

Nature et nature humaine : l'autorité de la raison naturelle selon Andreas Fricius Modrevius (1503-1572)

Danièle Letocha
Université d'Ottawa

Andrzej Frycz Modrzewskiⁱ reste encore peu connu en dehors de la Pologne. Là, depuis bientôt un siècle, une rigoureuse tradition philologique, archivistique et historique a produit, à côté de certains textes sujets à caution pour leur dogmatisme idéologique, une documentation détaillée et sûre concernant sa vie et son oeuvreⁱⁱ. Non seulement disposons-nous, depuis 1960, d'une excellente édition critique du corpus latinⁱⁱⁱ de Modrevius (dont la traduction polonaise moderne^{iv} a été publiée en parallèle) mais encore, nous pouvons maintenant connaître avec précision le contexte culturel, théologique, juridique et politique de la Renaissance polonaise^v. La langue de ces études et commentaires les a néanmoins coupés des lecteurs d'Europe occidentale et d'Amérique, sauf pour les cercles de slavistes. À notre connaissance, aucune traduction, même partielle, des oeuvres modréviennes n'est disponible sur le marché, en dehors l'édition polonaise mentionnée, elle-même épuisée depuis d'un quart de siècle.

En français, mis à part quelques articles, les idées de Modrevius ont fait l'objet d'un chapitre ou d'un développement dans quatre ouvrages d'importance, traitant chacun une problématique plus générale^{vi}. Pour ce qui concerne le traité *De Republica emendanda*, il existe pourtant une traduction française du premier livre *De moribus*, admirable d'exactitude et d'érudition philologique^{vii} (quoique le commentaire philosophique et politique nous paraisse déficient par endroits). Cette thèse inédite de Georges Kouskoff comporte en outre des index onomastique et thématique soignés ainsi que l'établissement définitif des sources classiques et bibliques de ce premier livre. Il serait utile et pertinent que ce travail de haute qualité fût publié dans le monde francophone.

Nous visons ici un objectif limité : rendre compte des tensions épistémologiques qui affectent le livre premier, *De Moribus*, du traité *De Republica emendanda*^{viii}, lequel en comporte quatre autres (*De Legibus*, *De Bello*, *De Ecclesia*, *De Schola*). Ce premier livre expose le modèle complet du passage de la nature à la culture. Ses vingt-neuf chapitres varient non seulement en longueur, mais surtout quant à la perspective. En effet, le texte opère à deux degrés distincts d'abstraction: tantôt il pose son axiomatique *sub specie aeternitatis*, tantôt il traite des phénomènes *hic et nunc*. Par commodité, nous appelons ici «échelle universelle» le point de vue théorique des principes philosophiques tandis que les raisonnements pratiques et concrets seront rassemblés par leur appartenance à l'«échelle topique». Pourquoi cette répartition? Parce que les catégories et la logique du discours modrévien se dédoublent en se rapportant à l'une ou à l'autre échelle. Il s'ensuit qu'une série de conclusions concrètes et régionales sur la nature humaine, sur la raison et sur le citoyen dérivent vers des positions logiquement incompatibles avec le cadre métaphysique global que l'auteur a, par ailleurs, mis en place.

La plupart des commentateurs ont cru devoir choisir entre les principes philosophiques et les motifs politiques ponctuels du texte, non sans relever des «contradictions». C'est ce qui fait que, dans l'historiographie de la Renaissance polonaise, Modrevius est donné tantôt comme un banal conservateur, largement médiéval, tantôt comme un prophète de la modernité «proto-socialiste». Nous faisons l'hypothèse que c'est là un faux dilemme, un problème qu'il faut aborder autrement et dissoudre.

I. Le conversatisme plat du point de vue universel

Considérons d'abord comment Modrevius raisonne à l'échelle universelle ou métaphysique. La catégorie de *natura* gouverne ses principes. Car il ne fait pas de doute qu'il adopte d'emblée la position néo-stoïcienne typique de l'humanisme du nord. Rappelons brièvement ses assises, pour mieux établir le contraste avec notre seconde partie. La nature comporte, en son fond, une donnée rationnelle, un ordre ontologique unique, dont la nature humaine n'est qu'une instance parmi d'autres, soumise à la grande loi d'harmonie universelle^{ix}. Chez Modrevius, le naturalisme aristotélicien et la formation scolastique reçue à l'Université jagellonne^x viennent accentuer l'idée que le centre ontologique se situe hors de l'homme. Cosmos ou création, la nature renvoie à un principe ou à une cause non humains. Dans cette perspective, la doctrine affirme que, non seulement cette la nature englobante *est*, mais aussi qu'elle *est bonne* et qu'il convient de se régler sur elle : «L'imitation du bien est une loi de la nature» écrit Modrevius^{xi}, à la suite des érasmiens qu'il connaît aussi bien que leurs sources antiques.

C'est là une représentation de la nature complexe et obscure par rapport aux réductions successives que lui feront subir les modernes. D'abord, elle n'oppose pas la nature de la vie symbolique à celle de la vie organique^{xii}; ensuite, cette nature met en osmose l'ordre du fait et celui de la norme, sans que les deux contenus soient donnés à la conscience à titre d'évidences immédiates. Il s'ensuit que le bien et le mal ont un statut naturel et objectif d'«instinct moral^{xiii}» quoiqu'il faille s'appliquer à les découvrir :

«Si l'homme lui-même, le cheval, les arbres et les autres choses créées doivent leur existence à la nature et non à une décision humaine, le juste et l'injuste dépendent non pas de l'opinion des gens mais de la nature des choses...^{xiv}»

Ce néo-stoïcisme intègre donc la nature humaine dans le grand tout cosmologique. Modrevius substitue la métaphore du corps humain^{xv} à celle du cosmos grec, mais cet organicisme, assez commun au XVI^e siècle, joue le même rôle intégrateur et régulateur. Ainsi l'homme n'est ni fondateur, ni architecte, ni responsable des valeurs. Porteur des raisons séminales qui réitèrent en lui la loi de nature à partir de traces ou d'empreintes^{xvi}, il n'a pas l'initiative de les produire ni de les juger, mais plutôt le devoir de les élucider et de s'y soumettre, ce qui est la définition même de la *virtus* modrévienne à l'échelle universelle. Rien là d'original.

De même, suivant la doctrine d'Aristote et de Cicéron, la socialité est ici posée comme innée, c'est_à_dire naturelle. Ce qui apparaît à nos vues modernes, habituées à l'évidence du sujet auto_institué dont la raison intuitive fonde l'identité créatrice, comme une radicale dépossession de liberté, se conçoit, au contraire, comme l'assise même de la liberté ancienne. Pour Modrevius, la connaissance d'un ordre ontologique immuable permet de chercher l'adéquation de l'individu avec la perfection de cet ordre extrinsèque, dont l'ordre éthique et politique fait partie. L'hétéronomie de cette éthique est donc manifeste. *Natura* et *recta ratio* stoïciennes sont convertibles et l'*authoritas* (sic) de la raison naturelle dérive de l'autorité fondamentale de la nature, et non d'une logique du

sujet. On voit combien est grand l'écart entre la *loi naturelle* des renaissants antiquisants et le *droit naturel* moderne, attaché à l'autonomie du citoyen, à partir de Grotius.

De la convertibilité entre nature et raison, Modrevius tire deux conséquences: la première est que le jugement vrai est possible dans le passage du *recte sentire* au *rectissime judicare*^{xvii}; la seconde est que «lutter contre la nature des choses est le fait d'hommes sots et méchants»^{xviii}. C'est ainsi que ce qui *est* paraît nécessairement supérieur à ce qui n'est pas ou n'est pas encore. À l'instar de Rabelais, d'Érasme et de La Boétie qui innovent en visant la restauration de l'ancien, Modrevius tient l'idée de nouveauté en suspicion. L'épithète *novus* a souvent, chez lui, un indice fortement péjoratif indiquant le danger, l'absurdité ou le ridicule. Dans la préface, il dit chercher moins les idées nouvelles que les idées justes^{xix}. Par ailleurs, dans l'attribution des charges par l'État, il affirme que la vertu des citoyens doit être reconnue par l'État, sinon ces individus pourraient se tourner «ad res novandas»^{xx}; dans le même contexte, il faut écarter des offices le «novus quidam homo»^{xxi}. On voit que l'ordre établi semble jouir d'un privilège de connivence avec la nature qui fait l'essence de toute option traditionaliste. De même, le terme d'*ordo* (au sens des groupes sociaux ou états) n'offre-t-il pas des affinités quasi ontologiques avec l'ordre du monde? Les postulats qui ouvrent le *De Moribus* en admettent la nécessité a priori. L'idéal politique modrévien réside dans la *concordia omnium ordinum*, notion statique et effectivement conservatrice. Le conflit et le chaos, à l'opposé, s'incarnent dans les désordres irrationnels inhérents à l'idée de *multitudo*, aussi inquiétante ici que chez les autres humanistes. D'où l'incapacité naturelle de la foule à exercer le pouvoir^{xxii}. Il n'y a pas de place ici pour une dialectique positive du *tumulto*, comme chez le Machiavel des *Discorsi*.

À l'échelle universelle, les grands principes abstraits de Modrevius excluent donc la démocratie au profit d'un régime mixte. L'auteur ne fait que reprendre la classification traditionnelle des formes de gouvernement. Le naturalisme s'applique aussi à la justice. Comme la *virtus*, la *justicia* (sic) exprime une donnée à la fois ontologique, éthique, politique et surnaturelle. Ce n'est pas arbitrairement que les institutions sont dites justes ou injustes. On le voit dans le cas de la coutume. Les rares bonnes coutumes se reconnaissent à ce que:

«Leur nature est telle que, d'une part, venant de la raison et de notre intelligence, elles naissent spontanément en nous et que, d'autre part, elles se gravent à l'imitation de ceux qui sont doués d'une vertu singulière, de sérieux et de fermeté»^{xxiii}.

Écouter, suivre, imiter la raison qui anime la nature : l'enchaînement déductif des niveaux de réalité et de valeur jusqu'à la perfection de la loi éternelle donne une matière indiscutable au jugement selon lequel, dans un style cicéronien châtié^{xxiv}, le Polonais n'aurait fait qu'ajouter un autre miroir du prince à la longue liste des traités moralisateurs des humanistes et des médiévaux, avant eux. La dimension universelle du *De Moribus* partage avec ce courant l'irénisme, le réformisme par la vertu et par l'exemple, l'extension de l'éthique dans le politique et de l'homme privé dans l'homme public, enfin, la caution théologique que requiert l'ordre politique. Ce modèle humaniste substitue le Dieu biblique à l'impersonnalité et à la fatalité du *logos* des anciens, mais sans identifier les écarts épistémologiques induits par la spécificité de la perspective judéo_chrétienne. À première vue, ce naïf syncrétisme n'a qu'un but: confirmer que «seul un homme conforme à l'Écriture peut être un bon citoyen»^{xxv}, c'est-à-dire cela même que Machiavel avait attaqué de front.

Or, c'est précisément en matière d'axiomes métaphysiques et éthiques que Modrevius manifeste «sa culture philosophique et son rationalisme naturel^{xxvi}». Il faut donc en attendre plutôt de l'érudition que de l'originalité. Figé par les impératifs rhétoriques des *commentarii* (style délibératif, juridique et démonstratif), le discours modrévien suit l'usage de son temps en ne citant pas textuellement ses références contemporaines^{xxvii}, auxquelles il emprunte néanmoins largement. Érasme et Melanchthon, en particulier, sont absents de nom tandis que Machiavel, More et Luther sont exclus de fait.

Ce qui est, à l'inverse, explicitement cité et discursivement utilisé dans le *De Moribus*, ce sont les sources de la double tradition classique et biblique. Comme le démontre le relevé détaillé de ces sources et des similitudes, établi par Kouskoff^{xxviii}, Cicéron y est cité à cent reprises, à égalité avec l'Écriture. Dans l'ordre de fréquence décroissante, les principales citations grecques^{xxix} sont empruntées à Aristote, Plutarque, Platon, Xénophon et Polybe; du côté latin, dans le même ordre, on trouve Valère-Maxime, Tite-Live, Salluste, Quintilien, Suétone et Aulu-Gelle^{xxx}. Modrevius ne se montre guère novateur à cet égard. De ce point de vue, également, il y a donc un fondement effectif au jugement de conservatisme porté sur sa philosophie. Celle-ci postule bel et bien la continuité entre nature et culture, d'une part, et, d'autre part, entre culture antique et culture renaissante. Il est évident qu'un tel cadre théorique conduit nécessairement à l'intolérance par refus de la différence individuelle autant que collective. Car l'individu ne représente qu'un point : la loi naturelle, transcendante et unique, le normalise de l'extérieur, puisqu'il porte imprimé en lui un reflet de cet extérieur. C'est là le critère absolu du dedans et du dehors de l'*humanitas* et donc, réciproquement, celui du «bestial», du «barbare» ou du «monstrueux». Et ce jugement vaut pour des individus appartenant à la même culture autant que dans les comparaisons synchroniques et diachroniques entre divers groupes culturels. Il y a donc là un indéniable frein par rapport à la modernité. Et si les raisonnements de Modrevius étaient entièrement régis par une telle axiomatique, le *De Republica emendanda* aurait pour nous fort peu d'intérêt anthropologique, social et politique.

II. Du point de vue topique: les motifs modernes

Il est impossible que la visée «émendatrice» des grands renaissants s'exprime sous le mode univoque, car elle requiert la garantie de vérité et d'autorité propres aux structures validées par leur ancienneté. Or, cette visée réformatrice ainsi légitimée sort bientôt de ses limites pour exiger, plus ou moins consciemment, le changement, l'ouverture sur autre chose, la réorganisation sur des bases inédites. Pensons ici à l'écart épistémologique qui oppose le premier aux deux derniers livres dans *A Dialogue of Comfort* de Thomas More.^{xxxi} Comprendre pour comprendre et comprendre pour contrôler ne constituent pas deux segments du même régime d'intelligibilité : il faut ici deux principes distincts d'organisation de la pensée. Pour le discours renaissant, cela signifie la mise en oeuvre de deux systèmes théoriques, l'un exprimant une visée spéculative et l'autre, une visée instrumentale. D'où les tensions internes du discours; d'où le dédoublement entre une logique avouée spéculative et une logique souterraine qui explore la raison instrumentale. Nos pratiques discursives, plus pauvres, sont coupées du régime renaissant par une première rupture : la théorie classique du sujet autonome en matière cognitive et pratique, c'est-à-dire de l'affirmation d'une puissance humaine centrale, originaire et créatrice. Le sujet rationnel de Descartes, de Hobbes et de Spinoza se donne la tâche de construire le savoir et le sens, de soumettre le monde à son concept *more geometrico*, contre la tradition.

Au contraire, l'esprit renaissant invoque lourdement les doctrines métaphysiques antiques pour masquer un déplacement progressif de l'autorité, déplacement qui sape les fondements de l'autorité ancienne. Ainsi, de l'autorité de la nature_cosmos à celle de la nature humaine séparée, du logos à la raison naturelle, de l'individu_créature à l'agent (qui n'est pas encore le sujet auto_fondateur) les écarts semblent d'abord s'opérer dans l'homogène : simple changement d'accents, différenciation des registres, élargissement des définitions reçues ou encore précisions nouvelles concernant des valeurs éternelles. Et comme on ne saurait penser dans le vide, on croit penser du même au même.

Seul un appel (sincère) à la tradition peut donc masquer la subversion de cette même tradition. À témoins : discours oblique de Valla sur la volupté, dans une civilisation chrétienne fondée sur le salut par la souffrance; discours amphigourique de Ficin pour placer l'homme en mouvement au centre du monde, sous couvert de platonisme; discours ponctuel de Pic pour libérer la figure humaine en maintenant par ailleurs la hiérarchie néo-platonicienne; discours audacieux de Machiavel utilisant, puis révoquant l'autorité de Tite_Live; discours irresponsable d'Érasme vociférant contre les vices abjects et l'ignorance crasse des moines (dont il est) tout en méprisant avec colère toute nouvelle institution ecclésiastique; discours apparemment duplice de More, plaidant pour la liberté de croyance en Utopie et pour l'exécution des hérétiques à la chancellerie; mêmes oscillations chez Luther envers les hérétiques et envers sa nouvelle Église évangélique dont il dénie la nouveauté; discours ambigu de La Boétie exposant, en deux étapes discursives distinctes, la mauvaise, puis la bonne réponse au problème du consentement à la servitude; discours opportunistes des monarchomaques légitimant à la fois l'ordre et le désordre par l'emprunt des arguments traditionnels des papistes; enfin, discours discordant de Bodin qui, vingt_cinq ans après Modrevius, s'oblige à une pesante armature ontologique (néo_pythagoricienne dans son cas) pour justifier l'élaboration personnelle d'un modèle abstrait et neuf de l'État. La liste est longue de ces doubles jeux et elle coïncide avec le corpus des novateurs intéressants par cette complexité même. L'ébranlement de la tradition constitue une tâche colossale dont les stratégies s'exercent de manière semi-consciente.^{xxxii}

Dans cette optique, c'est l'idée de nature qui sert de pivot épistémologique au changement. Elle connaît en effet une inflation remarquable puisqu'elle doit aussi bien fournir le point de départ de toute démarche spéculative qu'absorber la substance qui est progressivement soustraite à l'instance surnaturelle. Comme on peut l'observer chez Modrevius, l'homme ne s'approprie pas immédiatement les pouvoirs de vérité et d'efficacité qu'on ne cherche plus en Dieu. Ce transfert est médiatisé par l'idée renaissante de nature. En effet, tant que la séparation entre le sujet épistémique et une nature objectivée n'aura pas été fondée, il n'y a pas de registre autonome de l'objectivité pour la pensée, tel que nous le connaissons. Autrement dit, il reste impossible d'ouvrir une argumentation théorique en s'enracinant d'emblée^{xxxiii} dans un système d'évidences unique, attaché à une conscience théorique, et cohérent de part en part.

Au XVI^e siècle, encore, une telle idiosyncrasie paraît délirante, comme le montre l'accueil fait à Léonard ou à Ramus. L'impératif d'intelligibilité et de recevabilité du discours impose de partir de la tradition, comme le faisait le *tractatus* scolastique. À cet égard, le titre du traité modrévien illustre son émancipation progressive : *Commentariorum de Republica emendanda...* en 1551 et 1554, il s'abrège en *De Republica...* pour l'édition de 1559.

Considérons maintenant ce qui, dans le *liber primus*, s'introduit quasi clandestinement pour finir par créer une logique hétérogène au stoïcisme des principes avoués. Il s'agit d'une série de définitions, de principes secondaires, d'objections et d'argumentations circonscrits autour des problèmes qui se posent à toute l'intelligentsia cracovienne de l'époque, car le *hic et nunc* occupe une large place dans ce traité. Au premier chef, la notion polonaise de *respublica* à la Renaissance. Comme l'a montré Baszkiewicz^{xxxiv}, dès le XIII^e siècle, Wincenty Kadlubek^{xxxv} a soutenu que le *mos polonicum* était inférieur à la *lex* rationnelle, et ceci pour disqualifier le privilège féodal: public contre privé, contingence contre nécessité, barbarie contre civilisation. À la fin du XV^e siècle, chez l'historien Jan Dlugosz^{xxxvi}, l'idée féodale d'État corporatif, le *regnum*, chevauche la catégorie de *res publica* entendue comme bien_être d'une communauté horizontale et territoriale. Chez Stanislaw Zaborowski^{xxxvii}, en 1507, on trouve une sorte de syncrèse : «bonum commune seu republica (sic) regni».

Au temps de Modrevius, la *Respublica* est devenue l'idée revendicative d'un État neuf qui sert à lutter contre l'état de fait, selon l'expression de Backvis^{xxxviii}. Cette idée a donc aussi valeur polémique contre les privilèges de la classe nobiliaire qui sont des abus, aux yeux de Modrevius : «Nombre de pratiques et d'usages qui ne reposent en rien sur la raison sont abusivement traités de coutumes et d'usages...^{xxxix}». Au contraire «ce qui est public est commun, si bien que la chose publique, *res publica*, n'est rien d'autre, semble_t_il, que le bien et l'intérêt communs à tous^{xl}». Le sentiment de la perfectibilité de l'homme et des institutions est très net chez Modrevius. Il énumère les progrès accomplis et se tourne vers l'avenir à mesure que le texte avance, défiant par là le statisme des principes philosophiques qu'il a posés. Il voit, en effet, avec fierté qu'en son siècle, on a purgé la langue de la *barbaria verborum et sententiarum*^{xli} et il appelle maintenant à l'attaque contre la barbarie, la folie et la monstrueuse sauvagerie sociales qu'incarnent les absurdes privilèges de la noblesse polonaise^{xlii}. Ainsi, il fait semblant d'ignorer que toute aristocratie se définit précisément par le régime du privilège.

Sans s'embarrasser d'une légitimation jugée évidente, il prend parti pour la *vita activa*, traduite en obligation pour chaque citoyen d'un travail productif^{xliii}. Il est sans doute influencé par l'activité qu'il avait pu observer à Wolborz, dans son enfance, puis, pendant ses séjours en Allemagne. L'*inertia* opposée au *labor* représente l'erreur, la corruption dans l'esclavage des plaisirs, l'injustice de se faire nourrir par un autre. Elle va de la déchéance individuelle jusqu'au fléau social.

Or, l'oisiveté est précisément le fait de la noblesse de cour qui ne sait que tirer l'épée mal à propos, dit_il. Le mépris aristocratique pour ceux qui travaillent est manifeste ; cette noblesse a exclu paysans et bourgeois des délibérations et décisions publiques. La justice, affirme Modrevius, exige le contraire : elle veut que l'oisiveté paresseuse soit punie par la suppression de tout droit civique et qu'elle soit taxée et châtiée comme une licence odieuse. Le travail productif fonde le droit à la propriété de la terre, laquelle devrait donc être enlevée aux suzerains inutiles et remise à ceux qui la cultivent :

«Pourquoi donc ceux qui cultivent, chacun pour sa part, la portion de terre qu'ils ont reçue, ne pourraient_ils dire de plein droit que la terre leur appartient en toute propriété?»^{xliv}

Le travail vient s'inscrire dans les insuffisances de la nature. L'humanité en l'homme n'est pas donnée ni coextensive à la nature brute. L'indice de valeur se déplace depuis la nature vers la culture humaine :

«Assurément, la nature joue en toutes choses le premier rôle : sans elle rien ne peut réussir, ni dans l'apprentissage des sciences, ni dans l'acquisition des vertus. Mis elle ne suffit pas

pour atteindre la perfection en n'importe quel domaine. Car aucune nature ne peut être bonne au point de ne pas devenir vicieuse, si l'on cesse de la cultiver^{xlv}».

Ardeur, effort, peine, sueur surtout, indiquent la tâche et l'intervention, la responsabilité. Modrevius affirme le nécessaire façonnement de la société et de l'homme par l'homme lui-même, puis par la loi et cela à partir d'un projet humain qui n'est pas donné. La nature passe alors du statut de cause au statut, plus précaire, de condition de possibilité de la culture. Plus loin, Modrevius s'indigne contre ceux qui ne comprennent pas l'importance des règles et enjoignent d'obéir à la *sola natura*^{xlvi}.

Voilà donc ouverte la large brèche par où s'insinue la grande thèse modrévienne de l'éducation. Prolongeant son maître Melanchthon, le *praeceptor Germaniae*, Modrevius n'hésite pas à donner, entre autres, infidèles et protestants^{xlvii} en exemple aux Polonais.

La culture sur laquelle cette logique instrumentale met l'accent, n'a rien d'un invariant idéal, ni dans l'espace ni dans le temps^{xlviii}. Elle requiert au contraire une connaissance empirique des provinces, des moeurs, de la situation économique et sociale, connaissance que Modrevius maîtrise mieux que ses adversaires Hosius et Orichovius, et dont il fait une exigence pour les candidats à la couronne. Pour lui, la politique consiste en un rapport entre l'étude des faits et les moyens de changer les valeurs autant que les situations. Ce qu'il réclame ressemble plus à une rupture culturelle qu'à une réforme juridique. Ainsi, en matière d'éducation, il se montre aussi exigeant que Vives quant à la formation et plus avancé quant à l'organisation d'un réseau scolaire national, sous l'autorité de l'État^{xlix}. Son discours déplace constamment l'accent depuis la spontanéité de la nature vers une culture nationale soigneusement planifiée, construite par consensus puis implantée par décision et par législation assortie d'une sévère répression des contrevenants grâce aux inspecteurs de la moralité publique et privée. On ne fait guère confiance aux instincts naturels dans cette politique.

L'anthropologie de Modrevius, fort interventionniste, renvoie chaque individu à lui-même, dans une lutte intérieure, secrète et décisive entre raison et passions ennemies. La vertu modrévienne se démarque de la vertu stoïcienne par son individualisme : elle est l'oeuvre et le mérite de chacun. Au-delà de la règle «Ipse nimirum sibi erit lex» qu'il cite¹, Modrevius plaide pour substituer le caractère personnel aux droits de la naissance et aux simples convenances sociales. C'est ainsi qu'il considère l'éminence sociale comme un handicap dans la genèse du citoyen vertueux. Mauvaises moeurs, mauvais exemples, mauvaise éducation, absence d'instruction, tout concourt à corrompre la jeunesse noble, à la garder dans la bestialité des prouesses physiques gratuites, des plaisirs, de la violence et de l'arrogance meurtrières, pour des intérêts égoïstes. À vrai dire, le tableau de la débauche des grands dépasse ce que Machiavel décrit de la méchanceté et de la cruauté naturelles des hommes livrés à eux-mêmes. Cette belle et bonne nature offre donc beaucoup de désordres naturels. Mais là où la réplique brutale du prince machiavélien contraint par la force à une conduite vertueuse extérieure, Modrevius avance deux volets : l'un, conforme au behaviourisme machiavélien, opère par la stricte coercition judiciaire tandis que l'autre rend l'individu responsable du passage de la nature brute à la vertu.

Or, ce passage requiert la dissolution de l'identité héréditaire passive au projet d'une identité personnelle acquise : «Il n'y a pas de véritable honneur qui ne vienne de la vertu et des services rendus à l'humanité^{li}». À première vue, on croirait lire le Sénèque du *De tranquillitate animi*. Mais ici, le moralisme a des conséquences socio-politiques. Certes, la vertu comme production de soi-même exige de chacun qu'il se connaisse et se rende

maître de lui-même. La maîtrise des passions étant la condition de la science vraie, chacun abandonnera alors l'intérêt individuel au profit de l'intérêt général^{lii} (ce qui est aussi le but du Machiavel des *Discorsi*). Mais cela n'est encore qu'une condition. Le discours modrévien se déplace vers le versant de l'action qui bientôt domine la métamorphose. Cela tient à l'amplification de la *voluntas*, étrangère aux philosophes païens, capable de construire l'identité *personnelle* et le mérite social. C'est ici que les individus se différencient vraiment, sans égard à la naissance. Et l'admiration éclairée doit aller à cette réussite humaine, la vertu, exprimant le courage personnel qui commande le caractère, la science et les oeuvres. Nouveau principe : les gens ne sont pas interchangeables. Ainsi, nous le relevons plus haut, le roi doit acquérir personnellement une connaissance de la philosophie politique, de l'histoire de la nation, de la géographie du territoire à défendre, jusqu'aux provinces les plus reculées : agriculture, paysage, fortification, places, équipement militaire et civil; il doit faire la preuve d'une expérience directe des variations locales dans les goûts et coutumes de ses administrés. Il faut qu'il rende la justice en personne, et non par procuration^{liii}.

Tous ces facteurs acquis viennent neutraliser l'éminence d'un pouvoir héréditaire naturel dont Bodin, par ailleurs, conservera le poids quasi ontologique. Chez Modrévius, comme chez Érasme, la définition même de la noblesse change :

«De même que ma richesse ne me rend pas bon, de même la noblesse de mes aïeux ne me rend pas noble^{liv}».

On ne saurait sans tomber dans le ridicule se faire valoir en montrant «des portraits enfumés d'ancêtres^{lv}». Est-ce le même discours qui admettait au départ que les ordres sociaux définissent à bon droit la structure de la République? Oui et non. Si Modrévius s'en tenait à une dénonciation morale et appelait à une réforme du même ordre, il se réduirait vraiment à un conservateur érasmien, seulement plus zélé que les autres. Mais il n'en est rien. Comme chez le More de *L'utopie*, l'*honestas* subjective cède le pas à l'*utilitas* objective, observable et quantifiable. Pour juger de la vertu civique, en effet, Modrévius propose une argumentation pragmatique et fonctionnaliste. Là s'arrête la logique des prémisses platoniciennes et stoïciennes pour faire place à une perspective hétérogène.

En effet, c'est aux chapitres XVIII et XIX qu'à l'occasion d'une discussion sur la désignation du roi et des magistrats, la modernité du *De Moribus* se révèle. On voit alors une étonnante escalade des exigences «professionnelles», séparées des intentions. C'est peut-être le champ le plus novateur du livre premier^{lvi}. La question initiale est la suivante : en confiant les honneurs, que faut-il surtout considérer? Comment choisir les grands officiers de la République? Modrévius répond d'abord par le critère de la vertu traditionnelle, avec le bémol de «la sueur et des plus grands efforts^{lvii}» personnels. Après quoi, il concède :

«Je vois que, chez nous, les charges les plus hautes, dont dépend le salut public, sont réservées à la seule noblesse par les coutumes et les traditions de nos pères. Et c'est juste, comme on le voit clairement».

Position familière et reçue qui ouvre la communication avec ses lecteurs. Or, ce jugement de valeur est aussitôt placé sous le mode conditionnel. Car cela n'est juste, en réalité, que si, dans la noblesse, règne la vertu telle qu'il vient de la redéfinir : talent, caractère, discours sage, sobriété, conseils utiles, qualité des services militaires et civils, bref tous des paramètres dont l'auteur a pris soin de prouver qu'ils sont indépendants de la naissance. Cette

fois_ci, il se montre plus précis. La qualité d'un candidat se mesure à la *virtus*, plus la *doctrina*, plus l'*ars administrandi*. Et donc, malgré la concession à l'ordre établi, Modrevius conclut que l'extraction noble (*potentia*) ne saurait constituer un certificat d'aptitude aux charges publiques (*potestas*).

«Qui donc ne voit que personne n'est identique à ses ancêtres et que, comme nos possessions, nos parents sont hors de nous et non en nous?^{lviii}»

L'individualisme du mérite acquis l'emporte sur l'idée d'une élite naturelle :

«À coup sûr, la vertu elle-même a cette propriété : elle ne peut passer aux héritiers ni par filiation naturelle, ni par quelque mode de transmission. En effet, bien que les parents puissent disposer de tous leurs biens par testament, ils ne peuvent cependant léguer la vertu elle-même à leurs descendants, si ces derniers ne l'ont acquise par leurs actions et leur sueur^{lix}».

D'où il conclut que, comme qualités d'un candidat à une magistrature, naissance et richesse ne sont qu'illusion et tromperie^{lx}. Autrement dit, ce sont des déterminations contingentes, donc dépourvues de pertinence dans le choix de dirigeants efficaces.

L'écart surgit ici : il faut vérifier que les candidats vertueux ont été spécifiquement formés à telle ou telle charge par un apprentissage *ad hoc*. Cela se fait par l'examen des résultats pratiques déjà obtenus par le candidat, dans le même domaine, assorti d'une enquête publique auprès des citoyens.

L'instruction revient donc au premier plan. C'est elle, alliée à l'exercice, qui fait la compétence. Le médecin, le forgeron et l'athlète deviennent utiles par leur talent, par leur expertise et par leur expérience. Il y a là une audace malicieuse à choisir ses modèles parmi les artisans et les bourgeois méprisés par la classe nobiliaire. Et Modrevius insiste : la noblesse polonaise s'est elle-même disqualifiée, «pénétrée d'idées fausses^{lxi}» sur sa supériorité naturelle, ignorante et contente de l'être. Le courtisan au petit pied affiche son incompétence pour les charges publiques qu'il brigue pourtant sans pudeur. La disjonction entre tradition et raison est alors accomplie.

Le candidat approprié, poursuit Modrevius, c'est l'homme (et non le noble) vertueux, doté de qualités d'administrateur éprouvé. Voilà le seul fondement de l'*authoritas* politique. Conformément à cette norme, Modrevius se félicite qu'en Pologne, la monarchie soit élective, c'est-à-dire que la direction administrative et judiciaire de la République puisse être rationnellement pourvue. Il demande un examen comparatif des compétences dans la recherche du spécialiste : on dirait presque l'idéal du technocrate. En protestant contre les magistratures perpétuelles à cause du danger de dérive vers l'arbitraire qu'elles comportent, l'auteur suggère indirectement que le mandat royal devrait, lui aussi, avoir un terme.

«Car rien ne semble plus indigne à une République que le fait qu'un homme unique ait un pouvoir sans contraintes jusqu'à sa mort et impose le joug aux nuques de ses égaux sans craindre le moindre enquête sur lui-même et sur sa gestion^{lxii}».

Modrevius énonce donc trois des principes de la modernité politique que retrouveront les théoriciens des Lumières après le détour par la monarchie absolue : limite et révocabilité d'un mandat, imputabilité du titulaire, droit d'enquête du gouverné sur la gestion du gouvernant.

S'apparentant à Bodin plus qu'à Machiavel en l'occurrence, Modrevius conçoit l'État comme une machine administrative liée aux finances publiques. Mais, à l'encontre de Bodin, il place la souveraineté dans la loi : «lex est rex» dit la maxime polonaise, ce qui exclut le «*princeps legibus solutus*». Il s'ensuit que l'État modrévien se

présente comme plus sécularisé et plus proche, par son parlementarisme, de la monarchie anglaise. Le modèle du *De Moribus* obéit aux règles de la raison instrumentale du service et de l'efficacité : «c'est pourquoi les rois doivent savoir qu'ils ont été faits pour le peuple, et non le peuple pour eux^{lxiii}».

Pas plus que vieux fond du *mos polonicum*, le pouvoir n'est pas sacré, aux yeux de Modrevius. Il n'est rien d'autre qu'un système de fonctions à rationaliser et à appliquer^{lxiv}. C'est pourquoi, dans son oeuvre, le rapport d'autorité entre *rectores* et *ii qui reguntur* se trouve toujours médiatisé par des *munera propria*, c'est_à_dire par une fonction ou tâche objective. La politique est un métier, et un métier d'experts. Les amateurs n'y ont pas leur place. On est loin de Platon, d'Aristote et de Cicéron.

Pour subvertir le cadre traditionnel à l'abri duquel elle opère, l'audace modrévienne pousse l'argumentation jusqu'à ses conséquences ultimes. C'est ainsi qu'il se sert de l'unité aristotélicienne de l'éthique et du politique^{lxv} pour congédier le caractère naturel des inégalités sociales. Ici, le postulat modrévien, anodin en soi, c'est la *paritas* ou *aequalitas animorum*. Les latins qui l'invoquent expriment une origine commune des hommes; chez les chrétiens, il recouvre le rang égal des créatures devant le Créateur. En passant de la vertu privée à la vertu publique, Modrevius transpose cette égalité spirituelle en égalité politique, celle des fils tous directement placés sous le regard du *pater patriae*, leur souverain. Et pour faire dériver, par incréments, l'idée d'égalité évangélique vers le champ politique, Modrevius prend soin de maintenir les ordres sociaux traditionnels comme une coquille vide : à l'égalité civique naturelle correspond une inégalité formelle purement fonctionnelle^{lxvi} si, et seulement si la compétence vient habiliter la naissance. Et comme, dans la phase suivante, la notion médiévale d'*universitas civium* se trouve remplacée par celle d'*aequalitas civium*, il faut donc renoncer au modèle pyramidal des relations verticales de vassaux à suzerains et le remplacer par l'idée abstraite de citoyens juridiquement égaux dans la vie publique. Et ici, le roi n'est ici que le premier des citoyens. On peut constater que l'individualisme antérieurement établi par Modrevius montre alors son caractère opératoire : ce qui relie les individus, c'est leur rapport à l'État qui fait d'eux un corps social. Par définition, le roi arbitre cette égalité civique et la confirme dans la conscience de tous. Car Modrevius fait de l'égalité la source de la *concordia*^{lxvii}. Ainsi passe-t_on de la *concordia ordinum omnium*, position initiale conservatrice, à la notion atomistique de *concordia civium* qui compte par tête et non par ordre. Finalement, Modrevius conclut à la *juris aequabilitas*^{lxviii}, l'absolue égalité des citoyens devant les lois et les tribunaux, notion inconcevable en droit féodal. Sorti d'une rationalité juridique et entré dans une autre, Modrevius s'appuie sur la seconde pour déclarer la première irrationnelle : seuls les individus - citoyens ont des droits, toujours universels tandis que les privilèges acquis par l'ordre nobiliaire sont absurdes et doivent disparaître. Et c'est la noblesse que l'auteur entend convaincre par ce discours ...

L'exemple choisi pour illustrer ce transfert est un cas qui lui tient à coeur et sur lequel il a déjà écrit, entre 1543 et 1546, quatre discours^{lxix}. Son nom est resté associé à cette cause_type. Il s'agit de l'inégalité des peines selon l'inégalité de la naissance du criminel, dans le cas de l'homicide^{lxx} dont un roturier est la victime. Bien entendu, Modrevius fait mine d'ignorer qu'en droit féodal, c'est le suzerain qui rend la justice dans toute sa «famille sociale». Contre l'ancien régime, l'auteur cherche à mobiliser des sentiments de scandale et de honte nationale, de l'extérieur. Et l'extérieur où lui_même se tient, c'est la civilisation, donc la raison. Il reprend la dissociation *jus/lex*, héritée de Kadlubek, c'est_à_dire qu'il oppose la loi naturelle à la loi positive qu'on doit corriger. La *justicia* naturelle (ici l'auteur feint de s'effacer) est bafouée par des lois iniques. Elles sont iniques

parce qu'elle donnent le pas à un privilège social artificiel contre l'évidence de l'égalité de tous dans la nature humaine. C'est une affaire de raison, répète_t_il. La justice est raison juridique donc elle se définit a priori. Si le roi est un prince éclairé, il se verra tenu d'initier la réforme du droit criminel^{lxxi}. Dans le cas de l'homicide, il faut de toute urgence une nouvelle législation changeant le fondement, la forme et le contenu du droit.

Le concept d'*emendatio* serait_il assez élastique pour couvrir la radicalité de ce changement? On voit, dans cet exemple, son visage subversif. Il y a donc également, dans le *De Moribus*, matière à conclure que Modrevius est l'un des penseurs les plus avancés du XVI^e siècle polonais et européen.

Le fin mot de toute son entreprise de publiciste : asseoir la *vera autoritas* sur la raison naturelle rapatriée dans la conscience, mais sans pouvoir énoncer une théorie fondatrice du sujet. Comme nous l'avons vu, à l'échelle universelle, Dieu est présent dans le traité. Cependant, à l'échelle des autres évidences que nous avons dégagées, le système se tient sans Dieu, sans grâce ni Providence; Modrevius y substitue la compétence le travail, l'efficacité et en appelle logiquement au progrès. Nous voici donc très proches de la catégorie moderne de sujet épistémique quoique le texte ne la pose pas explicitement. D'où l'ambivalence du discours entre deux incommensurables.

On voit que cette catégorie est absente lorsque l'auteur précise le point de vue d'où il parle. Dans l'adresse d'ouverture, Modrevius affirme qu'il n'a pas besoin de l'autorité de sa naissance pour légitimer sa thèse : «Sola veritas quaesita, honestas et utilitas publica^{lxxii}» lui confère l'autorité personnelle requise. Il a pour lui, écrit-il plus loin, la vérité rationnelle, donc impartiale, de son statut intellectuel d'«homo literarum studiosus^{lxxiii}». Et cet accès privilégié à la vérité implique le droit et le devoir de remontrance dont il va user dans ce traité. Il dit s'adresser d'abord aux «esprits compétents». La rationalité de la clarté intuitive et du détachement par rapport aux conflits d'intérêts tend à déloger l'ancienne autorité de l'érudition. Ici, Modrevius ne partage pas du tout le scepticisme d'Érasme ni son esprit de compromis^{lxxiv}. Il reste rigoureux, tranchant et optimiste sur l'avenir de la nature humaine : «Nulli prorsus desperandum est^{lxxv}».

Et lorsqu'on met sélectivement en lumière, comme nous venons de le faire, la seconde logique qui cherche à dissoudre les fondements de la tradition, on constate chez l'auteur une assurance neuve. Le nouveau texte syncope l'ancien autrement. Même le ton change^{lxxvi}. Néanmoins, l'altérité ne se retourne pas en tri dialectique. L'enjeu est l'émancipation de l'individu et cela, aux dépens de la transparence épistémologique. D'abord mobilisée, l'idée de nature affirme peu à peu sa convertibilité avec l'idée de raison. Dans cette phase épistémologique finale, l'idée de raison naturelle acquiert une étonnante polysémie. Et ces strates trop nombreuses et complexes la retiennent sur le seuil de la modernité. En effet, nous avons vu que, concurremment, la *recta ratio* empruntée au stoïcisme finit par recouvrir tout à la fois la loi de Dieu, la loi ontologique de nature, la science alliée à la volonté, le moyen de se gouverner soi-même, la justice qui doit gouverner les peuples, le pouvoir de vérité qui proclame la réalité, la règle de toute discussion, l'instrument de calcul des techniques efficaces, la connaissance du bien, la loi juridique juste, enfin, la source du progrès civilisateur. C'est à la fois trop et trop peu : trop de fonctions, pas assez d'assise fondationnelle.

Rationalité et rationalisme ne vont pas toujours de pair. Le rationalisme modrévien est une constante remarquable. Avant que le *De Republica emendanda* ne parût, on pouvait déjà lire, sous sa plume : «Qu'y a_t_il, en effet, que la raison humaine ne puisse trancher sans aller jusqu'à l'effusion de sang?^{lxxvii}» Son irénisme ne se

retrouve guère dans les canons tridentins dont il eut à souffrir. Cependant, cette idée de raison qui déborde la prudence des humanistes lui a permis d'élaborer une doctrine de l'État de droit qui exclut par définition le recours à la raison d'État.

NOTES

ⁱ ANDRZEJ FRYCZ MODRZEWSKI est né à Wolborz, en Cujavie, en 1502 ou 1503, dans une famille de petite noblesse provinciale (la *szlachta*, qu'il rend par *ordo equester* ou *equites*). Cette province a un peuplement homogène polonais, paysannerie comprise, ce qui n'est pas le cas du grand ensemble Pologne-Lithuanie associé sous la couronne des deux derniers rois Jagellons, pendant le «siècle d'or» : Sigismond 1^{er} le Vieux (1506-1548) et Sigismond II Auguste (1548_1572). Les deux royaumes seront unifiés par l'Union de Lublin, en 1569.

Wolborz, compte alors environ 4 000 habitants. Elle montre un large éventail d'activités : draperie, brasserie, meunerie, commerce du bois et de pêcheries. Elle est la résidence de l'évêque de Wloclawek, le troisième diocèse le mieux doté du pays, d'où le prestige de cette petite ville. Le père de Fricius Modrevius occupe alors la charge héréditaire de maire de Wolborz (*wojt* ou *advocatus* ou bailli, avec fonctions économiques et judiciaires). Ce microcosme municipal où il a pu observer la condition paysanne et les activités des corporations, restera l'une des principales références de Modrevius dans l'élaboration de sa doctrine de l'État.

Il fréquente l'école paroissiale de Wolborz jusqu'en 1514, puis l'école du Corps_Dieu à Kazimierz, faubourg de Cracovie construit par le dernier roi Piast, Casimir le Grand (1333_1370) pour encourager et protéger les juifs du royaume. En 1517, Modrevius entre à l'Université Jagellonne de Cracovie, sous le rectorat de l'historien et géographe Maciej Miechowita qui encourage les courants humanistes suisse, allemand et français dans un enseignement où domine encore la scolastique. Jan Schilling, Valentin Eck et Leonard Cox transmettent l'érasmanisme à un milieu déjà largement touché par le courant italien grâce à la cour. En effet, Sigismond le Vieux a eu un précepteur italien, Philippe Buonaccorsi, dit Callimachus; il a passé sa jeunesse à la cour angevine de Hongrie ouverte à la Renaissance italienne; enfin, sa seconde femme, la reine Bona Sforza, a amené dans sa suite peintres, architectes et musiciens de son pays. La cour se montre donc très favorable aux idées nouvelles et particulièrement intéressée par les débats théologiques entourant l'émergence de la Réforme.

Modrevius reste attaché à l'Université de 1517 à 1522. Il reçoit les ordres mineurs et entreprend ensuite une carrière de secrétaire de chancellerie, profil neuf en Europe, qui se définit par la science juridique, la compétence administrative, l'habileté diplomatique et la force rhétorique. L'élégance cicéronienne de Modrevius lui servira à s'élever jusqu'à la cour. Néanmoins, il introduit dans ce métier un indice critique inhérent au statut de l'intellectuel moderne : tout en appartenant à l'appareil du pouvoir (ecclésiastique ou civil), il dénonce, conteste, propose ou promeut des mesures dans une perspective d'*emendatio* libre et véhémement, persuadé qu'il est de la nécessité d'une opposition critique à tout pouvoir et cela pour le bien commun.

Or, l'État polonais a pris, dès le XV^e siècle, un virage dans le sens opposé au reste de l'Europe occidentale continentale, c'est_à_dire qu'il s'éloigne du modèle de la monarchie absolue tout en accentuant le servage féodal. Le régime bicaméraliste est officiellement établi depuis 1492 : le pouvoir législatif appartient à la conjonction de trois instances qui sont le roi, le sénat (magnats et évêques), et l'assemblée des *nuntii* (députés des diétines régionales représentant la *szlachta*). La bourgeoisie, d'origine germanique, se trouve marginalisée. La diète de Piotrkow lui interdit l'accès à la propriété foncière en 1538, tout en excluant l'ensemble de la classe nobiliaire du champ des affaires commerciales. La noblesse représente environ 9 à 11% de la population polonaise (contre 3 à 4% en France, par exemple, et 1% en Angleterre où la guerre des Deux_Roses l'a presque éteinte). En 1505, la constitution *Nihil novi* a renforcé le contrôle des chambres sur le pouvoir législatif royal en réitérant que rien de nouveau ne pouvait être statué sans l'assentiment des trois instances réunies en Diète. C'est ce parlementarisme que les historiens appellent «la République nobiliaire» et c'est le cadre institutionnel où s'écrit l'oeuvre de Modrevius. Parce que la Pologne du XVI^e siècle est un territoire multi-ethnique et aussi, pour se démarquer des slaves orthodoxes, la Couronne a adopté

depuis longtemps le latin comme langue officielle : l'oeuvre entier de Modrevius est écrit en latin, quoique l'auteur se déclare partisan des langues vulgaires dans la liturgie.

- 1523-1525 : Modrevius entre à la chancellerie de l'évêque de Gniezno, Jan Laski, primat de Pologne depuis 1510, sans doute l'homme le plus influent du pays. Il devient le familier des trois neveux du primat: Jan Laski, dit «le Réformateur», Hieronim Laski et Stanislaw Laski.
- 1525-1529 : Modrevius est nommé secrétaire de l'évêque de Poznan, Jan Latawski. Comme chez son patron précédent, il prépare les documents pour les diètes et synodes auxquels il assiste à titre d'observateur.
- 1531-1534 : Modrevius est inscrit à l'Université de Wittemberg. Il perfectionne sa connaissance du grec auprès de Melanchthon qui le prend en amitié et chez lequel il habite. Mais les idées théologiques des luthériens n'auront pas de prise sur lui.
- 1536 : À la mort d'Érasme, Modrevius se rend à Bâle pour prendre possession de sa bibliothèque et la rapporter en Pologne. Jan Laski (le neveu) avait, en effet, acheté à Érasme ses livres en lui en laissant l'usufruit jusqu'à sa mort. Ce voyage met Modrevius en contact avec Boniface Amerbach, Johann Froben, d'autres éditeurs et universitaires bâlois. C'est ainsi qu'il pourra facilement faire publier ses manuscrits à Bâle et même y trouver un traducteur.
- 1537-1540 : Il voyage vers Paris, Lyon, Strasbourg, Nuremberg, Leipzig et Schmalkalde où il assiste à la formation de la ligue protestante.
- 1540 : De retour en Pologne, il reçoit la cure de Brzeziny mais s'installe à Cracovie pour écrire. Il fréquente alors le cercle d'Andrzej Trzeczieski formé d'esprits intéressés par la Réforme. À l'exception de Stanislaw Orzechowski, ces amis, dont plusieurs sont d'anciens condisciples de l'Université, lui resteront fidèles jusqu'à sa mort malgré les divergences confessionnelles.
- 1543-1546 : Publication de quatre *Orationes* contre les privilèges de la noblesse dans le châtement de l'homicide d'un plébéien : Modrevius se scandalise qu'un noble puisse s'en tirer avec une faible amende et exige l'égalité de tous les citoyens devant la loi.
- 1545 : *Oratio Philaletis Peripathetici* où Modrevius attaque la restriction de droits fonciers des bourgeois; il demande leur participation représentative dans les institutions politiques nationales.
- 1546 : *Oratio de legatis ad concilium christianum mittendis*. Modrevius, qui sera, en 1551, nommé secrétaire de l'ambassade polonaise auprès du concile de Trente, y définit ses attentes ecclésiologiques. Il est combattu par l'évêque romaniste Stanislaw Hozjusz (Hosius) qui prône l'autorité hiérarchique et l'esprit tridentin de la contre-Réforme. L'ambassade polonaise sera annulée par la suspension du concile. Hosius, devenu cardinal, fera une carrière romaine et présidera la dernière session du concile.
- 1547-1551 : Modrevius est nommé secrétaire à la chancellerie royale. Il gardera ce titre (et la pension qui y est attachée) jusqu'à sa mort, en dépit de ses démêlés avec les autorités romaines. Il fait alors partie de trois missions diplomatiques majeures auprès de Charles Quint (1547), Albert de Prusse (1548) et de nouveau, chez l'empereur et chez son frère Ferdinand (1549). Il visite alors Prague, Ratisbonne, Nuremberg, Wurtzbourg, Heidelberg, Louvain, Anvers, Bruxelles et Vienne. Il en profite pour faire imprimer, à Anvers, deux traités appuyant la communion sous les deux espèces et le mariage du clergé : *De utraque specie coenae Domini* et *Disputatio de verbis Divi Pauli...*
- 1551 : Publication censurée de son traité principal *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque quibus liber primus : de Moribus; liber secundus ; de Legibus; liber tertius : de Bello; liber quartus : de Ecclesia; liber quintus : de Schola*, chez Lazarz Andry sowicz, à Cracovie. Pendant l'impression, le synode sous l'autorité d'Hosius, a fait interdire la publication des deux derniers livres. Le discours de condamnation prononcé par Hosius en 1551 fut publié en 1553, chez Scharffenberg, sous le titre de *Confessio fidei catholicae christiana autoritate synodi*

- provincialis quae habita est Petricoviae*. Ce «catéchisme pré-tridentin» qui répondait clairement, par le principe d'autorité absolue de Rome, à Luther et à Calvin, connut une cinquantaine d'éditions à travers tous les pays d'Europe (dont la traduction française de Jean de Luvardin parue chez Frémy, à Paris, en 1566). C'est l'ouvrage polonais le plus connu hors frontières, au XVI^e siècle, qui fit même dédier par Ronsard un sonnet «au grand Osie».
- 1553 : Modrevius rentr eà Wolborz à la mort de son père pour lui succéder dans sa charge héréditaire de bailli. Il travaille alors lui-même la terre, comme le fait la tranche pauvre de la szlachta.
- 1554 : Première édition bâloise intégrale des *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, chez Oporin. L'ouvrage suscite de l'intérêt et diverses traductions en langues vulgaires.
- 1555 : Paul IV Carafa (ancien Grand Inquisiteur et initiateur de L'Index) exige de l'évêque de Włocławek, Jan Drohojowski, qu'il chasse Modrevius de son diocèse. On peut penser que Hosius et ses partisans informaient le nonce Aloysius Lippomano des thèses «hérétiques» du *De Republica emendanda* et des liens entre Modrevius et les réformés. Modrevius s'installe chez son ami Jan Tarnowski.
- 1556 : Lettre de Modrevius au plus violent des papes renaissants pour se disculper d'hérésie.
- 1559 : Seconde édition bâloise du traité, cette fois sous le titre *De Republica emendanda libre quinque* (de nouveau chez Oporin) contenant un nouveau *De Ecclesia liber secundus* et auxquels s'ajoutent toutes les oeuvres de l'auteur préalablement publiées, «aucti et recogniti». Cette fois, l'oeuvre apparaît au premier catalogue de l'Index, publié la même année par Ghislieri devenu grand Inquisiteur.
- 1560 : Modrevius se marie et rompt avec son ami Stanislaw Orzechowski qui l'avait attaqué dans un libelle. Cette querelle donne lieu à quelques oeuvres polémiques. Désormais, Modrevius se tourne vers des problèmes de dogmatique, singulièrement les questions qui opposent calvinistes et anti-trinitaires : les réfugiés italiens ont séjourné nombreux, en Pologne, au cours de ce siècle, tels les frères Sozzini, Biandrata, Stancarò, Ochino, etc.
- 1562 : *De mediatore libri très* concernant le péché originel, le libre arbitre et la prédestination.
- 1565 : Modrevius, auquel Sigismond II Auguste a demandé de servir d'arbitre dans les controverses entre anti-trinitaires (sociniens), écrit les *Sylvae*. Ce manuscrit fut volé à l'éditeur bâlois et ne fut imprimé qu'en 1590, aux presses sociniennes de Rakow. Après une période de notoriété qu'on peut situer entre 1551 et 1565, Modrevius tomba dans un oubli relatif mais ses disciples sociniens entretenirent un vif intérêt pour ses thèses. On leur doit la traduction polonaise posthume, par Cyprian Bazylik en 1577, du *De Republica emendanda*. C'est par ce réseau que Bayle en prit connaissance et rédigea l'article «Modrevius» de son *Dictionnaire historique et critique*. Le courant favorable au rationalisme religieux (Pays-Bas, Angleterre, État-Unis, France des Lumières) continua de s'intéresser aux thèses modréviennes.
- 1567 : Une lettre de Pie V Ghislieri ordonne à Stanislaw Karnkowski, évêque de Włocławek de suspendre Modrevius de sa charge de bailli et de l'expulser du diocèse, ce qu'il du faire car la Pologne était désormais engagée dans la contre-Réforme et les Jésuites se portaient à la défense de l'orthodoxie.
- 1572 : Revenu à Wolborz, Modrevius meurt (présumément de la peste), l'année même où disparaît le dernier roi Jagellon, au moment du massacre de la Saint-Barthélémy. C'est la fin de l'esprit humaniste en Pologne, lequel s'achève pourtant, l'année suivante, dans la Confédération de Varsovie qui officialise le régime de coexistence légale des principales confessions religieuses.

ii Sources biographiques : Stanislaw Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski*, Nakladem Krakowskiej spolki wydawniczej, Cracovie, 1923; Waldemar Voisé, *Andrzej Frycz Modrzewski 1503-1572*, Ossolineum, Wrocław, 1975; la plus complète est l'article «Andrzej Frycz Modrzewski» rédigé par Waclaw Urban in *Polski Słownik biograficzny*, Nakladem polskiej Akademji Umiejetnosci, Cracovie, 1935-, vol. XXI, pp. 538 à 543 (réédition en fac-similé,

Wrocław, 1989-). Sources bibliographiques : Karol Estreicher, *Bibliografia polska* [1872-1951] 2^e édition, vol. XXII, pp. 487 à 494; *Nowy Korbut*, vol. II, Varsovie, 1964, pp. 161 à 172.

ⁱⁱⁱ *Andree Fricii Modrevii Opera omnia*, sous la direction de Kazimierz Kumaniecki, P.I.W., Varsovie, 1953-1960, 5 vol.

^{iv} *A.F.M., Dzieła wszystkie*, sous la direction de Lukasz Kurdybacha, P.I.W., Varsovie, 1953-1959, 5 vol.

^v À titre indicatif, sur les thèses anthropologiques et politiques de Modrevius : Henryk Barycz, «Andrzej Frycz Modrzewski» (pour le quatrième centenaire de la première édition du *De Republica emendanda*) in *Zeszyty Wroclawskie* V.1 (1951), pp. 29 à 52; Wiktor Wasik, *Historia filozofii polskiej*, I.W. Pax, Varsovie, 1958, pp. 143 à 148; Stanislaw Piwko, *Frycza Modrzewskiego program reformy Państwa i Kosciola*, Textus et Studia, Varsovie, 1979; Juliusz Domanski, *Początki Humanizmu*, P.A.N. Ossolineum, Wrocław, 1982, ch. III; Janusz Pelc, *Europejskosc i Polskosc literatury naszy Renesansu*, Czytelnik, Varsovie, 1984, 1^{ère} partie pp. 13 à 230; Stanislaw Kot, *Polska złotego wieku a Europa* (réédition d'articles), P.I.W., Varsovie, 1987; Jerzy Ziomek, *Literatura Odrodzenia*, P.A.N. Varsovie, 1987, pp. 107 à 119; Juliusz Domanski, Zbigniew Ogonowski, Lech Szczucki, *Zarys dziejow filozofii w Polsce wieki XIII_XVII*, P.W.N., Varsovie, 1989, ch. IV pp. 272 à 295; voir aussi les trente-six numéros de la revue *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*.

^{vi} Il s'agit de Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Vrin, Paris, 1977, ch. II, pp. 414 à 428; Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955, t. I, livre V; Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517_1648*, Institut d'études slaves, Paris, 1974, pp. 91 à 95 pass.; Tadeusz Wyrwa, *La pensée politique polonaise à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*, Librairie polonaise, Paris/Londres, 1978, II.III, pp. 387 à 425.

^{vii} *André Frycz Modrzewski, La Réforme de la République. Livre premier : Les moeurs*, introduit, traduit et annoté par Georges Kouskoff, assistant de latin à la Faculté des Lettres de Brest, thèse soutenue le 17 juin 1976 au Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours. C'est la traduction que nous utilisons ici. Elle suit l'édition latine Kumaniecki, elle-même établie sur la troisième édition du *De Republica emendanda*, chez Oporin, Bâle, 1559. L'exemplaire bâlois qui nous sert de référence est celui de la Newberry Library de Chicago.

^{viii} Première édition : *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, chez Lazarz Andrysowicz, Cracovie, 1551 (amputée des deux derniers livres par la censure); seconde édition : *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, chez Johannes Oporin, Bâle, 1554; troisième édition : *De Republica emendanda libri quinque*, chez le même, 1559, augmentée du «*De Ecclesia liber secundus* ainsi que de toutes les oeuvres de l'auteur à ce jour. Ce livre fut porté au premier Catalogue de l'Index romain, de la même année.

^{ix} Jean Bodin ajoute des éléments orphiques et néo-pythagoriciens à cette même doctrine ontologique pour fonder la théorie de la souveraineté absolue dans *Les six livres de la République* (1576).

^x Qu'il a fréquentée de 1517 à 1522; son ami, puis adversaire, Hosius le traite par dérision de *homo dialecticus*. cf. W. Voisé, *loc. cit.*, p. 121.

^{xi} Traduction Georges Kouskoff, désormais désignée par K.; le second chiffre renvoie au texte latin de l'édition Kumaniecki et le premier à la thèse inédite de Kouskoff; cf. K., pp. 109/127.

^{xii} Comme Descartes oppose la substance pensante à la substance étendue.

^{xiii} K., pp. 19/37.

^{xiv} K., pp. 11/29.

^{xv} I. *Cor.* 12, 12 sqq., reprise par Érasme et par les tenants de la concorde.

^{xvi} Ce motif néo-platonicien du reflet et de l'écho, à des degrés différents d'une hiérarchie unique, est présent en contrepoint, dans le *De Moribus*. Cf. une formulation franchement stoïcienne, K., 18/36.

^{xvii} K., pp. 19/37.

^{xviii} Cette proposition est énoncée dans le *Liber secundus De Legibus*, ch. VII, *Opera omnia, op. cit.* p. 176.

^{xix} «*Quod si nihil novi a nobis allatum esset, tamen rectam vel sequi, vel inquerere sententiam jucundum est homini bene cupienti Reipublicae.*» K., 10/28.

- xx Que Kouskoff traduit par «vers la révolution» pp. 83/101.
- xxi C'est_à_dire le «parvenu politique» pp. 94/112.
- xxii Ce motif récurrent se trouve aux chapitres XI, XXVI et XXVIII.
- xxiii K., pp. 17/35.
- xxiv Dans son appendice, Kouskoff, qui aurait aimé à se mettre quelques «slavismes» sous la dent, note que «la langue de Modrevius est d'un classicisme désespérant», p. XLVI.
- xxv Comme l'écrit Lech Szczucki à propos de la pensée politique de Modrevius, *loc. cit.*, p. 277. C'est une sorte de déni de la charge machiavélique contre la morale chrétienne, voulant que le prince et le citoyens moraux ne peuvent accéder à la *virtù*.
- xxvi Henryk Barycz, *loc. cit.*, p. 44.
- xxvii Sauf Maciej Miechowita, Luis Vives et Casparo Contarini.
- xxviii Cf. pp. 266 à 275. Pour la circulation et l'intégration de la tradition classique chez les humanistes polonais de la Renaissance, cf. Tadeusz Sinko, *Echa klasyczne w literaturze polskiej*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Cracovie, 1923.
- xxix Modrevius a poli sa connaissance du grec pendant les trois années passées à Wittemberg, chez Melanchthon.
- xxx Mais non pas Tacite ni Sénèque.
- xxxi Louis L. Martz conclut à l'autonomie du premier livre qui fait spéculativement le tour du couple bonheur/malheur; comme Modrevius, More en propose d'abord un traitement traditionnel qui allie les souves antiques aux sources bibliques. «Yet an uneasy feeling persists that the problems of human suffering cannot be adequately met by the repetition of such traditional wisdom.» (p.68) D'où la rupture de ton dès l'ouverture du livre second, que Martz commente ainsi : «What we are watching here is a gradual process of adjusting theory to the world as it is (...)» (p.70), ce qui a pour effet d'introduire un coefficient de désordre apparent dans le plan et dans les figures des livres II et III. Cf. *Thomas More. The Search of the Inner Self*, New Haven and London : Yale University Press, 1990. L'écriture modrévienne se prend au même piège en le compliquant encore du fait qu'elle fait chevaucher les deux perspectives sur chaque motif thématique au lieu de les présenter successivement, comme le More du *Dialogue of Comfort*.
- xxxii La présente étude s'inscrit dans le cadre général de nos travaux sur l'émancipation de la subjectivité moderne dont on peut lire le modèle théorique dans «Totalité, temporalité et politique» in Roberto Miguelez, dir, *Politique et raison. Figures de la modernité*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1988, pp. 9 à 31; et dans Danièle Letocha, dir., *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Vrin, Paris, 1992; enfin, dans «Comment définir la modernité quand on est encore régi par ses impératifs?» in *Carrefour XIII.1* (1991), pp. 6 à 16.
- xxxiii Descartes lui-même se sent encore tenu, en 1637 et en 1641, de partir du sens commun et de faire au lecteur le récit de son itinéraire, c'est_à_dire du transfert d'évidences. Grotius et Spinoza donneront les premiers traités unifiés par une logique hypothético_déductive. La démonstration de Blandine Barret_Kriegel dans *La défaite de l'érudition*, P.U.F., Paris, 1988, apporte par ailleurs la preuve que l'érudition décline parallèlement à cette émancipation.
- xxxiv «La notion de loi en Pologne avant 1795» in *Rapports présentés au VII^e congrès international de droit comparé*, Ossolineum, Varsovie, 1966, pp. 22 sqq.
- xxxv Cf. *Chronica Polonorum*.
- xxxvi Cf. *Historia*, livre XII.
- xxxvii Cf. *Tractatus de natura jurium et bonorum regis*.
- xxxviii Claude Backvis, «Les thèmes majeurs de la pensée politique polonaise au XVI^e siècle» in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, T. XIV (1954-57), Bruxelles, p. 316.
- xxxix De Moribus, K., pp. 17/35.
- xl K., pp. 13/31 «... communis omnium honestas et utilitas».
- xli K., pp. 125/143
- xlii K., pp. 133/151.

- xliii «Quae quidem omnia negotii inopia plerumque fieri videmus. Itaque assuefaciendi omnes essent ad res aliquas agendas et qui laborare nollent, ii (ut Paulus ait) ne manducarent» K., pp. 31/49.
- xliv K., pp. 101/119.
- xlv K., pp. 23/41.
- xlvi K., pp. 24/42.
- xlvii . «C'est la coutume chez les Turcs, dit_on, que tous, quelles que soient leur richesse et leur naissance, doivent apprendre dès l'enfance un métier manuel pour exercer leur corps et, en cas de besoin, gagner leur vie», K., pp. 31-32/49-50; «Chez les Allemands et la plupart des chrétiens, on ne voit pas d'esclaves; d'autre part, les lois d'un mahométan défendent de compter un coréligionnaire; (..) mais nous, qui avons embrassé la vraie religion de Dieu, nous n'avons nulle honte d'avoir des esclaves de notre religion.» K. p. 101/120. Allusion à l'accentuation du servage en Pologne.
- xlviii À ce sujet, voir le rejet du caractère utopique du traité par Ferdinand Seibt, *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*, Schwann, Düsseldorf, 1972, pp. 275 et 291.
- xliv Cette idée n'est que suggérée dans le *De Moribus* et développée au *liber quintus De Schola*.
- l K., pp. 23/41.
- li K., pp. 139/157.
- lii On pourrait croire, à lire ce seul versant de la genèse du citoyen, que Modrevius adopte un point de vue platonicien. Par exemple : «Il y eut un temps où ceux qui exerçaient la fonction de roi étaient soit philosophes, soit prophètes; on doit penser qu'en ces temps_là la république était gouvernée au mieux» K., pp. 39/57, *idem* pp. 105/123.
- liii K., pp. 45/63.
- liv K., pp. 87/105.
- lv «fumosi maiorum imagines», pp. 86/104.
- lvi Ce trait se conserve à travers tout le traité, avec un parallèle intransigeant quant au recrutement des clercs et dignitaires ecclésiastiques, dans le *Liber De Ecclesia*.
- lvii K., pp. 84/102.
- lviii «... extra nos esse, non in nobis» K., pp. 87/105.
- lix K., pp. 89/107.
- lx K., pp. 90/108.
- lxi K., pp. 89/107.
- lxii K., pp. 93-94/111-112 Modrevius vante le modèle vénitien tel que décrit par Casparo Contarini, dans le *De Magistratibus et Republica Venetorum*, Paris, 1543 et Bâle 1547; cf. K., pp. 97/115. Comme Machiavel, Modrevius juge les hommes inconstants et corruptibles : «Personne n'est si saint ni si intègre que, dans une charge perpétuelle, (...) il ne retombe dans l'intérêt privé». K., pp. 94/112.
- lxiii «Quamobrem sciunt reges se populi causa non populum propter ipsos esse constitutum». K., pp. 49-50/67_68. Le même principe s'étend au pouvoir ecclésiastique dans *Liber quartus De Ecclesia*, ch. XXV : «Neque enim populus nec Ecclesia regis episcopive causa, sed contra, rex et episcopus populi Ecclesiaeve constituuntur». Sur la souveraineté de la loi, cf. Waclaw Uruszczak, «Le principe "lex est rex" dans la théorie et dans la pratique, en Pologne, au XVI^e siècle» in Danièle Letocha *Awquitas, Aequalitas, Auctoritas*, op. cit., pp. 119 à 126.
- lxiv Modrevius est l'un des principaux promoteurs du mouvement dit «de l'exécution des lois et des biens régaliens» qui marque les deux premiers tiers du XVI^e siècle. À ce sujet, voir notre étude «The Executionist Movement in Sixteenth Century Poland: a Cultural Mirror» *The Proceedings of the Unitarian Universalist Historical Society*, Volume XX, Part 2 (1985-1986) Chicago, 1987, pp. 32 à 45.
- lxv Idée que Machiavel brise avec fracas pour instituer l'autonomie du politique.
- lxvi Cf. K., pp. 87/105 et pp. 90/108.
- lxvii K., pp. 43/61.

-
- lxviii K., pp. 133/151.
- lxix À ce sujet, voir D. Letocha, «La première argumentation pragmatique chez Fricius Modrevius» in Guy Lafrance, dir., *Pouvoir et tyrannie*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1986, pp. 125 à 130.
- lxx Une amende pour le meurtrier issu de la noblesse et la peine capitale pour les autres. Modrevius exige que tous les homicides soient également punis de mort.
- lxxi Les deux chambres et le roi détiennent le pouvoir législatif. Cette «loi inique» profite aux législateurs.
- lxxii K., pp. 7/25.
- lxxiii Cf. préface, K., pp. 10/28.
- lxxiv Cf. Voisé, *loc. cit.*, p. 127. Nous ajouterions : ni son esprit aimable, convivial et ludique.
- lxxv K., pp. 23/41.
- lxxvi Modrevius interpelle avec colère «ces hommes de grand air» que sont les niais courtisans. (K., pp. 128/146). Qui sont_ils donc pour croire «que les philosophes, les juristes et ceux qui usent de la raison sont forcés de leur céder?» (*Ibid.*).
- lxxvii *Querela* (1546), *Opera omnia*, t. II, p. 135.