



Claudine Vassas (dir.)

Les aléas de la transmission

Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Empire, paix et vérité : la résistance des savoirs dans l'Europe de la Renaissance (1500-1540)

Laureano Lopez

DOI : 10.4000/books.cths.14807

Éditeur : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Lieu d'édition : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Année d'édition : 2021

Date de mise en ligne : 3 février 2021

Collection : Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques

ISBN électronique : 9782735508952



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

LOPEZ, Laureano. *Empire, paix et vérité : la résistance des savoirs dans l'Europe de la Renaissance (1500-1540)* In : *Les aléas de la transmission* [en ligne]. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2021 (généralisé le 04 février 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cths/14807>>. ISBN : 9782735508952. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cths.14807>.

Ce document a été généré automatiquement le 4 février 2021.

Empire, paix et vérité : la résistance des savoirs dans l'Europe de la Renaissance (1500-1540)

Laureano Lopez

- 1 Les rapports entre le savoir et le pouvoir façonnent, d'après nous, une réalité aussi politique que savante. Nous proposons une approche des savoirs de la Renaissance à travers l'analyse de l'idée de paix présente chez Érasme, Thomas More, et J. L. Vives¹. Nous pensons que ces rapports entre le savoir et le pouvoir vont rendre possible une nouvelle vérité politique en quelque sorte reliée à cette notion de paix. Notre but est donc de voir comment s'est opéré ce transfert des connaissances d'une vérité, pour ainsi dire, de la grammaire, d'une vérité attachée aux mots, propre à l'émergence des sciences humaines, à une vérité politique, c'est-à-dire à une vérité qui n'est plus celle des mots, qui ne serait d'ailleurs plus frappée par la philologie et retrouvée par la traduction, et qui proviendrait non pas nécessairement de la tradition, mais du pouvoir, en constituant, par contre, l'émergence d'un différent regard sur la question. À notre avis, cette nouvelle vérité concernerait plutôt l'action, dans la mesure où elle garderait seulement sa valeur dans le « sens unique » de l'action du gouvernement².
- 2 Nous comprenons qu'à l'heure de l'Europe des nations et de la réforme, le transfert des savoirs d'une époque vers une autre gagne un intérêt quant à l'organisation des connaissances³. À notre avis, ce rapport entre le pouvoir et l'humanisme conditionnerait la valeur de vérité du politique en organisant enfin un système de certitudes plus ou moins rationnelles. En premier lieu, nous aborderons l'État dans l'ensemble de ces rapports, ancré dans la réalité politique au XVI^e siècle : en particulier l'ordre du pouvoir dans la Chrétienté. Nous nous intéressons ici au cadre politique de l'Europe pré-moderne et à l'essor du pouvoir politique et religieux dans la mesure où il frappe les limites d'un espace de vie, d'un espace conçu comme communauté de foi, mais d'un espace également déchiré par la guerre. Nous pensons que cette communauté s'expliquerait dans la tension entre territoires en s'organisant principalement à travers la dispute entre l'Empire et l'Église⁴. Voici le premier axe de notre article. Dans un

second mouvement, nous prêterons un intérêt renouvelé à l'humanisme chrétien en tant que vecteur majeur de la transmission des savoirs. Sur ce point, nous discuterons les discours d'Érasme, de Thomas More, et de Juan Luis Vives sur la paix⁵. Il nous semble que ces trois maîtres-penseurs de l'humanisme chrétien ont quelque chose à dire de l'Empire et de la Réforme. En suivant les leçons de Michel Foucault et Giorgio Agamben, nous aborderons en guise de conclusion – les conséquences historiques du transfert de ces vérités relatives à la paix et aux pratiques du pouvoir par l'État afin de repérer le comportement de l'humanisme et de l'érasmisme⁶. Nous pensons que ce dernier s'est démarqué de l'Empire et de la Réforme pour configurer une « voie moyenne » pour la transmission des idées. Pour nous, cette troisième voie favoriserait l'émergence d'une « volonté de paix » qui aurait vivement déterminé l'histoire du début du siècle au concile de Trente comme forme de résistance caractérisée par la revendication de la paix. La riposte savante à la crise politique et de conscience européenne entre 1500 et 1540 se révélerait donc capitale vis-à-vis du pouvoir, mais aussi auprès du savoir, mais d'un savoir que nous comprenons comme résistance : voici la troisième hypothèse de notre contribution.

La réalité politique de l'Europe chrétienne vers 1500

- 3 L'Europe de 1500 rayonne dans un éclair d'authenticité. Nous en découvrons les progrès dans la science et dans les arts. On assiste au triomphe d'une beauté aussi antique que véritable. De même, nous pouvons apprécier le développement des sciences positives, l'émergence de l'imprimerie et la diffusion de l'humanisme, la vulgarisation du savoir, l'essor du commerce et de l'économie mondiale, comme l'appelait Fernand Braudel⁷. La Renaissance instaure une nouvelle perspective sur les affaires de l'homme. La Renaissance développe un regard sur le monde, une certaine manière de voir⁸. Nous assistons aussi à une sorte, pour ainsi dire, « d'élargissement de l'attitude spirituelle », floraison de la *devotio moderna* dont les résultats – que nous allons présenter – se réunissent dans la figure d'Érasme, de More et de Vives. Tout cet éclat mystique de rénovation coïncide avec un élan intellectuel qui pousse les esprits savants sur les formes de l'Antiquité et rompt, en quelque sorte, avec la tradition. Les polémiques propres aux humanistes du XVI^e siècle se concentrent sur la rhétorique de Cicéron, la restauration de la foi véritable, et la question du pouvoir politique⁹. Depuis les sphères de l'humanisme se produisent en ce moment le remplacement d'Aristote et la récupération de Platon, ce qui provoquera des conséquences dans le cadre de la morale, de la philosophie et de la politique.
- 4 En ce qui concerne le pouvoir, François I^{er} accède au trône de France en 1515. En 1517, Charles de Gand prend le trône en Espagne et s'érige en empereur des Romains deux ans plus tard. Parallèlement, le pape et Luther fomentent l'un contre l'autre une crise qui ne laissera personne indifférent. En Angleterre, quelques années plus tard, Henri VIII frappera aussi l'*establishment* de l'orthodoxie romaine suite à l'affaire de son divorce. Or, toutes ces disputes provoquent une sorte d'accélération des temps en politique qui ferait éclater le problème sur l'art de gouverner¹⁰. À ce moment, l'Italie devient la plaque tournante de la politique internationale¹¹. Trois vagues de guerres à caractère international, dans lesquelles les volte-face sont d'ailleurs à l'ordre du jour, déferlent sur son sol. Les tensions politiques internationales se concentrent alors sur l'axe Naples-Milan, attirant une sanglante confrontation entre François I^{er}, roi des

Français, et Charles Quint, empereur d'Allemagne¹². Nous trouvons également un deuxième axe problématique entre Luther et le pape, à partir de 1517, qui mêlait les questions de la foi à la réforme du pouvoir temporel ; ensuite, une troisième discorde émerge et occupe la totalité de la dispute symbolique quand l'empire de Charles Quint s'oppose à la réalité politique de l'Église¹³. Il ne faut pas non plus négliger, pour terminer, la confrontation idéologique entre l'empire chrétien et l'Empire ottoman de Soliman le Magnifique. Dans tous les cas, les confrontations européennes du XVI^e siècle révèlent le visage politique des disputes religieuses et la transcendance religieuse des comportements politiques : il nous semble qu'il s'est produit un choc entre deux sphères relatives au pouvoir qui cristallise d'une manière formelle l'opposition entre l'Empire et l'Église. Dans ce sens, nous pouvons parler d'une explosion de l'art de gouverner comme problème : comme problème savant, religieux et politique¹⁴. Les affaires de la foi sont apparemment concernées par les intrigues, souvent politiques, du pouvoir¹⁵.

- 5 Comme l'expliquait d'ailleurs Michel Foucault dans ses cours au Collège de France, le problème du gouvernement éclate au XVI^e siècle, et c'est depuis ce moment que l'on assiste à la prolifération de traités qui ne sont plus des *Relox de Princes*, qui n'indiquent plus aux princes ce qu'il faut faire ou comment agir à chaque instant, à chaque *heure*, mais des textes qui s'inscrivent, en partie, sur la voie de la science politique¹⁶. Depuis le conseil au prince à l'art de gouverner et ensuite à la science politique, il s'est produit alors une évolution théorique que nous ne pouvons pas négliger. Le problème se déclinerait ainsi selon la triade suivante : comment se gouverner soi-même, ce qui implique un retour des questions propres au stoïcisme ; comment être gouverné, ce qui indique la question des âmes, et qui évoque ce conflit dont nous parlions précédemment, concernant la pastorale catholique et protestante dans la tension non assimilée de la réforme ; et comment gouverner les autres, qui indique, en effet, la question de l'éducation des plus jeunes et qu'on assimile normalement à la naissance de la pédagogie telle qu'elle apparaît au XVI^e siècle¹⁷. Les trois questions sur le gouvernement posées par Michel Foucault coexistent tout au long de l'élaboration de deux processus : d'une part, la création de l'État moderne, premièrement sous la forme organique de l'État territorial, et ensuite comme État-nation, s'agissant, dans les deux cas, de la fin du féodalisme politique et morale. Voici qu'on parle à ce propos d'une inversion des dynamiques pour affronter une concentration étatique ; et de l'autre, l'impact de la réforme sur le sol de l'Europe. Comme l'écrivait d'ailleurs Michel Foucault :

« Comment être gouverné, par qui, jusqu'à quel point, à quelles fins, par quelles méthodes¹⁸. »

- 6 Or, dans ce contexte, l'empire semble être l'agent qui se trouve dans la mêlée de toutes les polémiques. Son organisation territoriale frappe les nouveaux Temps modernes. Dans l'empire de Charles Quint, nous pouvons repérer l'ancien idéal de romanité s'inspirant de l'Empire romain comme *dominus mundi*¹⁹. Nous pouvons accepter d'emblée que pendant le VI^e siècle aurait eu lieu une transition de la forme de ce savoir relatif à la domination vers un nouveau modèle entendu comme *universitas christiana*. Cela s'expliquerait d'emblée à partir de l'introduction du christianisme dans les structures de l'empire romain. Or, la *pax romana* du temps d'Auguste deviendrait une *pax christiana* et ensuite elle se voudrait représentée devant le monde comme *pax universalis*, comme en fait le proposait Dante dans son traité *De Monarchia*²⁰. Cet ordre répond à la forme de l'empire et à l'hégémonie de l'empereur devant le pape. La

nouvelle conception de l'empire éveille aussi au XVI^e siècle une nouvelle idée de paix qui défend l'autorité de l'empire devant l'Église. La question donc sur la conduite que nous venons de poser paraît trouver ici une réponse. Gouverner, c'est conduire à son salut selon la vérité. À la *ratio pastoralis* de l'Église s'oppose désormais à la *ratio gubernamentoria*, nouvelle rationalité du souverain²¹.

- 7 Mais que peut-on entendre par « gouverner » selon la pastorale ? Dans *De Regno*, Saint Thomas d'Aquin établissait que le roi c'était « celui qui gouverne le peuple d'une seule cité et d'une seule province, et cela en vue du bien commun²² ». Nous comprenons en conséquence que chez Saint Thomas le roi gouverne selon un modèle, celui de Dieu sur la terre. Afin de bien gouverner, le roi devrait seulement imiter la nature et gouverner comme Dieu. Il y a ici, comme l'affirme Foucault, une première analogie avec Dieu. Ensuite, une deuxième analogie avec la nature, car, selon la doctrine thomiste, dans le monde tous les êtres vivants sont exposés aux limitations de leur nature, laquelle régit leur parcours dans le monde tout en déterminant leur force vitale. Et la seule façon de faire que les hommes soient mués par un réel désir d'œuvrer pour le bien commun et non pour l'intérêt personnel, c'est par le biais de l'autorité du roi²³. Saint Thomas établit une troisième analogie avec le berger, d'après laquelle, la finalité de la vie ne serait pas d'être riche, ni de tendre vers le bonheur, ni de favoriser la bonne santé du corps. Les thomistes postulaient le primat de la félicité éternelle, entendue comme jouissance de Dieu. Comme l'indiquait aussi Michel Foucault, la fonction royale « doit être de procurer le bien commun de la multitude suivant une méthode qui soit capable de lui faire obtenir la béatitude céleste²⁴ ». Depuis le thomisme et la scolastique, le roi gouverne selon une triple analogie : Dieu, nature, berger. Gouverner selon la *ratio pastoralis* implique en conséquence l'établissement d'une sorte d'économie portant sur le salut, économie qui porte aussi sur l'obéissance et qui dérive également sur la vérité²⁵. Autrement dit, le monde serait soumis à une économie du salut car, comme l'exposait Michel Foucault, les choses de ce monde sembleraient faites pour l'homme tandis que l'homme ne serait pas fait pour ce monde. Gouverner le monde pastoralement voulait dire d'abord « que le monde était soumis à toute une économie de l'obéissance : pour se faire obéir sur le monde, Dieu déployait toute une panoplie de signes, de prodiges, de merveilles et monstruosité » qui menaçaient aussitôt qu'elles promettaient le salut²⁶. Gouverner pastoralement impliquerait ensuite l'articulation d'une économie de la vérité, « de vérité enseignée d'une part, de vérité cachée et extraite de l'autre », qui admet l'existence de la vérité, pouvant être appréhendée sous la forme du renvoi de l'une à l'autre, c'est-à-dire de la ressemblance et de l'analogie.
- 8 Au début du XVI^e siècle, les circonstances tant historiques que savantes vont briser d'abord ce *continuum* dans l'ordre de la cosmologie, en amorçant ensuite une crise de l'art de gouverner dans laquelle s'inscriront les humanistes, particulièrement les érasmiens, ceux qui offriront une sortie cohérente aux problèmes de la civilisation européenne. Dans ce contexte, la question sur l'art de gouverner va se poser autrement. Ainsi, le roi sera censé agir différemment par rapport à ses ouailles, de même le père de famille avec ses enfants ou le berger et son troupeau. C'est-à-dire, gouverner et être souverain n'indiqueront désormais plus la même chose. Devant les conflits et les enjeux envisagés par l'Occident chrétien, la faction des érasmiens, notamment More, Érasme et Vives, vont conduire cette question relative à l'art de gouverner parallèlement au débat sur la guerre, la paix, le bon gouvernement et le bien commun. En ce qui concerne l'essor du pacifisme au cours du XVI^e siècle, l'érasmiisme contribuera à

favoriser l'émergence de cette nouvelle rationalité politique devant l'Église, la Réforme et l'Empire ottoman. Nous allons aborder par la suite l'apport de cette rationalité depuis l'humanisme, notamment à propos de l'art de gouverner, la guerre et la paix et le bien commun.

Thomas More, J. L. Vives et Érasme dans l'essor de la rationalité politique

- 9 Entre 1515 et 1526 vont paraître les ouvrages fondamentaux qui permettront d'interpréter les disputes de la Chrétienté depuis un humanisme moralisant et politisé. La nature de ces textes porte sur une controverse et amorce une réflexion sur le pouvoir. Il s'agit de *l'Utopie* de Thomas More, l'édition des *Adagiorum chiliades* (1515), *l'Institution du prince chrétien* (1516) et la *Querela Pacis* (1517) d'Érasme, et *De Europae dissidiis et república* (1526) de Luis Vives. L'essor de la pensée politique, pour ainsi dire, d'Érasme émerge dans *l'Enchiridion militis christiani* (1504) et progresse dans les pages de *l'éloge de la folie* (1511). Ce renouveau des textes critiques vis-à-vis de l'art de gouverner est conditionné par le virage dans le discours d'Érasme, qui, à partir de 1515 s'implique ouvertement dans la critique du pouvoir depuis le discours de renouvellement de la spiritualité. Les *Adagiorum chiliades* de 1515, *the utopian editions*, comme l'avait appelé M. M. Phillips, inclut des innovations pertinentes sur la situation politique de l'Europe²⁷. Il nous semble que les trois humanistes partagent un même intérêt et une même réflexion sur l'art de gouverner, sur le bien et sur la paix. Les trois auteurs représentent cette voie d'écartement par rapport à la *ratio pastoralis* sans pour autant annoncer la raison d'État. En conséquence, ils n'érigeront pas une nouvelle rationalité politique, mais un principe qui cherchera à restaurer et récupérer une vérité sous la forme du bon prince chrétien. Deux idées nous ont semblé organiser la pensée politique de ces trois humanistes : le principe du bien commun et le maintien du *statu quo*.
- 10 Dans ce cadre, le souverain devrait adopter les mesures appropriées afin de défendre les limites et les frontières, ainsi que les richesses de la communauté. Cela veut dire qu'il y a un savoir, celui du *bouléforos* comme le dit Érasme dans une lettre à Paul Voltz, qui doit agir auprès du pouvoir pour accompagner et conseiller le prince. Nous trouvons ce thème relatif au conseil dans *l'Institutio* et la *Querela*, mais aussi dans *l'Utopie*, où Raphaël Hythlodée s'exprime en ces termes sur le conseil au prince. Le savoir du conseiller doit impérativement s'incliner devant le bien pour garantir le bon gouvernement. Ainsi, le roi ne doit point gouverner pour lui seul, mais en bénéfice de son peuple. Il existe un pacte tacite entre le souverain et les assujettis, qui ne seront plus censés obéir au roi si celui-ci ne respecte pas le pacte pour le bien commun. Or, le prince, modèle idéal de gouvernement, doit agir selon la loi naturelle, la loi de dieu, c'est-à-dire d'une façon exemplaire, car le but dernier est l'unité de la *res publica* chrétienne, laquelle est conçue par Érasme comme corps mystique. Au travers de cette métaphore du *corps*, l'humaniste de Rotterdam nous montrera le lien entre l'unité et la concorde, entre l'hégémonie, entendue comme puissance politique suffisante pour diriger, et la concorde, assimilant cette dernière à la paix. Autant dans la société que dans l'homme, l'idéal sera celui de rassembler la paix ultime de la vérité chrétienne et la vérité essentielle du pouvoir, laquelle, pour les humanistes, ne consiste pas à la violence, mais dans le savoir.

- 11 Dans *l'Utopie*, Raphaël Hythlodée dénonce la décadence dans laquelle le monde est plongé et revendique un ordre de paix fondé sur le *statu quo* et le bon gouvernement. Comme il l'affirme dans le même ouvrage, « les princes dédient beaucoup plus de temps à agrandir leurs domaines, avec raison ou bien sans elle, qu'à bien gouverner selon la paix leurs territoires ». Mais Hythlodée s'oppose aussi à la paix telle qu'elle est recherchée par François I^{er}, car, dit-il, le monarque la considère comme surveillance et contrôle :

« Ils pensaient que le bonheur du pays consiste à avoir une armée toujours prête à se battre. »

- 12 Pour Hythlodée, en parlant de François I^{er}, ce n'est point possible de demeurer en bon conseiller tout en siégeant auprès d'un roi pour qui la politique consiste principalement à la recherche d'une hégémonie territoriale. Thomas More dénonce dans son travail les traits de la politique du roi de France, prêt à contrôler Milan, sans pour autant manifester une moindre ambition pour Naples, l'Italie, la Flandre, le Brabant et la Bourgogne. Dans *l'Utopie*, nous remarquons une défense de la paix à travers le discours de Raphaël Hythlodée ; un discours qui nous paraît d'ailleurs bien distinct de celui sur la victoire issue d'une guerre, l'hégémonie territoriale, et le contrôle des populations. En revanche, dans *l'Utopie* prévalent le bien commun et le *statu quo*. Or, la leçon de Thomas More, comme celle d'Érasme, défend l'existence d'un pacte entre le roi et la république²⁸. Comme l'affirme ensuite Hythlodée :

« Si je montrais que les sujets choisissent un roi, non pour lui, mais pour eux-mêmes, afin de vivre heureux, en sécurité, à l'abri des injures, grâce à ses efforts et à sa sollicitude ; que le roi par conséquent doit s'occuper plutôt du bonheur de son peuple que du sien propre, exactement comme le rôle du berger est de nourrir ses moutons avant de penser à lui-même, si toutefois il est un vrai pasteur ?²⁹ »

- 13 Selon le discours de *l'Utopie*, la mesure de la communauté est déterminée par les ressources qui garantissent le bien commun et un idéal particulier de vie qualifiée. Or, la mesure de la communauté déterminera les exigences de l'autorité. Thomas More n'arrive pas à postuler un principe de victoire et de conquête, bien qu'il reconnaisse la possibilité d'amorcer une guerre au nom du bien commun selon la loi naturelle, laquelle remplace désormais la jurisprudence. Nous reconnaissons sur ce point tout un savoir qui se transmettrait aux marges des lois et de la justice. Dans ce sens, la loi naturelle semble plutôt une loi morale :

« Leurs lois sont peu nombreuses : il n'en faut guère avec une telle Constitution. Ils désapprouvent vivement chez les autres peuples les volumes sans nombre qui ne suffisent pas à l'interprétation des leurs, car ils voient une suprême iniquité à tenir les hommes liés par des lois trop nombreuses pour que personne ne puisse jamais les lire d'un bout à l'autre, et trop obscures pour que le premier venu puisse les comprendre³⁰. »

- 14 En même temps, les habitants d'Utopia n'ont absolument pas besoin des traités de paix, car ils comptent sur une loi naturelle qui reflète la nature morale de l'âme. Thomas More reconnaît que la finalité ultime de la vie est la contemplation de la vérité de l'être, qui n'est rien d'autre que la nature divine. La guerre semble alors seulement possible quand elle admet un caractère défensif. Elle pourrait être moralement acceptée dans trois situations : pour se défendre, pour défendre ses amis, par pitié des voisins, pour les libérer du tyran et de l'injustice :

« Mais ils ne s'y résolvent pas volontiers, à moins que ce ne soit pour défendre leurs frontières, ou encore pour repousser des ennemis qui auraient envahi un pays allié, ou enfin par pitié envers un peuple tyrannisé – et c'est pour l'amour de l'humanité

qu'ils agissent dans ce cas – qu'ils libèrent par la force du joug de son tyran et de son état de servitude. Ils interviennent aussi au bénéfice de leurs amis, non seulement pour les défendre, mais aussi pour venger des injures commises³¹. »

- 15 Chez Érasme, la perfection de la communauté humaine comporte une de ses inquiétudes centrales. Cette perfection équivaldrait à l'état de nature³². Si la guerre existe, elle est le fait sans doute, d'une décadence du corps social en tant que communauté politique. Dans le *Dulce Bellum inexpertis*, l'humaniste de Rotterdam attribue le malheur de l'Occident aux leçons d'un Aristote lu depuis le thomisme, excessivement scolastique, et qui facilita en même temps « l'adaptation de la doctrine évangélique aux lois impériales³³ ». La critique d'Érasme porte sur la réglementation des rapports entre chrétiens à partir du droit civil romain, car ce dernier légitimerait à son avis l'usure, et le droit privé, en refusant la force par la force, et acceptant la possibilité d'une guerre juste. C'est à ce moment qu'il considère que l'homme s'écarte du véritable christianisme en intégrant cette sorte d'utilitarisme morale, cette éthique mondaine qui reconnaît le droit de guerre. L'opposition sur ce point est claire. Pour les humanistes, les seuls combats étant acceptés sont contre la concupiscence, l'argent et l'ambition. Il peut paraître évident qu'ils refusent les arguments de la guerre juste, contre la croisade, et contre les Turcs. Car à leurs yeux, les seules armes s'incarnent dans l'exemplarité et la force des mots.
- 16 Érasme intègre la maxime de Cicéron : mieux vaut une paix injuste que la plus juste des guerres. Dans ce sens, le primat de la paix, même en étant injuste, gouverne dans sa pensée ; même s'il estime possible dans le *bellum* de conduire une guerre défensive, au nom seulement du bien commun. Concernant la guerre religieuse, Érasme la refuse aussi. L'auteur des *Adages* prône la conversion des âmes de ses ennemis par le biais de l'exemplarité. D'ailleurs, dans la *Querela Pacis* – et c'est la paix en personne qui parle, comme parlait aussi la folie dans l'*Encomium Moriae* – Érasme explique pourquoi la guerre est contraire au message de l'Évangile. De son avis, une guerre ne peut jamais être juste, comme il l'explique aussi dans le *Dulce Bellum inexpertis* :
- « Si, en pesant sur les plateaux de la balance les avantages et les désavantages, vous découvrez qu'une paix injuste vaut beaucoup plus qu'une guerre juste, pourquoi préférez-vous courir la chance de Mars³⁴ ? »
- 17 Toute guerre entre les membres d'un même corps sera toujours une guerre fratricide, une guerre civile. La doctrine d'Érasme nous rappelle que Platon, par exemple, refusait aussi d'utiliser le terme *bellum* pour faire référence à la guerre entre les Grecs. Or, entre les membres d'un même corps il ne peut pas y avoir de guerre, mais dissension, *stasis* voici le terme que Luis Vives utilisera dans *De Europae dissidiis et República* pour faire référence aux problèmes de l'Europe. Érasme à la fin de la *querela* dit :
- « [contre les Turcs] si un amour mutuel ne peut les rassembler, qu'un ennemi commun, du moins, les unisse ; et, puisque la véritable concorde est absente, qu'une coalition, bonne ou mauvaise, du moins les lie³⁵. »
- 18 Et ensuite :
- « C'est souvent l'intérêt privé des princes, alors que les raisons d'entreprendre une guerre devraient être éminemment des raisons d'intérêt public³⁶. »
- 19 Le pacifisme de Luis Vives n'est pas moins engagé que celui de More et Érasme. Il représente, en fait, l'image du pacifiste intégral. Dans *De Europae dissidiis et República*, ce dernier analyse l'état de la chrétienté et dénonce dans des termes de guerre civile toute guerre entre chrétiens. Il annonce d'ailleurs la possibilité de concevoir l'Europe moderne comme une terre de paix, et refuse le destin tragique qui divise et piétine

l'Europe. Vives élabore en outre une formule politique basée sur l'équilibre des forces et l'arbitrage, qui concernait d'abord Henri VIII d'Angleterre et ensuite Charles V. Dans le contexte des guerres d'Italie, Vives soutient entre 1525 et 1529 une paix européenne ou une alliance entre les princes chrétiens, car seulement la paix peut garantir la restauration des savoirs qu'il prônera plus tard dans *De Disciplinis* (1530) et dans *De veritate fidei christianae* (1540). Nous pensons que l'humaniste de Bruges contribue aussi à transmettre ce savoir sur la paix relative au pouvoir, selon lequel toute guerre entre Européens est d'ailleurs considérée comme une guerre civile.

- 20 Comme l'écrivait Michel Foucault dans *La volonté de savoir*, « là où il y a un pouvoir, il existe une résistance³⁷ ». Il nous semble que durant les premières décades du XVI^e siècle, les humanistes autour d'Érasme partagent un *savoir* contraire au discours dominant, qui s'opposera à la moderne théorie du droit élaborée depuis la scolastique. La pensée des trois humanistes que nous avons présentée dialogue avec les problèmes de leur époque tout en tissant un fil rouge critique vis-à-vis de l'autorité, de l'hégémonie et du pouvoir. Ils auront tenté, peut-être en vain, de transmettre un message de paix qui s'oppose à la conquête. La force de ces idées pousse la pensée à chercher l'équilibre, à défendre le bien commun, tout en développant un savoir qui se dévoile finalement comme le seul pouvoir véritable. Dans ce sens, la transmission et la défense de la paix deviendraient un acte subversif, même révolutionnaire. Dans un séminaire tenu à l'université de Princeton à propos de la guerre civile, Giorgio Agamben exposait dans l'ordre de l'opposition mentionnée, que dans la *constitution d'Athènes*, d'Aristote, s'exposaient les effets de la loi de Solon en temps de guerre³⁸. Le Stagirite expliquait que pendant la guerre civile seraient châtiés ceux qui n'auraient pas pris les armes. L'Athénien défendait la perte de droits civiques. D'après les Grecs, ceux qui ne s'engageaient pas dans la défense de la cité seraient frappés d'*atimie*. Comme écrivait Aristote :

« Celui qui, quand la cité se trouve dans une guerre civile (stasiázouses tes poleos) ne prend pas les armes (me thetai ta hopla) par l'un de deux parties sera frappé d'infamie (atimon enai) et sera exclu de la politique (tes poleos me metechein)³⁹. »

- 21 Cicéron reprendra l'expression « atimon enai » conçue comme une infamie par Aristote dans les *Lettres à Atticus*⁴⁰. Dans ces lettres, il traduira « atimon enai » par « capite sanxit » tout en évoquant le « capitis diminutio » qui correspondrait à l'*atimie* grecque, à la perte de droits civils et par ailleurs, à l'exclusion du citoyen de la sphère politique. En revanche, dans le contexte de la guerre de Rome, Cicéron transmettra à Atticus les mots suivants :

« J'en demande pardon à Solon votre compatriote, et je pense, aussi le mien ; mais je repousse sa loi de mort contre ceux qui ne prennent pas parti dans les guerres civiles, et, à moins d'arrêt contraire de votre bouche, je m'en vais avec mes enfants. Quant à ma neutralité, nulle incertitude⁴¹. »

- 22 Pour conclure, il nous semble que l'évocation des voies et des transferts des connaissances à l'époque de la Renaissance concerne le territoire des humanités et plus particulièrement, celui des intellectuels, écrivains et traducteurs. L'humanisme « récupéré » rétablit les mots dans la mesure où il accomplirait une tâche de restauration des textes, et de leurs sens associés. Il reprend le savoir du passé, un certain savoir qui apparaîtrait désormais comme porteur d'une vérité déterminée par

l'espace, le lieu et le temps. La détresse du philologue paraît donc vouée à la transmission du savoir, s'amorçant d'abord comme relais des connaissances, pour ensuite se découvrir, dans les trois cas que nous avons exposé, comme dissidence politique. Le travail de l'écriture, de l'exégèse et de l'interprétation apparaîtrait ainsi différemment : nous le voyons maintenant comme un travail politique. En somme, entre le savoir et le pouvoir, l'érasme inscrit un nouveau discours qui bannit la guerre, qui s'oppose à l'autorité conquérante des empires et qui d'une certaine façon fait aussi acte de résistance. Devant la figure toute puissante des princes, il nous a semblé que les érasmites défendaient un savoir déterminé et concrétisé par un discours que nous connaissons depuis le temps de Cicéron, à l'heure où le pacifisme se profile depuis les marges propres à la neutralité et l'infamie.

BIBLIOGRAPHIE

ADAMS Robert P., *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*, Seattle, University of Washington Press, 1962.

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

AGAMBEN Giorgio, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, traduction de Joël Gayraud, Paris, Éditions points, 2015.

Aquin, Saint Thomas, *De regno*, dans *Opera omnia*, t. 42, Rome, 1979, p. 449-471.

Aquin, Saint Thomas, *Du royaume*, traduit par M. Martín-Cottier, Paris, Egloff, 1946.

BATAILLON Marcel, « Érasme et la chancellerie impériale », *Bulletin Hispanique*, 1924, t. XXVI, p. 27-34.

BATAILLON Marcel, « Du nouveau sur J. L. Vives », *Bulletin Hispanique*, 1930, t. XXXII, p. 97-113.

BORN Lester K., « The perfect prince: a study in thirteenth and fourteenth century ideal », *Speculum*, 1928, t. III, p. 470-504.

BORN Lester K., « The *specula principum* of the Carolingian Renaissance », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1933, t. XII, p. 583-613.

BORN Lester K., « The perfect prince according to the Latin panegyrist », *American Journal of Philology*, 1934, t. LV, p. 20-35.

BOSBACH Franz, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Vita e pensiero, 1998.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme : xv^e-xviii^e siècle. Tome 3, Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

BRAUDEL Fernand, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.

- CHABOD Federico, « Y a-t-il un État de la Renaissance ? », FEBVRE Lucien, RENAUDET Augustin et COORNAERT Émile (éd.), *actes du Colloque sur la Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.
- CHABOD Federico, *De Machiavel à Benedetto Croce*, Études présentées par Henri Lapeyre, Genève, Librairie Droz, 1970.
- CHAUNU Pierre, *Le temps des réformes : histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975.
- CROUZET Denis, « Chrétienté et Europe : aperçus sur une sourde interrogation du XVI^e siècle », SOUTOU Henri et BÉRENGER Jean (dir.), *L'ordre européen du XVI^e au XX^e siècle, actes du colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, 15-16 mai 1996*, Paris, Presse Université Sorbonne, 1998, p. 11-55.
- CURTIS Catherine, « The Social and Political Thought of Juan Luis Vives : Concord and Counsel in the Christian Commonwealth », FANTAZZI Charles (ed.), *A companion to Juan Luis Vives*, Leiden/Boston, Brill, 2008, p. 113-176.
- D'AMICO Juan Carlos, « La papauté et le pouvoir temporel dans la *translatio imperii*, (XIV^e-XVI^e siècles) », MORINI Agnès (éds.), *Papes et papauté, respect et contestation d'une autorité bifrons*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013.
- Dante, *La monarchie*, précédé de *La modernité de Dante*, par Claude Lefort, édition bilingue, traduit par Michèle Gally, Paris, Belin, 1965
- DUST Philip C., *Three Renaissance Pacifists : Essays in the Theories of Erasmus, More and Vives*, American University Studies 23, Series IX History, New York, Peter Lang, 1987.
- Érasme, *L'Institution du prince chrétien (ou l'art de gouverner)*, édition de Anne-Marie Greminger, Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Érasme, *Plaidoyer pour la paix*, traduction de Chantal Labre, Paris, Arléa, 2004.
- Érasme, « Dulce bellum inexpertis », dans MARGOLIN J.-C. (éd.), *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, introduction, choix des textes, commentaires et notes, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.
- Érasme, *Les adages*, édition complète bilingue, sous la direction de Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- FANTAZZI Charles, « Vives, More and Erasmus », BUCK August (ed.), *Juan Luis Vives*, Hamburg, Hauswedell, 1982, p. 165-176.
- FEBVRE Lucien, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme* (Extrait de la Revue Historique, t. CLXI), Paris, 1929.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-1978), Paris, Gallimard-Seuil, 2003.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- GALASSO Giuseppe, *Carlo V e Spagna imperiale, Studi e ricerche*, Roma, Storia e Letteratura, 2006.
- MARGOLIN Jean-Claude, « Pour une humanité à la recherche d'elle-même : Érasme et le déclin des idéologies », *Revue des Synthèses*, 1987, n° 2, p. 261-268.
- MESNARD Pierre, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1977.
- MESNARD Pierre, *La philosophie chrétienne : Éloge de la folie, L'essai sur le libre arbitre. Le cicéronien. La réfutation de Clichtove*. Introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard, Paris, J. Vrin, 1970.

- MORE Thomas, *Utopie*, les classiques du matérialisme dialectique, éd. numérique, Parti Communiste Marxiste-Léniniste-Maoïste de France, Mai 2013.
[URL :<http://lesmaterialistes.com/files/pdf/PDF-1/L%27utopie%20-%20Thomas%20More.pdf>]
- NOREÑA Juan Carlos, *Juan Luis Vives. Vie et destin d'un humaniste européen*, traduit de l'anglais par Olivier et Justine Pédeflous avec la collaboration de Roberto Salazar, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- REDONDO Augustin (éd), *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIV^e-XVII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990.
- SAITTA Armando, *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti d'Europa*, Roma, Storia e Letteratura, 1948.
- SKINNER Quentin, *The Foundations of modern political Thought*, Cambridge, University Press, 1978, (2 vol.).
- TALLON Alain, *L'Europe au XVI^e siècle, États et relations internationales*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

NOTES

1. A. Guy, *Vives ou l'Humanisme engagé*. J.-C. Margolin, « Pour une humanité à la recherche d'elle même : Érasme et le déclin des idéologies », p. 261-268. R. P. Adams, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*. C. Curtis, « The Social and Political Thought of Juan Luis: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth », p. 113-176. P. Dust, *Three Renaissance Pacifists: Essays in the Theories of Erasmus, More and Vives*. C. Fantazzi, « Vives, More and Erasmus », p. 165-176.
2. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*.
3. P. Chaunu, *Le temps des réformes : la crise de la Chrétienté : l'éclatement, (1250-1550)*. L. Febvre, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme*. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. A. Saitta, *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti d'Europa*. Q. Skinner, *The Foundations of modern political Thought*.
4. D. Crouzet, « Chrétienté et Europe : aperçus sur une sourde interrogation du XVI^e siècle » p. 11-55. J.-C. D'Amico, « La papauté et le pouvoir temporel dans la *translatio imperii*, (XIV^e-XVI^e siècles) ». A. Tallon, *L'Europe au XVI^e siècle, États et relations internationales*.
5. P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. C. Noreña, *Juan Luis Vives. Vie et destin d'un humaniste européen*. Érasme, *L'Institution du prince chrétien (ou l'art de gouverner), Plaidoyer pour la paix*. T. More, *Utopie*.
6. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979), Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*. G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue, La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*.

7. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, La dynamique du capitalisme*.
8. A. Tallon, *L'Europe de la Renaissance*, p. 79.
9. Érasme par exemple, dans son dialogue : *De ciceronianis de optimo genere dicendi*, aussi dans *Institutio principis christiani ; De libero arbitrio, ou Moriae encomium*. P. Mesnard, *La philosophie chrétienne : Éloge de la folie, L'essai sur le libre arbitre. Le cicéronien. La réfutation de Clichtove*.
10. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 92.
11. A. Tallon, *L'Europe au XVI^e siècle, États et relations internationales*, p. 29.
12. G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale, Studi e ricerche*, p. 80-103. F. Chabod, *De Machiavel à Benedetto Croce*, p. 132-135.
13. G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale, Studi e ricerche*, p. 37-49.
14. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 92.
15. *Ibid.*
16. *Ibid*, p. 94.
17. *Ibid*, p. 92.
18. *Ibid.*
19. M. Bataillon, « Érasme et la chancellerie impériale », p. 27-34. F. Bosbach, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*. J. C. D'Amico, « La papauté et le pouvoir temporel dans la translatio imperii, (XIV-XVI^e siècles) ». G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale, Studi e ricerche*, p. 49-77.
20. Dante, *La monarchie*, précédé de *La modernité de Dante*, p. 180 et ss.
21. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 238.
22. Saint Thomas, *De regno*, dans *Opera omnia*, p. 449-471, *Du royaume*. Cité aussi par M. Foucault, *Territoire, sécurité, population*, p. 238.
23. *Ibid*, p. 238-239.
24. *Ibid.*
25. *Ibid*, p. 240.
26. *Ibid.*
27. En particulier : *Sileni Alcibiadis ; Aut regem aut fatuum nasci oportere ; Spartam nactus es, hanc orna ; Dulce bellum inexpertis ; Scarabeus aquilam quaerit*. Érasme, *Les adages*, édition complète bilingue.
28. Thomas More écrit dans *l'Utopie* : « Si je montrais ensuite que toutes ces ambitions belliqueuses bouleversent les nations, vident les trésors, détruisent les peuples et n'aboutissent, en dépit de quelque succès, à aucun résultat : que le roi s'attache donc au royaume légué par ses ancêtres, qu'il l'embellisse de son mieux et le rende le plus florissant possible ; qu'il aime son peuple et s'en fasse aimer ; qu'il vive au milieu des siens ; qu'il les gouverne avec douceur et laisse en paix les pays étrangers, étant donné que son domaine actuel est dès à présent assez et trop étendu pour lui – de quelle humeur, mon cher More, pensez-vous que ce discours serait écouté ? ». T. More, *Utopie*, p. 18.
29. *Ibid*, p. 19.

30. « Puisque la prospérité ou la ruine d'un État dépend de la moralité de ses gouvernants, où aurait-on chance de faire un choix plus sage que parmi ceux que nulle cupidité ne saurait détourner de leur devoir ? » *Ibid*, p. 47.

31. *Ibid*, p. 49.

32. Le mythe de l'âge d'or passé provenait de l'Antiquité. Il était présent chez plusieurs auteurs classiques comme Hésiode, dans *Les travaux et les jours* ; chez Virgile, *Bucoliques* (IV, v. 37.), *Géorgiques* (I, v. 125) ; chez Ovide, *Métamorphoses* (liv. I, v. 89).

33. Comme l'expliquait Érasme dans l'adage cité : « On en arriva enfin à ce qu'Aristote tout entier fût admis comme partie intégrante de la théologie, et à ce point admis que son autorité fut presque plus sacrée que celle du christ ». Érasme, *Dulce bellum inexpertis*, p. 130.

34. *Ibid*, p. 140.

35. Érasme, *Le plaidoyer pour la paix*, p. 81-82.

36. *Ibid*, p. 82.

37. M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 125-126.

38. Aristote, *Constitution d'Athènes* (VIII, 5). G. Agamben, *La guerre civile*, p. 24.

39. *Ibid*.

40. Ciceron, *Lettres à Atticus*, X, 1, 2.

41. Ciceron écrit le suivant : *legem neglegam, qui capite sanxit, si qui in seditione non alterius utrius partis fuisset, nisi si tu aliter censes ; et hinc abero et illim ; sed alterum mihi est certius : nec praeripiam tamen. Ibid.*

RÉSUMÉS

Nous proposons un regard critique depuis l'histoire des idées sur les voies et les relais de transmission des connaissances de l'Europe chrétienne. Notre contribution porte sur l'humanisme, et plus particulièrement, sur les rapports entre le pouvoir établi et les discours pacifistes. Nous comprenons que, à l'heure de l'Europe des nations et de la Réforme, le transfert des savoirs entre une époque et une autre gagne un intérêt quant au système des certitudes et des connaissances. Il nous semble que Érasme, Thomas More et Luis Vives représentent l'émergence d'une « volonté de paix » qui aurait vivement marqué l'histoire du début du siècle au concile de Trente, comme une forme de résistance caractérisée par la revendication de la paix. La riposte savante à la crise politique (et de conscience) européenne entre 1500 et 1540 se révélerait donc capitale vis-à-vis du pouvoir, mais aussi du savoir, d'un savoir entendu comme résistance.

AUTEUR

LAUREANO LOPEZ

Professeur certifié d'espagnol, Lili Keller-Rosenberg, Halluin (Nord), docteur en Études romanes, université Paul Valéry – Montpellier III, laboratoire LLACS (langues, littératures, cultures du sud)