

ANDREAS FRIGIUS MODREVIUS (1503-1572)

EMENDATOR

La fiction de la *tabula rasa* cartésienne veut ignorer le vecteur qui porte l'instauration radicale de la subjectivité individuelle et rationnelle. On se souvient de la coupure :

« Je savais que ... la Théologie enseigne à gagner le ciel, que la Philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et de se faire admirer des moins savants ; que la Jurisprudence, la Médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent ... » (1).

Si le rejet véhément et l'absence délibérée de citations contrastent avec l'érudition narrative écrasante d'un Bodin, l'ordre dans lequel les pseudo-sciences sont énoncées reflète bel et bien la trajectoire du questionnement intellectuel propre au mouvement renaissant occidental, ouvert dans le monde universitaire par la crise nominaliste, dès le XIV^e siècle.

Or le XVI^e siècle montre, souvent dans le désordre, tous les fils de cet écheveau. D'Erasmus à Althusius, les éléments de la problématique se heurtent, diversement nommés et articulés. Signés ou anonymes, les écrits se répondent, argumentant *ad hominem* autant que *ad rem*. C'est qu'ils travaillent à promouvoir une cause : ils sont presque toujours rattachés soit à une commande, soit à une attaque, soit à une controverse, bref à quelque événement ponctuel qui leur donne une couleur circonstancielle parfois trompeuse. Ce caractère oblige à les lire d'abord sur fond historique. Leur facture apparaît comme hâtive et éminemment concrète : ce sont des textes hétéroclites, tantôt en latin, tantôt en langues vulgaires, où

l'auteur précise le dédicataire en laissant deviner les destinataires effectifs. Les circuits de l'impression et de la diffusion prennent une importance socio-culturelle marquée.

Mais l'intelligibilité seconde appartient à un autre ordre. Dans les formes orientées de la *lectio*, du pamphlet, de la diatribe, du libelle, de l'*oratio*, de l'*admonestatio*, de la réponse, de la lettre ouverte, etc..., on voit à l'oeuvre le processus d'émergence de la subjectivité critique systématisée par Descartes. L'organisation moderne de l'image de l'homme accède lentement au statut du discours théorique. Et comme nous ne pouvons empêcher tout effet rétroactif de jouer dans notre lecture, ce qui frappe d'emblée, dans les écrits politico-juridiques du XVI^e siècle, c'est l'absence de maîtrise abstraite des structures fondationnelles, la non délimitation de champs disciplinaires proprement scientifiques, ainsi que la polysémie de notions entre trop chargées pour obéir à la rigueur de l'ordre conceptuel. Ces trois «lacunes» sont évidemment solidaires sur le plan épistémologique. Elles tendent à masquer la richesse des matériaux, la force d'idées engagées, la difficulté de la redéfinition des valeurs, facteurs qui réunissent les esprits dans un réseau commun qu'ils ne reconnaissent pas toujours eux-mêmes.

Il nous paraît que les écrits réformistes du XVI^e siècle, qu'ils soient le fait de catholiques romains ou séparés, de monarchistes ou de libéraux, convergent tous vers la constitution d'un espace humain. Les conditions de possibilité théoriques et pratiques de cet aménagement anthropologique moderne font peut-être feu de tout bois ; mais une constante les relie, que l'on tentera d'isoler dans ce texte : la recherche des fondements du droit. C'est pourquoi la perspective retenue ici est celle de l'anthropologie juridique.

La figure d'Andrzej Frycz Modrzewski (2) (vers 1503 - vers 1572) fournit un paradigme de maîtrise théorique et de lucidité idéologique qui transcende le troisième quart du siècle. Considérant la pauvreté des sources polonaises comme françaises, on ne s'attachera pas ici au détail des structures internes de ses écrits (3), ce qui devrait faire l'objet d'une étude ultérieure. On tentera plutôt de mettre en évidence la synthèse juridique de Frycz Modrzewski en l'inscrivant à l'intersection de deux axes culturels : en un premier temps, celui auquel l'espace nous limite, on montrera, par une coupe synchronique dans la Renaissance européenne, que ses idées devançaient celles de ses contemporains. Une étude complémentaire en cours fera apparaître, par une coupe diachronique dans la genèse des cadres et des pratiques juridiques polonais, la spécificité de ses options et les raisons de leur étonnante liberté. Cette seconde partie (qu'on regrette de ne pouvoir exposer) présente l'intérêt de mettre en relief l'ethnocentrisme franco-italien dans l'historiographie de la Renaissance européenne et d'en forcer la relativisation. Les thèses d'anthropologie juridique de Fricius seront traitées tantôt comme reflet, tantôt comme

révéléateur, tantôt comme innovation. Il conviendrait de garder à l'esprit que ce premier volet ne prend tout son sens qu'en conjugaison avec le second. Son autonomie relative nous a paru autoriser sa présentation isolée.

* * *

Fort célèbre en son temps et méconnu aujourd'hui, Frycz s'est fait déposséder de ses dates exactes de naissance et de mort, alors que l'on peut attester celles de la vie d'un Melanchton ou d'un Rheticus, moins fameux en leur temps. Si l'on retient l'hypothèse 1503-1572, Frycz aurait vécu depuis l'élection de Jules II jusqu'à la Saint-Barthélémy.

Pour éviter un survol encyclopédique, son ouvrage majeur, publié chez Oporin à Bâle, en 1551 et 1554, le *De Republica emendanda libri quinque* servira de référence à une étude comparative. La sélection des faits et des oeuvres ne retient du siècle que les éléments pertinents à l'anthropologie juridique élaborée par Frycz. Il nous paraît plus utile de nous en tenir à un niveau de généralité contextuelle qui rende intelligible la synthèse du Polonais qu'on exhume de l'oubli. On examinera successivement : I. le *topos* des interrogations humanistes, pour en dégager les axes significatifs et l'unité sous-jacente ; II. les rapports théoriques entre ecclésiologie et politique ; III. le rôle des thèses tridentines et de la contre-réforme dans le champ philosophique ; IV. les notions d'égalité, de liberté civique et de citoyenneté ; V. les nouveaux fondements de l'idée de souveraineté.

I - Le topos de la pensée renaissante.

Si le XVI^e siècle porte, comme on le sait, la discussion sur la place publique et s'intéresse à la conceptualisation de la chose publique - *res publica*, République, *Commonwealth* ou *rzeczpospolita* -, sa problématique se comprend par une genèse qui lui rend sa place par rapport aux affrontements universitaires violents mais refermés sur le monde ecclésiastique des XIV^e et XV^e. Quelques mots à ce sujet : lorsque Guillaume d'Occam oppose la *via moderna* à la *via antiqua* de Duns Scot, il s'ouvre une boîte de Pandore. La *devotio moderna* (4), phénomène plutôt spirituel que théologique, appelle à l'intériorisation contre la religion d'observance, mais déplace corrélativement le poids d'authenticité vers la subjectivité spirituelle et morale. Le ferment critique, incontrôlable par l'autorité institutionnelle, est inhérent à cette démarche. On peut situer là le levier de l'esprit renaissant dans sa force inaperçue et son potentiel d'anarchie. Comment poser la valeur de l'examen subjectif et critique comme fondement de l'adhésion valide à quelque doctrine sans provoquer l'éclatement de tout ensemble doctrinal, la ruine de toute autorité hiérarchique ? Jules Huss en donne un exemple qui survivra dans la mémoire collective. Excommunié mais muni d'un laissez-passer royal, il est sommé de comparaître

au Concile de Constance pour justifier son *De Ecclesia* (1413) : le pouvoir spirituel l'arrête et l'exécute sans jugement, avant l'ouverture de l'assemblée, ce qui provoque le scandale et la révolte en Bohême. Voilà un fait nouveau, en ce qu'il déborde et l'Eglise et l'Université.

La devotio moderna se développe en deux versants : l'un mystique, qui ouvre sur des aberrations proprement théologiques, l'autre rationnel, plus fécond, qui délimite le *topos* humaniste du XVI^e. Le problème se pose alors ainsi : L'intériorisation active, critique, individualiste doit être pratiquée. Par suite, l'objection de conscience peut être invoquée comme un droit. En faisant de la rationalité le pivot de ce libre examen, on remet bel et bien en question l'autorité arbitraire du clergé, de ses synodes et conciles, enfin celle du pape. Mais on pense pouvoir éviter l'anarchie grâce aux garanties d'universalité de la raison rénovatrice. Une nouvelle catholicité pourra émerger de considérations évangéliques fondamentalistes. On invoque donc l'Eglise primitive contre la papauté corrompue. Sur le plan pratique, cette attitude est solidaire d'une prise de conscience de la responsabilité des clercs dans la réforme de l'Eglise. D'où cette notion normative d'*emendatio*, issue d'une représentation critique de la connaissance. La perception de cette tâche demeure une constante, bientôt laïcisée, à travers tout le XVI^e : à témoin, la séquence entre le *Consilium de emendanda ecclesia* du Cardinal Contarini jusqu'au *De emendatione temporum*, de Scaliger.

Au début du XVI^e siècle, par un processus qui tient de la contamination plutôt que de l'analyse déductive, c'est tout le champ des connaissances et des pratiques qui se trouve atteint par la volonté de révision critique, dont les méthodes restent mal assurées (5). Les questions circulent dans une sorte de continuum cognitif qui se compose ainsi : la théologie dogmatique, la spiritualité (où la mutation s'est initiée), l'ecclésiologie, la morale, la philosophie, la sociologie, la politique, le droit enfin. Sans frontières épistémiques axiomatisées, ces domaines ne paraissent pas soumis à une architectonique perceptible. Aucune ne sert de fondement explicite aux autres. Ils se compénètrent, selon les besoins de la cause, dans cet idéal renaissant de *l'universa cognitio humana* (6), qui semble alors jouer le rôle d'obstacle épistémologique à toute clôture théorique. C'est pourquoi il n'y a pas de sens à chercher sous les étiquettes disciplinaires que l'on attache aux penseurs. Tous oscillent autour d'un enjeu : le droit. Mais les considérations juridiques sont polarisées par la nécessité d'instaurer par ce biais un espace de conceptualisation non encore thématisée pour lui-même : celui de *l'emendatio* de l'homme comme citoyen et comme intellectuel, maître de cette pensée immergée dans les urgences du siècle. En effet, dans ses dimensions publique et privée, le champ juridique offre les conditions nécessaires, quoique non suffisantes pour une synthèse où peut se

concevoir l'ordre urbain (*dominium utile*) dans sa liaison avec le monde rural, par la construction de modèles embryonnaires de l'État qui ne rendent ni négligeable ni vulnérable le «subject» désormais coupé des rythmes agraires comme des coutumes vécues «d'homme à homme», propres à la féodalité (*dominium directum*). Il s'agit de définir une raison d'État qui soit d'abord raison, c'est-à-dire intelligibilité plutôt que violence.

Le cosmopolitisme des interlocuteurs n'est pas nouveau, si leur réformisme global l'est. Le changement socio-culturel le plus marquant tient plutôt à l'origine des intervenants. L'humaniste n'est plus nécessairement un clerc. Et lorsqu'il l'est, c'est parfois à moitié, tel Fricius (7), ou à reculons, tel Rabelais. Henri VIII d'Angleterre se mêle d'écrire sur les sacrements, pendant qu'un moine bâtard, Erasme, publie un traité d'hygiène et d'étiquette qui devint son «best-seller». L'impact de toute publication semble lié à deux facteurs : le besoin auquel il répond et l'étendue quantitative des connaissances de l'auteur. Entre les deux figures du libelliste et du doxographe, des formes mixtes coexistent.

Le grand consommateur de cette production c'est le «peuple», c'est-à-dire les roturiers bourgeois et lettrés dont le pouvoir est manifeste, d'où la dérive épistémologique qui marque cette plate-forme. La première moitié du XVI^e siècle est mue par la curiosité tournée vers le profane : la simple extension des connaissances anime la passion pour l'Antiquité et assure le succès des traducteurs et la prépondérance des éditeurs/imprimeurs, lesquels voient, dans leur fonction, un rôle social et politique justifié dans les faits. L'espace est perçu comme un lieu d'exercice du pouvoir qui fascine : 1534, premier voyage de Cartier qui rapporte ses carnets et en fait part à Rabelais ; 1539, la carte du monde établie par Mercator prend le poids d'un événement ; 1543, le *De revolutionibus* de Copernic ouvre un champ d'intérêt où Képler, Tycho et Galilée prennent la relève. Il y a manifestement une pratique de rationalisation sous-tendant ces acquis théoriques : ils permettent d'agir, de conquérir et d'organiser autant que de contempler et de fantasmer. La représentation du temps obéit à des déplacements logiques similaires : le moment du présent est rapporté au passé pour le libérer des contraintes scolastiques et permettre une articulation sur un avenir à faire, dont on répondra devant l'histoire. Cette praxis nouvelle concerne tous les esprits, du moins en principe. Les juriconsultes remplissent la fonction de nos journalistes. Ce sont des publicistes, et Frycz s'identifie à ce rôle.

La seconde moitié du XVI^e siècle cherche un ordre de cohérence par le recours à la raison unificatrice. L'effort de systématisation conduit à l'élaboration de divers modèles juridico-politiques que la tradition a classés en deux grandes catégories : idéalisme et réalisme.

«It has been said that political thought of the sixteenth century can be classified into two types : an attempt to find a juristic basis for the *raison d'Etat* exemplified in the work of Bodin, and the antithetic point of view found in the *Vindiciae* and concerned with the establishment of abstract right» (8).

Fricius transcende ces distinctions. Comparable à un Erâsme qui serait étroitement engagé dans les controverses du siècle, et doublé d'un Bodin sans parti, il élabore un système fondé sur des considérations théoriques proprement rationnelles. Cependant, il ne perd pas de vue l'expérience et les limites d'une société imparfaite mais perfectible. Son diagnostic minutieux des déficiences morales et juridiques dans le système polonais oriente toutes les propositions d'«émendation» qu'il formule d'une manière organique. Cela en fait, au milieu du siècle, un précurseur étonnant.

II - Ecclésiologie et politique

Frycz Modrzewski présente le profil de l'humaniste typique quant à sa formation. Fils du *wbjt* (maire) de Modrzew, près de Wolborz, en Cujavie, il peut s'identifier comme membre de la petite noblesse : nobliau de campagne, en quelque sorte. Il mourra d'ailleurs paisiblement retiré dans sa ville natale, ayant succédé à son père dans cette charge héréditaire. On verra que des idées, écrits et interpellations beaucoup moins radicaux que les siens ont valu à d'autres le bûcher ou l'excommunication.

Les documents attestent qu'il suit avec succès le trivium et le quadrivium à l'Université de Cracovie. Abandonnant ses études de théologie, après avoir reçu les ordres mineurs, il entre en 1523 à la chancellerie du primat de Pologne, archevêque de Gniezno, Jan Laski.

Entre 1531 et 1540, Frycz, comme beaucoup de ses compatriotes (9), étudie dans les universités de l'Europe de l'Ouest. On sait qu'en 1531, il se trouve à Wittemberg où il habite chez Melancthon et approfondit les idées de Luther, déjà condamné par Rome et la Sorbonne (1521 et, pour tout écrit luthérien, 1526). Quant aux autres lieux de son séjour, les sources varient. On cite Nuremberg, Strasbourg, Paris et Leipzig (10). Il est certain que c'est à Bâle qu'il s'arrête longuement en fin d'itinéraire alors qu'y règne encore le souvenir d'Erasmus et de Calvin. C'est là qu'il est frappé par l'importance accordée au travail et à l'industrie des artisans et marchands, en Allemagne et en Suisse. Frycz restera «un homme de

Bâle» et c'est chez l'éditeur Oporin que seront imprimées toutes ses oeuvres. A la mort d'Erasmus, en 1536, il revient dans cette ville pour prendre possession de sa bibliothèque, acquise par la famille Laski, et la convoyer jusqu'en Pologne.

En 1547, il est nommé secrétaire du roi Sigismond le Vieux. Ce passage d'une chancellerie à l'autre suit un modèle habituel. A ce titre, on lui confie diverses missions diplomatiques auprès de Charles Quint, du duc Albert de Prusse, et de Charles Ferdinand, entre autres.

Devenu secrétaire de la délégation polonaise au concile de Trente, Frycz rédige un projet de réforme, le *Commentariorum de ecclesia*, qui est confisqué en Pologne, sans que son auteur soit autrement inquiété. C'est à la maison Oporin de Bâle, cette fois, qu'il confie l'édition du *De Republica emendanda libri quinque*, paru en 1551 et curieusement composé de trois livres seulement : les *De moribus*, *De legibus* et *De bello*. On comprend, dans la seconde édition de 1559 (11) ce qui y manquait : Frycz ajoute alors son *De ecclesia* confisqué, sous forme de livre quatrième, et termine par un *De schola* de première importance. D'autres traités mineurs y sont adjoints. Comme Stanislaw Piwko (12), nous croyons qu'il faut considérer l'oeuvre comme un tout organique, telle qu'elle a été conçue, et éviter le morcellement de la perspective selon les champs théologique, politique ou juridique (13). Il n'existe, à cette date, que la brève étude de Piwko où on puisse trouver

«... un essai de lecture de tout l'héritage littéraire de Frycz Modrzewski en tant que création homogène. La couche des réflexions consacrées à la réforme politique de l'Etat englobe la réflexion sur une réforme universelle de l'Eglise ; de cette manière, la pensée religieuse devient la clé permettant de saisir l'essence de la conception politique et, à l'inverse, dévoilant la cohésion de la pensée ecclésiologique uniquement dans la perspective qui la saisit comme un instrument servant à réaliser les buts politiques» (14).

Effectivement, le *De Republica emendanda* présente un système positif où Eglise et Etat sont traités par les mêmes remèdes. Ce sont deux faces de la même féodalité dépassée par les événements, comme à l'époque alexandrine où le terme

ecclesia désignait à la fois les assemblées religieuses et civiles. Ces institutions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes : elles souffrent d'usure structurelle et de la corruption des agents qui les administrent, tels les nouveaux silènes dénoncés par Erasme. Inutile de chercher à fonder l'une sur l'autre. Modrzewski, bien au fait des thèses luthériennes et calvinistes, refuse à la fois le repli abstrait dans l'utopie, la cité - Eglise théocratique qui supprime l'un des termes, - ainsi que le refuge réactionnaire dans les «fraternités» rurales - anabaptiste, morave, bohémienne, soci-nienne, etc, - où s'exprime une *contemptio mundi* démissionnaire.

Frycz cherche une voie réformatrice vigoureuse mais praticable qui trouve ses fondements en raison. Les solutions d'autorité n'ont pu et ne peuvent conduire qu'à l'échec. Il a été témoin de la répression à la française, où l'épiscopat gallican et l'Université de Paris s'allient dans l'anathème et l'encouragement aux purges de l'Inquisition. Lorsque, le 15 avril 1521, la Sorbonne condamne Luther, puis tout écrit luthérien en 1526, c'est, selon Pierre Mesnard, la fin de l'esprit réformiste catholique en France. Aux yeux de Frycz, les guerres de religion ne font que scandaliser les chrétiens et amoindrir la légitimité des princes : ce sont les plus condamnables de toutes les guerres. Lorsqu'en 1530, Charles Quint est contraint de signer une entente avec les chefs des hérétiques, par suite de la guerre des paysans, où Thomas Munzer s'est avéré être la tête religieuse et politique de la révolte (15), il inaugure le démantèlement de la chrétienté latine, ce qui constitue une erreur. La pratique juridique du *cujus regio, ejus religio* viole les consciences des vassaux en les traitant comme des choses. Pire encore, la réaction de François 1er : l'édit royal de 1540 définit l'hérésie comme un crime de lèse-majesté. La répression n'est d'ailleurs pas l'apanage des princes. Luther a approuvé l'exécution de Munzer ; Calvin, persécuté en France, contribue au supplice de Michel Servet en 1553. Pour Frycz, il existe des tyrans religieux autant que politiques. L'Eglise exerce un pouvoir temporel aussi arbitraire que celui des princes.

Le secrétaire de la délégation conciliaire n'écrit pas pour les générations futures ni pour nourrir les spéculations philosophiques. Son modèle compose de façon très subtile avec les dimensions normative et positive de la théorie du droit. Il doit y avoir compatibilité entre l'ordre de la *lege lata* et celui de la *lege ferenda*. Il propose des réformes juridiques qui, pour être efficaces, doivent ancrer la légalité dans la légitimité (concepts qu'il distingue théoriquement). «En général rien ne peut être loi qui ne soit relié à la justice» (16). Il suit l'aristotélico-thomisme dans l'identification du *jus* avec le *justum* ainsi que son réalisme politique : une loi, bonne en principe, devient mauvaise si son application produit des effets contingents néfastes pour la société. Cependant, contre le pragmatisme de type machiavélien, Frycz maintient partout que la moralité garantit le droit : moralité des législateurs ecclésiastiques ou civils, moralité des chrétiens/sujets. C'est dès le *De moribus* qu'est posée cette condition philosophique.

Or, ce principe de moralité est absolument nécessaire à la théorie modrévienne de l'*emendatio*. Toutes les normes se fondent sur une conception organique de la société à restaurer par des lois modernes. L'ensemble social - la *Republica* - constitue un tout dont les parties doivent contribuer au bien commun spirituel et matériel. Empruntant à Saint Paul, Frycz écrit :

«Et comme un membre arraché du corps ne mérite plus son nom puisqu'il ne peut ni survivre ni exercer sa fonction une fois séparé du corps, ainsi aucun citoyen ne peut vivre déceimment ou remplir sa fonction en dehors de la république».

Le bon législateur aura donc à l'esprit le souci du bien commun, qu'il s'agisse de la chrétienté ou de l'Etat. Car chaque chrétien/citoyen doit apporter une contribution active à ce bien commun. Il ne le fera que si sa place est valorisée, ses talents employés et ses efforts récompensés. Pour lors, paysans et bourgeois polonais sont opprimés, observe Frycz. La noblesse est querelleuse (la petite noblesse luttant pour conserver ses privilèges face aux magnats). Enfin, le pouvoir royal est trop faible pour jouer son rôle d'arbitre. Ses réformes visent à renforcer ce pouvoir du roi, à protéger les paysans par un droit pénal humanitaire et à leur faciliter l'accession à la propriété de leur terre. L'artisanat et le commerce doivent être placés sous le contrôle autonome et efficace des bourgeois qui l'exercent. Les lois doivent contrôler le bon plaisir de la noblesse et stabiliser les rapports sociaux.

Enfin, un droit fiscal nouveau et rationnellement équilibré doit approvisionner le trésor public. Sur ce dernier point, Frycz provoque une violente controverse en raisonnant, dans le détail, d'une manière démocratique trop radicale pour ses lecteurs. Il affirme que les paysans, payant déjà les tenures seigneuriales en nature et en travail, ne sauraient, sans injustice, être imposés doublement par l'Etat ; quant aux bourgeois, c'est sur leur profit et non sur le volume brut de leur négoce qu'ils doivent payer l'impôt, sinon l'Etat provoque leur faillite et affaiblit par là sa propre base économique. Ce sont donc les riches qui doivent payer les contributions les plus élevées. Frycz, ayant retenu les leçons du travail qu'il a observé en Allemagne et en Suisse, propose explicitement un impôt sur les fortunes et le train de vie des gens oisifs. Chaque année, tout membre de la noblesse devra faire à l'Etat un rapport sur les activités entreprises pour le bénéfice de la communauté, lesquelles lui vaudront des déductions proportionnelles. On comprend les réactions négatives devant l'idée de la suppression des privilèges : Frycz demande bel et bien une renonciation du type de la « nuit du 4 août » de la Révolution française.

Les thèses ecclésiologiques seront considérées à la lumière des résolutions du Concile de Trente, qui n'en ont rien retenu. Notons ici que, dès sa parution sous sa forme définitive en 1554. Le *De Republica emendanda* obtint une large audience et fut discuté dans tous les centres humanistes, catholiques comme réformés. Il tranchait par sa vigueur, sa clarté, sa cohérence et surtout par son indépendance face aux partisans, sectateurs et ligueurs de tout poil. Plusieurs traductions furent réalisées avant la fin du siècle, mais les sources ne concordent pas sur leur nombre, sur leurs langues, ni sur leurs dates respectives. On s'accorde sur le fait que la traduction allemande, oeuvre de Weisseburg, recteur de l'Université de Bâle, fut publiée rapidement : 1557. La française suivit, semble-t-il, mais elle demeure introuvable aujourd'hui, bien que Frycz en parle; Bodin l'a sans doute sous les yeux, considérant la «déformation» du nom de l'auteur, lorsqu'il écrit, dans *Les six livres de la République*, en I. VI. :

«... et même André Ricce Polonois dit que c'est grand injustice d'avoir esgard en jugement aux nobles ou roturiers, pauvres ou riches bourgeois ou étrangers, et que la peine doit être égale à tous, qui est bien loin de corriger les abus de la République comme il prétend.»

Le dictionnaire de Bayle (17) mentionne, outre la française, des traductions en haut-flamand et en espagnol. En fait, un humaniste de Padoue, Giovanni Giustiniano traduisit en espagnol le livre *De Bello* et l'adressa à Maximilien de Bohême et au roi d'Angleterre. On sait qu'en 1577, soit cinq ans après la mort de Frycz, Zygmunt Budny a publié une traduction polonaise, de Cyprian Bazylik, à Cracovie même où le *De ecclesia* avait été confisqué. Enfin, on parle d'une traduction russe de la fin du seizième, sans autre précision. Bientôt, les jeunes Polonais, succédant à Frycz dans les Universités renaissantes d'Europe de l'Ouest, se voient enseigner ses idées.

III - Les thèses tridentines, la contre-réforme et les idées de Frycz Modrzewski.

Du concile de Trente, auquel il exhorte l'épiscopat polonais à s'intéresser de plus près, Frycz attendait des solutions conformes à l'esprit du temps. Il se trouve déçu des délais, de la politisation des séances et du type d'approche autoritaire et dogmatique qui prévalut dans toute la première partie du Concile. C'est alors que, sans en attendre la réouverture, il publie *De Republica Emendanda*

(incluant le *De ecclesia*) dont les propositions audacieuses et radicales exaltent la tolérance, pendant que les pères conciliaires travaillent à fixer une orthodoxie étroite et vengeresse que sanctionne le Saint-Office sur les bûchers ou dans les chambres à «question», comme Galilée en fera l'expérience.

L'esprit, les attitudes autant que les contenus paraissent à Frycz inappropriés. Sans passion, il a recours au même fonctionnalisme qu'en droit civil, pénal ou fiscal. Les thèses tridentines répondent mal à des questions mal posées : trop peu, trop tard, trop paternaliste pour une Europe de raison et de science. Sa répulsion pour tous les fanatiques, agitateurs et opportunistes ne se dément pas : il a rejeté Hotman, Stancar, Orzechowski aussi bien que les excès des Uniates et ceux des anabaptistes «sabre-de-bois» ; il n'accepte pas une autorité ecclésiastique qui, ne représentant plus qu'une partie de la chrétienté universelle, statue unilatéralement sur le schisme, l'hérésie, l'excommunication, l'interdit. Le *jus divinum* ne justifie pas les erreurs d'une institution humaine : la monarchie et la papauté logent ici à la même enseigne de la faillibilité trop visible.

La contre-réforme n'est pas en rapport dialectique avec les problèmes de doctrine et d'insoumission qu'elle entend résoudre par une offensive de propagande. Dès 1560, quatre ans avant la fin du concile, les Jésuites arrivent en Pologne. Le 8 août 1564, Sigismond II Auguste accepte avec indifférence les résolutions tridentines mais ne montre aucun empressement à les appliquer. Frycz continue à publier, cette fois dans le domaine strictement théologique : il discute les thèses antitrinitaires issues d'une branche calviniste arienne ; comme il en adopte certaines, c'est le conflit avec les agents de la contre-réforme et il doit s'adresser à Paul IV pour sa sûreté. Paradoxalement, comme il ne fut jamais ni condamné, ni excommunié (18), on l'estima particulièrement dangereux : ses livres et manuscrits furent détruits dans la Pologne catholique, vassale de Rome. Cela explique en partie l'occultation du rôle prépondérant de Fricius dans l'histoire des idées.

Quelle sorte d'*emendatio* demandait donc le *De Republica emendanda* à cette chose publique qu'est l'Eglise ? Encore ici, un idéal rencontre les faits et opère dans le cadre instrumental du possible sans renoncer aux principes. On peut parler d'une méthode oecuménique, fondée par la raison, appliquée par un homme sans confession exclusive.

Le concile ne sera valide que si les personnes les plus aptes y siègent. Pour Frycz, l'universalité inhérente à la chrétienté organique doit être restaurée. Par suite, les schismatiques de rite gréco-slavon doivent participer à l'assemblée ainsi que les huguenots dont le cas sera jugé. En toute logique, donc, les paroisses doivent se réunir, laïques et clercs, pour élire les délégués les mieux instruits et les moins fanatiques.

Le concept d'universalité propre à la spiritualité évangélique et à celle des épîtres, avant toute organisation ecclésiale, se transpose dans les autres domaines : en philosophie, c'est le primat de l'unité dans sa perfection ; en ecclésiologie, c'est la réconciliation tolérante conduisant à une nouvelle catholicité plus riche ; en théologie, cela devient l'impératif de réduire les articles de foi à la simplicité suffisante du symbole de Nicée, reconnaissant à chacun le droit de méditation critique que Frycz pratique si bien (19) ; sur le plan social, c'est l'idée d'Eglises chrétiennes nationales unifiant toutes les confessions et utilisant la langue vulgaire. Dans un opuscule adjoint à l'édition de 1554, Frycz se prononce contre le célibat ecclésiastique obligatoire. L'exemple chrétien édifiera les païens. En politique, c'est la liberté de culte pour les chrétiens, les juifs et les musulmans. Enfin, sur le plan juridique, Frycz prône la séparation des droits canonique et civil. Sur ce point, du moins, la monarchie polonaise le satisfera. Au contraire de François 1er et de Charles Quint, Sigismond II Auguste accorde à la Diète de 1562, l'«autonomie individuelle» en matière religieuse : désormais la mise au ban ecclésiastique n'entraîne plus la mise au ban séculier.

On peut constater que les résolutions tridentines apparaissent comme archaïques et réactionnaires par rapport au réformisme du *De Republica emendanda*, qui énonce ouvertement la supériorité spirituelle et intellectuelle de certaines thèses luthériennes modérées. C'est que Rome obéit aux pressions franco-italiennes d'abord.

Frycz a une attitude toute différente, évangélique, érasmienne et concordiste. Sur les questions dogmatiques, le syncrétisme le satisfait s'il fait place à la nouveauté affinée par l'analyse.

«Et à mesure que je parcourais les ouvrages nouveaux, il était inévitable que les anciennes croyances s'affaiblissent et que de nouvelles prissent racine. Cependant jamais, je n'ai embrassé les opinions nouvelles au point de les professer ou de soumettre ma conduite à leurs impératifs, car je vis selon les traditions reçues. Je demeure un citoyen de la République quoique incapable d'approuver plusieurs de ses lois, et j'ai dénoncé publiquement et par écrit celles qui concernent le châtement de l'homicide ; de même, je n'ai pas cessé d'être un membre de l'Eglise quoique je ne puisse accepter ses rites et ses enseignements dans leur totalité.»

Un Polonais ne saurait s'effrayer de la diversité ethnique linguistique, religieuse ou juridique (20). Ce qu'on a appelé l'irénisme modrévien vient d'une conscience aiguë du respect dû aux options individuelles ainsi que des besoins d'appartenance à un corps social politique ou religieux qui fasse s'incarner ces idées en une pratique dont le seul régulateur demeure la raison.

IV - Egalité - liberté - citoyenneté

«Je demeure un citoyen de la République» affirme Frycz, malgré ses réticences. Quelle est cette idée de citoyenneté ? Elle procède du même système principal que ses autres conceptions et présente une double face : religieuse et civile. La raison est universelle. C'est pourquoi tous les hommes sont égaux devant Dieu. Il convient donc qu'ils soient de même égaux devant la loi, sous peine de contradiction. Appeler le laïc à jouer un rôle actif et critique dans l'Eglise, c'est l'équivalent de l'obligation où sont les trois ordres de la société de participer au processus de gouvernement. A la notion de concile représentatif, répond celle de Diète ou *colloquium generale*, fort différente des Etats généraux de type français. Selon Russocki (21), on peut sans exagérer parler de tradition parlementaire en Pologne depuis la réunion du pays sous la couronne des Piast, en 966.

Le passage du droit normatif au droit positif est médiatisé par l'intervention critique d'une opinion publique éclairée. Ici, Frycz rejoint les humanistes de son temps sur la théorie du peuple comme *sanior pars* du tiers état. Mais il ne prend pas la corruption, la peur, l'ignorance ou encore la servitude volontaire comme des données statiques (22). Dans le cinquième livre du *De Republica emendanda*, les modalités de sa réforme se trouvent analysées dans un vaste projet de scolarisation dont la Pologne se souviendra trop tard : son dernier roi, Stanislas-Auguste Poniatowski, instituera le premier ministère de l'Instruction publique d'Occident, deux ans avant le premier partage.

La raison conduit à la science. Le citoyen se définit d'abord par sa conscience intellectuelle assistée par l'intégrité morale, laquelle ne peut en aucun cas suffire à saisir le cadre juridique et le rôle des instances législatives qui régissent les individus. Cette double liberté de conscience est posée comme première et inaliénable dans un Etat sain, comme dans une Eglise saine.

«Qu'il n'y ait, pour la nation entière, qu'un seul système de lois, et ces lois devraient compter pour plus que toute ordonnance royale.»

Aucune place, dans un Etat multinational comme la Pologne, pour la discrimination que fait Bodin entre le sujet, le citoyen et l'étranger. Frycz n'a pas besoin

d'argumenter pour établir le «droit des inférieurs» : cela va de soi. Pour lui, les différences d'état (*in statu nascendi*) ne constituent pas des inégalités mais des places différentes, également utiles au corps socio-économique de la nation qui comprend même les juifs irénicoles. Cependant il fonde à sa manière une idée nouvelle : l'égalité civique des femmes.

Frycz a retenu de Calvin que la «loy est un magistrat muet, et le magistrat, la loy vivve». Idéalement, on pourrait se passer du monarque. Mais Frycz demeure réaliste : il affirme que les plus forts savent monopoliser les instances législatives pour légaliser leurs intérêts de groupe en présentant ces lois sous le couvert de l'intérêt général ; le *mos maiorum* oral auquel tiennent les magnats n'a pas d'autre fonction.

«... quoi qu'ils (les nobles) fassent dans leur intérêt propre, ils prétendent que l'intérêt de la république est en jeu, comme si le bien commun dépendait de la volonté d'un petit groupe et non du bien-être de la communauté».

C'est presque la formulation marxienne de l'idéologie dominante.

Définissant le citoyen comme perfectible, il assigne à l'école le rôle de produire en lui la science rationnelle du bien commun véritable. En attendant, il faut un roi-arbitre, et des philosophes.

«Les lois ont grand besoin d'amélioration (*emendatio*) ; il est certain que leur dignité et leur splendeur ne peuvent leur être rendues que par ceux qui sont savants en cette matière». (Les savants de type modréviens demeurent les philosophes omniscients et ne sont pas les membres de la corporation des juristes).

Un quart de siècle plus tard, le jugement de Bodin se révèle tout autre, patriarcal et pragmatique :

«Or, nous laissons aux Philosophes et Théologiens le discours moral et prendrons ce qui est politique pour le regard de la puissance du mari sur la femme qui est source et origine de toute société humaine» (23).

Frycz reconnaît deux sources :

«Je ne saurais nier que l'expérience de la vie a aidé ces législateurs dans l'élaboration de leurs lois, mais ce qui est certain c'est qu'ils ont tiré l'essence des lois de sources philosophiques.

Or, la philosophie enseigne que les citoyens sont d'abord des hommes formellement égaux. Les différences sociales de la naissance n'enlèvent rien au respect qu'on leur doit indistinctement. Les lois doivent garantir la liberté, l'égalité et la sécurité (24) en écartant tout arbitraire et en punissant également les mêmes crimes. La loi sur le châtimement de l'homicide, adoptée en 1496, par la Diète de Piotrków, lui paraît particulièrement inique. Toute sa vie, Frycz luttera sur ce front, par des écrits divers dont le plus éloquent est le *Lascius, sive de Poena homicidi*, quoique le livre «De legibus» en traite longuement, pour les humanistes de l'Ouest. Certains ont pu voir en lui le premier criminologue (25). Sur ce point, comme sur toutes les questions de droit, Frycz se montre un juriste plus averti que le docteur en droit d'Orléans qu'est Calvin, dépourvu de toute intuition opératoire. Outre son expérience pratique et son génie propre, Frycz présente l'avantage théorique de s'être donné, le premier, des fondements anthropologiques laïcisés, transférables dans les divers secteurs de la problématique humaniste (26).

V - L'idée de souveraineté

Contrairement aux revendications des monarchomaques, soucieux de s'approprier une part du pouvoir, et aux «monarchistes» centralisateurs tels Machiavel ou Bodin, Frycz examine le statut et la fonction du souverain en termes de bien commun. La souveraineté la plus rationnelle - celle qui peut s'incarner et réussir - se définit d'abord par ses limitations. Sa thèse se situe aux antipodes de celle de Bodin qui légitime la montée de la monarchie absolue française en posant que le souverain est celui qui ne reconnaît rien de plus grand que soi après Dieu, et qu'il est au-dessus des lois qu'il fait (27). C'est à Montesquieu qu'il convient, croyons-nous, d'apparenter Frycz. L'antithèse de la raison, c'est l'arbitraire des ambitions opportunistes qu'il convient d'équilibrer par des contrepoids en partageant les pouvoirs.

La chrétienté «réformée» assure déjà la protection des libertés. Le caractère électif de la couronne polonaise lui apparaît comme un avantage, écartant les despotes, les ignorants, les fous et les incompetents. L'élection crée une sorte de lien contractuel.

«Puisque les rois polonais ne reçoivent pas la couronne en héritage mais sont élus par tous les états (ordres socio-politiques), ils ne doivent pas user du pouvoir royal pour imposer des lois ou taxes permanentes par leur seul bon vouloir (...) Car tout ce qu'ils font doit se faire soit avec le consentement de tous les états, soit selon l'esprit de la loi, ce qui est une organisation meilleure que celles des nations où les rois imposent les taxes et déclarent la guerre de leur propre chef, ce qui peut se faire pour le bien commun, mais qui, faute d'être réglé par la loi, peut facilement conduire à une hideuse tyrannie où le roi suit son caprice, alors que le pouvoir royal doit se soumettre aux coutumes et à la loi du pays et ainsi gouverner selon leur esprit».

Le législateur ne doit pas être le privilège du roi polonais, vassal immédiat de Rome, ce qui augmente sa grandeur morale. C'est aux Diètes (Sejm) et Diétines (Sejmiki) qu'il revient, sous l'arbitrage royal, de légiférer. La loi étant oeuvre de raison, les intellectuels compétents doivent être recrutés soigneusement par élection pour constituer ces assemblées où ils représentent l'opinion publique éclairée, plutôt que de former une corporation de technocrates, séparée de la nation.

Bref, la souveraineté vaut ce que vaut la nation. Mais il faut distinguer ici le sens particulier de *natio* : il s'agit de l'usage médiéval se référant au suzerain suprême du lieu de la naissance. La diversité des *gentes* (ruthènes, silésiens, moldaves, ukrainiens, lituaniens, prussiens, poméraniens, mazoviens, kujaves, etc.) où les juifs eux-mêmes tiennent au statut de gens, oblige Frycz à penser un Etat multinational, en quelque sorte fédéral. L'unité de la souveraineté est corrélative non des ethnies mouvantes mais bien de la territorialité. Là aussi, le roi sert d'arbitre (28).

Les Diètes ont la responsabilité d'empêcher les guerres expansionnistes et punitives. Seule la guerre défensive est légitime : devant le péril turc et les attaques d'Ivan le Terrible, devenu Tsar de toutes les Russies en 1547, par exemple. Frycz réaffirme dans le *De Bello* le respect que le souverain doit avoir pour la vie du

moindre citoyen. Il en fait un principe culturel fondamental, corollaire de sa critique de la peine capitale. On peut voir dans le modèle modrévien un idéal de monarchie constitutionnelle et parlementaire, inspiré de principes étonnamment proches de l'esprit des Lumières.

* * *

En conclusion, il faut noter que le second axe, suivant une coupe diachronique dans l'histoire polonaise du droit et des représentations de l'homme comme sujet, puis comme citoyen, enfin comme dépouillé de toute liberté civique par les trois partages, montrerait les attaches de Frycz à cette grande tradition issue du *jus ducale* primitif. Il serait intéressant d'établir combien l'humanisme franco-italien a plus emprunté au mythe antique qu'aux expériences contemporaines de la Bohême et de la Pologne, pourtant cruciales.

Considérée dans son cadre national, la Pologne renaissante offre un havre de paix et de tolérance religieuse et politique sans équivalent en Europe. La vie de Frycz, dans ces nouvelles coordonnées, s'étend depuis la conquête de la Moldavie par les Turcs jusqu'à la mort du dernier roi Jagellon, qui clôt l'Âge d'or.

Ce penseur humaniste est également méconnu aujourd'hui dans son propre pays. Il suffit, pour mesurer cet oubli, de comparer les travaux portant sur son oeuvre à l'imposante bibliographie concernant son contemporain, l'historien Jean Dugosz. La répression idéologique exercée par les Jésuites pendant la contre-réforme, comme on l'a vu, a fait oublier qu'au milieu du XVI^e siècle, plus de la moitié de la classe nobiliaire était passée soit au luthéranisme soit au calvinisme, soit aux «fraternités» (*Bracia-polscy*). Mais l'argument de Pierre Mesnard (29) nous paraît plus décisif pour comprendre l'oubli dans lequel est partout tombé le corpus modrévien :

«... nous croyons que la doctrine de celui-ci a subi le sort normal de toute politique idéaliste qui n'est pas recueillie par une Eglise ou une école, à savoir un déclin rapide.»

Tout en contestant que le réformisme de Frycz soit à classer parmi les modèles idéalistes, nous nous proposons d'approfondir sa pensée par des méthodes d'analyse interne et de fournir, éventuellement, une traduction française contemporaine de ses oeuvres, ne faisant par là que renouer avec l'immense intérêt que ses contemporains lui ont porté.

Danièle LETOCHA
Université d'Ottawa

NOTES

- 1 - **Discours de la méthode**, première partie, ouvrage non signé et non autorisé qui conduira son auteur à se fixer aux Pays-Bas.
- 2 - Qui signait Fricius et qu'on a identifié diversement par des éléments parfois déformés de son nom latinisé : Andreas-Fricius-Modrevius.
- 3 - Il n'existe que deux études classiques d'importance qui lui soient consacrées : Stanisław Kot, **Andrzej Frycz Modrzewski, Studiumz dziejów kultury polskiej w XVI**, Kraków, 1923 ; et Waldemar Voisé, **Frycza Modrzewkiego nauka o państwie i prawie**, Warszawa, 1956 ; ces deux textes, plutôt narratifs que critiques, divergent sur les dates, les lieux et les titres des oeuvres ainsi que sur les noms.
Je tiens à remercier M. George H. Williams, Hollis professor of Divinity emeritus, de l'Université Harvard, qui m'a obligeamment apporté sa collaboration pour la recherche documentaire, ainsi que Mme Jola Kuzmicka de l'Université Concordia (Montréal), qui a bien voulu vérifier la pauvreté des sources polonaises contemporaines.
- 4 - Cette hypothèse ne semble pas à notre connaissance avoir été formulée à titre d'éclairage de la continuité culturelle que nous tentons de mettre en évidence.
- 5 - Ce n'est guère qu'en 1566 que paraît le premier ouvrage méthodologique spécialisé : **Méthode pour la connaissance facile de l'histoire** de Bodin.
- 6 - Cf. Waldemar Voisé, **Les savants de la Renaissance et les prémisses de la sociologie**, conférence donnée au Palais de la Découverte le 5/1/63, dépôt légal 6534, Paris, 1963.
- 7 - Il quitte l'université de Cracovie au milieu de ses études de théologie, ayant reçu les ordres mineurs et il n'est pas certain qu'on l'ait considéré comme un membre du clergé.
- 8 - Adam Ulam, «Andras Fricius Modrevius - a Polish political theorist of the sixteenth century» in *American Political Science Review*, vol. XL, (1946) ; on retrouve la même idée dans la sociologie contemporaine du droit «Investigations on law can be either speculative or empirical». Adam Podgórecki, **Law and Society**, Routledge Kegan Paul, Londres, 1974.
- 9 - On se souvient que Copernic étudia à Bologne où, dans les registres d'étudiants, il s'inscrivit sous la **natione germanica**, pour faire moins barbare.
- 10 - Cf. **Andrzej Frycz Modrzewski : Bibliografia**, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1962 ; *Bibliografia literatury polskiej* Nowy Korbut, Warszawa 1964, t. II, pp. 161-172.
- 11 - Dont il n'existe pas de traduction en français contemporain.
- 12 - Stanisław Piwko, **Frycza Modrzewskiego program reformy państwa i kościoła**, A.T.K., Warszawa, 1979.
- 13 - Par exemple, l'étude spécialisée de Pierre Mesnard «La liberté polonaise et le gouvernement de la loi» in **L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle**, Vrin, Paris, 1936 ; et celle de Adam Ulam, **op. cit.** ; le chapitre III d'Adam Podgórecki, «The historical method», **op. cit.**
- 14 - **Op. cit.**, p. 167.
- 15 - On l'exécute en 1521.
- 16 - On s'est servi ici du texte latin accessible, de l'édition polonaise de 1953-1959 (państwow, instytut wydawniczy, Varsovie) pour trouver un français qui aurait certainement besoin d'émendations.

- 17 - Pierre Bayle, **Dictionnaire historique et critique**, (1695-97), art. Modrevius, t. IV, pp. 118-9.
- 18 - Le **Dictionnaire** de Bayle avance faussement qu'il fut apostat et note que les catalogues calvinistes comportent son nom. L'ère des étiquettes est arrivée.
- 19 - Frycz penchait alors pour une position adiaphoriste en matière de dogme : c'est la Convention intérimaire d'Augsbourg qui avait, en 1547, examiné les écrits humanistes qui allaient en ce sens.
- 20 - Au XVI^e siècle coexistent, en Pologne, les restes du vieux **jus ducale** slavon, un **jus civile** appuyé sur le **jus naturale** thomiste, le **jus mercatorum** germanique issu du droit de Magdebourg depuis le XI^e s., un **jus gentium** qui permet d'articuler les **gentes** à la **natio**, enfin le droit romain venu sous la forme du droit canonique.
- 21 - Stanislaw Russocki, «The High Court of **Colloquim generale**» in **Quaestiones Medii Aevii**, éd. de l'Université de Varsovie, 1977.
- 22 - Après trois vaines interpellations du roi et de la Diète pour amender les modalités de la peine capitale et alléger l'oppression des paysans, Frycz en écrit une quatrième, adressée directement au peuple puisque, dit-il, le roi, la noblesse et le clergé sont trop corrompus pour entendre raison. Cet appel populiste est écrit en latin.
- 23 - Jean Bodin, **op. cit.**, I. III.
- 24 - Julian Krzyzanowski estime que Frycz a élaboré un véritable programme d'assistance sociale comportant des mesures pour supprimer la mendicité, et assister les malades et les vieillards. Il est exact que le détail étonne. cf. **Polish History of Literature**, P.W.N. Warsaw, 1975.
- 25 - Cf. Adam Podgórecki, **op. cit.**
- 26 - Ici, Frycz adapte à ses fins les idées du mouvement polonais dit «de l'exécution des lois» Cf. Tadeusz Wyrwa, **La pensée politique polonaise à l'époque de l'humanisme et de la renaissance**, Librairie polonaise/Poets and Painters Press, Paris/Londres, 1978, pp. 363 à 450.
- 27 - Jean Bodin, **op. cit.**, I. VIII. : «De la souveraineté».
- 28 - Aux XVII^e et XVIII^e siècles, on a rendu Frycz responsable de l'affaiblissement du pouvoir royal qui mena au **liberum veto** de la Diète de 1652, puis aux partages.
- 29 - Pierre Mesnard, **op. cit.**, p. 427, n. 5.