

Patrick Gilli

***Vie active, vie contemplative chez les humanistes italiens du XV^e siècle.
Du retrait volontaire à la retraite forcée***

[A stampa in *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, a cura di C. Trottmann, Rome, Ecole Française de Rome, 2009, pp. pp. 425-442 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”].

PATRICK GILLI

VIE ACTIVE, VIE CONTEMPLATIVE CHEZ LES HUMANISTES ITALIENS DU XV^e SIÈCLE

DU RETRAIT VOLONTAIRE À LA RETRAITE FORCÉE

«Ceux qui ont la chance de pouvoir consacrer leur
vie à l'étude du monde social ne peuvent rester neutres
et indifférents, à l'écart des luttes dont l'avenir
de ce monde est l'enjeu»

(Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, 2. *Raisons d'agir*,
Paris, 2001, p. 7)

Si dans un colloque consacré à la dualité des *genera vitae* médiévaux et renaissants, il semble naturel de s'interroger sur l'apport des humanistes italiens en la matière, la difficulté paradoxale qui se présente à qui étudie le thème est celle d'un trop-plein, d'une saturation du sujet. En effet, de longue date, l'éloge de l'engagement social et politique dans la cité de la part des lettrés italiens et la dépréciation par ces derniers a constitué presque caricaturalement une sorte de borne miliaire dans la définition même de l'humanisme¹ : à un Moyen Âge, scolastique, monastique, qui aurait penché quasi unanimement vers le retrait du monde et le *contemptus mundi* faisait pièce désormais un nouveau paradigme qui plaçait l'activité sociale dans la cité, au sens large, au premier rang dans la hiérarchie des vertus, aboutissant de fait à un déclasserment de la *contemplatio* ou de la *speculatio*². Chacun sait ce que cette vision binaire peut avoir

¹ Toute l'œuvre d'un Hans Baron est construite sur cette notion d'une mutation des paradigmes fondamentaux à la charnière des XIV^e et XV^e siècles : voir déjà son article liminaire *Cicero and the Roman Civic Spirit*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 22, 1938, repris et amplifié dans *Id.*, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, I, 1988, p. 94-133; et du même voir *The Humanistic Reevaluation of the Vita activa in Italy and North of Alps*, dans *Ibid.*, II, p. 55-71.

² Un examen nuancé de ce thème à travers les âges se trouve dans les contributions réunies par Brian Vickers, *Arbeit, Musse, Meditation : Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich, 1985, en particulier celles de P.-O. Kristeller, Brian Stock, Victoria Kahn.

de réducteur et même d'erroné. Il est aisé de trouver, en particulier chez les intellectuels des communes italiennes du XIII^e siècle, une valorisation très subtile de l'activité sociale comme instrument de l'accomplissement de l'homme chrétien³. Que dire encore de l'attitude d'une partie de la hiérarchie ecclésiastique médiévale qui a sans cesse revisité le thème, sollicitée par les injonctions de l'actualité, et l'a plié à des nouveautés conceptuelles inattendues. En effet, l'intrusion des ordres mendiants au XIII^e siècle dans les désignations épiscopales a conduit les canonistes et les théologiens à s'interroger sur le respect des vœux des réguliers (de pauvreté, d'obéissance et de chasteté) appliqués à des évêques : comment obéir quand on est soi-même source d'obéissance? Comment être pauvre quand on dirige un diocèse? Etc. A ces questions, Innocent IV, dans son *Apparatus in quinque Libros Decretalium* (un commentaire rédigé après 1245 au *Liber Extra*) avait apporté une réponse qui éclaire déjà notre problématique : se demandant si un frère mendiant pouvait accéder sans risque à l'épiscopat, il construit sa réponse sur une analogie : que se passerait-il si l'avenir de la chrétienté dépendait d'un moine qui devrait pour cela rompre ses vœux et assumer la direction d'un royaume, voire épouser une femme? Serait-il assez orgueilleux pour considérer que son bien privé est supérieur à la *communis utilitas*? En justifiant la rupture des vœux pour cas de force majeure, Innocent IV rappelait que rien n'est plus important que de s'offrir en holocauste pour le bien commun. Dieu serait bien cruel de préférer la contemplation et la continence monastique au salut de la chrétienté⁴! Bien sûr, une telle affirmation s'inscrit dans la démarche

³ Sur ce thème, la bibliographie est considérable : à titre d'exemples, il suffit de renvoyer à quelques études d'Enrico Artifoni, *Rhetorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), p. 157-82; *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, dans *La predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995 (Atti del XXII Convegno della Società internazionale di studi francescani), p. 141-88. L'un des personnages sur lesquels la recherche récente s'est longuement arrêtée en raison de la portée de sa démarche est le juge Albertano da Brescia, auteur de nombreux traités et sermons qui reposent la question sénéquienne de la *Formula vitae honestae*. Le sermon génois «*Hic est sermo quem Albertanus causidicus Brixienensis composuit et edidit inter causidicos januenses et quosdam notarios super confirmatione vitae illorum tempore domini Manuelis de Madio potestatis januae currente M.CC.XLIII in domo viridarii domini Petri de Nigro causidici in die s. Nicholai*» est particulièrement intéressant à ce propos : voir l'édition en ligne de Gregory Wayne Ahlquist (www.thelatinlibrary.com/albertanus/albertanus.sermo.shtml).

⁴ Sinibaldus Fliscus, *Commentaria super quinque libros decretalium*, Francfort, 1570, p. 369 : «*De statu monachorum ad v. summus et licentiam*» : *Quid enim si tota christianitas, vel etiam aliqua pars eius esset in periculo, nisi mona-*

intellectuelle d'un homme dont l'œuvre a tendu à faire de la *respublica christiana* un organisme unitaire et politique dominé par le pape⁵. Il n'empêche que cet argument illustre une forme de dépréciation déjà spécifique de la *contemplatio*, au sein même de l'institution ecclésiale, dès lors que la *contemplatio* est mise en regard d'enjeux à la fois ecclésiologique et spirituel qui lui sont supérieurs. C'est d'ailleurs au nom de la *communis utilitas* que se fait la dépréciation de la vie contemplative, c'est-à-dire au nom d'un argument qui se développe à ce moment précis dans le monde communal italien⁶. Il n'est pas surprenant que les humanistes italiens aient, bien des décennies après les intellectuels de la commune italienne, récupéré ce filon de pensée.

Revenons dès lors à ces humanistes. Une autre difficulté vient interférer avec celle énoncée plus haut. Quelles sont les sources qui permettent de mesurer à la fois l'actualité et la permanence du thème dans les écrits tardo-médiévaux? S'agit-il seulement de documents dogmatiques clairement destinés à affronter la question du meilleur des genres de vie? En ce cas, il est aisé de faire le tour de nos sources : partant de Salutati chez qui l'on trouve un fameux éloge de la vie contemplative dans le *De religione et saeculo*, et de substantielles notations dans le *De laboribus Herculis*⁷ et le *De nobilitate legum et medicinae*⁸, l'éventail s'ouvre jusqu'à Ficcin et Pic de la

chus fieret rex, forte non esset alius, qui sciret aliquod regnum regere, vel posset, nisi monachus, nonne dices, quod fiat rex? Nonne quilibet debet se totum in holocaustum offerre Deo, ut in eo, quod creaturam suam rationabilem et temporalem conservet, pro quo etiam ipse animam ipsam posuit. Item nonne peccat, qui minus bonum maiori praepositur. [...] Item communis utilitas praefertur privatae [...] Item si prae propter communem utilitatem potest fieri episcopus et etiam clericus [...] quare non eodem modo rex? Sed forte qui regnum commune est [...] Sed contra, quid si non potest esse salva christianitas, nisi regnum in suum proprium accipiat, illud suis haeridibus relinquendum quia forte habebat filios ante, quam fieret monachus? Item quid si dixerint ei illi qui possunt dare regnum, oportet quod si vis habere regnum, accipias hanc reginam in uxorem, alias dabimus eam infideli, vel tyranno? An hic ita diliges contemplationem huius monachi, et continentiam hominis unius, et ita reputabis Deum crudelem, quod nolit per provisionem vicarii sui huic christianitati provideri?

⁵ Je me permets de renvoyer à P. Gilli, *Regimen, administratio, dignitas dans l'exégèse juridique : le cas de l'Apparatus d'Innocent IV*, dans J. Krynen et M. Stolleis (dir.), *Naissance de la science politique dans les facultés de droit. Actes du colloque international de Toulouse, septembre 2006*, Francfort, 2007.

⁶ Charles T. Davis, *An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 104, No. 6, 1960, p. 662-676, et plus en général sur le thème : M. Kempshall, *The common good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999.

⁷ *Colucii Salutati De Laboribus Herculis*, B. L. Ullman (éd.), Zurich, 1951.

⁸ *Coluccio Salutati, De nobilitate legum et medicinae*, E. Garin (éd.), Florence, 1947.

Mirandole, en passant par les *Disputationes camaldulenses* de Landino⁹, dont le titre complet du premier livre est *contemplatio an actio praeferenda sit*¹⁰.

On remarquera à l'énoncé de ce bref panorama qu'il s'agit d'une production typiquement florentine à laquelle Leonardo Bruni lui-même aurait voulu apporter sa propre contribution, à en juger par une de ses lettres dans laquelle il annonce son projet d'un ouvrage sur les deux genres de vie. Le projet n'aboutira pas et restera *in mente Dei*¹¹.

De fait, pour y voir plus clair, il faut se tourner vers d'autres documents qui nécessitent une précise critique des sources pour en rendre la véritable portée : je pense aux lettres de chancellerie, aux recueils épistolaires, voire à des considérations éparses que l'on peut glaner ici ou là dans telle ou telle œuvre. Mon propos ici reposera sur l'étude de trois thèmes différents. J'essaierai d'abord de regarder la production théorique sur la dualité des genres, en considérant ce qui relève de l'apport original et de la tradition véhiculée. Je m'intéresserai ensuite aux sources périphériques, apparemment non dogmatiques mais qui illustrent à leur manière le sujet. Ici le point nodal de l'argumentation touchera au statut de l'intellectuel et à la place de la *ratio* et de la *sapientia* dans la cité, car je crois que la dualité des genres de vie (*actio/contemplatio* ou *negotium/otium*) doit être interrogée dans son contenu même : ces binômes d'antonymes ne renvoient pas aux mêmes réalités selon les auteurs. Enfin, je voudrai examiner ce qui différencie la perspective humaniste de la perspective communale italienne sur l'argument. Une fois encore, c'est le statut des intellectuels qui est en jeu.

Vie active ou vie contemplative : la doxa et les humanistes italiens

Lorsque les humanistes italiens se mettent à écrire sur le sujet, ils ont derrière eux une tradition solidement constituée à laquelle ils se confrontent. Nul ne s'est davantage intéressé au sujet que Salutati¹², mais dans des directions très souvent inconciliables entre

⁹ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, Peter Lohe (éd.) Florence, 1980 (*Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Studi e Testi*, 6).

¹⁰ Rappelons que dans la première édition imprimée de l'œuvre c. 1480, le titre était le suivant : *Christophori Landini Florentini Ad Illustrissimum Federicum Principem Urbinatum Disputationum Camaldulensium Liber Primus De Vita Contemplativa et Activa feliciter Incipit*. Voir B. G. McNair, *Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life*, dans *Renaissance Quarterly*, 47, No. 4 (Winter, 1994), p. 747-769, ici p. 750.

¹¹ Lettre à Eugène IV à propos de la traduction de la politique d'Aristote dans laquelle il annonce son projet : *Leonardi Bruni Arretini epistolarum Libri VIII*, L. Mehus (éd.), Florence, 1741, p. 135.

¹² Coluccio Salutati a été particulièrement étudié à ce propos, à la fois en

elles. La tradition augustinienne, vivace chez Pétrarque, est reprise clairement par Salutati dans le *De laboribus Herculis* (en 1382-83) qui, conformément au projet de l'ouvrage qui vise à étudier la signification des mythes de l'Antiquité à partir de leur étymologie, s'intéresse à l'étymologie de *contemplatio* : selon lui, l'objet de la *contemplatio* vise à adhérer à la vérité à travers l'amour. Mais, ajoute-t-il, l'amour doit d'abord être découvert à travers la *speculatio*, selon une démarche progressive. Il admet ensuite que la contemplation est supérieure à l'action qui peut toutefois, en certaines circonstances, être préférable. Reprenant des figures bibliques, il associe l'action à Léa et la contemplation à Rachel. Léa désigne la vie active car elle a une faible vue; Rachel désigne la vie contemplative car elle a une vue perçante. Sur terre, Léa prime chronologiquement Rachel, puisque elle fut la première épouse de Jacob, qui maria ensuite sa sœur Rachel. La vie active précède la contemplative *in ordine*; mais dans le ciel, la hiérarchie est inverse : Rachel meurt la première. Toutefois, la réflexion de Salutati est plus approfondie car dans la vie intérieure de l'homme, les deux *genera vitae* sont nécessaires : celui qui sur terre agit *propter Deum* ne peut se priver de contemplation; celui qui mène une vie contemplative ne peut cesser de s'occuper des affaires de ses voisins. Comment pourrait-il leur être utile, comme le prescrit la loi divine et naturelle, en ne s'appliquant pas au salut de ses voisins? Le Christ n'a-t-il pas lui-même pleuré sur Lazare? Par ailleurs, s'appuyant sur la Question 80 (article 4) de la *IIa IIae* de la *Summa* de Thomas d'Aquin (non citée), il distingue entre *speculatio* et *contemplatio* : la *contemplatio* est ce qui appartient aux vérités divines et s'accomplit dans la vision de Dieu; la *speculatio* concerne les effets de la vérité divine. Mais la *contemplatio* correspond à ce qui précède la vie active et lui est donc préférable, alors que la *speculatio* dérive de la vie active et lui est donc inférieure. Mais n'étant pas théologien, il ne s'appesantit pas sur ce *distinguo*.

La hiérarchie est certaine, mais nullement exclusive. D'abord parce que même si la *contemplatio* est supérieure à l'*actio*, elle n'est pas toujours ni en toutes circonstances préférable¹³. Ensuite, Salutati considère que la vertu consiste en l'action et que personne,

raison de l'abondance de la production de cet auteur sur ce sujet, mais aussi en raison de ses notables infléchissements qui posaient la question de la cohérence de la pensée du chancelier : outre Bruce McNair, voir P. A. Lombardo, *Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati*, dans *Italica*, 59 (Summer, 1982), p. 83-92; R. A. Bonnell, *An early humanistic view of the active and contemplative life*, dans *Italica*, 43, 3, 1966, p. 225-239.

¹³ Bruce McNair, art. cit., p. 757.

désireux d'une perfection politique, ne peut refuser la position qui permet de l'atteindre : la vertu parfaite passe par la volonté et l'objet de la volonté est le bien commun. Ce bien commun, c'est ce qui permet aux hommes de collaborer à l'action de Dieu. Il est intéressant de relever que Salutati conjoint ici deux thèmes qui couraient quelque peu séparément dans la culture médiévale : celui de la dualité entre vie active-vie contemplative et celui du *bonum commune*.

Dans une des lettres à Pellegrino Zambecari, en date du 24 avril 1392, Salutati se demande qui fut le plus aimable à Dieu : l'*ociosus* Paul l'ermite ou le *negociosus* Abraham¹⁴? Et il conclut que ce fut assurément Abraham. Toutefois, conformément à la tradition médiévale, le chancelier reconnaît la supériorité de la contemplation, assimilée à la profession religieuse, à la fois au regard de la raison, de la révélation et d'un argument singulier. Certes, dit-il, la continence est *contra naturam*, mais l'homme qui vit dans le siècle a des tourments permanents : soit il est marié à une belle femme, il doit donc faire part d'une constante sollicitude à son égard, soit il est marié à une femme laide, et son anxiété n'en est pas moins grande. Si, au contraire, il est célibataire, il devient anxieux en raison du manque d'héritiers; s'il a des enfants, il est inquiet de leur éducation. C'est aussi le sens de ses propos dans le *De seculo et religione* rédigé pour encourager le jeune Jérôme de Uzzano, qui venait de rentrer chez les camaldules à la suite d'un chagrin d'amour. Dans un de ses derniers traités, le *De nobilitate legum et medicinae* (1399), le chancelier revient sur l'argument de façon singulière : s'interrogeant dans ce traité sur la hiérarchie des savoirs – inaugurant ainsi une tradition qui allait faire florès –, Salutati affine ce qu'il avait écrit dans le *De seculo* : désormais le libre-arbitre devient une force dynamique pour le bien commun. La plus grande noblesse du droit sur la médecine tient à ce qu'il poursuit un bien moral plutôt que naturel et plus

¹⁴ Coluccio Salutati, *Epistolario*, II, F. Novati (éd.), Rome, 1890 *An tibi forsitan persuasisti nullos in sinu Abraham recipi nisi solitarios et hermitas et nullis dignitatibus celebratos? Negociosi fuerunt patres nostri et omnes, quos vulgato nomine dicimus, patriarchas. Abraham, Isaac, Iacob, et omnis illa multitudo duodecim filiorum Ioseph, Moyses quoque, Aaron et omnes sacerdotes et iudices usque ad Samuel reges etiam et Exdra ac evangelizatorum apostolorum chorus, summi pontifices et episcopi, qui Deo placuerunt, ex negociis frequentiaque conversationis et sellis altissimis dignitatum recepti sunt, non ex lucis et solitudine*. Sur les lettres de Salutati concernant le monastère florentin des Angeli et leur arrière-plan politique (le chancelier a fait campagne pour la promotion d'un moine camaldule au siège épiscopal florentin en 1398), voir les remarques de C. Caby, *À propos du De seculo et religione*. Coluccio Salutati et Santa Maria degli Angeli, dans ce même volume, p. 483-529.

bienfaisant pour l'ensemble de l'humanité. En permanence, Salutati distingue selon la terminologie d'Augustin : il utilise les concepts de *vita activa* et de *vita contemplativa* comme des étapes de la vie intérieure, et les formules *genera vitae negociosae, ociosae* ou *mixtae* comme modes de vie. Il y a une tentative pour assigner au doublon vie active-vie contemplative un autre doublon, l'homme de science et le juriste, alors que dans le *De religione*, la vie active renvoyait clairement au clergé séculier et aux officiers publics, et la vie contemplative au solitaire et au moine. C'est ainsi que dans le *De nobilitate*, Salutati consacre un chapitre à expliquer les raisons de la supériorité de la loi sur la médecine. En faisant de la médecine, la fin ultime de l'humanité – telle est l'opinion supposée du médecin destinataire de l'œuvre du chancelier –, les médecins ont dénaturé la vérité de l'humanité. La véritable fin de l'homme est la béatitude. La fin de la spéculation consiste dans le savoir et l'objet du savoir est le vrai; la fin des lois, au contraire, est le bien commun qui est beaucoup plus divin car c'est ce qui nous permet de devenir bon. Or le bien moral est supérieur au vrai puisqu'il peut exister un vrai qui serait aussi un mal moral¹⁵. Les arguments avancés dénotent une claire orientation de pensée du chancelier dans laquelle il subordonne le vrai, objet de la spéculation, au bon, objet de la raison divine insufflée dans l'esprit humain. En conjoignant le bon et l'action humaine, Salutati faisait un pas supplémentaire dans la valorisation de la vie active.

Dans tous les cas, Salutati ne voit pas les deux genres comme des vies exclusives l'une de l'autre, mais comme deux routes alternatives qui mènent au salut : «Des personnes différentes viennent à Dieu de façon différente». Bien sûr, ce qui importe, c'est le salut éternel.

L'inflexion de la pensée du chancelier renvoie aussi à la chronologie de la production : le *De seculo* fut écrit peu de temps après les troubles des Ciompi et au moment d'un très fort activisme des *Frati-*

¹⁵ Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, E. Garin (éd.), Florence, 1947, p. 31 : *Quid enim fedius et quid iniquius est quam id, quod philosophi volunt ultimam esse finem et beatitudinem hominis, ad finem alium, qui profecto minor et ignobilior sit, ut vos medicini facitis, ordinare? [...] Omnis equidem speculationis finis est scire, cuius objectum est verum. Legum autem finis est directio actuum hominum. Objectum autem est bonum, nec solummodo bonum simpliciter, sed, quo longe divinius est, commune bonum. Nunc autem nonne nobilior entis ratio est bonum quam verum? Non bonum quo bonum aliquod sumus, sed bonum quo boni efficimur atque sumus. [...] Ratio igitur et regula nostrorum actuum, que lex est, bonum habet in objectum, cuius, sicut diximus, rationem nobiliores esse ratione veri nemo negaverit, quandoquidem verum ens sic ens sit, quod malum esse possit tam nature quam culpe. Bonum autem, quod objectum est legum, tale quidem est quod ens et verum est, et bonitas tam nature quam morum, bonum efficiens quemlibet cui contingit.*

celli à Florence, le *De nobilitate* le fut en 1399, soit au moment où le chancelier confiant dans la force productrice de sa vie, affirme que le salut passe plus facilement par l'engagement dans la vie publique¹⁶. En outre, l'amour de son prochain est la condition de la survie de l'homme : *genitalia membra, que maturitate debita fructum generationis ne humanum genus deficiat*¹⁷. La politique est la quintessence de la réalité humaine : la politique est à la société ce que l'âme est au corps. Elle unit les hommes les uns aux autres dans leur amour pour la *patria* : *illa nos creavit, illa nos tuetur, ab illa quod primum est, originem trahimus; qua re pre cunctis nobis esse cure debet*¹⁸.

Il est facile de retrouver dans les écrits politiques de l'humaniste, dans les dix-sept registres de *Missive* qu'il composa durant sa longue carrière, de nombreuses pièces qui en portent témoignage : l'exaltation des marchands et de la classe marchande sous sa plume est une chose connue et je n'y reviens pas¹⁹; en revanche on trouve dans ses écrits publics des échos de sa production plus théorique : Salutati ne manque pas de souligner combien le prix de toute activité terrestre, conduite avec engagement et esprit de sacrifice, consiste dans la béatitude céleste. Toutefois, il souligne que les hommes ont besoin d'obtenir des charges ou des honneurs comme reconnaissance tangible de leur valeur et stimulus pour accomplir de grandes actions. Il faut donc en permanence exciter la vertu. Au final de l'œuvre composite du chancelier, que retenir? Les variations parfois radicales de points de vue ne doivent pas masquer l'orientation tendanciellement favorable à la vie active en dernière instance : en distinguant la *vita negociosa* de la *vita activa* comme étape dans la vie intérieure, en rappelant aussi que le monde terrestre suscite deux types d'attitude : la *fuga mundi* certes, mais aussi la *transformatio mundi*; en rappelant la nécessaire prise en compte chronologique des sources et leur nature propre, issues de contextes à la fois personnel, politique ou de genres littéraires différents (le *De religione* est une sorte d'homélie humaniste), nous voyons un net effort pour encadrer la prééminence classique de la *vita contemplativa*, toujours assimilée à la *religio*. A tous égards, Salutati fournit un solide point de départ à

¹⁶ Sur l'influence de la conjoncture dans la maturation des idées du chancelier, voir R. Witt, *Hercules at the Crossroad. The life, works and Thought of Coluccio Salutati*, Durham 1983, p. 314-315.

¹⁷ *Epistolario, op. cit.*, III, 365-374.

¹⁸ *Ibid.*, I, 20-21, III, 184

¹⁹ D. De Rosa, *Coluccio Salutati : il cancelliere e il pensatore politico*, Florence, 1980.

la réflexion humaniste sur l'argument. Toutefois, si des éléments nouveaux se font jour, la tonalité d'ensemble demeure très classique. En tant que chancelier, Salutati m'apparaît sous ce jour plus proche des intellectuels organiques des régimes communaux que des humanistes ultérieurs qui, par-delà les analyses sur la meilleure façon de faire son salut sur terre, ont en commun un radical changement de leur statut socio-culturel qui ne peut manquer d'influencer leur regard sur le sujet.

Il n'est cependant pas le seul à avoir affronté aussi clairement le sujet. Il faut se tourner vers Cristoforo Landino et ses *Disputationes Camaldulenses* de 1472 pour y trouver un traitement systématique. Relatant l'ascension de l'âme, l'ouvrage est divisé en quatre parties, seuls les deux premiers livres nous intéressent ici, à savoir celui sur la meilleure vie (livre I) et celui sur le souverain bien (livre 2). Comme Salutati, il distingue *contemplatio* et *actio*, en rappelant qu'il ne s'agit pas de genres de vie, mais d'étapes dans l'ascension de l'âme. Ce sont aussi des opérations de l'esprit : on peut être *otiosus* et loin de la contemplation; et l'on peut être engagé dans le *negotium* et être dans la contemplation. Très proche en cela de Salutati, il rappelle que la meilleure vie est celle qui unit *otium* et *negotium*, comme le fait selon lui le dédicataire de l'œuvre, Federico d'Urbino, même si une supériorité demeure accordée au premier. Mais la réflexion de Landino est plus articulée que celle de Salutati. En réalité, la dichotomie classique devient chez lui une tripartition : il ne s'agit pas seulement d'opposer ceux qui sont engagés dans le siècle à ceux qui sont engagés dans l'oraison et la méditation, il s'agit surtout de comprendre ce qu'est le mouvement de l'âme qui suit un triple enchaînement de l'action à la spéculation puis à la contemplation : Leon Battista Alberti, protagoniste du discours, défend que la spéculation est supérieure à l'action et que les vertus issues de la spéculation sont plus bénéfiques à la société que l'action. D'ailleurs, on se méprendrait si l'on croyait que cette supériorité implique un retrait de la vie sociale. C'est même aussi au nom de la suprême utilité sociale et pas seulement parce qu'il conduit à la contemplation de Dieu que l'*otium* est préférable au *negotium* : puisque contempler est supérieur à agir, la vie *otiosa* précède la *vita negotiosa*. Ceux qui se vouent à la contemplation peuvent fournir des connaissances à tous et sont donc plus utiles que ceux qui ne sont qu'engagés dans l'action. Comme l'*otium* prédispose mieux à la *speculatio*, il en résulte qu'il est plus profitable à tous et aux citoyens que le *negotium*. Cicéron s'est bien engagé dans la vie active, mais ses écrits postérieurs à son retrait de la vie politique sur les lois, la république ont été profitables à ses concitoyens comme aux générations futures, alors que son action d'homme politique s'est consumée dans son temps.

Ce qui retient l'attention ici, outre la similitude de certaines formulations avec celles de Salutati, l'une et l'autre dérivées de Thomas d'Aquin, c'est la continuité d'un thème : la hiérarchie n'est pas changée, mais le contenu s'enrichit. Les fonctions contemplatives et spéculatives (*munera*) l'emportent sur le *munus activus*; de plus, les genres de vie *otium* et *negotium*, comme les fonctions intellectuelles *actio*, *speculatio*, *contemplatio* sont très dépendants les uns des autres pour parvenir au souverain bien. Ainsi, même si l'on entrevoit l'influence platonicienne chez Landino, celui-ci reste le dernier intellectuel florentin de la grande époque à s'interroger en fonction d'une taxinomie thomiste à l'instar de Salutati. Nulle distinction semblable chez Ficin ou chez Pic. Surtout, ce qui me paraît intéressant et somme toute traditionnel à Florence, c'est la forte insistance chez les deux protagonistes du dialogue sur la place des lettrés dans la cité; même si la fin ultime demeure la béatitude céleste à laquelle seule la *contemplatio* peut conduire, il est frappant de remarquer qu'Alberti défend le *munus contemplativus* (la fonction contemplative, non plus le genre de vie) au nom des bienfaits sociaux que le lettré peut apporter : ce n'est plus seulement le religieux qui est en cause, mais le lettré dans sa fonction spéculative au service d'autrui.

Le paradigme nouveau qui se dégage de l'œuvre de Landino, trop souvent traitée comme une œuvre de type platonicien prônant le désengagement de la cité, renvoie plutôt aux nouvelles missions de l'intellectuel telles que les lettrés du XV^e siècle, à la suite de Pétrarque d'ailleurs, les définissaient.

Il me semble plutôt que la recomposition de l'opposition classique entre *vita activa* et *vita contemplativa* s'inscrit dans une modification du champ intellectuel et de la place des lettrés dans la société princière du XV^e siècle. Seule, je crois, la perception de ces changements radicaux dans le statut de l'intellectuel, concomitants de l'émergence de l'humanisme, nous donne la clé des évolutions des contenus du débat.

La vie contemplative : l'asile des intellectuels désenchantés

Abusés trop souvent par l'idée que l'humanisme renverrait à une nouvelle conception de la dignité de l'homme, les historiens ont souvent assimilé ce mouvement à une forme d'optimisme anthropologique. En réalité, nombre d'humanistes ont vécu des expériences désenchantées et douloureuses qui ont directement influencé sur leur production. A ce titre, nul n'est plus intéressant que Poggio Bracciolini²⁰. Dans plusieurs de ses ouvrages, y compris ses lettres,

²⁰ C'est le mérite de Marcello Montalto, *grande e infelice*. Litteratorum infeli-

on trouve une interrogation sur le genre de vie. Dans une lettre à Antonio Loschi de 1424, partant du *De oratore* de Cicéron qui affirmait que l'on ne pouvait être libre que si l'on s'exemptait des *negotia*, le Pogge regrettait que pour les intellectuels contemporains, le temps présent ne se prêtât ni à l'action, ni à l'engagement politique. Les lettrés n'ont aucune charge politique et l'*otium* qui leur reste n'a aucune valeur positive. Condamnés à suivre les puissants, ils doivent se tenir prêts à chacun de leurs mouvements. «Très misérable est notre situation où n'apparaît ni la raison de l'*otium*, ni celle du *negotium*. Nous vivons dans une sorte de suspension permanente²¹». Passage novateur qui dénote un entredeux, une situation nouvelle où les schèmes intellectuels hérités n'opèrent plus en raison des mutations sociales. S'agit-il seulement d'une *deploratio temporis acti* toute rhétorique? Le langage est pourtant neuf. Admettre que le lettré n'est plus en mesure désormais de choisir entre les deux modes de vie traditionnels, comme le faisaient ses prédécesseurs ou ses contemporains, c'était en quelque sorte inaugurer une voie nouvelle... celle de l'impasse. Pétrarque avait fait de la solitude lettrée une alternative à la solitude religieuse, Salutati avait balancé entre les deux modes de vie et rappelé, sur la ligne thomiste, la subtile hiérarchie entre vie contemplative-vie active-vie spéculative, le Pogge sortait de cette tradition réinterrogée sans cesse pour en rejeter les termes binaires.

À la fin de sa vie, en 1455, il rédige un opuscule, *De miseria humane conditionis*, titre qui n'est pas sans évoquer la tradition médiévale du *de contemptu mundi* et l'ouvrage homonyme d'Innocent III²². Dans ce dialogue où discutent le Pogge, Côme de Médicis et Matteo Palmieri, le Pogge écrit «Il nous faut rechercher une aide pour les choses humaines dans la vertu... Afin de tourner à une meilleure connaissance des choses, éloignons notre âme et nos réflexions de la fortune des biens et de la jalousie. Nous parviendrons à la liberté si, ayant rejeté toute contamination des vices, nous rappelons l'esprit à la contemplation de lui-même et à la réflexion».

À dire vrai, le pessimisme poggien ne se satisfait pas davantage de la raison. La conclusion de l'ouvrage nous ramène vers les zones

citae, *miseria humanae conditionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venise, 1998, que d'avoir rappelé ce filon intellectuel.

²¹ Poggio Bracciolini, *Lettere*, H. Harth, II, p. 5-10.

²² J. C. Moore, *Innocent III's De miseria humanae conditionis : a Speculum curiae?*, dans *The Catholic Historical Review*, 67, 1981, p. 553-564. On notera que la dénonciation de la misère de la condition humaine a pris, chez Innocent III, comme point de départ la vie de cour; c'est ce même thème que le Pogge avait abordé dans son *De infelicitate principum*.

obscures de l'*acedia* pétrarquienne²³ où la raison comme la vertu sont emportées. Nous sommes très loin de ce primat de la volonté supposée rendre libre l'homme, en lui conférant la certitude pratique de pouvoir se soustraire aux forces qui agissent dans le monde, y compris la fortune et le destin. La grande différence entre la pensée poggienne et l'argumentaire humaniste florentin, de Salutati à Landino, réside dans la conscience du déclassement de l'intellectuel : le politique, en l'espèce Côme, peut toujours vanter l'idéal des hommes de l'antiquité qui se sont appliqués à mépriser les dons de la fortune et ont voulu vivre dans et par la philosophie, le lettré qui conclut le dialogue rappelle la fluidité des choses de ce monde et leur labilité. Une ultime exhortation clôt cette tension irrésolue entre la raison et le pessimisme; même si le pessimisme est sans échappatoire, il ne faut nullement renoncer au monde et la *via magistralis* du sage : au-delà des contingences, la vertu *id est recta ratio* continue d'être l'objectif à suivre et l'*officium* du sage. Mais ce n'est pas là l'essentiel. Ce qui retient l'attention, c'est que la vie contemplative n'est plus comme dans la tradition monastique un choix difficile qui peut conduire vers la félicité, c'est simplement désormais la marque de l'intellectuel désenchanté qui se retire des affaires convaincu d'une part de la vanité des choses et d'autre part de sa propre inutilité sociale. Parce que l'homme doit faire face en permanence à l'assaut des vices et de toutes les *perturbationes animi*, il doit se réfugier dans la citadelle fortifiée de la raison : *arx munita*²⁴. La voie étroite qui conduit à la félicité est celle de la raison unie à la vertu; elle exige le renoncement aux facilités du monde dont la fortune se joue à plaisir. On mesure là l'inflexion donnée à la théorie des divers *genera vitae*; la vie contemplative, c'est en fait la lecture, la réflexion et la production intellectuelle, ce n'est plus la solitude monastique. Bien sûr, le modèle pétrarquien est fréquemment cité, celui de l'*otium solitarium*, mais dans une perspective nettement plus laïcisée, moins augustinienne. Cette *infelicitas litteratorum* que rien ne semble compenser et qui requiert malgré tout la solitude, on en trouve un étonnant éloge dans un petit traité rédigé par Leon Battista Alberti, alors qu'il est encore très jeune, le *De commodis litterarum atque incommodis* (1428)²⁵. Texte étonnant à

²³ Voir Siegfried Wenzel, *Petrarch's Accidia*, dans *Studies in the Renaissance*, 8, 1961, p. 36-48.

²⁴ Poggio Bracciolini, *De miseria conditionis humane*, dans *Id., Opera omnia*, II, Turin, 1964, p. 90-91 : *ad quam tanquam munitam arcem confugeremus, cuius praesidio fulti, consilioque parentes, rebus modum statueremus, nec progredi longius quam eius praescripta patiantur sineremus nostras cupiditates.*

²⁵ Leon Battista Alberti, *Avantages et inconvénients des lettres*, trad. Ch. Carraud et R. Lenoir, Grenoble, 2003.

bien des égards, car il sanctifie une nouvelle figure de contemplatif : l'intellectuel. Ce dernier doit, pour atteindre la *sapientia* et réaliser son *officium*, s'adonner sans borne à la connaissance *laboribus, vigiliis, diuturna cura et sollicitudine*²⁶ (tout un lexique que l'on trouverait dans la mystique monastique). Le lettré doit renoncer au voyage qui s'accommode mal de la rédaction des livres (obligation de fixité qui rappelle la *stabilitas loci* des vœux monastiques). Mais l'ascèse littéraire le conduit aussi à renoncer aux fêtes, à l'amour²⁷, à tout ce qui peut le détourner de ses ambitions culturelles, devenues à elles-mêmes leur propre fin. Pour parfaire le tableau, Alberti précise qu'il n'est pas licite pour un lettré de s'enrichir. Il y a une totale incompatibilité entre richesse et vie littéraire²⁸. Tout comme il y a incompatibilité entre le lettré et le mariage, surtout si le lettré recherche un mariage économiquement avantageux. Bref, retiré du monde, pauvre, célibataire, le lettré albertien a bien des analogies avec le moine contemplatif; mais peut-être, à la différence de ce dernier, prend-il le risque d'être daubé par ses contemporains absorbés par la vanité du monde. Enfin, Alberti postule une incompatibilité de nature entre les études et l'engagement civique, en précisant les raisons toutes contemporaines de cette incompatibilité qui a vu le déclasser des lettrés²⁹. Désormais le métier d'intellectuel n'a plus

²⁶ *Denique ita me cognitioni litterarum dedicaram omnino, ut nihil in litteris preclarum esse diceretur quod illud animo et voluntate non appeterem, quod laboribus, cura atque vigiliis non prosequerem, quodve summa diligentia et observantia quantum possem non excolerem.*

²⁷ *Ibid.* : *Tum etiam fit epularum et vini exhalationibus atque Venere ut mens evacuetur sensu, oppleatur tenebris, crassetur ingenium, perspicuitas obtundatur, tum memorie sedes multarum suspicionum recordatione ac variis amatoriiis imaginibus occupate assiduo perturbetur. Denique etiam fit ut voluptatibus implicitus ac amatoriiis facibus incensus animus infinitis levibus ac instabilibus voluntatum et expectationum motibus et fluctibus sempiternae exagitatus vehementer estuet. Quo homine ob amorem sic animo et mente affecto quis poterit ad concipiendas amplissimas disciplinas et artes esse inutilior atque ineptior?*

²⁸ *Namque diversa et omnino pugnancia esse studia oportet litteris deditorum et cupidorum hominum; nam illi fenori, furtis, rapinis et flagitiis advigilent, quo quid potest esse turpius? Isti decori, laudi, posteritati que serviant, quo quid potest esse preclarior? Rursus illi auro quam gloria, argento quam fama, caducis rebus quam gratia et benevolentia civium abundare malunt; isti preter solidam integramque virtutem minime quicquam expetendum ducunt.*

²⁹ *Litterati vero qui non se in usu negotiorum vel magis quam in litteris doctos et peritos videri elaborarint, officio suo tum functi erunt, cum in publicis monumentis redegerint ea que sint coram se veluti apud testes bene intelligentes gesta. Ergo qui recte sibi consultum volet publicas istas omnes administrationes effugiat; non enim facile dici potest quanta publica hec omnia munera cum ceteris expeditis et ab omni reliquo negotio solutis civibus, tum maxime artibus et disciplinarum cognitione occupatis animis detrimenta afferant.*

In publicis enim muneribus hec sunt incommoda : quod animum ab studiis privatis distrahunt, trahunt in sollicitudinem et invidiam, opponunt inimicitias ac

rien à voir avec la figure du *sapiens* d'inspiration classique. Dépourvu d'utilité sociale, il ne peut trouver sa raison d'être que dans l'acceptation presque masochiste des risques du métier³⁰.

Dans le fond, ce que ces ouvrages nous donnent à voir, c'est la réorganisation du champ littéraire induit par l'humanisme et la naissance des principautés territoriales en Italie qui favorisent le mécénat, c'est-à-dire la domestication des intellectuels dans le cadre des cours. Les conséquences de ce double mouvement se lisent dans l'évolution même du binôme classique entre *otium* et *negotium* : non qu'il disparaisse – comme on l'a vu, il demeure très vivace –, mais son contenu se modifie et il ne s'agit pas seulement de variations conceptuelles légères (comme celles qui différencient Salutati de Landino). Non, le mouvement est plus profond, qui conduit à un désenchantement et à un repli presque professionnel sur les lettres, comme ultime forteresse de la vertu. Mais la contemplation est comme détachée de toute finalité extra-personnelle, elle s'épuise dans la spéculation et la recherche d'une sagesse qui est à elle-même sa propre fin. Nulle visée mystique, ni sociale ne vient la justifier.

Si bien qu'une ultime question demeure que je traiterai comme une conclusion : c'est une question qui me tient à cœur parce qu'elle recoupe deux périodes, voire deux champs qui se fréquentent peu, celui des historiens médiévistes et celui des historiens du premier humanisme : quelle mutation se dessine concernant l'élection du meilleur mode de vie, de l'époque des intellectuels italiens de la pleine période communale à celle du premier humanisme ?

Le paradoxe de mes propos précédents, c'est qu'ils décrivent finalement un milieu humaniste qui ne se retrouve que très partiellement sous la notion d'humanisme civique sous la bannière duquel on a enrôlé tous les grands intellectuels de la première moitié du XV^e siècle. Le Pogge ne serait-il pas plutôt à sa manière un moraliste « incivique » ? Autant et plus encore que les humanistes du XV^e siècle,

periculis, referunt curas, labores atque difficultates acerbissimas, que res omnes quam sint cum ceteris, tum litteratis moleste atque idcirco pacatis ingeniis vetite nemo non discernit. Quod tametsi litteratos in honoris, gratie admirationisque loco esse olim constitutos audierim, nova tamen hec tempora alios mores ideo attulere, quod nimis multos et eos quidem insolentes, vilissimos abiectissimosque homines bone littere susceperere. Sur l'ouvrage d'Alberti, voir A. Picciardi, *La figura dell'intellettuale nel Piccolomini e nell'Alberti*, dans L. Secchi Tarugi (dir.), *Pio II umanista europeo. Atti de XVII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 18-21 luglio 2005)*, Florence, 2007, p. 619-625.

³⁰ M. Regoliosi, *Gerarchie culturali e sociali nel De commodis litterarum atque incommodis di Leon Battista Alberti*, dans *Sapere e/epotere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, Rome, 1990, I, *Forme e oggetti della disputa della arti*, L. Avellino, p. 151-170.

les lettrés du XIII^e siècle ont mérité la qualification de civiques. Chez les intellectuels, laïques ou pas, de l'Italie des XIII^e-XIV^e siècles profondément enracinés dans les pratiques politiques et institutionnelles du monde des villes, on trouve clairement cette idée que la *caritas*, l'*ordo caritatis*, c'est-à-dire le lien social qui fait de nous des créatures qui participent de l'amour divin, est un privilège de l'humanité et qu'il n'est pas possible de s'y soustraire si l'on veut se conformer au plan divin du salut³¹. C'est le cas chez Albertano da Brescia, juge, littérateur et prédicateur laïque du milieu du XIII^e siècle : dans son sermon génois aux notaires destiné à conforter ses auditeurs dans leur choix professionnel, il convoque tous les arguments classiques de la vie active³². Il en vient même à s'interroger sur l'opposition entre *vita activa* et *vita contemplativa*, pour en déduire que finalement ce n'est pas très important. Dans le *Liber de consolatione et consolii*, il va même jusqu'à solliciter Innocent III et son *De contemptu mundi* en le détournant toutefois de sa visée première : alors que Lothaire de Segni avait utilisé le travail des savants comme une métaphore de l'inutilité et de la vanité des savoirs qui ne débouchaient que sur l'affliction de l'esprit³³, Albertano cite des passages de l'œuvre dans un sens radi-

³¹ Remigio de Girolami, *De bono comuni*, (éd.) E. Panella, «*Dal bene comune al bene del Comune*», dans *Memorie domenicane*, 16, 1985 : Quantum ad tertium dicit beatus Augustinus in Regula, exponens illud I Cor. 13[,5] «Caritas non querit que sua sunt», quod hoc sic est intelligendum «quia caritas comunia propriis anteponit»; et subdit «Unde quanto magis comunia quam propria vestra curaveritis tanto magis vos proficere noveritis».

³² Albertano de Brescia, *Sermo Januensis*, édition en ligne www.thelatinlibrary.com/albertanus/albertanus.sermo.shtml : *Nihil enim est stultius quam in libera civitate velle timeri. Necessesse est enim ut multos timeat quem multi timent; et ita defendimus spem et vitam aliorum et nostram quæ esse debet aliorum magistra, et etiam posterorum negotia geremus eosque defendemus instruendo eos gratia virtutum; nam ut ait Tullius : optima hæreditas creditur a parentibus filiis omnique patrimonio prestantior gloria virtutis rerumque gestarum. Quare etiam Seneca dixit : nullus mihi dies per otium transit, parcio noctem, nocturnis studiis non vaco somno, sed succumbo et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere et castigatos quod detineo posterorum negotia gero quæ possint esse utilia illis scribo salutare ammonitiones vel de medicamento similes eis præpones; et hæc quæ dixi vobis intelligantur Causidicis dicta et vobis Notariis sive Tabellionibus.*

³³ Innocentius III, *De miseria humane condicionis sive de contemptu mundi*, (éd.) R. Lewis, Athens, Georgia, 1979 : *Perscrutentur sapientes et investigent alta celi, lata terre, profunda maris. De singulis disputent, de cunctis pertractent, discant semper aut doceant. Et quid ex hac occupatione nisi laborem et dolorem et afflictionem spiritus invenient? Noverat hoc experimento qui dixerat : «Dedi cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam, errores et stulticiam, et agnovi quod hoc esset labor et afflictio spiritus, eo quod in multa sapientia multa sit indignatio, et qui addit scienciam addit dolorem». Licet enim oporteat indagantem multis insudare vigiliis et invigilare sudoribus, vix tamen est quicquam tam vile, vix est tam facile, quod ad plenum intelligat, comprehendat ad liquidum, nisi forsan illud perfecte*

calement opposé, en vue de justifier la nécessité de l'activité réflexive orientée vers le partage des connaissances³⁴. La réflexion est encore plus nourrie chez Remigio dei Girolami: à la fin du XIII^e siècle, ce dominicain exerçant une sorte de magistère moral sur Florence écrivit un *De bono communi* en 1302 et *De bono pacis* en 1304; ce dernier est un véritable traité théologique sur la paix qui part des considérations d'Augustin sur la *pax* et la *concordia*. Dans un passage du traité, il s'interroge sur les avantages à vivre en groupe par rapport à la vie solitaire. L'individu tout seul peut acquérir la sagesse à travers la découverte (*inventio*), mais dans une communauté politique, il peut l'acquérir à travers l'éducation (*disciplina*); il pourra également tirer profit des exercices communs avec ses concitoyens (*exercitium*)³⁵. Puisque une personne possèdera ce dont les autres manquent, la vie en commun fournit tout ce dont on peut avoir besoin. Reprenant le jugement d'Aristote selon lequel l'individu solitaire est plus à même de parvenir à la contemplation de la sagesse (*Ethique*, VIII, 1, 1155), il ajoute que les hommes ont une plus grande aptitude à penser et agir quand ils sont entre amis. Vivant en communauté, l'individu peut aussi devenir plus vertueux théologiquement et moralement, soit en raison de l'exemple que les vertueux donnent au reste de la compagnie, soit parce que les individus vont accroître leur vertu théologique et morale en mettant en pratique ces vertus; de la même manière que le peuple devient plus correct, plus généreux et plus prudent et plus aimant, s'il exerce ces vertus sur autrui que sur lui-même, dit-il en détournant une citation de l'*Ethique à Nicomaque* (une personne juste a besoin d'un peuple face à elle avec lequel elle peut agir justement; citation couplée à une tirée de Luc, 12, 33 : personne ne met une lampe qu'il vient d'allumer à un endroit où la lumière ne sera pas visible). Il conclut alors que les sociétés et tous ceux qui les composent agissent mieux collectivement qu'isolément. Des idées tout aussi affirmées se

sciatur quod nichil scitur perfecte, quamquam ex hoc insolubilis redargutio consequatur.

³⁴ Albertano da Brescia, *Liber consolationis et consilii* (www.ancienttexts.org/library/latinlibrary/albertanus.liberconsol.html) : *Dixit enim Innocentius papa in libro De Contemptu Mundi : Qui magis intelligit, magis dubitat; et ille uidetur sibi plus sapere, qui plus desipiscit. Pars ergo scientiae est scire, quod nescias. Vix enim est aliquid tam uile, uix tam facile, quod ad plenum sciatur uel comprehendatur ad liquidum, nisi forte illud perfecte sciatur, quod nihil scitur perfecte. Si ergo per te nescis, a sapientibus discas eisque credas; nam qui per se nescit nec aliis credit, cum toto suo proposito in ruinam cadit.*

³⁵ Remigio de Girolami, *De bono comuni*, dans E. Panella, *Dal bene comune al bene del Comune*, dans *Memorie domenicane*, 16, 1985, p. 146 : *Intellectualiter quidem, quia per se ipsum potest quidem sapientiam acquirere per inventionem, sed in civitate potest etiam eam acquirere per disciplinam, et tanto commodius quanto civitas maior existens plus habundat doctoribus.*

retrouvent dans son *De bono comuni*, véritable éloge à base théologique de la vie civile. Certes, idéalement la vie contemplative est supérieure à la vie civile (ce syntagme remplace celui plus classique de vie active), mais la première est réservée à Dieu, la seconde aux hommes³⁶. Toutefois la vie civile n'est pas qu'un pis-aller, elle a sa propre dignité qui en fait un véritable moyen de participer au salut³⁷.

Ce bref excursus vers l'amont de l'humanisme (et singulièrement de l'humanisme civique) montre combien les lettrés des XIII-XIV^e siècles ont porté les premières pierres d'un édifice intellectuel qui se construisait sur des nouvelles fondations : la condamnation presque théologique chez Girolamo de la *vita solitaria* (qu'on ne peut cependant pas assimiler à la *vita contemplativa*³⁸) ne préfigure certes pas les éloges de la vie sociale que l'on trouve chez Salutati ou Bruni. Cependant ces auteurs nous révèlent les efforts singuliers entrepris pour fonder dans la raison théologique un aménagement, voire un renversement, des positions thomistes sur le sujet. A l'autre bout de la période, les humanistes construisent une vision du binôme vie active-vie contemplative également changée par rapport à la tradition scolastique : je ne reviens pas sur les approches théoriques d'un Salutati ou d'un Landino ; je rappellerai plutôt que les termes du débat ont changé : la vie contemplative n'est plus seulement ascèse et exercices de spiritualité, ni voie royale dans la découverte de Dieu, elle devient le refuge d'une figure nouvelle de la vie sociale promise toutefois à l'indifférence de ses contemporains : le lettré désenchanté à qui les aléas de la fortune ont enseigné à ne rien attendre en dehors de la raison et qui peut soit remplir son *officium* en main-

³⁶ Remigio de Girolami, *De bono comuni*, *op. cit.*, p. 19-21 : *Vita bona solitaria preferitur vite civili, sicut multipliciter ostendimus in tractatu Contra falsos ecclesie professores. Sed vita solitaria refertur ad amorem sui, civilis autem ad amorem comunis. Ergo etc. Et dicendum quod bonus solitarius non est censendus homo sed Deus, secundum Philosophum et X Ethicorum et I Politice. Et ideo in illa vita non preferitur amor singularis hominis amori comunis, sed preferitur amor Dei amori cuiuscumque creati.*

³⁷ *Ibid.*, p. 26 : *Circa primum notandum est quod quantum ad presens quinque sunt que videntur ab omnibus naturaliter amari, scilicet bonum in comuni, pulchrum, esse, Deus et beatitudo. De primo dicit Philosophus in I Ethicorum quod philosophi «bene annuntiaverunt bonum quod omnia appetunt»; et idem dicit in pluribus aliis locis, et Dyonisius 4 c. De divinis nominibus. Ex quo certe sequitur quod bonum comune preamandum est bono particulari cuiuscumque tum quia bonum comune magis convenit cum bono sumpto in comuni quam bonum particulare – utrumque enim comune dicitur per quandam indeterminationem – tum quia comune est magis bonum quam particulare, cum in comuni includatur particulare in quantum huiusmodi et non econverso.*

³⁸ Comme il le dit lui-même (*cf. supra* n. 36), Remigio a écrit un *Contra falsos ecclesie professores* qui ne traite pas directement des *genera vite*, mais y revient à propos de la meilleure façon de diffuser la parole biblique.

tenant le cap solitaire, soit revendiquer les stigmates glorieux de son acharnement à la pratique des lettres, dans une figure laïcisée de l'ascèse monastique. De cette tension qui agite l'intellectuel renaissant, comme figure sociale nouvelle, il n'est pas sûr que nous soyons sortis³⁹.

Patrick GILLI

³⁹ Voir à titre d'exemple, Z. Bauman, *Pierre Bourdieu or the Dialectics of Vita contemplativa and Vita activa*, dans *Revue internationale de Philosophie*, 2, 2002, 220, p. 179-193.