

CHRISTIAN TROTTMANN

INTRODUCTION

Pourquoi s'intéresser aujourd'hui à la question des genres de vie, active et contemplative au Moyen Âge et à la Renaissance? Elle prend source bien avant dès, Platon et Aristote, voire chez Pythagore. Elle joue encore un rôle central dans l'analyse de la modernité par Hannah Arendt. Mais c'est certainement au Moyen Âge et à la Renaissance qu'elle prend le plus d'importance, disons dans un premier temps du fait d'une bipolarisation fondée sur leur christianisation autour des figures évangéliques de Marthe et Marie. La prédominance donnée à la vie contemplative ne vient-elle pas régir l'essentiel des rapports entre clercs et laïcs, voire au sein des ordres religieux entre moines et convers, en attendant les bouleversements intervenant avec la querelle des mendiants et des séculiers ou la *devotio moderna*? Nous aurions ainsi une structure au moins aussi fondamentale pour la société médiévale que celle mise en évidence par Georges Duby qui distinguait le chevalier, la dame, le prêtre. Toutefois, son apparent dualisme ne constitue pas ici une simplification puisque le moment venu, le clergé séculier n'hésitera pas, face aux réguliers, mendiants en particulier, à revendiquer une supériorité de Marthe ou de la vie mixte. Il nous semble d'autant plus important de faire porter un examen scientifique sur la complexité des rapports entre vie active et vie contemplative dans la pensée et les pratiques médiévales, qu'une manière simpliste d'opposer Moyen Âge et Renaissance consiste précisément à postuler de l'une à l'autre période un simple renversement des valeurs, rendant à celles de l'engagement dans la cité et du travail le primat qui leur revenait après des siècles de domination religieuse appuyant son obscurantisme sur la valorisation contraire de la vie contemplative. Ce sont, à peine simplifiées, les thèses de Hans Baron sur l'émergence de l'humanisme civil. Mais là encore, depuis leur formulation, les recherches sur la première Renaissance ont bien évolué et il importe de s'intéresser ainsi spécialement à cette question des genres de vie dans la période transitoire du XIV^e-XV^e siècle. Des éléments importants pour cette enquête seront déjà donnés dans

ce volume. Ils seront complétés par celui contenant les actes du Colloque Humaniste du CESR¹.

Cette enquête nous importe d'autant plus aujourd'hui qu'elle nous rejoint au sortir de la modernité. Dans *La condition de l'Homme moderne*, Hannah Arendt écrit :

Ainsi, le renversement opéré par l'époque moderne n'a pas consisté à élever l'action au rang de la contemplation pour en faire la suprême étape des possibilités humaines, comme si désormais l'action dût être la fin dernière de la contemplation de même que, jusqu'alors, on avait jugé et justifié toutes les activités de la *vita activa* selon qu'elles rendaient possible la *vita contemplativa*. Le renversement n'a concerné que la pensée, qui est devenue servante de l'action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l'Être en philosophie antique. Dès lors, la contemplation elle-même n'eut plus aucun sens².

Disons en bref que le progrès scientifique dépend désormais de procédés et d'outils d'expérimentation interposant leurs artefacts entre le sujet connaissant et son objet qui ne se livre plus à sa contemplation. Or il en découle selon Hannah Arendt, non seulement un découplage des deux genres de vie, mais une dégradation de la vie active même, réduite à l'œuvrer et pire encore au travail industriel produisant en masse des objets de consommation standardisés et éphémères. Il s'en suit une double perte de sens affectant le domaine pratique : disparition d'un monde constitué d'objets, de lieux habitables et professionnalisation de la politique qui a oublié la nécessaire gratuité de son action, condition même de sa liberté. Or précisément la tentative de Hannah Arendt pour redonner sens au domaine de l'agir politique bien distingué de celui de l'œuvrer artistique ou artisanal et du travail industriel montre aujourd'hui ses limites. Dans ces conditions, il n'est peut-être pas inutile qu'historiens et philosophes se penchent sur ce double malentendu. L'oubli de la vie contemplative n'est peut-être pas ce que la Renaissance entendait léguer à la modernité. Ne serait-il pas temps de réévaluer la réflexion menée sur les genres de vie en ce moment de transition où elle s'ouvre et où s'achève la période médiévale? Mais surtout, ne convient-il pas d'en finir avec une caricature du Moyen Âge qui présente dans les termes simples d'une opposition entre clercs et laïcs la réflexion plus profonde et beaucoup plus complexe et subtile menée à cette époque sur les différents genres de vie? C'est à quoi voudrait s'employer ce volume.

¹ F. Labrasca et Ch. Trottmann (dir.), *Vie solitaire et vie civile : l'humanisme de Pétrarque à Alberti*, à paraître.

² Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, 1961, p. 365.

En quête des sources de la distinction entre les genres de vie, les figures de Marthe et Marie, mais aussi celles parallèles de Léa et Rachel, ou encore de Pierre (ou Paul) et Jean se présentent comme fondement biblique d'une formulation chrétienne des rapports entre vie active et vie contemplative³. Mais il nous a paru intéressant dans l'exploration des sources et problématiques précédant la période médiévale de prendre en considération une première rencontre entre la thématique grecque des genres de vie et le monde juif telle qu'elle se présente chez Philon d'Alexandrie. Francesca Calabi nous a ainsi montré que dans ce contexte, la valorisation de la vie contemplative ne procède pas d'un mépris du monde ou de la vie sociale, mais d'une mise en valeur de l'étude, en particulier celle de l'Écriture sainte. Tant les Esséniens que les Thérapeutes sont en quête d'une existence équilibrant les deux genres de vie et les figures de Joseph et de Moïse se présentent dans l'œuvre de Philon comme des modèles de cette articulation entre action et contemplation. Dans la Prophétie, la contemplation intellectuelle revêt aussi une dimension pratique ouvrant pour le second la voie de l'action. Rappelons, puisqu'il n'a pas été possible de lui consacrer une communication dans ce volume⁴ que Maïmonide verra précisément dans la prophétie cette capacité d'accueillir la lumière divine de l'intellect agent non dans le seul intellect possible, comme le fait le philosophe, mais aussi dans l'imagination.

Une seconde composante des sources anciennes est évidemment grecque. Anca Vasiliu en propose une approche originale à partir de la lecture de deux auteurs savamment choisis : Plutarque et Plotin conduisant à une conception hénologique de la contemplation comme remontée de l'âme à partir de la nature et vers l'Un à travers l'intellection. Dans la simplicité de l'acte de la contemplation pure, tout objet disparaît et s'il subsiste quelque *noemata*, la contemplation encore imparfaite pourra bien déboucher sur quelque action. Anca Vasiliu reconnaît là une structure néoplatonicienne qui se retrouve chez Évagre le Pontique et ne se contente pas de hiérarchiser les contemplations, mais les articule à l'action. Cela se vérifie encore chez Grégoire de Nazianze qui pose la question du statut des moines et surtout des migades. Francis

³ Nous ne pouvons que regretter qu'à la suite d'un vol survenu lors de son retour de Rome, Giles Constable n'ait pas été en mesure de nous fournir le texte de sa communication au colloque de 2005. Nous ne pouvons que renvoyer à ce sujet à ses travaux antérieurs qui font autorité.

⁴ Sur ce sujet nous renvoyons au livre de T. Alcoloumbre, *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, 1999 et sur la présence de la thématique des genres de vie dans la réflexion rabbinique dès ses débuts à sa communication : *Theoria et Praxis chez Maïmonide et ses sources juives*, dans Ch. Trottmann (dir.), *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2007, p. 47-59.

Gautier met d'emblée en valeur l'enjeu hiérarchique du rapport entre les deux genres de vie. Au-delà de l'opposition entre moines et migades, Grégoire en vient à exalter le modèle mixte du moine-évêque, sachant redescendre par charité de la contemplation à la prédication accomplissant ainsi la philosophie parfaite. Dans ce contexte, la question des genres de vie se trouve ainsi étroitement liée d'emblée aux préséances hiérarchiques, mais aussi à celle du statut spéculatif et pratique de la philosophie.

Or précisément, ouvrant une seconde partie du livre consacrée aux modèles propres au Moyen Âge, Theo Kobusch montre que la conception chrétienne de la métaphysique ne recouvre pas exactement la vision grecque de la *Theoria* et en particulier du *bios theoreticos* aristotélicien. Il montre qu'à partir d'Origène, et jusqu'à Alcuin en passant par Grégoire le Grand, c'est plutôt le schème stoïcien tripartite de la philosophie qui transite des Pères grecs aux latins et est rapporté aux trois livres attribués alors à Salomon, le sage par excellence conformément au tableau suivant.

Philosophie morale	Philosophie naturelle	Philosophie inquisitive
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle

Nous le voyons, les patriarches rejoignent cette classification et avec eux les chapitres de l'Ancien Testament qui les concernent ainsi d'ailleurs que le nouveau, généralement interprété comme relevant de la philosophie pratique à l'exception de l'évangile contemplatif par excellence, celui de Jean. Ainsi, pour une philosophie Chrétienne qui entend se fonder sur le corpus scripturaire, l'*inspectiva* a transformé ce qui n'était que logique chez les stoïciens en une métaphysique conçue comme exploration des réalités célestes. Toutefois, cette exploration ne se pratique plus à partir de la cosmologie, mais à partir d'un approfondissement éthique de l'intériorité. Ainsi s'opère en régime chrétien un retour vers l'intériorité du connais-toi toi-même socratique. Au terme de ce parcours d'intériorisation qui part des Pères grecs pour aboutir aux Victorins, voire jusqu'à Eckhart, Theo Kobusch, fait remarquer que si certains auteurs croiront reconnaître à la fin du XIII^e siècle dans la contemplation métaphysique aristotélicienne un équivalent de la «*vita contemplativa*» héritée de dix siècles de méditation chrétienne, d'autres ne s'y tromperont pas tels Roger Marston, Jacques de Viterbe ou Godefroid de Fontaines.

Mais c'est au XII^e siècle qu'appartient une modélisation des deux genres de vie figurés dans les arches respectivement de Noé et

de Moïse conçues par Hugues et Richard de Saint-Victor qui en élaborent de véritables maquettes analysées par Patrice Sicard. La vie active correspondant au sens tropologique de l'Écriture pourra ainsi constituer le décor de la vie contemplative figurée par le sens allégorique, donnant lieu à des conceptions différentes de l'articulation entre action et contemplation variant d'un auteur Victorin à l'autre. Si Noé ou Moïse, Jean et Paul ou Pierre constituent des figures des genres de vie active et contemplative donnant lieu à des développements spécifiques, Marthe et Marie de Béthanie demeurent la principale référence reprise de manière emblématique par Pasquale Porro pour comprendre l'apparente subversion de la hiérarchie induite du texte évangélique, opérée par Henri de Gand. Nous passons ainsi d'une modélisation maquettiste promue à partir des figures de l'Ancien Testament par une mystique spéculative de spiritualité canoniale équilibrant les genres de vie, à une modélisation scolastique, certes quelque peu partisane chez le maître séculier. Il tient en effet une supériorité de Marthe sur Marie et pour des raisons que l'on pourrait rapporter principalement au contexte historique. Comme maître séculier, il défend la supériorité des prélats et de leurs œuvres de miséricorde sur les mendiants tenants de la vie contemplative. La contemplation parfaite ne devant être donnée que dans la vision béatifique *in patria*, ce qu'il convient selon lui d'examiner c'est le domaine de l'*usus* et non du *fructus*, si l'on veut mesurer la valeur des œuvres des deux genres de vie ici-bas. La contemplation en cette vie se retrouve ainsi insérée entre deux autres plus parfaites : celle d'Adam prélapsaire qui aurait pu conduire *ad finem*, et celle qui constitue la fin ultime dans la patrie. Henri de Gand se plaint d'ailleurs à rapprocher l'état prélapsaire de la cité idéale platonicienne, tandis qu'Aristote ou Cicéron rendraient compte du *status iste*, justifiant notamment la propriété privée inutile en Paradis. Seulement, comme se plaint à le rappeler à sa suite Pasquale Porro, nous ne sommes ni dans la cité idéale de Platon, ni dans la Cité céleste d'Augustin, et c'est pourquoi les œuvres des genres de vie ici-bas doivent être considérées «*quoad usum*». Le tour est joué par rapport à Thomas qui n'envisageait l'utilité des œuvres de la vie active que relativement aux circonstances. Il est clair en tout cas que le gantois subvertit l'interprétation traditionnelle du texte évangélique qui reconnaissait à Marie la meilleure part. Ce ne serait pas le moindre paradoxe d'une telle lecture d'Henri de Gand que de voir dans sa position sur les genres de vie généralement attribuée à son augustinisme réactionnaire, une autre forme d'aristotélisme, non dénué de conséquences politiques.

Laissant les grands modèles, nous en venons maintenant à évoquer les théoriciens des genres de vie, il nous faudra constater que le passage entre une théologie monastique et une théologie

scolastique ne s'est pourtant pas opéré brutalement sur ce thème comme sur d'autres, avec l'arrivée dans le monde latin de la traduction complète de *l'Éthique à Nicomaque* réalisée par Robert Grosseteste. Barbara Faes qui a, par ailleurs, donné des études novatrices sur le traitement de ce thème par des auteurs antérieurs⁵, le montre ici en examinant la lecture critique de Guillaume d'Auxerre par Roland de Crémone. Les sources aristotéliennes et néoplatoniciennes y sont multiples et intriquées de manière complexe. Barbara Faes montre comment on passe alors d'un schème augustinien où c'est la même *mens* qui est supérieure ou inférieure selon qu'elle s'occupe de réalités temporelles ou éternelles à un schème aristotélien qui fait de *l'intellectus* et de la *ratio* pratique des facultés distinctes, dont la hiérarchie est accentuée par leurs genres respectifs. De plus Roland qui avait une formation de médecin avant d'entrer chez les Dominicains, n'hésite pas à mobiliser ses connaissances relatives notamment aux localisations cérébrales, voire son expérience de la diététique par exemple. Avant d'évoquer l'impact de *l'Éthique à Nicomaque* sur la réflexion latine médiévale concernant les genres de vie, il convient de se demander quelle place elle peut trouver dans le contexte de la philosophie arabe. Nous le ferons à partir de l'exemple d'un autre médecin : Avicenne.

Bien qu'Aristotélien, Avicenne ne considère pas pour eux-mêmes les différents genres de vie. Olga Lizzini les reconstruit donc à partir d'éléments pris à sa noétique, à son éthique, à sa métaphysique. La théorie des deux faces de l'âme rapporte à la face inférieure le gouvernement pratique des réalités sensibles, terrestres, alors que la face supérieure reçoit de l'intellect agent séparé les formes intelligibles du monde céleste. Car il y a une dimension politique et religieuse de son anthropologie des vertus. La révélation prophétique contribue en effet à ordonner la vie politique en un sens qui la met en harmonie avec l'ordre cosmique voulu par Dieu. Pourtant, le sens d'un progrès moral par l'acquisition des vertus n'est pas seulement pour Avicenne, social et religieux, il est éthique et constitue le rôle précisément de l'intellect pratique disposant à l'acquisition d'un intellect saint (contemplatif). L'eschatologie prend ainsi chez Avicenne, avec l'angélologie émanatiste d'origine néoplatonicienne, le relais de la politique et de la morale aristotéliennes pour promettre une béatitude à deux vitesses, selon qu'on s'en sera tenu ici-bas à la vie active ou que l'on aura atteint aux purifications et spéculations de la vie contemplative.

⁵ B. Faes de Mottoni, *Figure i motivi della contemplazione nelle teologie medievale*, Florence, 2007 (*Micrologus' library*, 18).

La grande époque scolastique est évidemment marquée par la redécouverte de l'éthique aristotélicienne. Le premier à l'avoir commentée (à deux reprises) dans la version complète traduite par Robert Grosseteste semble être saint Albert le Grand. Jörn Müller montre ici qu'il est le premier à prendre conscience des contradictions entre éthique aristotélicienne et eschatologie chrétienne, et ce dès son commentaire des *Sentences*. Le second commentaire marque quant à lui une forte inflexion néoplatonicienne venant à penser l'actualisation de l'intellect acquis comme conjonction en des termes proches d'Averroès. L'influence immédiate d'Albert sur les premiers commentaires dits averroïstes à l'*Éthique à Nicomaque* a bien été montrée naguère à la suite du Père Gauthier par Iacopo Costa⁶. Godefroid de Fontaines qu'il considère cette fois pour lui-même, propose une conception du rapport entre vie active et vie contemplative qui s'avère critique à la fois par rapport à celle de Thomas et à celle d'Henri de Gand. Dans la querelle des mendiants et des séculiers, Godefroid est pris entre deux feux : il veut continuer d'affirmer la supériorité de la vie contemplative, mais il veut aussi que l'état des prélats, même inférieurs (curés et non évêques) soit supérieur à celui des religieux, du fait de leur charité pour les âmes dont ils ont la charge. Il recourt pour cela à un argument aristotélicien : ils recherchent le bien commun qui est supérieur au bien personnel (leur propre sanctification dans le cas des religieux). Cela suppose qu'ils aient atteint une perfection dont les religieux sont encore en quête, d'où sa solution : il faut désirer être digne de la prélature tout en préférant les actes de la vie contemplative et accepter d'abandonner cette dernière pour le bien des autres. Il met ainsi en évidence, comme le fait remarquer Iacopo Costa, une contradiction interne au système même d'Aristote entre l'affirmation de la supériorité du bien commun, fin de la politique et celle de la vie contemplative.

La division entre les genres de vie active et contemplative se présente ainsi comme une sorte de forme formatrice, de structure fondamentale qui en engendre d'autres. Nous en venons donc à examiner d'une part ces grandes structures et d'autre part quelques réalisations concrètes emblématiques de leur fécondité aux différentes phases du Moyen Âge. Ainsi, Gert Melville si nous avons pu avoir son texte nous aurait montré comment cette structure fonde une division plus que du travail, des rôles sociaux, notamment entre convers et moines de cœur dans la première partie du Moyen Âge.

⁶ I. Costa, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 117, 1, 2005, p. 53-81.

Or, si les rôles sont bien circonscrits dans la société féodale, entre actifs et contemplatifs, ils ne sauraient être figés, en particulier lorsque cette société évolue avec l'émergence d'une culture communale au tournant du XIV^e siècle, comme nous le verrons bientôt. Écrivant son commentaire sur Matthieu dans les premières décennies de ce siècle, le pape cistercien Benoît XII propose une sage synthèse entre les deux composantes de sa culture : l'héritage patristique et monastique, mais aussi les constructions scolastiques auxquelles il a été formé à l'Université de Paris. Le commentaire des versets de Mt. 5, 29-30 où le Christ conseille d'arracher son œil droit ou sa main droite s'ils sont occasion de chute, propose une exégèse prudente qui permet une description détaillée de la structure médiévale des genres de vie. L'œil droit symbolise la vie contemplative tournée vers les réalités invisibles, la main droite, la vie active. Mais il y a place aussi pour une contemplation des choses terrestres, concernant aussi la sagesse pratique et l'acquisition des vertus (œil gauche) et la main gauche renvoie aux œuvres de charité envers les corps : nourrir les pauvres, guérir les malades... À la double lumière patristique et scolastique, Benoît XII met ainsi en ordre des composantes de la vie active et de la vie contemplative présentes dès le *De vita contemplativa* de Julien Pomère, selon une structure symbolique que nous résumer par le schéma suivant :

Œil = vie contemplative		Main = vie active	
Œil gauche	Œil droit	Main gauche	Main droite
Contemplation des créatures, prudence	Contemplation des réalités célestes, sagesse	Œuvres de charité envers les corps	Œuvres de miséricorde envers les âmes

Mais si un ordre de dignité croissant semble ainsi établi entre les activités de la main gauche, à la droite, à l'œil gauche et au droit, c'est sur le danger des deux plus nobles qu'entend insister le moine devenu pape, pour préconiser une « mobilité » de l'un à l'autre genre de vie. Il n'est pas indifférent de constater que ce sage conseil visant sinon une vie mixte, du moins une capacité d'alterner les genres de vie, s'appuie sur des références à saint Grégoire le Grand qui avant Benoît XII avait expérimenté le passage de la vie contemplative du moine sous la règle de saint Benoît à la vie active d'un souverain pontife.

Cette structure des genres de vie a ainsi une puissance à la fois spéculative et politique dont Bruno Pinchard entend sonder la profondeur au tournant de la scolastique et de la toute première Renaissance chez Dante. Il constate chez le poète couronné un

primat de la pratique, mais qu'il ne saurait attribuer comme le ferait un Hans Baron à la vulgarité d'un matérialisme iconoclaste. C'est au contraire une noblesse face à l'adversité qui rend à l'action son primat. Il ne s'agit pas d'un simple renversement des valeurs préférant une action lucrative à une contemplation désœuvrée, mais de l'ennoblissement tragique qui place la liberté humaine au cœur non seulement d'un cosmos restructuré, mais encore sur le chemin éthique d'une transfiguration eschatologique. Le jugement du libre arbitre et le jugement dernier se retrouvent ainsi mis en la perspective vertigineuse d'un face à face où l'éternité vient embrasser l'Histoire.

Avec Dante, Pétrarque représente ce premier humanisme, marquant au sortir du Moyen Âge un tournant vers la modernité et l'on peut porter sur lui des regards bien divergents. Pierre Caye nous présente un humaniste athée avant l'heure, précurseur en son stoïcisme de Nietzsche. En voulant faire passer au premier plan ses sources stoïciennes, cette lecture du poète risque de minimiser l'importance d'une autre source pourtant essentielle pour Pétrarque : Augustin. Ainsi, pour Pierre Caye, contrairement à celui d'Augustin toujours ouvert sur la découverte d'un «*Deus interior intimo meo*», le silence pétrarquéen se refermerait sur l'intériorité d'un sujet esseulé dans une nature choisie comme essentielle à sa méditation. Maria-Cecilia Bertolani propose quant à elle un Pétrarque du *dolce Stilnovo*, avant tout courtois. Pourtant, elle l'oppose à la tentative du *Banquet* dantesque de rechercher dans la philosophie la consolation d'une félicité mentale. La béatitude du philosophe ne serait pour le Poète de Laure qu'une analogie permettant de mettre en avant la seule félicité possible en ce monde : la contemplation du visage de la dame. Ainsi, la contemplation en ce monde ne saurait plus être l'apanage du moine ou du philosophe, mais entre la vision béatifique et la joie de la contemplation amoureuse, il n'y aurait plus place pour aucune félicité d'origine intellectuelle ou ascétique. Maria-Cecilia Bertolani souligne le contraste des deux contemplations restantes, en particulier à partir du *Sonnet 191*, attestant l'impact de la querelle de la vision béatifique comme bien d'autres moments de l'œuvre clairement identifiés et expliqués dans ses livres précédents consacrés à Pétrarque⁷.

Parmi les réalisations médiévales des genres de vie, Bernard apparaît, ainsi que le rappelle Jean Leclercq, comme la Chimère de son siècle. Moine censé vivre la vie contemplative, il est tout entier accaparé par l'action au cœur des grands enjeux de la chrétienté.

⁷ M. C. Bertolani, *Il Corpo glorioso. Studi sui Trionfi del Petrarca*, Rome, 2001; *Petrarca e la visione dell'eterno*, Bologne, 2005.

Pourtant, il fait ainsi l'œuvre de philosophe selon une philosophie d'abord pratique qui ouvre une nouvelle version du « connais-toi toi-même » en renversant l'ordre de la formule augustinienne : « *noverim me, noverim te* ». Loin d'être pourtant une « théologie mystique », cette pratique de la considération d'abord éthique (dispensative et estimative) avant de devenir spéculative, philosophie monastique par excellence, renouvelle ainsi que le fait encore remarquer Jean Leclercq, à la suite de B. Michel et L. Couloubaritsis, l'hénologie, principale alternative à l'onto-théologie. Après celle de Theo Kobusch, la communication de Jean Leclercq dégage ainsi un enjeu majeur pour la philosophie de la réflexion sur les genres de vie, active ou contemplative : la nature de la philosophie première. Chimère de son siècle ? Bernard vit en fait avec la plus grande cohérence d'une hénologie renouvelée et d'abord tournée vers l'action qui pourrait bien ouvrir des voies pour le nôtre alors qu'il n'en finit pas de sortir de l'onto-théologie.

Certes, une vie d'enseignant pourrait sembler un meilleur compromis entre les genres de vie. Peut-on y voir une vie mixte ? En comparant les points de vue de Pierre de Jean Olivi et de Thomas d'Aquin, François-Xavier Putallaz contribue à clarifier cette question. Pour le Dominicain, l'action d'enseigner pourra être le débordement par la parole d'une contemplation préalable. Pour Olivi au contraire, la vie contemplative, seule agréable à Dieu en elle-même doit parfois être interrompue pour le salut des âmes recherché dans la prédication. Le franciscain préférera donc une vie mixte de prêcheur à celle d'un pur contemplatif, contrairement au frère prêcheur qui veut maintenir un primat de la vie contemplative débordant en une communication verbale. Gerson entend également contre Thomas, faire valoir la supériorité d'une vie mixte et Marc Vial montre clairement qu'il est en cela dépendant des sources intervenant dans la querelle des mendiants et des séculiers, initiée au XIII^e siècle. Il met en particulier en avant Henri de Gand comme source probable d'une contestation de la position thomasienne en faveur de la vie contemplative. Mais alors qu'Henri proposait une supériorité de la vie active, Gerson recherche une vie mixte qui dépasserait l'un et l'autre genre de vie. L'on pourrait envisager au passage qu'un autre philosophe belge, évoqué plus haut par Iacopo Costa et venant immédiatement après les critiques de Thomas par Henri ; ait pu également être connu de Gerson. Mais l'essentiel, comme le souligne bien Marc Vial, est dans l'ecclésiologie originale qui sous-tend la position du chancelier sur la supériorité de la vie mixte. Comme celle de Godefroid de Fontaines, elle place les prélats au sommet de la hiérarchie ecclésiastique, et non seulement les évêques mais aussi les simples curés. Notons au passage qu'elle entend aussi déposséder les religieux du monopole de la perfection

contemplative, puisque *La montaigne de contemplation* rédigée en langue vernaculaire précisément pour viser un public de laïcs, montre qu'ils peuvent aussi bien accéder à l'union la plus ultime avec Dieu. Au cœur d'une telle mystique du quotidien, se reconnaît l'influence de la *devotio moderna* et c'est en vertu d'une onction suprême de l'Esprit Saint que les prélats vivront la contemplation la plus haute au cœur même de leur activité miséricordieuse. Comme Eckhart, Gerson place Marthe au-dessus de Marie, mais en répondant à l'objection fondamentale de Thomas (la distinction des genres de vie se prend de la visée intentionnelle de la vérité ou des biens créés) plus habilement que Godefroid. Pour Gerson, la visée intentionnelle de la vérité divine qui caractérise la vie contemplative n'est plus contrariée par la charité exercée dans les œuvres de miséricorde. Une telle synthèse nous mène ainsi au seuil de la Renaissance qui fait naître de nouveaux modèles. Mais est-ce toujours en rupture avec les grandes structures héritées du Moyen Âge tardif ou par un renouvellement de l'intérieur?

Enrico Artifoni montre qu'une réinterprétation de la thématique des vies active et contemplative accompagne l'introduction au XIII^e siècle dans les communes d'Italie septentrionale, par le système des podestats, de politiciens professionnels. Mais comme tant d'autres, Enrico Artifoni voit également dans le mouvement communal un projet éducatif autour du thème du «*consilium*». Une éducation à la délibération conduirait à la multiplication des lieux et occasions de discussions préalables à des décisions qui ne devraient en être que plus rationnelles et démocratiques. Mais d'autre part l'accaparement du conseil par des professionnels ne tend-il pas à tempérer la délibération morale proprement dite par un pragmatisme mettant en avant l'utile et non plus l'honnête? Cela ressortirait du plan du *Moralium dogma philosophorum* proposé en annexe par Enrico Artifoni. Tout se passe comme si le mouvement communal se trouvait pris en tenaille entre une responsabilisation éthique des citoyens génératrice de démocratie et l'émergence d'une technocratie confisquant progressivement les décisions par ses conseils, voire par délégation. Patrick Gilli, reprenant à son tour les écrits des humanistes relatifs aux genres de vie met en évidence des évolutions subtiles, chez Coluccio Salutati ou Alberti par exemple, conduisant à une valorisation de l'action qui ne se fait pas au détriment de la contemplation, mais entend recueillir les fruits littéraires de celle-ci. Il en va du statut de l'intellectuel dont Patrick Gilli rappelle à la suite de M. Montalto et du Pogge qu'il ne saurait être idéalisé, même s'il trouve quelque mécène pour le soulager. N'est-ce pas là la leçon politique de la Renaissance, valorisant non pas la fuite en avant vers la prospérité individuelle, mais le souci du bien commun, en particulier dans la diffusion de la culture? Leçon ô combien d'actualité

au moment du saut qui peut individualiste de la réussite économique ou de la sauvegarde des avantages acquis face à la nouvelle montée en puissance de l'inhumanisme libéral?

La lecture de Pomponazzi par Thierry Gontier va dans un sens convergent, même si c'est au terme d'un parcours très différent. Contre Luca Bianchi pour qui Pomponazzi conserve une finalité intellectuelle de l'homme atteinte par une élite restreinte de philosophes (héritage padouan d'un averroïsme parisien), Thierry Gontier entend montrer que la théorie de la connaissance du *De immortalitate animae* débouche en fait sur un scepticisme valorisant l'action. La première place donnée aux vertus de l'action correspond à un geste socratique qui placerait son auteur au cœur d'un courant particulier de l'humanisme allant de Pétrarque à Montaigne et Charron. La lecture de Thierry Gontier renouvelle le regard porté sur Pomponazzi et son rapport à l'averroïsme Padouan. Ce ne sont donc pas les philosophes constitués en élite intellectuelle, mais les hommes vertueux qui sont appelés «*puri homines*» et réalisent la perfection humaine. Plutôt qu'un élitisme intellectualiste, Pomponazzi entendrait promouvoir, non sans un certain rigorisme moral, un égalitarisme de la vertu.

Daniel Russo nous fait assister dans le domaine iconographique, à l'émergence d'un nouveau modèle dans la transformation profonde des représentations de saint Jérôme. Représenté au cours des siècles qui précèdent, essentiellement comme docteur de l'Église en son activité littéraire, il devient au tournant des XIV^e et XV^e siècles le moine au lion secourable à son animal de compagnie à qui il retire une épine du pied. Christianisant ainsi la figure antique du tireur d'épine à un moment où l'«*inurbamento*» donne aux ermites une place dans la ville, les artistes font alors du saint un intercesseur susceptible d'aider le pécheur à extirper le péché qui ralentit son pas.

Ainsi, même l'érémisme le plus rigoureux hérité du Moyen Âge va-t-il faire l'objet d'une évaluation subtile de la part de Coluccio Salutati. Plus encore que la retraite sylvestre de Camaldoli, à qui il reprocherait la quête égoïste d'un salut personnel, il exalte la solitude recherchée au couvent des Angeli au cœur de la cité Florentine. Cécile Caby montre qu'il valorise ainsi une vocation certes contemplative, mais héroïque au service des hommes et de la ville. N'hésitant pas en toute humilité à inverser ainsi les rôles, tout laïc qu'il est, Salutati prodigue par écrit ses conseils à plusieurs religieux, symptôme d'une influence littéraire exercée sur l'érémisme ou deux humanismes semblent devoir s'opposer : celui qui s'en tient aux poètes couronnés en langue vernaculaire et celui qui recherchera dans la mouvance des Médicis les lettres antiques. Surtout, en rétablissant ce contexte historique, la lecture proposée par Cécile Caby

évitait le double écueil qui faisait du *De seculo et religione*, soit un reste d'archaïsme médiéval, soit un pur exercice de rhétorique.

L'on sera moins surpris de voir un moine comme Denis le chartreux conserver sa primauté à la vie contemplative. Toutefois l'originalité de l'approche de Kent Emery consiste à montrer que la contemplation demeure selon lui la fin ultime même dans le cas des vocations les plus humbles, celle des laïcs, voire de leurs épouses. Au sein de la production considérable et multiforme de Denis, il choisit de s'intéresser ici aux écrits moraux que le Chartreux, brisant le silence requis par sa profession, adressa à tous les états de vie : prélats, légats du pape, supérieurs religieux, archidiacres, moines, chanoines, curés, princes, nobles, magistrats, soldats, clercs, marchands..., il n'est aucun état de vie pour lequel il n'ait écrit un Miroir ou une règle prodiguant ses conseils. De même pour les femmes, il a écrit des *Vitae* pour les religieuses cloîtrées, les vierges, les veuves, les épouses, et un dialogue spécial pour une princesse. S'intéressant plus particulièrement à la vie des époux et épouses, Kent Emery, non sans ironie, montre comment c'est un rigorisme moral très strict, en particulier en matière sexuelle, qui est mis au service de la visée, même pour les couples mariés, certes selon une modalité des plus humbles, de la finalité ultime constituée par la contemplation chrétienne. Alors que la vie érémitique trouve à Florence sa place dans la cité, elle tente aussi avec Denis d'exporter son modèle contemplatif en l'adaptant, non sans difficulté aux états de vie laïque. Nous avons vu aussi qu'elle tendait à être laïcisée certes de manière plus sauvage ou du moins sylvestre par un Pétrarque.

Or c'est la réhabilitation par Machiavel de la vie bestiale, assimilable à celle de volupté qui intéresse ici Laurent Gerbier. Le point de départ est autant cicéronien qu'aristotélicien : le solitaire est soit un dieu soit une bête, et Machiavel recommande au Prince de savoir « usare de la bestia ». Or parmi les facultés qui nous sont communes avec les bêtes, il y a bien la force du lion, mais aussi l'*astuzia* du renard, *astutia* dans les traductions latines d'Aristote qui venait rendre la *panourgia* trouvée dans un passage difficile du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Dans la recommandation machiavélienne, Laurent Gerbier lit ainsi une double réhabilitation aristotélicienne, de la vie de volupté et de l'astuce politique. Or l'humanisme florentin rétablira explicitement la trinité des genres de vie, mais pour en chercher et trouver un équilibre vanté par exemple par Ficin dans le prologue de son commentaire du *Philèbe*. Ayant à choisir entre les trois déesses, la plupart des hommes préféreront Vénus et sa vie de volupté, comme le malheureux Pâris. Mais choisir de manière exclusive Junon et la vie active avec Hercule, ou Minerve et la contemplation avec Socrate, c'est s'exposer au courroux des deux autres. Il

conviendrait de savoir comme Laurent de Médicis dédicataire du commentaire platonicien, ménager les trois déesses, c'est-à-dire équilibrer les trois genres de vie. Mais le jugement de Pâris peut-il être indéfiniment suspendu ou doit-il rétablir parmi les «miss» de l'olymppe le classement d'un podium? Ficin n'y manquera pas dans la suite de l'œuvre.

L'humanisme de Charles de Bovelles place lui aussi la contemplation au sommet de l'activité humaine, ainsi que le rappelle Pierre Magnard, mais nullement pour des raisons théologiques. Il se défend d'ailleurs d'avoir jamais pratiqué cette science et veut être regardé comme un amoureux de la philosophie. Certes, le sage n'est pas présenté explicitement comme prophète, pourtant, la nouvelle hiérarchie qui le place au-dessus non seulement du roi, mais aussi du prêtre, ne saurait manquer de rappeler cette troisième vocation. Sa contemplation suppose d'ailleurs un art accompli de la solitude.

Héritée du monde antique, dans ses composantes juive et hellénique, la distinction des genres de vie active et contemplative connaît donc de profondes modifications au Moyen Âge. Oubliant la vie de volupté, elle se concentre en une opposition binaire entre Marthe et Marie, tout en intégrant le rôle des prêtres, cherchant éventuellement pour eux et pour d'autres une vie mixte. Pourtant, elle structure profondément la pensée philosophique comme la société médiévale. Les genres de vie, qui sont encore au nombre de trois dans les premiers temps, rencontrant les parties de la philosophie héritées du stoïcisme, et les principaux livres tant de l'Ancien que du Nouveau testament, viennent ordonner la philosophie chrétienne comme un chemin d'intériorisation des œuvres de la vie active à l'intériorité contemplative. Quant à la société, cette structure des genres de vie l'articule autour des différentes œuvres de la charité chrétienne : contemplation des réalités célestes par les moines, mais aussi science profane ou prudence des princes. Du côté du temporel, les œuvres de charité envers les corps qui incombent principalement aux laïcs, passent après un service des âmes accompli par les clercs. Fondée sur un ordre de finalité à la fois eschatologique et anthropologique, cette structure voit en la contemplation le sommet de la vie humaine, sans compromis possible pour un Thomas d'Aquin ou un Denis le chartreux. Pourtant cette structure n'est pas figée. Benoît XII lui-même après Grégoire exhorte à une mobilité rendant chacun capable de passer le moment venu d'un genre de vie à l'autre. Cette structure a-t-elle été renversée à la Renaissance au profit de la vie active? Bien avant cette période, nous avons vu les uns rechercher le compromis d'une vie mixte, mais c'était toujours, de Grégoire de Nazianze à Gerson en passant par Henri de Gand pour préserver la supériorité du clergé sur les contemplatifs. D'autres l'ont transgressée ou adaptée

comme saint Bernard se voulant la Chimère de son temps ou les figures de religieux enseignants. Mais surtout, les penseurs Renaissance, loin de se jeter tête baissée dans l'aventure de la technoscience, ont recherché dans la valorisation de la vie pratique et civile, une perfection morale et politique de l'homme qui n'excluait d'ailleurs pas nécessairement sa dimension contemplative. Capables de distinguer sa valeur morale de son art comme de sa contemplation, les humanistes renaissants se sont-ils contentés de renverser les valeurs médiévales au profit d'un activisme industriel et insatiable? Qu'il soit permis au philosophe de s'interroger. Au sortir de l'aventure industrielle, notre monde n'aurait-il pas à retrouver le sens masqué par la modernité de cette double valorisation de la gratuité de l'engagement moral ou politique et du primat de la quête de la vérité?

Christian TROTTMANN

