

Apologie pour l'Humanisme: de la globalisation à la sectorisation d'un concept socio-historique

Jean-Claude Margolin
Centre d'Études Supérieures
de la Renaissance – Tours

Après un demi-siècle environ de vagabondages philosophiques, historiques ou littéraires (et souvent, les trois associés), avec un point focal ou un port d'attache représenté par mon vieux compagnon Érasme, et après avoir enseigné trente ans dans un Centre d'études où la Renaissance est toujours portée sur le pavé et où j'ai fondé dans les années 70 un Département qui continue à porter le nom de Philosophie et Histoire de l'Humanisme, je voudrais, en toute simplicité et sans recourir à une quelconque recherche érudite, faire l'apologie de cet humanisme, en l'associant à deux autres réalités socio-historiques dont l'importance n'a pas pour corollaire une grande clarté conceptuelle: celle de l'Europe et celle de la Renaissance.

Aucune occasion plus favorable ne pouvait m'être donnée. Me voici en effet transporté dans une ville et une Université où les études humanistes ont toujours fleuri, même si Coimbra revendique à cet égard un certain droit d'aînesse; je suis entouré de très nombreux défenseurs des *humaniores litterae*, dont plusieurs sont des amis, à commencer par le Professeur Jorge A. Osório, que nous célébrons aujourd'hui; et l'on me demande d'inaugurer cette belle session d'études humanistes en traitant d'un thème sur lequel je n'ai cessé de revenir, et qui m'est particulièrement cher.

Sur la table de travail où j'ai préparé il y a quelques jours cette conférence, j'ai rassemblé, au hasard de mes incursions dans mes bibliothèques, un petit nombre d'ouvrages ou d'articles. Je lis: *De l'humanisme aux Lumières*, par Joseph Pérez, Madrid, Casa de Velásquez, 2000; *Les Cahiers de l'Humanisme*, une nouvelle série d'études publiées à Paris, aux Éditions des Belles Lettres¹; *Questions à l'humanisme*, de Pierre Magnard²; *Patristique et Humanisme* (ce sont des «Mélanges»

1. Le volume II, intitulé *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, recueille les Actes du XLII^e Colloque d'Études humanistes, au Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours, 7-10 juillet 1999), organisé par Stéphane Toussaint, Paris, 2002.

2. Paris, PUF 2000. Bien qu'il ait consacré quelques pages à l'humanisme de la Renaissance, avec Pic de la Mirandole, Charles de Bovelles ou Jean Bodin, l'auteur se situe davantage dans une perspective actuelle, et les questions qu'il pose à l'humanisme reviennent à une réflexion sur l'idée d'homme, qu'il considère comme un indéfinissable, sans pour autant laisser dans le flou la question de la dignité et des droits de l'homme.

offerts à l'historien Henri-Irénée Marrou³; d'une jeune universitaire, Patricia Eichel-Lojkine, *Excentricité et Humanisme*, ouvrage qui constitue un volume des *Cahiers d'Humanisme et Renaissance*⁴, série dérivée de la genevoise et très célèbre *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*⁵, connue de vous tous. Voici maintenant, d'un Italien, Manfredo Tafuri, un album intitulé *Architecture et Humanisme*, avec pour sous-titre «De la Renaissance aux réformes»⁶, ou le recueil des Actes d'un colloque de Montpellier, *Réforme et humanisme*⁷. Je relis maintenant le long chapitre qu'André Godin a intitulé *Humanisme et Christianisme* pour le septième volume de la grande *Histoire du christianisme*⁸, et pourquoi ne pas jeter un oeil, sinon complaisant, du moins attendri et nostalgique pour cette série de colloques tourangeaux auxquels le fondateur du Centre de la Renaissance⁹ avait accolé le vocable «humanisme» à ces pays, dont nous faisons alors la prospection culturelle au sein de l'Europe de la fin du XVe et du XVIe siècle: *L'humanisme anglais*¹⁰, *L'humanisme français*¹¹, *L'humanisme en Europe centrale et orientale*¹², *L'humanisme allemand*¹³, *L'humanisme dans les lettres espagnoles*¹⁴, sans oublier *L'humanisme portugais et l'Europe*¹⁵, qui doit évoquer quelques souvenirs à un certain nombre d'entre vous. Et puisque nous rendons hommage à Jorge A. Osório, ai-je besoin de rappeler ici ses nombreuses études qui mettent en avant le mot (et naturellement le concept) d'*humanismo*¹⁶?

A ces quelques titres, évoqués sans la moindre préméditation et sans aucune préoccupation d'ordre bibliographique (une journée et un volume n'y suffiraient pas), je me permettrai d'ajouter, avec votre permission, trois ou quatre de mes travaux dans lesquels j'ai plus spécialement réfléchi à ce concept socio-historique et à sa signification pour des chercheurs du XXe siècle (et même du XXIe). Et cela, d'autant plus volontiers que, sur ce point, je n'ai guère varié, tout au long de ces dernières décennies: un petit volume de la collection «Que sais-je?», intitulé *L'Humanisme en*

3. Paris, Le Seuil, 1976.

4. Vol. 6, CHR n° 63, Droz, 2002.

5. On remarquera que cette collection, comme la *Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance*, qui en est dérivée, unit habilement (sans les définir !) les deux termes en question, comme s'ils étaient indissociables.

6. Titre original: *Architettura dell'Umanesimo* (Éditions Laterza). Traduit de l'italien par H. Berghauer et O. Seyler, préfacé et adapté par Henri Raymond, Paris, Bordas, 1981.

7. Montpellier, octobre 1975. Université Paul Valéry, Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, s.l. d. de Jean Boisset.

8. *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*, Desclée, 1992, t. VII, ch. 6.

9. Pierre Mesnard. Voir sur la vie du CESR, la brochure que j'avais composée à l'occasion du 25e anniversaire de sa fondation: *Centre d'Études supérieures de la Renaissance: Rétrospective et Prospective*, Tours, Presses Municipales, 1982.

10. Les Actes de ce colloque n'ont pas été publiés. Les textes des conférences peuvent être consultés au CESR.

11. *L'Humanisme français au début de la Renaissance* [de 1480 à 1540]. Colloque international de Tours, XIVe stage d'Études humanistes, 1971; Paris, Vrin, 1973 («De Pétrarque à Descartes», XXIX).

12. Actes non publiés.

13. XVIIIe colloque international de Tours (juillet 1975), Paris, Vrin, «De Pétrarque à Descartes», XXXVII, et Munich, Fink Verlag, «Humanistische Bibliothek», Band 38, 1979.

14. «XIXe colloque international d'études humanistes, Tours, 5-7 juillet 1976». Études réunies par Augustin Redondo, Paris, Vrin («De Pétrarque à Descartes» XXXIX), 1979

15. Paris, CESR, et Fondation Gulbenkian, 1984.

16. Je me contenterai de citer, d'après la brochure qui a été consacrée à sa bibliographie, les titres suivants: «Crítica e Humanismo no Renascimento», *Humanitas*, XXVII-XXVIII (1975-76), 23-51; «O diálogo no humanismo», in *O Humanismo Português (1500-1600)*, Lisboa, 1988, 383-412; «Em torno do humanismo de Damião de Góis: a divulgação dos opúsculos através da correspondência latina», *Annali, Sezione Romana*, Napoli XVIII-2 (1976), 297-342; «O Humanismo: a intersecção da História cultural com a História literária», *Revista da Faculdade de Letras, Linguas e Literaturas*, Porto, 1987, 209-231; «Humanismo e história», Coimbra, Congresso internacional Humanismo Português na Época dos Descobrimentos, 1991, 462-483; «O Humanismo português e Erasmo: os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI» [dissertation doctorale non publiée].

*Europe au temps de la Renaissance*¹⁷, réunissant sous ce titre les trois concepts majeurs sur lesquels je désire appuyer mes propos: Humanisme, Europe, Renaissance; un chapitre de l'*Avènement des Temps modernes*¹⁸, que j'ai appelé «L'humanisme européen et l'influence intellectuelle d'Érasme»; un long chapitre intitulé «L'Apogée de la rhétorique humaniste (1500-1536)» dans l'*Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*¹⁹; un article, appelé tout simplement «Humanisme» dans le Dictionnaire imprimé au début d'un ouvrage collectif comportant de nombreux textes d'Érasme en traduction française²⁰.

Et maintenant, abordons de front notre sujet.

*
* *
*

1. L'humanisme: un concept massif aux contours indéterminés...

Dès les premières lignes de l'Introduction de son grand livre sur *La Civilisation de la Renaissance*²¹, Jean Delumeau s'exprimait ainsi à propos du concept socio-historique de la Renaissance: «Si l'on supprimait des livres d'histoire les deux termes solidaires – et solidairement inexacts – de «Moyen Age» et de «Renaissance», notre compréhension de la période qui s'étend de Philippe le Bel à Henri IV s'en trouverait facilitée²². On abandonnerait du même coup tout un lot de préjugés. On se débarrasserait en particulier de l'idée qu'une coupure brutale a séparé un temps d'obscurité d'une époque de lumière²³». Et Delumeau, en tant qu'historien, montre les insuffisances d'un vocable qui s'applique surtout à la littérature et aux arts plastiques, et qui a le défaut de rejeter dans l'ombre des créations aussi admirables que celles de l'art roman et de l'art gothique, de la *Divine comédie*, des Primitifs italiens ou flamands. Mais, reconnaissant que les mots ont la vie dure et qu'ils s'imposent à nous en dépit de nous-mêmes – c'est surtout vrai pour un historien qui, à l'époque où il rédigeait son ouvrage, sortait depuis peu de longues et importantes recherches relatives à la société et à l'économie italiennes du XVI^e siècle²⁴, à l'alun²⁵, ou au mouvement des navires dans le port de Saint-Malo²⁶ – et il pose la question: «Par quoi remplacer le mot de «Renaissance»? Par quel autre vocable marquer cette grande évolution [notons qu'il ne dit pas révolution] qui a conduit nos ancêtres vers plus de science, plus de connaissances, plus de maîtrise de la

17. Paris, PUF, 1981. Trad. angl. Durham, N.C., Labyrinth Press, 1989.

18. Paris, PUF, 1977 (avec la collaboration de J.-F. Bergier, J. Boisset, A. Chatelet, C. Verlinden, B. Vogler) Première partie, ch. VI, 221-253. Trad. espagnole sous le titre: *Los Inicios de la edad moderna*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1992, 183-209 («El Humanismo europeo y la influencia intelectual de Erasmo»).

19. Publiée sous la direction de Marc Fumaroli, Paris, PUF, 1999, 191-257.

20. *Érasme*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, coll. «Bouquins», Paris, Robert Laffont, 1992, p. CXXXIII-CXXXVI.

21. «Les Grandes Civilisations», Arthaud, 1967.

22. C'est la raison pour laquelle la collection, fondée par P. Mesnard auprès de la Librairie Vrin, a été intitulée par lui «De Pétrarque à Descartes». Elle permet en outre d'y intégrer des ouvrages qui ne concernent pas spécialement les «humaniores litterae».

23. *Op. cit.*, 17-18.

24. *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, 2 vol., Paris, De Boccard, 1957-1959.

25. *L'Alun de Rome*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1962.

26. *Le Mouvement du port de Saint-Malo, 1681-1720*. Bilan statistique, Klincksiek, Paris-Rennes, 1966. Il est vrai que, pour ce dernier ouvrage, la Renaissance est déjà loin.

nature, plus d'amour de la beauté?». Et, se résignant à conserver ce terme imparfait ou inadéquat, il en donne pourtant une définition minimale et englobante, dans le cadre d'une histoire totale dont il se refuse à donner des limites chronologiques trop précises²⁷, définition que j'accepte volontiers, au moins à titre provisoire: «la promotion de l'Occident à l'époque où la civilisation de l'Europe a de façon décisive distancé les civilisations parallèles.»

Le philosophe Maurice de Gandillac va beaucoup plus loin que Jean Delumeau dans sa critique du concept de Renaissance, puisqu'il appose des guillemets à ce terme, dans son étude, précisément intitulée, *La philosophie de la «Renaissance»*²⁸. Et il s'en explique dès les premières lignes: «En adonnant de guillemets le mot «Renaissance», on veut rappeler combien ce terme ambigu qui, comme en histoire de l'art, exige de plus fines spécifications, n'est ici qu'un «repère» approximatif, et comme une concession au langage des manuels»²⁹.

Mais revenons au terme d'humanisme. Je pourrais faire, bien entendu³⁰, des réserves analogues à celles de Delumeau, à l'égard du concept d'humanisme, dont la polysémie est à la fois une marque de richesse et une difficulté interprétative, car il déborde le domaine de l'histoire culturelle (celui, précisément, des *humaniores litterae*) où il conserve son emploi le plus général, rebelle à des cadres chronologiques précis où certains essaient de le confiner³¹. Je rappelle simplement pour mémoire, qu'en philosophie morale ou politique, dans la civilisation matérielle et dans ce qu'on appellera, depuis Érasme³², la civilité, dans le domaine de l'éducation, et même dans tous les secteurs de la recherche scientifique et médicale, le terme d'humanisme convient. Oui, mais à condition d'en préciser l'emploi. Peu importe que le mot d'humanisme (et ses équivalents dans de nombreuses langues européennes, Humanismus, Umanesimo, Humanismo, Humanism³³, etc.) soit né au début du XIXe siècle, celui de Renaissance datant d'ailleurs du milieu de ce siècle, par la grâce de Michelet³⁴: l'important pour nous, c'est l'usage que nous en faisons quand nous l'appliquons à l'Europe du temps de la Renaissance. S'il apparaît vague ou polysémique, c'est à nous, chercheurs et spécialistes, qu'il appartient de lui apporter une lumière suffisante pour qu'il ne se transforme ni en auberge espagnole, vide de tout contenu spécifique, ni en caméléon, dont les métamorphoses n'auraient d'égal que l'extrême plasticité et facilité d'adaptation à toute circonstance, à tout événement, à toute idéologie, à toute axiologie, à tout programme politique, philo-

27. «Autant d'historiens, écrit-il, autant d'espaces différents accordés à la Renaissance», 18.

28. *Histoire de la Philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, II, Paris, Gallimard, 1973.

29. *Op. cit.*, p. 3. Tout au long de son étude, l'auteur n'oublie jamais de mettre des guillemets aux termes Renaissance ou Renaissant.

30. Et je les ai faites souvent, notamment dans les études que j'ai évoquées plus haut.

31. Je pense en particulier à certains historiens de la Réforme ou de l'humanisme allemand, qui, fixant leur regard principalement sur Martin Luther et sur son évolution personnelle, auraient tendance à opposer Humanisme et Réforme, comme ci celle-ci avait porté un coup fatal à l'expansion des «humaniores litterae». A titre anecdotique, je puis révéler que, lors de la préparation du colloque tourangeau sur l'humanisme allemand, avec mon collègue et ami Joël Lefebvre, ce n'est qu'après de longues discussions que nous sommes parvenus à un accord, permettant d'élargir à la période 1480-1540 le champ d'expansion de l'humanisme allemand. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une problématique certaine, relative à l'Humanisme et à la Réforme.

32. Même si des ouvrages de civilité (et le mot lui-même) ont précédé celui d'Érasme, c'est surtout à partir de son court traité *De civilitate morum puerilium* (Bâle, Froben, 1530) et son immense diffusion européenne et extra-européenne, que le mot et la chose se sont répandus.

33. Voir V. R. Giustiniani, «Homo, Humanus and the Meaning of Humanism», *Journal of the History of Ideas*, 45 (1985).

34. S'il est vrai que l'auteur de l'*Histoire de France* désigne par le terme de Renaissance une période historique déterminée, les humanistes italiens du Quattrocento parlaient déjà de *Rinascità*, et Alphonse Dupront, dans un célèbre article intitulé «Espace et Humanisme» (*BHR*, 1942) identifiait la Renaissance à une idée ou à un mythe spécifique de force, de création, de jeunesse.

sophique ou éducatif. Je vous proposerai donc, en la modifiant légèrement, la définition que j'en donnais dans mon livre sur l'*Avènement des temps modernes*³⁵: une transformation de la vision du monde, un renouvellement des modes ou des types de connaissance, un élargissement des sources d'inspiration artistique et littéraire, une refonte complète de la pédagogie, une critique libératrice des traditions et des institutions, un optimisme créateur fondé en raison, une irrésistible attirance pour l'antiquité gréco-latine, mais aussi pour les cultures et les civilisations méditerranéennes en général, englobant l'Égypte et la Judée, Babylone et Byzance, attirance lucide toutefois, et s'appuyant sur ces «monuments» matériels et spirituels pour adapter certains d'entre eux à des besoins nouveaux, engendrés par une culture et une civilisation entièrement nouvelles, que je qualifierais volontiers de christianisme critique ou de christianisme ouvert³⁶. Malgré la relative longueur de cette définition, il est bien possible qu'elle n'exprime pas tous les aspects de ce concept socio-historique d'humanisme. Je pense toutefois que, dans cet effort de globalisation dudit concept, ceux que nous appelons les humanistes de la Renaissance, c'est-à-dire les fervents des «humaniores litterae» s'y reconnaîtraient assez bien, comme d'ailleurs tous ceux d'entre nous qui ont consacré ou qui consacrent une partie de leur vie à ces études.

Je viens de prononcer le mot d'humaniste. Chacun sait, et je n'y insisterai pas, que lui aussi, fait problème, même s'il a l'avantage de posséder un état-civil qui le fait naître à l'époque qui nous intéresse, ou plutôt à une époque antérieure, au sein des universités de la péninsule italienne. L'*umanista* désignait en effet, en langage estudiantin, le maître de grammaire et de rhétorique, comme l'*artista* était le professeur «ès arts libéraux» ou le *jurista* le professeur de droit. Les noms de la plupart de ces professeurs ne sont pas passés à la postérité, à la différence de ces maîtres de la culture que nous désignons aujourd'hui précisément du nom d'humanistes et qui, tout en étant férus de grammaire et de rhétorique, et parfois, eux-mêmes enseignants, se sont appelés Lefèvre d'Étaples, Budé, Rabelais ou Montaigne, Vivès, Cisneros, Guevara ou Cervantès, Colet, More ou Grocyn, Valla, Silvio Piccolomini, Politien, Ficin, Pic de la Mirandole, Sadolet ou Bembo, Celtis, Hutten, Mutian ou Mélanchthon, le tchèque Lobkowitz ou les Polonais Kochanowski ou Modrevius, ou encore les Portugais André de Resende, Aires Barbosa, Damião de Góis ou Gil Vicente.

Je n'entrerai pas, une fois de plus, dans la discussion – ne disons pas la querelle – qui oppose toujours, sous la houlette de leurs hérauts, le regretté Paul-Oskar Kristeller et Eugenio Garin, les partisans d'un humanisme au sens étroit ou restrictif³⁷ (un humanisme, expression de cette compétence pédagogique et de cet amour des lettres manifestés par l'*umanista* italien ou européen, qui est la conception de Kristeller) et ceux (dont je suis, avec Garin) d'un humanisme au sens large, dans lequel on n'oublie pas le facteur humain, et où les «lettres humaines» (ou «plus humaines») débordent la seule grammaire, la seule rhétorique et même la seule littérature, au profit d'une vision totale de l'homme, et notamment de l'affirmation de sa dignité³⁸. Sans doute – et je m'en

35. *Op. cit.*, 221.

36. Par rapport à un christianisme dogmatique, celui du plus grand nombre de théologiens professionnels, ou au christianisme de la scolastique décadente, unanimement combattu par ceux que nous appelons humanistes. Un critère valable pour une définition de l'humanisme et des humanistes est bien le recensement des idées et des pratiques contre lesquelles ils s'insurgent radicalement.

37. C'est aussi la position de Jacques Chomarat, qui s'est plusieurs fois exprimé à ce sujet, oralement et par écrit.

38. Bien que le thème de la «*dignitas hominis*» ait des racines infiniment plus anciennes, à commencer par la Bible (Ancien et Nouveau Testament), les grandes religions d'Orient et d'Extrême Orient, la patristique chrétienne, les écrits rabbiniques et talmudiques, la grande littérature (dont les auteurs grecs et latins, d'Hésiode à Platon et à Plotin, de Térence à Cicéron et à S. Augustin, etc.), il faut bien reconnaître qu'il a pris un développement considérable à partir de Plutarque, puis du Quattrocento italien, et dans toute l'Europe humaniste du XVI^e siècle.

suis largement expliqué dans mon livre sur les philosophies de la Renaissance³⁹, l'humanisme ne constitue pas une philosophie aux contours bien nets, comme le pythagorisme ou le néo-pythagorisme, le stoïcisme ou le néo-stoïcisme (y compris le stoïcisme chrétien⁴⁰), l'épicurisme (y compris l'épicurisme chrétien⁴¹), les diverses formes de platonisme ou de néo-platonisme⁴², l'aristotélisme sous ses multiples aspects, etc. Mais, hors des systèmes philosophiques dûment étiquetés (et l'étaient-ils vraiment à la Renaissance? je ne le pense pas⁴³) n'y aurait-il aucune place pour des courants intellectuels, affectifs, de portée morale et religieuse, ceux auxquels se consacre ou devrait se consacrer une histoire des idées et des sensibilités aussi totale ou globalisante qu'il soit possible? C'est dans cette perspective qu'il faut, à mon avis, ranger l'humanisme, dont je fais aujourd'hui l'éloge devant vous. Sans reprendre en détail chacun des aspects que j'ai voulu rassembler dans la définition que je vous ai proposée, je voudrais les justifier en quelques mots. Quand je parle d'une transformation de la vision du monde, je ne fais pas seulement allusion à la découverte de l'Amérique et des lointaines régions extra-européennes, ni aux découvertes scientifiques de Copernic, et surtout de Giordano Bruno, de Galilée ou de Képler, encore que la formation de ces savants ait été celle des humanistes, nourris de la pensée antique et imprégnés de ce christianisme ouvert (qui leur valut bien des déboires⁴⁴). Il suffit de lire leurs oeuvres, des Journaux de voyage de Christophe Colomb⁴⁵ aux traités philosophiques de Bruno. Je veux simplement souligner l'attitude critique et libératrice de ces hommes, qui ne regardent plus le macrocosme ou le microcosme humain avec les lunettes des anciens, celles des lecteurs myopes de la Bible, ou des médiévaux traditionnels⁴⁶, et qui, comme ce fut le cas d'Érasme, ont l'audace intellectuelle de remplacer la Vulgate par une nouvelle traduction du Nouveau Testament. Les liens entre la pédagogie et cet humanisme sont assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister (on retrouve d'ailleurs ici la vocation de l'*umanista*). Presque tous les humanistes ont été, soit par leurs écrits, soit par leur vocation enseignante (et souvent ces écrits, traités de grammaire ou de rhétorique, éditions ou traductions de textes anciens⁴⁷, ont constitué les matériaux et la matière de leur enseignement, ou ceux de leurs confrères ou disciples) les pionniers de méthodes renouvelées des modes anciens d'acquisition du savoir. Certes, l'invention de l'imprimerie et la diffusion d'ouvrages à bon marché⁴⁸ que pouvaient se procurer élèves et étudiants ont favorisé cette promotion et ce renouvellement des connaissances: mais c'est aussi reconnaître que l'imprimerie ne

39. *Philosophies de la Renaissance*, Orléans, Paradigme, L'Atelier de la Renaissance, 1998 Préface.

40. Voir notamment Lorenzo Valla, *De voluptate ac de vero bono libri III* (l'ouvrage existe en trois états différents), Louvain, 1519. Composé vers le milieu du XVe siècle.

41. Voir notamment l'audacieux colloque d'Érasme (qui fit scandale et qui fut vite censuré par la Faculté de théologie de l'Université de Paris), intitulé *Epicureus (Erasmii Opera omnia*, éd. L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1972, t. III, 720-733), Épicure représentant la figure du Christ.

42. Celui qui a suivi Platon, ou celui du XVe et du XVI^e siècles.

43. Nous sommes en effet à une époque de grande fluidité des concepts, et les érudits s'appuient le plus souvent sur une doctrine ancienne, moins pour la reprendre à leur compte ou la prolonger, que pour la faire servir à des desseins nouveaux, et notamment à ce christianisme anti-scolastique auquel j'ai déjà fait allusion.

44. Notamment Bruno, qui devait périr en 1600, sur le bûcher dressé au coeur de Rome.

45. Il n'est pas question d'englober parmi eux des esprits novateurs comme les savants Nicole Oresme ou Jean Buridan, reconnus comme tels par leurs pairs des siècles suivants.

46. Voir *Textos y documentos completos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Madrid, Alianza ed., 2e éd., 1984 (éd. de Consuelo Varela).

47. Ces traductions se faisant en général du grec en latin. Les traductions en langues vernaculaires se développeront progressivement au cours du siècle.

48. En particulier les petits in-8^o en italique, lancés à Venise au début du XVI^e siècle, dans la firme d'Alde Manuce l'Ancien.

se réduit pas à une simple technique ingénieuse, mais qu'elle constitue une véritable révolution sociale et intellectuelle⁴⁹, et qu'elle est étroitement liée à ce mouvement humaniste, auquel appartenaient d'ailleurs tous les grands imprimeurs de ce temps, les Gryphe, les Aldes, les Froben, les Wechel, les Josse Bade, les Estienne, les Thierry Martens, les Plantin, et combien d'autres. On pourrait même dire qu'il a existé, tout au long du siècle, et plus particulièrement dans sa première moitié, une véritable connivence entre la fabrication et le marché du livre et les productions humanistes, avec, parfois, des spécifications dues à la nature des ouvrages et notamment à leur portée idéologique ou religieuse⁵⁰. Ainsi, quand je parle de refonte de la pédagogie, je veux notamment opposer aux méthodes moyennageuses fondées sur l'oralité et une mémoire purement répétitive, celles qui permettent à l'étudiant d'exercer autrement sa mémoire par la constitution d'une bibliothèque ou l'apposition de petites marques mnémoniques (*notæ* ou *notulæ*) dans les marges de ses livres. J'insiste sur cet esprit essentiellement réformiste, et non pas révolutionnaire, car nos humanistes aiment trop la paix, ayant la violence en horreur⁵¹, et ils ne font pas table rase d'un passé qu'ils respectent tout en l'observant d'un oeil critique. Également respectueux des institutions, quand elles leur paraissent justes, ou que leur fonction socio-professionnelle implique la soumission à ces mêmes institutions, ils n'en soulignent pas moins les vices ou la caducité, au besoin sous la forme d'un récit utopique (comme c'est le cas de Thomas More dans sa célèbre *Utopia*⁵², écrite, il est vrai, dans sa jeunesse, quand il n'avait pas encore accédé à ses hautes fonctions juridiques et politiques⁵³). Il en va de même (et plus encore) pour certaines traditions dont ils dénoncent souvent les origines absurdes ou scandaleuses, et même leur dénomination «barbare»⁵⁴. La critique, inaugurée par Valla, de la fameuse «donation de Constantin»⁵⁵ est un exemple, parmi bien d'autres, de l'acribie et de l'audace intellectuelle des humanistes au service de la vérité, dût ces recherches leur attirer quelques ennuis. On les retrouve encore dans la rectification de certaines attributions de quelques textes sacrés ou profanes, qu'il s'agisse des trois Madeleines du Nouveau Testament ou des frères qu'aurait eus le Christ, ou de traités attribués à tort à Aristote ou à Platon.

Ce que j'appelle un optimisme créateur fondé en raison n'est sans doute ni conceptualisable ni réductible à la subjectivité de nos auteurs: chacun conserve en effet son idiosyncrasie, et le caractère, comme les circonstances de leur vie dessinent d'eux-mêmes des portraits fort différents: l'hu-

49. Voir, parmi une grande quantité d'ouvrages, ceux, classiques, de Lucien Febvre et Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre* (éd. orig. 1958; et Paris, 1999), d'Elizabeth Eisenstein, *The printing revolution in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, et d'Adrian Johns, *The nature of the book: print and knowledge*, Chicago, London, Univ. of Chicago Press, 1998.

50. C'est ainsi que Pierre Perna, imprimeur bâlois de la seconde moitié du XVI^e siècle (voir Manfred Welti, «Le grand animateur de la Renaissance tardive à Bâle: Pierre Perna, éditeur, imprimeur et libraire», *L'Humanisme allemand (op. cit.)*, p. 131-139), malgré son éclectisme apparent dans le catalogue des ouvrages imprimés sur ses presses, malgré le caractère «interconfessionnel» de ses publications que M. Welti lui reconnaît, tend de plus en plus vers l'édition d'ouvrages d'inspiration luthérienne, zwinglienne ou bucérienne.

51. C'est le cas notamment d'Érasme (voir son attitude à l'égard des Paysans révoltés sous la houlette de Thomas Müntzer, ou des Anabaptistes de Munster). Il n'est pas pour autant partisan du «*quieta non movere!*»

52. Elle date de 1515-1516. La composition s'en étale sur plus d'un an. Première édition: Louvain, décembre 1516; 2e, Paris, 1517; 3e: Bâle, 1518.

53. On pourrait faire les mêmes remarques à propos de Guillaume Budé, dans ses rapports avec la monarchie française.

54. Comme ces *vespéries* et surtout ce *dépouillemet du béjaune*, contre lesquels il s'élève avec une particulière virulence dans son traité *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (Bâle, Froben, 1529; éd. J.-C. Margolin, *ASDI-2*, 1971, p. 61 et n. 2 et 3, et ma traduction en français, Paris, Robert Laffont, 1992, collection «Bouquins», p. 526 et n. 2).

55. *De falsa et ementita Constantini donatione*, éd. Wolfram Setz, H. Böhlaus, Weimar, 1976. Très nombreuses éditions au XVI^e siècle.

mour et la foi religieuse de More n'a pas la teneur de l'ironie d'Érasme et de la *via media* qu'il préconise; la gravité de Budé et son espérance eschatologique sont à l'opposé de la violence sarcastique de Dolet et de son autodestruction. Mais tous s'appuient avec fermeté sur la raison, se méfiant par principe des forces irrationnelles, des impulsions et des instincts de l'homme, même s'il leur arrive d'intégrer à leur vision du monde tel ou tel courant ésotérique, du pythagorisme ou de l'orphisme aux *hieroglyphica*⁵⁶ ou à la kabbale⁵⁷. Tous croient en la possibilité du progrès humain, même si leur prise de conscience de l'histoire – celle du passé, et celle à laquelle ils participent – est révélatrice d'une alternance de drames ou de déclin et de résurrections bénéfiques. Ceux des humanistes qui sont authentiquement chrétiens lient cet optimisme aux promesses qu'a faites le Christ à toute l'humanité. Ceux dont la foi religieuse est plus discrète et moins éclatante dans leurs ouvrages, comme Pic de la Mirandole⁵⁸ à la fin du Quattrocento, Ulrich von Hutten au début du XVIe siècle, ou Jérôme Cardan vers le milieu de ce même siècle, expriment diversement cet optimisme créateur, fondé sur la croyance en l'homme et sur sa puissance quasi-illimitée d'invention, et même d'auto-construction⁵⁹.

Voici, dans ce qu'on a appelé (longtemps après sa mort)⁶⁰ le discours de Pic sur la dignité de l'homme, sur l'attribution duquel les spécialistes discutent encore, les premières lignes⁶¹:

Très vénérables Pères!⁶² J'ai lu dans les écrits des Arabes qu'Abdallah le Sarrasin⁶³, à qui l'on demandait quel était, sur cette sorte de théâtre qu'est le monde, le spectacle le plus digne d'admiration, répondit qu'il n'y voyait rien de plus admirable que l'homme – opinion que rejoint le fameux mot d'Hermès: «C'est un grand miracle, ô Asclépios, que l'homme ...

Et encore, prêtant ces paroles au «parfait artisan», autrement dit Dieu:

Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines.

Je ferai suivre ce beau texte, que je mettrais volontiers au fronton de l'humanisme européen, de la célèbre exclamation optimiste du chevalier franconien Ulrich von Hutten, avant que le temps

56. Voir les *Hieroglyphica Ori Apollinis Niliaci* [Horapollon], Venetiis, ap. Aldum, 1505.

57. Par exemple, chez Reuchlin, *De cabala seu de symbolica receptione dialogus* (1503) ou le *De arte cabalistica* (1550). Mais certainement pas chez Érasme, qui rejette toutes les formes d'occultisme.

58. Ce n'est pas l'avis de tous ses exégètes, comme le P. Henri de Lubac dans son *Pic de la Mirandole*, Aubier-Montaigne, 1974 (voir notamment son chapitre sur «le catholicisme de Jean Pic» (3e partie, ch. 7, 352-389).

59. C'est également Érasme qui écrit dans le *De pueris instituendis* (*op. cit.*), 31: «Homines non nascuntur, sed finguntur» (Les hommes ne naissent pas hommes, ils le deviennent).

60. Voir la récente et stimulante étude de Brian P. Copenhaver au colloque international de Florence sur la Magie à la Renaissance (octobre 2003): «Chi scrisse l'*Orazione* di Pico?» Il rappelle que l'expression de *de dignitate hominis* a été accolée à un Discours, dont le texte lui-même, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'est pas du philosophe italien.

61. D'après la traduction française d'Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, PUF, «Épiméthée», 1993.

62. Les membres de la Commission romaine qui avaient examiné et condamné treize des neuf cent thèses de ses *Conclusiones*.

63. Peut-être Abd Allah Ibn al-Muqaffâ (8^e siècle).

où les prémices d'une rupture entre Rome et Wittenberg et sa maladie l'aient plongé dans une profonde crise existentielle: «Ah! Quelle époque nous vivons!»

Quant à Cardan, confiant en la puissance du génie humain, dans la volonté et dans l'intelligence pratique de l'homme, il exprime dans maints passages de ses livres⁶⁴ un véritable optimisme technologique, saluant de leurs noms ceux des inventeurs qui ont fait avancer les connaissances scientifiques et techniques. Il est vrai que, si son éloge de l'imprimerie et de la boussole lui auraient concilié la faveur de tous les humanistes de la génération précédente, l'intérêt qu'il manifeste aussi pour l'artillerie et, conséquence de cette invention ou de son perfectionnement, le renforcement des forteresses⁶⁵, n'eût pas reçu la même approbation de leur part, car ils traitaient les canons modernes d'inventions du diable.

Dans cet immense appétit de connaissances et dans une volonté d'intégration d'une humanité une et plurielle, sans rien rejeter de ses croyances, à la condition qu'elles n'aient rien de dégradant ni d'injurieux envers le Créateur, l'humanisme ne se limite pas à la reconquête des antiquités grecques et romaines, mais est également attiré (dans des proportions ou un esprit évidemment différents selon l'*ingenium* des uns et des autres) vers les cultures et les civilisations méditerranéennes en général, englobant, comme je l'ai déjà dit, l'Égypte et la Judée, Babylone et Byzance. Mais c'est une attirance lucide (si tant est que ces deux termes puissent être accolés), car si les humanistes s'appuient sur ces «monuments» matériels ou spirituels, c'est pour les adapter à des besoins nouveaux, engendrés par une culture et une civilisation entièrement nouvelles où les techniques des ingénieurs, les progrès de l'économie et de l'éducation, la circulation des idées, la lente émergence des femmes, confinées jusqu'alors dans leur foyer domestique, vont dans le même sens que cet esprit critique qui se manifeste dans tous les domaines du savoir et même de la foi, dans les ouvrages de botanique et de zoologie, dans les traités de mathématiques, en astronomie, en médecine, et dans ce vaste mouvement d'exégèse biblique qui, s'il n'est pas l'apanage des humanistes, a connu, grâce à eux – un Valla, un Lefèvre d'Étaples, un Cisneros, un Érasme, un Calvin, un Viret, un Mélanchthon, voire un Du Bartas, et tous ces savants du Collège Royal, familiers de l'hébreu, de l'araméen ou de l'arabe – un renouvellement critique dont les théologiens traditionnels ne pouvaient ou ne voulaient pas entendre parler.

Un problème demeure cependant, qui ne sera pas résolu aujourd'hui, à supposer qu'il le soit un jour, ou même en admettant que les termes dans lesquels il est posé soient pertinents: qui est humaniste, qui ne l'est pas au XVI^e siècle? En élargissant, comme je l'ai fait, le sens du terme d'*umanista*, professeur de grammaire et de rhétorique, pour faire couvrir à l'humaniste le vaste champ de la culture, n'ai-je pas ouvert la porte à des difficultés sans nombre? La réponse, insuffisante et provisoire que je ferai, sera celle-ci: l'humaniste, comme le philosophe (avec lequel il peut se confondre, mais pas nécessairement) est un généraliste, englobant les divers secteurs de cette *encyclopaedia*, ou cercle des connaissances humaines, mais pratiquant par excellence cette spécialité, qui n'est autre que la philologie (au sens large où l'entendait Budé dans sa *Philologia*⁶⁶).

64. Notamment le *De Subtilitate libri XXI* (1550) et le *De rerum varietate* (1557).

65. Voir notamment Albert Dürer et son traité *Etliche Underricht zu Befestigung der Stett, Schloss und Flecken*, Nuremberg, 1527 [Instruction sur la fortification des villes, bourgs et châteaux].

66. Budé en fait même une personne, qu'il aime d'amour, comme une maîtresse. Elle embrasse la totalité du savoir, sous la double forme de l'écrit et de la parole éloquente. Les lettres sont bonnes au plein sens de l'épithète, comme le «bon Dieu». Voir l'édition-traduction française et commentaire de Marie-Madeleine de La Garanderie, Paris, Les Belles Lettres, 2001, et notamment son Introduction, p. XXII-XXV.

En revanche, le spécialiste (mais y en a-t-il vraiment à l'époque de la Renaissance ?), c'est-à-dire le pur technicien, ingénieur ou chirurgien, pratiquant des recherches, des opérations, des calculs précis et limités, restera en dehors du cercle, pourtant large, des humanistes: Georges Agricola, l'historien des mines, l'auteur du *De re metallica*⁶⁷, fera partie de ce cercle, car ses recherches et ses identifications des métaux sont imprégnées des textes anciens, de Pline, de Caton et de Columelle; de même, les savants Guillaume Rondelet ou Pierre Belon, le chirurgien Ambroise Paré, car leurs écrits et leurs découvertes n'ont pas rompu le cordon ombilical qui les relie à la science, aux croyances, aux valeurs héritées d'un passé qu'ils n'hésiteront pas à critiquer à l'occasion. Des artistes comme Dürer ou Metsys feront, eux aussi, partie du vaste courant humaniste, non seulement à cause de leurs amitiés (Dürer, Érasme et Pirckheimer; Metsys, Gilles, More et Érasme, etc.), mais en raison des thèmes qu'ils ont exprimés dans leurs gravures ou leurs tableaux. En revanche, nous n'y admettrons pas, quel que soit leur talent, orfèvres, doreurs, enlumineurs, relieurs, même s'ils ont pu rendre d'insignes services à des écrivains humanistes. A la différence de Cardan, dont les mathématiques ne constituent qu'un aspect de son génie, des mathématiciens comme l'italien Tartaglia ou le français Viette déclinèrent leurs mérites (qui sont grands) hors du champ de l'humanisme. Le juriste André Alciat sera naturellement des nôtres, mais nous hésiterons à admettre parmi nous Jacques Cujas, ce qui n'éclipse, évidemment pas, ses brillantes qualités, comme son influence dans l'histoire du droit. Le cas de Paracelse, qui rejetait dans son enseignement comme dans ses écrits la langue latine, et que l'exploration de la nature dispensait de consulter les ouvrages médicaux des anciens, dont il voulait, d'ailleurs, se séparer radicalement (ne fût-ce que par le surnom qu'il s'était donné, de Para-Celse!) fait problème, et il ne sera pas résolu aujourd'hui.

Je m'arrêterai un moment sur l'entreprise collective de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, la publication d'une série de volumes consacrée à la «transmission des textes antiques» assumée par des hommes de la Renaissance des différents pays d'Europe⁶⁸. Il va sans dire que la transmission de textes grecs ou latins, en prose ou en vers, sous la forme d'éditions, de traductions, d'adaptations, de commentaires, voire sous celle d'échanges épistolaires, etc., désigne ces «passeurs» comme des humanistes à part entière. Mais faudrait-il exclure du monde de l'humanisme des hommes qui, par leur amour de la culture, leurs investissements pédagogiques, leur célébration des valeurs anthropologiques, leurs collections de médailles antiques, ont bien mérité des *humaniores litterae*, même s'ils n'ont été ni éditeurs, ni traducteurs, ni commentateurs d'ouvrages anciens? La question reste posée. Mais j'estime, pour ma part, que, tant pour les humanistes que pour l'humanisme lui-même, les frontières sont loin d'être précises et acceptables par la communauté des chercheurs dans son ensemble.

*
* *
*

67. *Bermannus sive de re metallica*, Bâle, H. Froben, 1530.

68. Voir *La France des humanistes, bellénistes*, I, Turnhout, Brepols, 1999 (collection «Europa humanistica»), éd. Jean-François Maillard, Judith Kecskomési, Catherine Magnien, Monique Portalier (voir le c.r. de ce volume par Aires A. Nascimento, dans *Euphrosyne*, nova série, vol. XIX (2001), 452-453.

2. Une sectorisation historico-géographique: l'humanisme au regard du nationalisme.

Si, comme on a essayé de le montrer, l'Europe humaniste, ou plutôt, pour reprendre une expression qui, elle, est bien de son temps, celle de *Respublica christiana* (elle deviendra vite, *mutatis mutandis*, la République des Lettres⁶⁹), constitue une réalité socio-historique bien vivante, en dépit des frontières et des diversités d'ordre matériel et culturel, il serait naïf et en tout cas historiquement faux de s'imaginer que cette patrie commune à laquelle rêvait souvent Érasme, et qui était davantage construite sur un ensemble d'aspirations communes et de valeurs identiques que sur des analogies d'ordre institutionnel, juridique ou politique, des traditions et des sentiments communs, avait aboli tous les facteurs de différenciation, voire d'opposition. A une époque où naissent ou se renforcent les nationalismes intra-européens, où la monarchie absolue occupe l'espace politique, où les guerres et les conflits religieux dressent des barrières entre les peuples et au sein de la société civile, sinon à l'intérieur d'une même famille, l'idéal humaniste de paix et d'étroite collaboration culturelle se heurte à plus d'un obstacle, engendré précisément par ces conflits de nationalité, indépendamment (bien entendu) des amitiés et des inimitiés personnelles, car il ne faut jamais perdre de vue que les humanistes sont d'abord des hommes, et souvent, de par leur position sociale, des hommes au service direct de leur souverain. A ces différenciations d'ordre historique et géographique viendront donc s'ajouter des facteurs de singularités socio-professionnelles, socio-religieuses ou socio-politiques⁷⁰.

Érasme, plus qu'aucun autre humaniste de son temps, a souvent proclamé *urbi et orbi* (même s'il utilisait parfois pour ce faire le truchement de sa correspondance⁷¹) la force et le bénéfice de la tolérance⁷², sa propre aspiration à la citoyenneté du monde⁷³ et son désir de voir se réaliser une société universelle et fraternelle, cimentée par un christianisme commun et, pour l'élite intellectuelle, par un amour commun des «litterae humaniores». Mais il constatait en même temps des oppositions ou des divergences entre peuples qui ne reposaient sur aucun fondement solide, et même, au sein de la République des Lettres, un véritable sectarisme, inspiré par un nationalisme aussi étroit qu'agressif.

Nous sommes en un temps», écrit-il dans la *Complainte de la Paix*⁷⁴ composée à l'intention du jeune Charles de Habsbourg, futur Charles-Quint⁷⁵, «où communément l'Anglais hait l'Écossais, sim-

69. Ce terme ne fait guère son apparition en Europe avant la fin du XVI^e ou le début du XVII^e siècle. Mais on peut, sans commettre un lourd péché d'anachronisme, identifier pratiquement la *Respublica christiana* et la *Respublica litteraria*.

70. Michel Reulos définit dans plusieurs articles un humanisme *juridique* (voir notamment «Quelques aspects de l'humanisme allemand», in *L'Humanisme allemand (1480-1540)*, XVIII^e colloque international de Tours, Paris, Vrin, et Fink Verlag, München, 1979, 221-230, tandis que Margherita Miranda étudie (en le justifiant) un humanisme *jésuitique* («Humanismo jesuítico e identidade da Europa, uma comunidade pedagógica europeia», *Humanitas* LIII (2001), 83-112). Et l'on connaît (par de nombreux travaux) l'humanisme *civique* des villes et communautés italiennes.

71. Mais une correspondance, dont il surveillait jalousement les éditions, et qui jouait le plus souvent le rôle de lettres ouvertes.

72. Même s'il n'utilise guère le terme latin de *tolerantia*, et surtout si l'idée de tolérance n'a pas les mêmes connotations à la Renaissance que de nos jours.

73. Voir notamment sa lettre au réformateur suisse Zwingli du < 3 ? > septembre 1522 (Allen, *Opus Epistolarum Erasmi*, t. V, ep. 1314, ligne 2.: «Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrinus magis».

74. *Querela Pacis* (ou, dans son titre complet, *Querela Pacis, undique gentium ejectae profligataeque* (La Complainte de la Paix, décriée et chassée de tous côtés par toutes les nations), Bâle, Froben, 1517.

75. En fait, cet ouvrage n'est pas adressé à Charles de Habsbourg, comme *L'Institution du prince chrétien* (1516), mais à Philippe de Bourgogne, évêque d'Utrecht. Toutefois sa composition correspond au début de ses fonctions en tant que conseiller du jeune prince.

plement parce qu' il est Écossais; l'Allemand ne s'entend pas avec le Français; l'Espagnol est en désaccord avec l'Allemand et avec le Français...

Et la prosopopée de la Paix continue ainsi:

O cruelle perversité humaine! La diversité des noms qu'ils portent suffit à elle seule à les diviser à ce point et le titre commun d'hommes et de chrétiens⁷⁶ ne peut pas les unir! Pourquoi une chose de si peu d'importance agit-elle avec plus de force sur eux que les liens de la nature et du Christ⁷⁷? La distance d'un pays à l'autre sépare les corps et non les âmes. Jadis le Rhin séparait le Français de l'Allemand, mais le Rhin ne peut séparer le Chrétien du Chrétien⁷⁸. Les Pyrénées mettent une frontière entre les Gaulois et les Espagnols; mais ces mêmes monts ne peuvent partager la communauté chrétienne. La mer sépare les Anglais des Français, mais elle ne peut rompre les liens de la société du Christ ...⁷⁹

Et voici maintenant, dans la *Seconde Semaine* de Du Bartas (édition de 1584)⁸⁰, un échantillon versifié d'ethnopsychologie, que l'on pourrait comparer à de nombreuses réflexions d'Érasme sur la psychologie différentielle des peuples⁸¹, sans qu'il nous soit possible (ni même nécessaire) de savoir si le poète français connaissait ou non ces textes, car les lignes suivantes font partie, comme tant d'autres, de ces lieux communs d'une caractérologie des peuples qui vire facilement en xénophobie:

L'Allemand est en guerre
 Courageux mais venal: l'Espagnol lent et fin;
 Le nostre impatient, et cruel le Latin.
 L'Allemand en conseil est froid; le Romain sage,
 L'Espagnol cauteleux et le François volage;
 Le François vit en Prince, en pourceau l'Allemand.
 Le Nostre est doux en mots, l'Espagnol fier et brave,
 L'Allemand rude et simple, et l'Italien grave;
 Inconstant le François, superbe le Romain.
 Nous bravons l'ennemi, le Romain le caresse;
 L'Espagnol onq ne l'aime, et l'Allemand le blesse.
 Nous chantons, le Tuscan semble à peu pres beller,
 Pleurer le Castillan, le Tudesque hurler.

Ces différences, que le poète accentue peut-être, comme Érasme, par des préoccupations de caractère esthétique et rhétorique, se manifestent d'ailleurs à une échelle beaucoup plus réduite.

76. Notons l'emploi de ces deux substantifs: même si l'humaniste chrétien qu'est Érasme pense que l'homme le plus accompli ne saurait être que chrétien, il a le mérite de distinguer ici l'homme en tant qu'homme (représentant l'humanité tout entière, dans sa diversité, mais surtout dans son unité) et le chrétien, qui n'est, reconnaissons-le avec lui, qu'une spécification de l'être humain. Il faut dire aussi que la qualité de chrétien renforce, aux yeux d'Érasme, la qualité et la dignité de l'homme.

77. Même remarque.

78. Il s'agit bien, dans l'esprit d'Érasme, de la *Respublica Christiana*.

79. Texte traduit (avec quelques modifications personnelles) par E. Constantinescu-Bagdat (Paris, PUF, 1924) cité dans J.-C. Margolin, *Guerre et Paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, 232.

80. Livre VII, «Les Colonies», éd. Yvonne Bellenger, Paris, STFM, 1992, t. II, 410.

81. Voir mon étude, «Érasme et la psychologie des peuples», *Ethno-Psychologie, Revue de Psychologie des peuples*, t. XXV-vol. 4 («Érasme et l'Europe», déc. 1970, p. 373-424. Réédité dans *Érasme: une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Caen, Paradigme, 1993, 303-354.

Dans un pays comme l'Italie (si tant est qu'on puisse, sans anachronisme, l'appeler ainsi), les cités ont une physionomie propre, façonnée par une longue histoire, des conflits, des gouvernements divers, des niveaux de culture, des Académies, des idéaux différents. Et le temps est un facteur non moins décisif de différenciation. L'humanisme florentin de la fin du Trecento et de la première moitié du Quattrocento n'est pas l'humanisme de la seconde moitié du Quattrocento, celui de Laurent de Médicis et de Marsile Ficin. De même, l'humanisme de Padoue n'est pas celui de Pavie, de Naples, de Venise ou de Rome, comme celui de Machiavel n'est pas celui de l'Arioste. Mais ce n'est pas le lieu de développer ce point, pourtant capital, pas plus qu'une réflexion qui nous amènerait à opposer le stoïcisme cynico-épicurien d'Alberti aux constructions métaphysiques de Bruno ou de Campanella, ou encore l'astrologie de Ficin à la magie ou à la Kabbale de Pic.

Mais, pour revenir à Érasme et à son texte de la *Complainte de la Paix*, on pourrait m'objecter que celui-ci s'exprime en tant que chrétien s'adressant à des chrétiens, et non en tant qu'humaniste. Je ferai remarquer que, si l'on a formellement raison de ne pas confondre l'humanisme comme tel et l'humanisme chrétien (celui d'Érasme, de More, de Budé, de Vivès, et de bien d'autres), même si l'idéal humaniste a été de faire converger les plus hautes valeurs issues de la culture antique vers celles que nous a transmises le message judéo-chrétien, il a pris soin d'écrire: «le titre commun d'hommes et de chrétiens», car il s'exprime en fait au nom d'une *humanitas*, qui réunit Pythagore, Socrate, Cicéron, Moïse et Jésus-Christ. Quant à une seconde objection, d'après laquelle Érasme, par la voix de la Paix, ne viserait pas les humanistes, mais les différents peuples d'une manière générale, et même ceux de leurs représentants les moins évolués, j'y répondrai par quelques exemples (mais on pourrait en citer beaucoup d'autres) empruntés au monde des humanistes.

Le grand ami d'Érasme, Thomas More, qui partage avec lui presque toutes ses idées et les mêmes valeurs, qui traduit avec lui Lucien de Samosate, qui a reçu en dédicace l'*Éloge de la Folie*, dont l'*Utopie* constitue une sorte de réplique et paraîtra même en 1518⁸² sous la même couverture que la «déclamation» du Rotterdamois, rompt des lances avec l'humaniste français Germain de Brie pour des raisons à la fois personnelles, politiques, et un patriotisme qui se transforme chez l'un en une xénophobie anti-française, et chez l'autre en un dénigrement de son adversaire et de son propre pays. L'épisode est bien connu: c'est celui d'une guerre navale franco-britannique en 1512, qui se termina par la victoire des Anglais et par conséquent la défaite des Français, en dépit de la conduite héroïque du capitaine breton Hervé de Portzmoguer, qui mourut à bord de son navire le 10 août 1512. Cet épisode, largement mis en valeur dans un poème⁸³ de Brie, exalté par son éditeur Josse Bade dans sa préface, aboutit à des poèmes satiriques de More, qui seront publiés seulement en 1517. D'où une violente réaction de Brie dans son *Antimorus* de 1519⁸⁴, dans lequel il se plait à «épingler» son adversaire anglais en énumérant toutes les fautes de grammaire ou de syntaxe qu'il aurait commises dans ses poèmes. On m'objectera que cette querelle et cet échange de pamphlets satiriques ont été épisodiques⁸⁵ et que les bons offices d'Érasme⁸⁶, ami des deux

82. Bâle, Froben, mars 1518.

83. *Chordigerae* [Marie-La Cordilière] *navis conflagratio*, Paris, Badius, 13 janvier 1513.

84. Paris, P. Vidoue.

85. Ils s'étendent pourtant sur sept années!

86. Il faut toutefois rappeler que ce même Érasme s'était cruellement moqué des Français et de leur déroute de Guinegate dans un poème intitulé *In fugam Gallorum insequentibus Anglis apud Morinum, anno MDXIII*, etc. (C. Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus*, Leyde, E. J. Brill, n.° 93, p. 104; et éd. H. Vredeveld, *ASD I-7*, 1995, n.° 58, p. 217). Cette défaite des Français est datée du 16 août 1513. Érasme écrivait en propre dans les trois derniers vers de son poème: «Caton ne peut regarder des femmes, le Français ne peut regarder des hommes. Caton ne peut changer de visage. Le Français ne peut changer son cœur lâche.»

adversaires, ont réconcilié (au moins en apparence) le Français et l'Anglais. Mais si l'on parcourt l'ensemble des poèmes satiriques de Thomas More, force est bien de constater que plus d'une fois, les Français en tant que tels sont pris à parti et moqués ironiquement ou avec humour par le Britannique⁸⁷. On pourra ajouter que, engagé dans la profession de juriste, avant de servir son roi comme ambassadeur, et enfin comme Chancelier, More se sent davantage lié à la politique internationale conduite par Henri VIII que Germain de Brie, piqué au vif en tant que simple Français⁸⁸.

Plus caractéristique encore de cette sectorisation historico-géographique, à laquelle se mêle évidemment tout un réseau d'autres facteurs, est l'opposition et le sentiment de supériorité de la plupart des humanistes italiens à l'égard de la personnalité d'Érasme et, par delà ce cas particulier et l'idiosyncrasie des uns et des autres, à l'égard de ce que nous pouvons appeler l'humanisme du Nord. Même en laissant de côté le problème complexe et polysémique du *Ciceronianus*, où la question de l'imitation de l'orateur latin – imitation servile et aveugle opposée à la véritable imitation, tournée vers une création originale – débouche assez vite sur le double problème du transfert et de la transformation des cultures, et de l'opposition du paganisme au christianisme; même en négligeant les facteurs personnels d'incompatibilité d'humeur ou d'humour entre les Italiens et ce bâtard Batave qui prétendait leur donner des leçons de latin et de rhétorique, on peut mettre en avant non seulement l'antériorité historique de l'humanisme italien sur les constellations humanistes du reste de l'Europe, qui lui sont bien évidemment débitrices, en dépit de leur volonté d'émancipation⁸⁹, mais aussi un respect et une pratique de la langue vernaculaire⁹⁰, ce qui n'était pas le fait d'Érasme. Ces questions linguistiques, d'ailleurs étroitement liées à la problématique du nationalisme, n'ont d'ailleurs jamais cessé de diviser les humanistes au sein d'une Europe, dont les frontières sont pourtant floues ou mouvantes (en raison des guerres et des règlements de paix provisoires), mais dont les peuples revendiquent haut et fort leur particularisme, qu'il soit linguistique, vestimentaire, culinaire ou artistique. Il y aurait fort à dire, au-delà du cas d'Érasme, sur les différences profondes qui rendent difficile ou plutôt impossible la fusion de l'humanisme nordique et de l'humanisme italien. Le premier, issu en partie de la *devotio moderna* et de l'institution des Frères de la Vie commune dans les derniers temps du Moyen Âge, notamment aux Pays-Bas, où il s'est constitué, tient de ses origines une densité pédagogique, morale et religieuse qui donne à ses «produits» littéraires ou artistiques une coloration didactique, éloignée des excès de la mystique et de l'ascèse. D'où une conception de la vie qui favorise la réalisation pratique des idées, qui crée en particulier des écoles et des pensionnats. Sur le plan religieux et spécifiquement chrétien, une importance particulière accordée aux oeuvres qui, sans se substituer à la foi, donnent à celle-ci la matière et le cadre de son exercice; le souci d'une morale individuelle et communautaire, une certaine méfiance à l'égard de la métaphysique et de l'abstraction; un rejet assez général des débordements festifs et vulgaires, de l'ostentation, du triomphalisme (comme on peut le voir dans l'architecture et la décoration des églises néerlandaises, bien avant le surgissement du calvinisme). L'humanisme italien, fier de son droit d'aînesse, s'estimant le seul et véritable héritier

87. Voir mon article, «Satire et humour dans les oeuvres de jeunesse de Thomas More», in *La Satire humaniste*, Actes du colloque international de 1993, Rudolf de Smet (s.l.d.), 111-139.

88. Il n'en a pas moins exercé des fonctions relativement importantes, au service du chancelier Jean de Ganay, et il se savait protégé par la reine Anne de Bretagne, que la mort héroïque du capitaine breton avait particulièrement émue.

89. Voir notamment l'Allemand Conrad Celtis et la défense de la culture humaniste au sein de la Germanie, dans son long poème, *Germania illustrata*, tout imprégné qu'il soit de culture italo-latine.

90. Un Pietro Bembo, comme beaucoup d'autres humanistes péninsulaires, est bilingue, sans «état d'âme», et sans la moindre condescendance à l'égard de la langue italienne.

de la Rome antique, et, au-delà de la péninsule, de l'hellénisme méditerranéen, intègre beaucoup plus aisément les valeurs artistiques et la beauté profane, les nudités féminines et des scènes tirées de la mythologie païenne, qui ne sont pas toujours affectées d'un sens allégorique chargé de les christianiser. Écoutons au contraire Érasme, dans un passage du *Cicéronien*⁹¹, qui s'exprime par la voix de Buléphore:

Si par hasard il t'est arrivé d'apercevoir à Rome les «musées»⁹² des cicéroniens, fais donc un effort de mémoire, je t'en prie, pour te rappeler où tu aurais bien pu voir l'image du Crucifié, de la Sainte Trinité ou des apôtres. Tu auras trouvé au contraire partout des monuments du paganisme⁹³. Et pour ce qui est des tableaux, Jupiter se précipitant sous forme de pluie d'or dans le sein de Danaé⁹⁴ capte davantage les regards que l'archange Gabriel annonçant à la Sainte Vierge sa divine conception. Le rapt de Ganymède par l'aigle de Jupiter⁹⁵ procure des plaisirs plus intenses que la montée au ciel de Jésus-Christ. Nos yeux s'attardent avec plus de complaisance sur la représentation des bacchanales ou des terminalies pleines de débauche et d'obscénité que sur Lazare ressuscité ou sur Jésus baptisé par saint Jean⁹⁶...

Un autre trait, sans doute propre à Érasme, mais qui aurait pu également caractériser d'autres humanistes néerlandais qui ont fait le voyage d'Italie à la fin du XVe ou au début du XVIe siècle, comme Rodolphe Agricola: des réactions négatives à l'égard du luxe, de la décoration, de la splendeur de ces monuments, qu'il s'agisse d'un tombeau, d'une église ou des ornements sacerdotaux. Et cela, uniquement pour des raisons d'humilité. «Quand j' étais en Lombardie, fait dire Érasme à l'un des interlocuteurs du *Banquet religieux*⁹⁷, j'ai visité un monastère de chartreux, pas très loin de Pavie.» La chartreuse était alors dans l'éclat de sa jeunesse, dans toute sa splendeur, et faisait l'admiration de tous ceux qui la voyaient, italiens ou étrangers. Mais écoutons encore Eusebius: «On y voit une église tout entière bâtie en marbre blanc, au-dedans et au-dehors, de la base au sommet; et presque tout ce qu'on voit à l'intérieur, par exemple les autels, les piliers, les tombeaux, est en marbre⁹⁸.» Soit. Mais, pour Érasme, qui a conservé le goût des églises de son enfance, de la brique et des pierres, le marbre représente, en matière d'architecture civile ou religieuse, ce que l'or et l'argent représentent en matière de vaisselle et de luxe de la table. En fait, la vraie raison de l'hostilité d'Eusebius-Érasme est la somme d'argent dépensée pour «quelques moines solitaires qui chantent dans une église», alors qu'il y a tant de malheureux qui n'ont pas de quoi manger ni s'habiller.

Dernier point: si, pour Érasme et ses amis, le pape Jules II reste marqué à jamais par son impétuosité guerrière⁹⁹ (il est le pape casqué et cuirassé qui a fait le siège de Bologne), pour les huma-

91. Éd. A. Gambaro, *Il Ciceroniano*, La Scuola Editrice, Brescia, 1965.

92. Érasme utilise le mot grec *mousetia* (qui a donné nos «musées»: il a le sens propre et très général de lieux hantés par les Muses, c'est-à-dire aussi bien des bibliothèques que des galeries renfermant des portraits, des sculptures, des médailles ou autres objets d'art. Il désigne aussi parfois des écoles, des académies, etc.

93. Érasme se souvient de sa visite à Rome en 1507, époque où Michel-Ange travaillait à la chapelle Sixtine. Il n'en rapporte que des souvenirs déplaisants, à cause des peintures et des statues évoquant la persistance de la culture païenne. Voir J.-C. Margolin, «Érasme et sa vision de Rome, ou l'Anti-imaginaire historique d'Érasme», *Storia della Storiografia*, 1988, 14, 37-67.

94. L'une de ces «fables» mythologiques les plus célèbres, et reproduite à l'envi par les plus grands peintres de la Renaissance: Érasme en dénonce l'obscénité.

95. Il s'agit de l'échanson des dieux, fils de Tros, roi de Troie, dont Jupiter s'était épris. La statuaria a abondamment représenté Ganymède transporté par l'aigle du maître de l'Olympe.

96. Trad. de J.-C. Margolin (R. Laffont, coll. «Bouquins», 417-418, sous la rubrique «Immoralité de la peinture».)

97. *Convivium religiosum*, ASDI-3, éd. Halkin *et alii*, 257.

98. *Ibid.*, 257.

99. Voir notamment le *Julius exclusus*, (1513?; première édition datée: 1518), publié sans nom d'auteur, mais dû à Érasme, selon la probabilité la plus haute.

nistes italiens, il est surtout le pape qui a fait appel à Raphaël et qui s'est acquis également les services de Michel-Ange pour décorer le plafond de la chapelle Sixtine¹⁰⁰. Rien de plus typique de cette opposition que j'essaie d'esquisser rapidement que l'accueil fait par les Romains, y compris les humanistes italiens, au pape Adrien VI, Florent Floriszoon d'Utrecht, ancien précepteur du futur Charles Quint, ancien collègue d'Érasme à Louvain, qui succédait à un Médicis, descendant de Laurent le Magnifique, Léon X. Il n'eut guère le temps – son pontificat n'a duré qu'un an environ –, au grand soulagement des Romains, de faire régner sur la Ville Éternelle, cette atmosphère d'ascétisme et de spiritualité, qui contrastait tellement avec l'esprit de la plupart des papes de la Renaissance, ceux qui ont précédé comme ceux qui ont suivi le règne de cet austère fils des Pays-Bas.

Deux autres exemples serviront mon propos, dont l'un aura encore pour protagoniste Érasme. Je veux parler de ses rapports avec Guillaume Budé, véritable coryphée de l'humanisme français dans la première moitié du XVI^e siècle, tels qu'ils apparaissent, du moins à travers leur correspondance, si finement analysée par Marie-Madeleine de La Garanderie¹⁰¹. Tout pourrait, et en fait tout a pu rapprocher ces deux esprits, partageant le même enthousiasme pour l'antiquité classique, la même aversion pour la scolastique décadente, le même goût pour la philologie, la même admiration pour Cicéron, la même façon de concevoir l'insertion des études profanes dans la vie du chrétien et dans les travaux d'inspiration sacrée, une idée de la Renaissance (car le terme de «Renascentia» apparaît sous la plume d'Érasme) qui n'est pas la résurrection de la Grèce et de Rome, mais celle de l'âme humaine, à laquelle l'Évangile doit insuffler une vie nouvelle. Et les contemporains n'hésitent pas à entonner d'une même voix les louanges à l'adresse de ces deux grands humanistes européens. Mais, toute question de rivalité ou de jalousie¹⁰² mise à part (car pour être humaniste, on n'en est pas moins homme!), un débat, en apparence mineur, mais dont les prolongements sont vastes, surgit à propos de la nationalité de l'un et de l'autre, et de la conscience que chacun en prend. Ainsi, dans une lettre datée du 22 juin 1527¹⁰³, Érasme répond à Budé, lequel avait trouvé que l'humaniste hollandais avait mal parlé des Français. Budé était évidemment, de par sa famille et ses fonctions, profondément enraciné dans une patrie qu'il exaltait souvent; son amour-propre et son patriotisme étaient, si l'on peut dire, à l'affût de toute attaque ou prétendue attaque contre son pays et ses compatriotes. Érasme ne comprend pas cette susceptibilité; s'il a mal parlé des Français, ce fut un acte purement fortuit ou involontaire. «Moi, poursuit-il, à l'égard de presque toutes les nations, je suis ce qu'on appelle un cordeau blanc¹⁰⁴. Pourtant, s'il en est une pour laquelle j'éprouve plus de sympathie, c'est bien la France. Cela a plus d'une fois fait dire du mal de moi, et dans mon pays, et en Angleterre... Et pourtant, aucune nation ne m'a été aussi ingrate que la française, si je ne fais pas entrer en ligne de compte la large bienveillance de mes amis...» Tout avait commencé par la lecture de l'introduction d'Érasme à l'*Épître aux Galates*, dans laquelle il touchait aux Français, à cause de saint Jérôme et de ses propres paroles. Et de justifier par l'usage des proverbes une expression telle que «les Français *insensati*» (légers, sinon insensés), comm les Béotiens Pindare et Plutarque se sont amusés du «boeuf béotien». Ce qu'il y

100. On opposera cette attitude d'Érasme à l'enthousiasme des Italiens pour les splendeurs artistiques, même appliquées à des édifices religieux.

101. *La Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, Paris, Vrin, «De Pétrarque à Descartes» XIII, 1967.

102. Érasme, qui s'est mis assez tard à l'étude du grec, et qui ne parviendra jamais à le maîtriser comme le latin, est conscient de la supériorité de l'humaniste français à cet égard.

103. Allen, t. VII, ep. 1812, trad. fr. de M.-M. de La Garanderie, *op. cit.*, 259 sqq.

104. Ce qui veut dire: je ne fais entre elles aucune différence. *Adage* 388.

a de sûr, c'est que ce Batave déclaré («homo Batavus sum» proclame-t-il fièrement face aux Italiens arrogants et méprisants) n'a rien d'un chauvin. A Budé, Français jusqu'au bout de sa plume et jusqu'à la racine de ses cheveux, il déclare qu'il est un Franco-Celte¹⁰⁵ – manière de traduire le grec *eleuthérokeltôn*, en jouant sur le mot libre ou franc –, autrement dit que son origine nationale, comme son origine physique, lui le bâtard, n'est pas aussi étroitement déterminée que celle de son ami français et néanmoins rival. Ajoutons que les rapports de Budé, Maître de Requêtes et ami de François Ier, qu'il fréquente régulièrement, ne souffrent aucune comparaison avec ceux, infiniment rares et beaucoup plus lâches, d'Érasme, non seulement avec Charles Quint, mais avec les autres souverains d'Europe. Comment ces différences n'auraient-elles pas de conséquences directes et importantes sur la manière de concevoir l'humanisme, même si les références livresques sont les mêmes? Le Français Budé n'a pas dédaigné écrire et publier en français, mais le Hollandais Érasme, qui connaissait pourtant la langue de son enfance, a fait du latin sa seule patrie linguistique.

Un dernier exemple de cet humanisme, au regard du nationalisme, nous sera fourni par le Suisse Henri Loriti, dit Glaréan (il était originaire du canton de Glaris). Dans les marges d'un exemplaire du *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate*¹⁰⁶ du philosophe picard Charles de Bovelles, l'humaniste Glaréan, ami d'Érasme, éditeur et commentateur de nombreux textes anciens, auteur d'un ouvrage sur la musique, mais aussi d'une *Description de la Suisse*¹⁰⁷, suivie d'un Panégyrique des treize cantons de cette Confédération, poète et professeur et, bien entendu amateur (au sens fort) et praticien des «humaniores litterae», s'en prend avec une violence inouïe («quel imbécile!»; «il délire!») à un grand nombre d'étymologies proposées par l'auteur de ce livre¹⁰⁸. Disons tout de suite que je ne rangerais pas sans hésitation Bovelles dans le camp des humanistes, car son latin est médiocre, et s'il se recommande de philosophes comme Platon, Aristote, Plotin, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, sa culture littéraire antique ou l'usage qu'il en fait sont fort réduits. Mais, ayant dû subir plus d'une fois la condamnation et la censure des théologiens de Paris, inspiré davantage par la Bible que par ses commentaires médiévaux, fréquentant à l'occasion les imprimeurs humanistes parisiens, il peut malgré tout être admis dans la «Respublica litteraria». Je ne défendrai pas un grand nombre de ses étymologies de mots français, marquées par plus d'imagination et de fantaisie que de raison ou de modestie faisant aveu d'ignorance, mais le parti de Glaréan, dans ses *marginalia* qui n'étaient pas destinés à voir le jour, est de faire prévaloir presque partout une origine alémanique – l'allemand de Suisse – à des mots français. Cela n'a rien d'innocent ni de contingent, puisque Glaréan affirme à cor et à cris, notamment dans son commentaire du *De bello Gallico* de César¹⁰⁹, que les Français sont des usurpateurs, les vrais héritiers des Gaulois étant les habitants de cette Suisse alémanique, dont la langue est supérieure au jargon des Français. Et voilà comment un bon humaniste, écrivant surtout en latin, échafaude, par un nationalisme étroit, une théorie historico-linguistique qui n'est pas fondée sur des bases plus sûres que beaucoup des étymologies de mots français proposées

105. Ep. 1812, ligne 148.

106. Paris, Robert Estienne, 1533.

107. *Descriptio Helvetiae*, Bâle, 1514.

108. Voir mon essai, «Science et nationalisme linguistique, ou la bataille pour l'étymologie au XVI^e siècle: Bovelles et sa postérité critique», in *The Fairest Flower. The emergence of Linguistic National Consciousness in Renaissance Europe*, Florence, Accademia della Crusca, 1985, p. 139-165. Article repris dans *Philosophies de la Renaissance*, op. cit., 117-155.

109. Voir mon étude, «Glaréan, commentateur du *De bello Gallico*», in *Présence de César* (Mélanges Michel Rambaud), Paris, Les Belles Lettres, 1985, 183-212.

par l'auteur du *De differentia*, attaché, lui aussi (il est bon de le dire) non seulement à la France, mais à la Picardie et à la langue picarde, dont il commente en latin un certain nombre de proverbes¹¹⁰.

*
* *
*

3. Une sectorisation globalisante: les réseaux épistolaires

En réunissant dans un syntagme la double idée de globalisation et de sectorisation que j'ai tenté de mettre en valeur à propos du concept socio-historique d'humanisme, je n'ai pas l'intention de vous présenter une quelconque «rétractation», ni de figurer le serpent qui se mord la queue, mais au contraire de progresser dans l'analyse. Comme je l'ai dit en commençant, les deux autres concepts majeurs, celui d'Europe et celui de Renaissance sont à la fois indispensables à l'intelligence de cette époque de la civilisation de l'Occident, et indéterminés quant à leurs limites spatiales ou temporelles¹¹¹. Envisageons d'abord le premier des deux. Comme plus d'un colloque et de nombreux ouvrages l'ont fortement argumenté¹¹², il n'existe pratiquement pas, au XVI^e siècle, de conscience européenne. Mais j'ose à peine le dire: avons-nous, en ce début du XXI^e siècle, une conscience et une volonté européennes bien marquées? Il est permis d'en douter.

A la différence de plus d'un responsable politique, les humanistes qui vivent sur le continent européen ont conscience de l'unité et de l'universalité de l'homme en tant qu'homme (on appellera cette unité humaine *humanitas*¹¹³) et de l'universalité du message chrétien (on l'appellera *christianitas*). Cela dit, comme on l'a vu, leur idiosyncrasie et leur appartenance à une nation, à un peuple, à des traditions socio-historiques, comme leur dépendance plus ou moins étroite par rapport à un souverain, prince, monarque ou empereur, leur font moduler leur idéal humaniste en fonction de ces facteurs différentiels. Partisans de la paix entre les nations, ils sont parfois obligés de se soumettre à des épreuves belliqueuses, dont ils dénoncent, souvent avec courage, les effets: il suffit de lire les écrits de Vivès, de More, d'Érasme, de Las Casas, et plus tard, s'agissant surtout de guerres civiles ou religieuses, ceux de Castellion ou de Michel de L'Hospital. Mais, s'agissant de conscience européenne, même la découverte de l'Amérique n'a pas eu, tout au moins, dans les premières décennies, d'impact assez fort sur les esprits, pour la former au plus profond d'eux-mêmes. Les conquistadors restent, quant à eux, attachés au pays ou au souverain qui les a employés pour leur mission exploratoire, militaire, économique, et incidemment scientifique. Un appel

110. Je me contenterai d'indiquer ici deux ouvrages: *La Correspondance d'Érasme et l'épistolographie humaniste* (Colloque international tenu en novembre 1983), Institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985; – *L'Épistolaire au XVI^e siècle*, Cahiers V.-L. Saulnier 18 (Centre V.-L. Saulnier, Université de Paris-Sorbonne), Éditions Rue d'Ulm, 2001. Auxquels j'ajouterai l'article de Pierre Mesnard, «Le commerce épistolaire, comme expression sociale de l'individualisme humaniste», in *Individu et Société à la Renaissance*, Colloque d'avril 1965 de l'Institut de la Renaissance de Bruxelles (Travaux n.° III), Presses Universitaires de Bruxelles et Presses Universitaires de France, 1967, 17-31.

111. Voir notamment les Actes du Colloque international de l'École normale supérieure de jeunes filles (30 sept. -3 oct. 1980), *La Conscience européenne au XV^e et au XVI^e siècle*, Coll. ENS Jeunes Filles, n° 22, Paris, 1982, et *L'Idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Bibliothèque Beauchesne, éd. Michel Perrin, préface d'Alfred Grosser, Paris, Beauchesne, 1994.

112. Voir note précédente.

113. Ils en trouvent déjà une suffisante formulation chez Cicéron.

(qui ne sera jamais entendu) à cet embryon de conscience européenne, mais surtout à la solidarité du peuple chrétien et à la nécessité de défendre les valeurs qu'il représente contre la dangereuse expansion de la Turquie et le triomphe du Croissant contre la Croix dans les régions orientales de ce continent¹¹⁴, donne en creux et négativement l'image assez floue d'une Europe chrétienne. Quel a pu être, dans le tréfonds de la conscience des humanistes européens, même si, pour des raisons diverses, économiques, politiques, ou autres, ils n'ont pas pu ou voulu exprimer publiquement leurs sentiments, le retentissement du sac de Rome de 1527 par les Impériaux¹¹⁵, sous la responsabilité suprême de l'empereur Charles Quint, et le couronnement de Bologne de ce même Charles Quint, trois ans plus tard, avec la bénédiction du pape Clément VII, qui avait dû fuir naguère sous un déguisement la fureur homicide des soudards du connétable de Bourbon? Quelle put être, chez les humanistes chrétiens, et au-delà de leur cercle et de leur zone d'influence, leur réaction en apprenant ce haut fait de «Real politik», je veux dire l'alliance de François Ier, le monarque Très-Chrétien, avec le sultan Soliman dit le Magnifique, pour faire pièce à la politique internationale de l'empereur Charles Quint, que des liens familiaux unissaient par ailleurs au souverain français?

Je verrais, pour ma part, dans le réseau serré des communications épistolaires intra-européennes – l'«Internet» du XVIe siècle, mais un Internet personnalisé – l'un des moyens les plus efficaces de reconstituer les pièces détachées de ce puzzle ou de s'échapper à l'imbroglio politique du temps. Les amitiés humanistes ne sont pas un vain mot ou une simple figure de rhétorique. Elles fonctionnent grâce à ce fonds commun de culture qui leur permet de transcender les différences ou les divergences, sans pour autant les abolir. C'est en ce sens que je parle d'une sectorisation globalisante. Certes, l'échange de lettres n'est pas une exclusivité humaniste, encore que ces échanges aient dû être réduits en dehors de cette République de la culture et des lettres officielles transmises à qui de droit par les ambassadeurs et chargés de mission. Mais l'épistolographie humaniste¹¹⁶ – dont on est encore loin d'avoir établi le décompte, et que l'on n'a pas encore étudiée comme une spécificité culturelle – est révélatrice de constellations idéo-personnelles ou idéo-sociales d'un genre tout à fait particulier. Ce que je veux dire, c'est que, dans cette masse de lettres échangées, dont on voudra bien exclure celles qui sont relatives à un sujet que l'on pourra considérer comme mineur et sans lendemain (le retard d'un courrier, une légère indisposition qui contrarie un projet, l'annonce de l'envoi d'un livre, etc.), on peut détacher des réseaux binaires, triangulaires, ou même (pour utiliser le vocabulaire du sociologue du XXe siècle, Moreno) des sociogrammes qui mettent en jeu plus de trois individualités. Si cet échange est assez nourri – tout au moins, d'après les correspondances qui ont été conservées, manuscrites ou imprimées –, ou si la densité de certaines lettres compense leur rareté¹¹⁷, on peut suivre la progression de relations amicales et savantes, une éventuelle rupture, la reprise ou la fin des échanges épistolaires¹¹⁸, l'approfondissement de questions d'ordre philologique, des discussions, parfois sévères, sur des points de théologie, d'éthique, de grammaire ou de littérature¹¹⁹, etc. Telles sont, par exemple,

114. En particulier dans les années 1526 et suivantes, en particulier l'invasion de la Hongrie et la bataille de Mohács, gagnée par les Turcs, dans laquelle périt le jeune roi Louis II Jagellon.

115. Voir André Chastel, *Le sac de Rome, 1527: du premier maniérisme à la Contre-Réforme*, Paris, Gallimard, 1984.

116. Cf. le colloque organisé par l'Institut de la Renaissance et de l'Humanisme de Bruxelles: *La Correspondance d'Érasme et l'épistolographie humaniste* (Colloque international tenu en novembre 1983).

117. Sans compter les intermédiaires, les allusions diverses, les renseignements fournis par un tiers, qui enrichissent virtuellement ces relations binaires.

118. En dehors, bien entendu, du phénomène naturel de la mort de l'un des correspondants.

119. Comme les discussions d'Érasme sur l'Eucharistie, saint Augustin ou Sénèque, qui occupent de nombreuses pages de sa Correspondance.

les relations binaires de Marsile Ficin et de Carlo Marsuppini, de Ficin et de Politien, ou même de Ficin et de Laurent de Médicis, celles de Politien et d'Ermolao Barbaro¹²⁰, celles d'Érasme et de More¹²¹, d'Érasme et de Budé (dont j'ai déjà parlé), d'Érasme et de Vivès, d'Érasme et de Zasius, d'Érasme et de Zwingli (surtout avant le passage de ce dernier à la Réforme), à comparer avec les «binômes» Glaréan-Zwingli¹²² ou Beatus Rhenanus-Zwingli¹²³, «binôme» Glaréan-Myconius (moins fourni quantitativement que le «binôme» Glaréan-Zwingli)¹²⁴, la longue et passionnante correspondance de Mélanchthon et de Joachim Camerarius¹²⁵ (même si l'absence de réponse de ce dernier, dont les lettres ont sans doute été perdues, nous oblige à un effort d'imagination), la vaste correspondance de Juste Lipse avec la plupart des savants de son temps¹²⁶ qui nous fait découvrir de nombreuses relations binaires, trinaires, mais surtout des «constellations» plus importantes qui nous permettent de déterminer des groupes d'amis travaillant dans un même milieu culturel (et souvent animés d'une même idéologie politique ou religieuse), partageant les mêmes intérêts intellectuels. Évoquons encore, dans la correspondance du nurembourgeois Willibald Pirckheimer, grand ami de Dürer et d'Érasme, quelques «binômes» particulièrement significatifs de ses préoccupations et/ou de celles de son correspondant: binôme Pirckheimer-Reuchlin¹²⁷, binôme Pirckheimer-Lazare Spengler¹²⁸, binôme Bernhard Adelman von Adelmansfekden¹²⁹, et (spécialement fécond) binôme Pirckheimer-Érasme, etc. Le champ d'échanges épistolaires est essentiellement germanique (au sens large), Stuttgart, Augsbourg, Ingolstadt, Francfort, Innsbruck, Leipzig, Wittenberg, Strasbourg, Bâle, et, bien entendu, Nuremberg, mais la «constellation» pirckheimérienne pousse quelques pointes vers Pavie, Mirandole, Milan, et surtout Bologne, ce qui ne veut pas dire qu'il s'adresse à des correspondants italiens, mais très souvent, à des compatriotes en voyage ou en résidence à l'étranger, comme Johannes Cochlaeus (à Bologne),¹³⁰ qui fit une carrière ecclésiastique en Italie avant de revenir dans son pays natal. Un dernier exemple de ces «constellations» humanistes, qui déterminent des singularités, au sein de préoccupations communes – ce que j'appelle des sectorisations –, sera emprunté à la correspondance de Wimpfeling. Ici, comme ailleurs, ces singularités ne sont pas repliées sur elles-mêmes, comme des îlots protégés du vent

120. Voir pour ce dernier, *Epistolæ, orationes et carmina*, edizione critica di Vittore Branca, Firenze, «Bibliopola», 2 vol., 1943.

121. Voir notamment, outre la correspondance d'Érasme (éd. Allen), l'ouvrage de G. Marc'hadour et R. Galibois, *Érasme de Rotterdam et Thomas More: Correspondance*, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1985.

122. L'énorme correspondance de Zwingli attend son éditeur, mais les lettres de ses nombreux correspondants, dont celles de Glaréan, permettent de dessiner (au moins provisoirement) ce diagramme psycho-sociologique: voir le recueil, *Der Humanist Heinrich Loriti genannt Glarean 1488-1563*, Beiträge zu seinem Leben und Werk, Ortsmuseum Mollis, 1983, *passim*.

123. Voir *Der Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, éd. A. Horawitz & K. Hartfelder, Leipzig, 1886, repr. 1966.

124. Voir mon étude, «Un échange de correspondance humaniste à la veille de la Réforme: Henri Glaréan – Oswald Myconius (1517-1524)», in *La Correspondance d'Érasme [...] op. cit.*, 145-181.

125. Voir les différents volumes de «Regesten» de la correspondance de Mélanchthon, dont le premier a été publié en 1977 (éd. H. Scheible) et les premiers tomes de l'édition critique de cette même correspondance (*Melancthons Briefwechsel: Kritische Kommentierte Gesamtausgabe*, Band 1 (n.° 1- 254, 1514-1522), bearb. Richard Wetzels, Heinz Scheible, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1991).

126. Voir la publication en cours (depuis 1980) *Iusti Lipsii Epistolæ*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.

127. Voir, dans l'édition de *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, IV. Band (C. H. Beck, München, 1997), éd. Helga Scheible, 1997, les lettres des années 1519-1520.

128. *Ibid.*, lettres de 1519 à 1521.

129. *Ibid.*, *passim*.

130. Voir notamment les lettres adressées de Bologne par Cochlaeus à son ami et concitoyen Pirckheimer tout au long de l'année 1517 (voir le t. III de la Correspondance de Pirckheimer, Munich, 1989). Cochlaeus est l'auteur d'une *Brevis Germanice descriptio*.

ou des tempêtes du grand large, mais elles se reconnaissent dans la mouvance de ce grand courant d'*humaniores litterae*, qui transcende tous les clivages nationaux, socio-professionnels et même religieux. Le grand pédagogue alsacien, philologue, juriste et même théologien, n'a guère émigré hors de l'espace germanique, où il accomplit une partie de sa carrière professorale¹³¹, tout en demeurant le plus longtemps possible dans l'espace plus restreint qui s'étend de Sélestat à Strasbourg et dont il se proclame avec enthousiasme et reconnaissance le fils chéri. Mais, même si sa correspondance et une partie de son oeuvre sont marquées par son patriotisme alsacien¹³², même s'il est profondément et comme physiquement enraciné sur la rive gauche du Rhin, dans cet espace aux déterminations historiques assez floues, il développe dans son *Apologia pro republica christiana*¹³³, des thèmes que pourraient (ou qu'ont pu) reprendre, à quelques modalités près, tous les humanistes chrétiens. Ainsi, sa correspondance, tout en s'élaborant le plus souvent dans son Sélestat natal ou à Strasbourg, et s'adressant également à des Alsaciens, des Allemands ou des Suisses alémaniques¹³⁴, s'étend-elle en quelques cercles plus éloignés de Sélestat, quand Wimpfeling correspond avec Johannes Trithemius¹³⁵, aux étudiants et aux professeurs du collège de Navarre à Paris¹³⁶, ou quand Josse Bade, au début de sa carrière d'imprimeur, lui écrit en 1495 de Lyon¹³⁷. Mais, d'une manière générale, la vie, l'oeuvre et la correspondance de Wimpfeling, révèlent un enracinement alsacien et germanique, aux antipodes de la vie et de la correspondance de cet incorrigible *viator* ou *peregrinus*, connu sous le nom d'Érasme, dit de Rotterdam.

Parfois ces «constellations» aux contours bien déterminés, mais dont la spécificité ou l'unité est constituée essentiellement par ce réseau d'échanges épistolaires¹³⁸, prennent une allure officielle ou institutionnelle: ce sont les *sodalitates* («sodalités»), constituées, comme ce nom l'indique, par un groupe d'amis partageant les mêmes valeurs culturelles, groupées autour d'un «animateur» (comme nous dirions aujourd'hui), au sein d'une cité, parfois d'une Académie, organisant des réunions à la fois savantes et conviviales, multipliant leurs efforts pour recevoir dignement le noble et savant humaniste de passage dans leur région, qu'ils ont chaleureusement invité. Tel fut, par exemple, le cas d'Érasme, accueilli avec les honneurs qui lui étaient dûs, lors de son passage en Alsace, sur le chemin de Bâle, au mois d'août 1514, par les membres de la *sodalitas* de Sélestat, animée par Jacob Wimpfeling, natif de cette cité, après que le voyageur hollandais l'ait été pareillement à Mayence et à Strasbourg. Outre une belle lettre de remerciements destinée à l'humaniste Wimpfeling¹³⁹, nous possédons quatre poèmes d'Érasme¹⁴⁰, adressés respectivement à la ville de Sélestat en personne¹⁴¹ (selon un *topos* familier aux humanistes, où la sincérité se mêle étroitement à la flatterie plus ou moins intéressée), à Johannes Sapidus, actif directeur de l'école latine de Sélestat, à Sébastien Brant, l'auteur de la *Nef des Fous*, archiviste et secrétaire de la ville, ainsi

131. Notamment à Heidelberg, où il était appointé pour enseigner la poésie.

132. Je pense en particulier à sa *Germania*, publiée en 1501 à Strasbourg (J. Prüss).

133. Pforzheim, T Anshelm, 1506.

134. Comme Wolfgang Capito, Jakob Spiegel, les Amerbach, Sébastien Brant, Beatus Rhenanus, Matthias Schhiner, Matthieu Lang, Geiler von Kaysersberg, etc., ou encore le Bourgmestre et le Conseil de la Ville de Sélestat.

135. Lettres de Trithemius à Wimpfeling de Heidelberg, n.º 214, ou de Würzburg, n.º 233.

136. Lettre 206a, t. II de sa Correspondance, 544-548.

137. Lettre n.º 44, t. II, 115.

138. Ce qui ne veut évidemment pas dire que ces hommes ne peuvent pas se rencontrer physiquement, surtout quand ils résident à peu de distance les uns des autres, mais je pense surtout aux échanges entre correspondants étrangers.

139. Allen, t. II, ep. 305 (de Bâle, 21 septembre 1514).

140. Voir C. Reedijk, *The Poems of Desiderius Erasmus (op. cit.)*, n.º 95, 96, 97, 98, p. 313-318; et p.313-318; et H. Vredeveld, ASD I-7 (op.cit), n.º 3, 53, 54, 55, p. 97-98 et 207-212.

141. *Encomium Selestadii carmine elgiaco*, Reedijk, 316; Vredeveld, 208-209.

qu'à Thomas Vogler (alias Aucuparius)¹⁴², poète lauréat, natif d'Obernai, près d'Aschaffenburg, aumônier de la cathédrale de Strasbourg, auteur d'ouvrages à l'usage des écoliers et des étudiants¹⁴³.

On pourrait évoquer aussi la *sodalitas danubiana*, constituée à la charnière du XVe et du XVIe siècle, autour du poète humaniste allemand Conrad Celtis, et composée d'hommes éminents, comme le doyen de l'Université de Prague, Viktorin Kornel (1460-1520), qui pratique l'éloquence juridique et la poésie avec Catulle, Ovide, Properce et Tibulle; Gregor Galenius¹⁴⁴ de Prague, surnommé *lumen humanitatis*, traducteur et commentateur de Cicéron, bien connu des érasmiens pour avoir traduit dès 1513 l'*Éloge de la Folie* d'Érasme, ou encore son élève Jacobus Argyrius (1460-1499), intime de Conrad Celtis, le pédagogue Johannes Pistensis (Johan de Pisnicze), Augustin Käsenbrot (1467-1513) d'Olmütz, d'autres encore. Le fait que cette *sodalitas* ait été créée par un poète allemand, qui chante en latin ses *Amours* et la gloire de sa patrie (dans la *Germania illustrata*) et que les écrivains tchèques qui se rattachent à cette sodalité aient manifesté à l'égard de leur mentor des sentiments d'admiration et de fraternité, montre d'une manière éclatante ce double souci d'enracinement national et de solidarité culturelle avec l'élite européenne.

*
* *
*

Que dire en matière de conclusion, à supposer que celle-ci s'impose? A la différence des auditeurs de la *Moria* d'Érasme, dont le prêche a fait d'eux des initiés, vous étiez tous convaincus, avant mon discours, de l'éminente dignité de l'humanisme. Était-il vraiment nécessaire d'en faire l'apologie? Mais il faut bien sacrifier à la rhétorique traditionnelle quand on parle à la Faculté des Lettres de l'Université de Porto, et que l'on veut célébrer l'un de ses plus brillants professeurs. Alors, revenant sur mes propos, et me demandant avec une certaine angoisse si mon approche de ce concept socio-historique d'humanisme a reçu, malgré mes analyses, toute la lumière que vous étiez en droit d'en attendre, j'évoquerai les mânes de deux anciens, deux Grecs qui ne sont pas les moins originaux de l'Hellade: Socrate et Diogène. Au premier, qui me demanderait, selon son habitude, *ti touto esti* (qu'est-ce là, ou qu'est cela?), autrement dit: «Quand tu parles d'humanisme, qu'entends-tu vraiment par ce vocable?», il y a de fortes chances qu'impressionné par sa figure et par sa question, je resterais sans voix. Au second qui, jetant aux orties toutes les théories philosophiques et scientifiques du mouvement, se levait de son tonneau et, comme on l'a dit, prouvait le mouvement en marchant, j'adresserais un clin d'oeil complice, estimant que, sans avoir vraiment besoin d'une définition abstraite ou d'une théorie philosophique, la seule plongée dans la masse des *humaniores litteræ* suffit à nous prouver l'existence de l'humanisme: *Coeli enarrant gloriam Dei*.

142. Appelé également Didymus et Myropola. Il est moins connu que Wimpfeling, Brant ou Sapidus.

143. La *sodalitas* de Sélestat comptait encore, parmi ses membres les plus illustres, Paul Volz (auquel Érasme adressera une célèbre lettre-préface de son *Enchiridion militis Christiani*, en 1518), Beatus Rhenanus, Martin Bucer, l'imprimeur Lazare Schürer, et le propre neveu de Wimpfeling, le juriste et humaniste Jakob Spiegel.

144. Ou plutôt Gregor Hruby de Jeleni.