne décision. Nous ne pouvons présenter cette classification *in extenso* dans le cadre étroit de notre article, mais invitons le lecteur à s’y reporter, dans l’édition mentionnée plus haut¹³.

Il faut d’abord noter que les pages en question doivent être lues parallèlement à celles du *De anima et vita*, publié en 1538, dans lesquelles l’écrivain étudie « la diversité des dispositions intellectuelles », « *diversitas ingeniorum* ». Sur cet ouvrage, nous renvoyons à l’article de Marina Mestre Zaragoza. Il suffira ici de signaler que la rédaction du *De anima et vita* semble largement entamée quand paraît le *De disciplinis* et que Vives, introduisant sa classification des *ingenia*, y fait sans doute allusion :

Pour transmettre à quelqu’un son savoir, il faut considérer ses dispositions intellectuelles. Cet examen concerne l’étude de l’âme : nous avons emprunté, pour le présent propos, quelques éléments à cette discipline¹⁴.

Inversement, son développement de 1538 commence ainsi :

¹² Érasme, lettre à Vives du 2 septembre 1528, *Opus epistolarum*, éd. P. S. Allen, VII, lettre 2040, p. 471 ; Melchior Cano, *De locis theologicis*, Salamanque, Matías Gastio, 1563, X, IX, p. 317. Voir notre édition, p. XCIV-XCV et p. CXVI.

¹³ Vives, *De disciplinis*, éd. Vigliano, p. 320-326.

¹⁴ « *In unoquoque, ad tradendam ei eruditionem, spectandum est ingenium : cuius contemplatio ad inquisitionem pertinet de anima ; nos illinc nonnulla præsentî instituto delibauimus* » (*ibid.*, p. 320).

[Des] humeurs et des esprits [divers] naissent des dispositions non seulement diverses et variées, mais encore opposées, dans la même mesure que s'opposent entre elles les figures des hommes. J'en ai touché quelques mots dans le *De tradendis disciplinis*¹⁵.

Il est notable que Vives suggère le rapprochement de ses deux œuvres sans nous faire remarquer une importante différence entre elles, à savoir que la première traite en principe des enfants et la seconde des hommes en général. On verra par la suite comment s'explique l'absence d'une telle remarque.

En ce qui concerne notre passage, un premier niveau d'analyse consisterait à relever l'effort de systématisation dont il témoigne. Vives entend articuler les observations exigibles du maître d'après quelques entrées principales, soulignées dans l'édition originale par des manchettes : d'une part, les *ingenia* proprement dits (« *de ingenio* »), envisagés selon l'activité de l'esprit (« *actio ingenii* »), la matière sur laquelle il s'exerce (« *materia ingenii* »), la liaison de cette activité et de cette matière (« *materia et actio*¹⁶ ») ; d'autre part, les mœurs, qui ont une influence sur les dispositions intellectuelles (« *mores ad ingenium*¹⁷ »). Un examen plus minutieux indique cependant que les lignes de ce tableau ne sont pas entièrement claires. Observer la matière seule, de manière supposément séparée, implique en fait d'étudier conjointement cette matière avec l'activité de l'esprit : ainsi, pour ces élèves qui sont « depuis l'enfance inaptes aux choses manuelles » (matière), mais « comprennent ce qui se dit » (matière encore ?) et « raisonnent vite et juste¹⁸ » (activité). Dans ces conditions, la séparation des deux rubriques pourra sembler artificielle. De même, dans la présentation des mœurs, l'auteur paraît d'abord proposer une subdivision entre nature et *habitus* : « le fonctionnement des mœurs est double : on peut les tenir de sa nature, ou d'une habitude qu'on a prise¹⁹ ». Mais cette subdivision ne régit pas les exemples qu'il avance dans les lignes suivantes.

Ces brouillages peuvent avoir été remarqués, sinon recherchés, par l'écrivain lui-même. Le système est chez lui une tentation, mais une tentation qu'il entend conjurer au nom de la diversité du réel. Au livre I du *De tradendis disciplinis*, il propose ainsi une taxinomie des arts, mais refuse tout de même de fixer dans le détail leurs limites respectives, considérant qu'ils peuvent être définis de nombreuses manières différentes²⁰. C'est sans doute ce qui explique que l'étude de l'âme, par exemple, ne figure pas dans cette taxinomie alors qu'elle prendra place ensuite dans le *cursus* de l'élève²¹. Or, le flou sur le statut de cette étude pourrait bien empêcher l'anthropologie vivésienne de se constituer en tant que science. Il serait d'ailleurs difficile de dire ce qu'est une science pour Vives, alors que le concept même de discipline n'est pas précisément défini dans un ouvrage auquel il donne pourtant son titre : *De disciplinis*, titre qu'on hésite à traduire par « De l'éducation », « Des savoirs », « Des enseignements », « Des sciences » ou simplement « Des disciplines », et qu'on finit par ne pas traduire (« Savoir et enseigner »). Une définition sera avancée dans le *De anima et vita*, qui se fonde sur l'opposition entre *disciplina* et *doctrina*²², mais elle ne nous éclaire guère, rétrospectivement, sur une notion qui devrait en principe unifier les contenus du *De disciplinis*. Notre hypothèse est que l'indétermination entourant cette notion a contribué pour

¹⁵ « *Ex hisce humoribus atque spiritibus, nascitur ingeniorum, non varietas solum ac diversitas, sed adversitas quoque tanta, quanta est inter hominum facies, de quo sum loquutus nonnulla in opere De tradendis disciplinis* » (Vives, *De anima et vita*, II, dans *Opera omnia*, éd. Mayans, Valence, Benedicto Monfort, 1782-1790 ; reprint, Londres, Gregg Press 1964, t. 3, p. 367).

¹⁶ Vives, *De disciplinis*, éd. cit., respectivement p. 320, p. 321, p. 323 et p. 324.

¹⁷ *Ibid.*, p. 325.

¹⁸ « *Alii rebus sublimioribus iudicii ac rationis sunt dediti, maiore atque altiore mentis impulsu incitati, qui a pueris manuarum illa inepte faciunt, assequuntur tamen quæ dicantur, promptissime et acriter rationem colligunt* » (*ibid.*, p. 323).

¹⁹ « *morum duplex est ratio : nam uel a natura accipiuntur corporis, uel a consuetudine* » (*ibid.*).

²⁰ *Ibid.*, p. 296.

²¹ Comparer Vives, *De disciplinis*, éd. cit., p. 296-298 et p. 421 (ou, dans notre introduction, p. xxx et p. xxxix).

²² Vives, *De anima et vita*, éd. cit., p. 372.

beaucoup au prestige de Vives, et de ce texte notamment : promettant un ouvrage qui peut porter sur tout, elle promet un ouvrage qui peut parler des sciences, y compris d'une manière elle-même scientifique.

La systématisation doit encore être récusée au nom d'une pédagogie différenciée. Vives écarte des généralisations abusives, qui s'opéreraient au détriment de l'élève, que le maître doit au contraire considérer en tant qu'individu singulier. Ici, cette attention aux circonstances particulières se manifeste dans une certaine insistance sur la temporalité caractéristique des différents tempéraments (« d'un point de vue temporel, certains font mouche à l'intuition et papillonnent sans se poser nulle part : d'autres se fixent et semblent marquer leur empreinte²³ ») ou encore sur les modifications que ces tempéraments peuvent subir (« ils subissent des changements, fréquents même, et quotidiens²⁴ »). Poussant un peu plus loin, jusqu'à un deuxième niveau d'analyse, on pourrait même dire que les brouillages relevés ne méritent ce nom que pour autant qu'on considère Vives comme un théoricien de l'*ingenium*. Si l'on veut bien le regarder comme un orateur voulant agir sur son public, ils acquièrent en effet une certaine efficacité. Une articulation est bel et bien suggérée, mais elle ne fait justement l'objet que d'une suggestion, qui se laisse à dessein déborder par la prolifération des cas de figure à prendre en compte. Le but n'est pas de livrer aux maîtres un classement tout fait, mais de leur indiquer la nécessité d'une typologie, tout en les contraignant à adopter leur propre grille d'évaluation, en fonction de cette observation personnelle que prône l'humaniste et à laquelle son livre refuse de se substituer.

La lecture intégrale du passage met en évidence une rhétorique de l'amplification, qui passe surtout par l'accumulation. En latin, l'anaphore du pronom indéfini *alii* produit un effet sonore très agréable, et même d'autant plus impressionnant qu'elle sera insistante. En français, on ne peut répéter aussi souvent « d'autres... d'autres... d'autres encore... » sans lasser le lecteur et c'est pourquoi, dans notre édition, nous traduisons plusieurs fois *alii* par « certains » ou « parfois ». Nous signalons ce choix pour indiquer que le traducteur est confronté à un problème qui se pose aussi en termes littéraires. Or, pour comprendre le but poursuivi par l'écrivain, une aide utile se trouve dans la manchette déjà citée du *De anima et vita* : l'intention de Vives n'est pas tant de décrire les différentes dispositions intellectuelles que de prouver la « *diversitas ingeniorum* », en la donnant à entendre dans la surcharge sonore et le martèlement, en la faisant sentir dans la durée de la lecture. Et cette démonstration s'intègre à son tour dans un discours qu'il faut appeler épидictique, puisqu'il converge vers un vocatif où l'hymne affleure : « Ô Créateur admirable d'une si grande diversité, toi qui seul façonnas ces variations, tu es le seul à en connaître les causes²⁵ ! ». Cette célébration de Dieu est importante car elle indique que l'anthropologie vivésienne, s'il faut ainsi la nommer, n'est pas pensée par son auteur de manière autonome : non seulement elle repose sur la théorie médicale des humeurs et des esprits, mais elle est sous-tendue par une théologie. Et cette théologie laisse elle-même percer l'admonition du moraliste : « tu es le seul à en connaître les causes » sonne comme une critique de la curiosité. Le moraliste parle déjà à la ligne précédente, quand il exalte les passions « viriles », tout en dénonçant des individus « puérils et légers²⁶ ».

Il est significatif que l'extrait similaire du *De anima et vita* se conclue sur une inflexion analogue : « telle est la répartition des dons de Dieu », écrit alors Vives ; « nul ne peut se

²³ « *In tempore, sunt qui intuitu suo uelut punctim feriunt per multa uolitantés nec usquam conuiescunt : alii sistunt et quasi figunt uestigia* » (Vives, *De disciplinis*, éd. cit., p. 322).

²⁴ « *Recipiunt hæc mutationes uel crebras et quotidianas ex cibo et potione, ex habitu coeli et loci, ex affectionibus corporum* » (*ibid.*, p. 323).

²⁵ « *O admirandum authorem tantæ uarietatis ! Tu qui solus hæc finxisti, solus nosti causas* » (*ibid.*, p. 326).

²⁶ « *Aliqua magnis et iustis de causis suscipiunt animorum motus, qui nominantur uiriles : sunt quæ exiguis aut nullis, sed tenui aurula mutantur, pueriles homines ac leues* » (*ibid.*, p. 326).

glorifier de les avoir tous reçus, nul ne peut se plaindre de n'en avoir reçu aucun²⁷ ». Si son œuvre participe à une préhistoire de l'anthropologie entendue comme science de l'homme, le paradoxe est que ce soit par une sorte de prêche laïque tout à fait caractéristique de l'évangélisme humaniste, et éloigné en ceci de l'esprit scientifique qu'il n'entend pas ordonner le réel dans un discours unifié, mais cherche à maintenir chaque chose à sa place, par la mise en lumière des disparates et multiplicités.

En tant qu'il persuade le maître d'évaluer lui-même ses élèves et qu'il célèbre Dieu en soulignant les richesses de sa Création, ce passage est par conséquent réussi. Et c'est par une analyse rhétorique que cette réussite nous apparaît. À notre sens, une saisie immédiatement philosophique du même passage conduirait à une déception inévitable. Mais la réussite du discours oratoire tient aussi à sa cohérence interne. C'est ici qu'intervient la lecture que nous proposons d'appeler « agonistique », parce qu'elle prend les textes au mot et les scrute d'après les propres règles qu'ils énoncent, parfois contre l'auteur et néanmoins avec lui, dans le sens où le débat ainsi engagé répond à une suggestion qui est la sienne. Dans le cas de Vives, cette suggestion est évidente. Une grande partie de son œuvre, et en l'espèce du *De disciplinis*, consiste en effet à combattre des acquiescements automatiques à l'autorité et invite le lecteur à faire usage de son jugement personnel : cette dernière invitation se trouve expressément formulée dans la préface de l'ouvrage²⁸, et l'insistance sur le caractère personnel des observations menées par le maître en est certainement une déclinaison. Cette insistance se manifeste en particulier dans l'analogie entre l'intelligence et l'œil : « rien ne ressemble plus à l'intelligence que l'œil ; celui-ci est la lumière du corps, celle-là la lumière de l'esprit²⁹ ». Cette analogie fait justement appel au sens de l'observation, et n'est presque plus une analogie lorsqu'il est question de trouver dans le regard de l'élève des indications sur son tempérament : « on peut tirer du regard des expressions exemplaires à interpréter, car rien ne figure aussi bien que l'œil la nature et la vigueur de la raison, comme je l'ai fait remarquer en préambule³⁰ ». Le problème est que les exemples donnés par l'écrivain vont dans un sens exactement contraire à l'orientation argumentative qui se dessine ainsi. Ils sont presque tous tirés, non pas de perceptions visuelles, mais de connaissances textuelles ; non pas de l'observation empirique, mais des lectures de Vives. Et ces lectures sont empruntées elles-mêmes aux grands auteurs de l'Antiquité. Une analyse de détail montrerait d'ailleurs que les écrivains cités sont plus souvent orateurs, poètes, grammairiens ou professeurs de rhétorique que philosophes. Ce n'est pas entièrement un hasard s'il est ici question de Sénèque le Rhéteur, et non de son neveu, par exemple :

D'autres brillent par une faculté d'improvisation, parfois plus que lorsqu'ils écrivent leurs textes ou qu'ils se donnent du mal : ainsi de Cassius Severus et de Sulpicius Galba. Les hommes auquel échoit ce don ne sont pas tant studieux qu'ingénieux, comme en témoignent Cicéron et Sénèque [...] Certains ont des phases d'activité et d'inactivité courtes mais nombreuses. D'autres, longues et intenses, comme Porcius Latro d'après Sénèque³¹.

Mieux encore : certains de ces écrivains ne sont pas mentionnés pour leurs paroles, mais pour leur attitude ou leur manière d'écrire, telles que présentées par d'autres. Le texte met ainsi sur

²⁷ « *Hæc est distributio donorum Dei : nemo potest gloriari se accepisse omnia, nemo conqueri se accepisse nihil* » (Vives, *De anima et vita*, éd. cit., p. 369).

²⁸ Vives, *De disciplinis*, éd. cit., p. 7-8.

²⁹ « *Ingenio nihil est similis quam oculus : hic est corporis lux, illud animi* » (*ibid.*, p. 320-321).

³⁰ « *exempla possumus ad intelligendum ex oculorum intuitu sumere. Nam quemadmodum initio admonui, nihil est quod perinde ingenii rationem ac uim representet nobis, ut oculus* » (*ibid.*, p. 325).

³¹ « *quique extemporali facultate plurimum præstant, interdum plus quam scribendo et a cura, sicut Cassius Seuerus et Sulpitius Galba. Quod contingere hominibus non tam studiosis quam ingeniosis Cicero et Seneca testantur [...] Sunt quorum longæ ac uehementes, quemadmodum de Latrone Portio scribit Seneca* » (*ibid.*, p. 322).

le même plan des élèves de sept ans – âge approximatif auquel doit avoir lieu, selon Vives, l'entrée à l'école³² – et des auteurs aussi illustres que Démosthène ou Cicéron :

Ceux-là ressemblent [au tranchant de l'épée], qui ne valent rien pour le badinage ou les frivolités, mais en imposent sur les sujets sérieux et concrets, comme Démosthène. Cicéron était admirable dans les deux genres, mais certains ne sauraient supporter de rester dignes, non pas tant par nature que parce qu'ils suivent leurs plaisirs, comme les Milésiens et les Sybarites³³.

Dans ces moments-là, force est de reconnaître que l'attention portée aux circonstances et le souci de prendre en compte la temporalité disparaît à peu près complètement. Du reste, le rapprochement opéré par l'auteur entre le *De tradendis disciplinis* et le *De anima et vita* s'explique beaucoup mieux : il paraît d'autant plus naturel que l'enfant n'est pas vraiment regardé comme un enfant, mais déjà comme un homme fait, auquel on peut reprocher d'être « puéril », c'est-à-dire d'être ce qu'il est, un *puer*. Ce n'est donc pas que l'anthropologie de Vives soit une pédologie : c'est que sa pédologie est une andrologie – et même dans tous les sens du terme, puisque les tempéraments du sexe féminin ne font jamais l'objet d'un semblable tableau (pas plus dans le *De institutione foeminae christianae*, pourtant consacré à l'éducation des femmes, que dans le *De disciplinis* ou le *De anima et vita*).

Vives tend également à oublier son effort pour singulariser les individus, quand la réminiscence textuelle le pousse à comparer un élève particulier à des nations entières, telles que les Sybarites ou les Milésiens, dans l'exemple qui vient d'être cité. Qui plus est, ces nations sont considérées en dehors de toute perspective historique, comme si les mêmes peuples gardaient éternellement les mêmes caractéristiques qui en ont fait des sortes d'antonomases. Au livre I du *De causis corruptarum artium*, premier tome du *De disciplinis*, Vives en personne écrit pourtant ceci, qu'on pourrait aisément lui opposer :

Aristote dit au premier livre des *Animalium* que les bras sont fins quand les jambes sont fines : mais nous voyons bien, nous autres en Belgique, que les gens d'ici n'ont presque pas de mollets, et que leurs bras cependant sont pleins de sève et de santé ! Les règles que les anciens énoncent pour l'Italie ou pour la Grèce ne sont guère adaptées aux autres lieux et aux autres pays. Et même lorsqu'ils ont décrit ces autres pays, le mode de vie ou la nature du lieu ont pu changer³⁴.

Il est intéressant de constater comment coexistent dans la même œuvre attention et indifférence à l'histoire. On pourrait y voir le résultat d'une tension entre l'humanisme et l'évangélisme : étant dans son principe une philologie, c'est-à-dire une recherche de textes ensuite resitués dans leur contexte, le premier aurait par nature des dispositions historiennes ; rappelant l'homme à sa condition, le second ne distinguerait finalement qu'un seul événement, ce « crime premier » qu'est le péché originel et qui apparaît ainsi dans la classification des *ingenia* :

Une intelligence ne peut être tenue pour pénétrante parce qu'elle excelle dans le mal, ou dans la futilité. Elle doit se manifester en plein jour, et sur des sujets importants. Car il ne fait aucun doute que nous sommes moins intelligents maintenant qu'avant le crime premier³⁵.

³² *Ibid.*, p. 336.

³³ « *Gladii uero sunt similes, qui in iocis et leuiculis rebus nihil praestant, in seriis et solidis magni, uelut Demosthenes. Cicero in utroque genere fuit admirabilis. Sunt qui perferre non queunt res graues, non adeo ex natura, uti ex deliciis, sicut Milesii et Sybaritae* » (*ibid.*, p. 324).

³⁴ « *Aristoteles dicit in primo de animalibus, cui crura sint gracilia et brachia esse gracilia, cuius contrarium uidemus in hac Belgica, in qua homines multi uix habent suras, brachia tamen succi plena et bene habita. Quae de Italia aut Graecia praecipunt, parum congruunt aliis locis ac regionibus, nec ipsi etiam eisdem in quibus scripserunt, uidelicet uel ratione uitae mutata uel ingenio loci* » (*ibid.*, p. 48).

³⁵ « *nec ingenium habendum est pro acuto, quod in rebus prauis aut leuibus multum pollet, uerum quod in luce et magnis rebus. Neque enim dubitandum est minus nos nunc ualere ingenio quam ante primum illud scelus* » (*ibid.*, p. 321).

La suite nous montrera cependant que les choses sont plus compliquées, du moins pour ce qui est de l'humanisme.

À ce troisième niveau de l'analyse, notre passage est donc traversé par des contradictions qui semblent en signer l'échec. Pour ne pas nous en tenir là, il faut revenir à la diversité que ce passage a pour fonction de dépeindre : on aura compris que c'est la quatrième et dernière strate d'une lecture qui remet en évidence la visée oratoire, tout en la vérifiant par l'examen alterné des contenus philosophiques et rhétoriques, étudiés par feuilletages successifs. La représentation de la diversité, théorisée par Cicéron et Quintilien sous le nom de *diversitas dissipata*, doit susciter chez le lecteur un plaisir qu'Ulrich Langer, dans un ouvrage récent, appelle le plaisir du changement³⁶. Elle suppose que l'écrivain fasse preuve d'abondance, ou *copia*, et il y a tout lieu de penser que la *copia* en question est en soi un critère sur lequel son propos demande, sans le dire, à être jugé. Ce jugement comporte en l'occurrence une double dimension linguistique et encyclopédique. D'un point de vue linguistique, Vives fait valoir une certaine élégance, autrement dit le choix de mots appropriés, en assignant à chaque tempérament le nom, l'adjectif ou l'adverbe qui lui convient. Le passage au français, sur ce point, fait perdre au texte beaucoup de son intérêt : un lecteur du XVI^e siècle est certainement sensible à la variété lexicale des termes employés, dans un latin aussi soigné que possible. On notera de surcroît la présence d'adages : « on parlait jadis d'un homme de toutes les heures à propos de celui qui restait toujours égal à lui-même » (adage consigné par Érasme³⁷) ; de sentences : « le bouffon fera plus facilement un riche qu'un bon père de famille » (empruntée à Cicéron³⁸) ; d'anecdotes : « j'ai connu quelqu'un qui était le plus aimable des conteurs, mais qui raisonnait d'une manière absurde³⁹ » ; de comparaisons : « la pointe de leur esprit ressemble à une aiguille [...] et non à une épée⁴⁰ ». La fonction de ces figures est précisément de contribuer à l'ornement du discours, conformément aux préceptes de la rhétorique érasmiennne. D'un point de vue encyclopédique, Vives exhibe ses lectures pour faire montre de son savoir : il faudrait comparer ces pages aux longues bibliographies des livres III à V du *De tradendis disciplinis*, qui ont visiblement la même fonction et impressionnent encore Gregorio Mayans, éditeur des *Opera omnia*, à la fin du XVIII^e siècle ; c'est bien d'un morceau de bravoure qu'il s'agit dans les deux cas. Tout le développement sur les différentes formes d'intelligence doit, dès lors, se lire comme une variation : variation sur un thème artistique au moins autant que scientifique. En le lisant ainsi, on remarquera plus facilement que les pages en question amplifient en fait l'étude des *ingenia* par Quintilien⁴¹ et qu'elles dessinent par conséquent un rapport d'émulation littéraire avec l'autorité classique. Pour Vives, c'est justement une manière d'autoriser une parole que sa situation dans l'existence rend précaire. C'est en ce sens que ses écrits en apparence les plus neutres continuent, selon nous, de fonctionner comme des plaidoyers *pro domo*. Il est touchant de lire sous ce jour l'hymne final au Créateur, comme une mise en abîme, comme un éloge des propres lignes que l'humaniste achève. On se souviendra alors qu'il ne révèle jamais dans ses écrits, même aux amis les plus intimes, la nature tragique des tourments qui le frappent : peut-être est-il en effet « le seul à connaître les causes » de cette « diversité » si caractéristique de ses travaux.

³⁶ Ulrich Langer, *Penser les formes du plaisir littéraire à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 151-152.

³⁷ « *Illum qui sui semper esset similis uocarunt olim uirum omnium horarum* » (*ibid.*, p. 323). Cf. Érasme, *Adages*, éd. Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2011, t. 1, p. 266-267, n° 86.

³⁸ « *Aliqui in nugis et rebus paruis sunt miri, captiosi, cauillatores, argutuli ; in magnis et solidis nihil efficiunt : ut qui in iocis dicaculi sunt et promptæ dexteritatis, in seriis alios iam esse dicas. Quod genus sunt poetæ quidam epigrammatarii et scurriles homines, de quibus uetus fertur dictum, facilius scurram futurum diuitem quam bonum patrem familiæ* » (*ibid.*, p. 324). Cf. Cicéron, *Pro Quinctio*, XVII, 55.

³⁹ « *uidi qui festiuissime narraret, absurde ratiocinaretur* » (*ibid.*, p. 324).

⁴⁰ « *illorum acies acui est persimilis quæ capillum unum latum in quattuor aut quinque fibras discriminet, non ut acies gladii quæ solidam rem et duram discindat* » (*ibid.*, p. 324).

⁴¹ Quintilien, *Institution oratoire*, I, III, et II, VIII.

On comprend mieux, quoi qu'il en soit, nos réticences initiales. Il est moins question pour Vives de développer un discours cohérent sur l'homme que de former de nouveaux Démosthène et Cicéron. Et tant pis si, de son propre aveu, la plupart des élèves n'ont pas les dispositions idoines : car il est moins question de former un nouveau Démosthène que d'être ce Démosthène, ce Cicéron, ce Quintilien, cet Aristote. En recherchant principalement chez notre auteur une préhistoire, de l'anthropologie ou de toute autre forme de modernité, nous aurions le sentiment de contredire l'esprit d'une œuvre qui s'oriente souvent, de façon ambiguë mais ostensible, vers le passé : « de façon ambiguë » parce qu'elle entend quand même se projeter vers un avenir, en rompant avec la prétendue soumission des scolastiques à l'héritage des autorités. Mais on voit bien que cette rupture est encore en progrès, et nous voudrions en donner un dernier exemple en guise de conclusion.

Nos travaux actuels portent sur l'islam à la Renaissance. Ils pourraient nous éloigner de Vives, mais ce n'est pas le cas. L'humaniste est en effet l'auteur d'une apologétique en cinq livres, le *De veritate fidei christianæ*, publiée de manière posthume en 1543 et dont le quatrième livre présente une réfutation de l'islam. Cette réfutation prend la forme d'un dialogue, assez conventionnel, entre un chrétien et un *faqîh*, c'est-à-dire un docteur de la loi islamique. Le premier chapitre intéresse directement notre propos. Les deux interlocuteurs conviennent d'abord de l'infinité du Créateur, que le chrétien opposera plus loin au *faqîh* pour dénoncer une prétendue peinture de Dieu en être corporel. Puis ils en viennent, dans le cours du même chapitre, à deviser sur la nature de l'homme : la théologie continue d'encadrer, au sens strict du terme, les développements de type anthropologique. Alors que le chrétien lui demande ce qu'est un homme selon lui, le *faqîh* répond en citant son maître, qu'il a déjà mentionné dans ses répliques précédentes : « Mon maître, toujours lui, rapportait qu'un certain Abdallah, un de nos sages, lorsqu'on lui demandait quelle était à ses yeux la plus grande merveille [du monde], répondait que c'était l'homme⁴² ». Cette référence insistante à une parole magistérielle situe immédiatement les disciples de Mahomet dans une longue tradition de psittacisme : ce *faqîh* est incapable de penser indépendamment de son maître. Aussi le chrétien, pour aller plus vite au fait, préfère-t-il bientôt lui demander la position de ce dernier : « quelles facultés disait-il qu'il y eût dans l'esprit⁴³ ? » Manière, pour Vives, de le discréditer. Ce musulman, pourtant décrit comme plus raisonnable que la majorité de ses coreligionnaires, souffre du même vice que les scolastiques abhorrés par Vives : il perpétue de manière automatique des arguments d'autorité irréfutables.

Ce qui nous frappe ici, c'est qu'il est question d'un sage bien connu dans les études humanistes : on peut d'ailleurs être surpris qu'aucun commentateur n'en ait apparemment fait la remarque. Cet Abdallah à l'identité imprécise est en effet le même que Pic de la Mirandole citait dans la célèbre ouverture de son *Discours sur la dignité de l'homme* :

J'ai lu, très vénérables Pères, dans les écrits des Arabes qu'Abdallah le Sarrasin, à qui l'on demandait quel était, sur cette sorte de théâtre qu'est le monde, le spectacle le plus digne d'admiration, répondit qu'il ne voyait rien de plus admirable que l'homme – opinion que rejoint le fameux mot d'Hermès : « C'est un grand miracle, ô Asclépios, que l'homme »⁴⁴.

⁴² « *Idem ille meus institutor referebat, Abdallam quandam e nostris sapientem interrogatum, quid maxime uisisset mirabile ? respondisse, maximum in orbe miraculum uisum sibi esse hominem* » (Vives, *De veritate fidei christianæ*, Bâle, Jean Oporin, 1543, p. 262).

⁴³ « *Quid porro dicebat esse in mente ?* » (*ibid.*, éd. cit., p. 263).

⁴⁴ « *Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scæna admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse. Cui sententiæ illud Mercurii adstipulatur : "Magnum, o Asclepi, miraculum est homo"* » (Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans *Œuvres philosophiques*, trad. et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, PUF, 1993, p. 3).

Le *Discours* de Pic est sans doute plus apprécié de nos jours qu'il ne l'a été à la Renaissance. Mais il fait l'objet d'une réécriture fictionnalisée sous la plume de Vives, dans un écrit de jeunesse intitulé *Fabula de homine* : comme cet écrit a été plusieurs fois étudié dans les dernières années, notamment par José A. Fernández-Santamaria et Erik De Bom⁴⁵, nous n'avons pas souhaité y revenir dans le cours du présent article. On notera cependant que Vives exploite encore cette lecture dans le *De veritate fidei christianæ*. Or, il importe de souligner que l'ouverture de Pic est pour le moins ambivalente. D'un côté, elle intègre la tradition intellectuelle islamique dans un patrimoine culturel commun : c'est la fonction du parallèle avec les écrits hermétiques. De l'autre, elle fonctionne comme un coup d'éclat, qui a lui-même les allures d'un paradoxe : au moment où le lecteur attendrait de l'écrivain qu'il capte sa bienveillance, voici qu'un Sarrasin est invoqué en guise de première autorité. Ce paradoxe en dit long sur la place qu'occupent les musulmans dans la pensée et l'imagination des humanistes : c'est parce que cette place est très modeste que l'entame du *Discours* doit marquer les esprits. Et il est significatif que les éditeurs modernes soient incapables de situer précisément l'ouvrage ni l'auteur auxquels Pic fait ici référence. Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon écrivent ainsi : « Nom très fréquent et donc difficile à situer. Il peut s'agir d'Abd Allah Ibn al-Muqaffâ, traducteur arabe d'œuvres persanes, du VIII^e siècle⁴⁶ ». Visiblement, Vives n'a pas davantage trouvé la source de cette citation, mais il a tout de même souhaité s'en servir. La dénonciation, implicite mais transparente, du psittacisme des musulmans passe ainsi par une répétition textuelle qui n'en est pas si éloignée. Elle se fonde sur une lecture, qui prétend à son tour s'appuyer sur une autre lecture : de même, le *faqîh* se fondait sur la parole d'un maître, qui s'appuyait lui-même sur la parole d'un sage. Il y a là une troublante mise en abyme, de nouveau.

Le premier mot de l'*Oratio de dignitate hominis* est significatif : l'humanisme de la Renaissance, dans son principe, est un « j'ai lu ». Tout notre propos a convergé vers ce « j'ai lu » car il n'est pas sans conséquences, que l'œuvre de Vives met en lumière. Dans le livre IV du *De veritate fidei christianæ*, il entrave tout de suite l'ouverture à l'altérité musulmane : l'*anthrôpos* de notre auteur restera donc un homme chrétien. Dans le *De disciplinis*, il empêche l'androgynie de se transformer en anthropologie : alors que la répétition textuelle fait écran à une observation qu'on voudrait dire pré-scientifique, les textes répétés ne parlent guère des femmes ni des enfants. Vives ne peut ainsi dépeindre ni former que l'homme qu'il est lui-même : ce chrétien, mâle, adulte et écrivain dont ses lectures lui parlent. C'est la raison pour laquelle son œuvre produit si souvent l'effet d'une mise en abyme, ou d'un autoportrait. Les passions qui l'animent, même de manière souterraine, en font certainement un miroir grossissant de l'humanisme : cette œuvre révèle certaines tendances qui sont, chez d'autres, plus discrètes. Mais elle nous rappelle en même temps que l'humanisme de cette époque n'est pas seulement un discours sur l'homme : il est aussi un discours sur lui-même, une conversation entre écrivains qui se ressemblent, un entretien entre savants dont les spéculations ont quelque chose de spéculaire.

Le cercle se brise par moments, ce qui ménage à la modernité les interstices où elle s'épanouit : en cherchant par exemple un rapport moins irréflecti à l'autorité, l'humaniste ouvre un espace nouveau à la pensée. Nous avons donc choisi ici une certaine inflexion, qui

⁴⁵ José A. Fernández Santamaría, *The Theater of Man : Juan Luis Vives on Society*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1998, p. 1-15 ; Erik De Bom, « "Homo ipse ludus ac fabula". Vives's Views on the Dignity of Man as Expressed in his *Fabula de Homine* », *Humanistica Lovaniensia*, LVII (2008), p. 91-114.

⁴⁶ O. Boulnois et G. Tognon, note à Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, éd. cit., p. 3. En fait, il pourrait être question d'Anselme Turmeda, autrement appelé Abdallah at-Tarjuman, comme nous le signale Michèle Clément, amicalement remerciée, sur le fondement de l'article suivant : Emilio Tornero Poveda, « Huellas de la Disputa en la cultura europea », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19 (2002), p. 53-65.

n'est nullement exclusive d'autres lectures⁴⁷. Seule doit être repoussée une approche strictement téléologique de Vives. Elle serait en effet contestable au regard de l'histoire critique, mais aussi des visées proprement littéraires qui sous-tendent si souvent ses écrits, comme ceux de ses contemporains, et qui leur donnent un prix supplémentaire, quoique l'obstacle du latin en émousse aujourd'hui la perception.

Tristan VIGLIANO
Aix-Marseille Université / CIELAM

⁴⁷ Nous avons nous-même, ailleurs, courbé le bâton en sens inverse : T. Vigliano, « Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivès : critique et rémanence du principe d'autorité », *Renaissance et Réforme*, 34.3 (été 2011), *Variétés bibliographiques*, éd. Hélène Cazes, p. 136.