

Fondateur : PIERRE MESNARD
Directeur : JEAN-CLAUDE MARGOLIN

LIV

ÆQUITAS, ÆQUALITAS, AUCTORITAS

Raison théorique Theoretical Reason
et légitimation de l'autorité and Legitimation of Authority
dans le XVI^e siècle européen in XVIth Century Europe

sous la direction de
Danièle LETOCHA

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
1992

92

PRÉFACE

Qu'est-ce que l'homme pour l'humanisme du XVI^e siècle? Une énigme. Héritiers des questions par lesquelles Pétrarque et Valla ont ouvert la modernité anthropologique, les humanistes n'ont pas trouvé la pierre angulaire capable de fonder une connaissance conceptuelle de l'humanité en l'homme. En cherchant dans l'expérience du monde donnée métaphysique absolue, en quelque sorte une pierre taillée et déjà calibrée pour coïncider avec l'humain, ils ont ignoré que la définition de l'homme, aussi variable qu'elle se montre, a toujours résulté du travail de l'esprit dans la culture. Le type de réponse que cherchent les humanistes n'existe pas. Entre l'animal raisonnable des scolastiques et la chose pensante du cartésianisme, il y a une fébrile enquête anthropologique qui entraîne un surplus interrogatif et un déficit de sens, conjointement.

D'une part, en effet, les fondements proprement modernes de l'autorité de l'homme, du discours, du prince, de la loi ou du peuple restent cachés au regard des humanistes; l'équité n'acquiert pas de statut juridique clair; enfin, l'égalité ne se transforme pas en principe politique. Et, d'autre part, on a néanmoins raison de voir dans le XVI^e siècle où les courants humanistes sont devenus dominants, de l'Atlantique à la Vistule, la première phase de l'esprit moderne en ce qui concerne la question de l'homme¹. Si l'on admet que le travail de dissolution des assises profondes d'une vision du monde est, en quelque manière, solidaire de la construction de la structure subséquente, alors ce courant, faible

1. Il est clair que les courants humanistes ne détiennent pas l'exclusivité de l'activité intellectuelle et que leurs innovations ont opéré inégalement selon les registres considérés, retardant ou empêchant la constitution de certains savoirs, notamment dans le cas des sciences expérimentales. Nous choisissons ici une approche interne, nécessairement partielle.

en matière de doctrines systématiques, se conçoit comme un puissant effort philosophique : la pensée utilise sans discrimination tous les leviers jugés susceptibles de faire sauter les verrous de l'axiomatique médiévale. Car, en dépit de son caractère rationaliste, la modernité ne nous apparaît pas aujourd'hui comme un programme unique que les humanistes auraient survolé à l'avance. À tous les tournants de l'esprit moderne, en effet, on voit surgir la contingence. La rupture que l'humanisme a consommée avec la scolastique qui le précède (et l'accompagne en parallèle) est pourtant d'un ordre autre que le rejet du discours renaissant par l'esprit classique du XVII^e siècle. La continuité moderne, puissante et parfois souterraine, s'affirme d'abord dans la conviction que le sens est suspendu à la figure de l'homme lui-même, c'est-à-dire à son intelligibilité.

L'itinéraire anthropologique de la modernité commence avec l'image raffinée par le Moyen Âge : la créature déchue. Une séquence d'images successives relie la créature à l'individu, passe au statut d'agent, puis de sujet et enfin de citoyen. Et toutes ces images sont soutenues par l'accentuation de l'idée judéo-chrétienne de la sacralité de la personne humaine, idée qui a subsisté jusqu'aux totalitarismes du XX^e siècle. Chacune de ces images appelle son corrélat en termes de normes, de tâches et de devoirs. L'humanisme a construit une notion inédite d'individu et a tenté d'en faire un agent, sans arriver à une légitimation théorique de son ambition. C'est le mode spécifique d'interrogation sur l'homme et sur le monde qui peut rendre compte de cette impasse et c'est ce même mode qui disparaît avec l'humanisme. Car se demander ce qu'est l'homme pour le XVI^e siècle, c'est, entre autres choses, se demander comment on a cherché à le connaître, ce que signifie le projet de déchiffrer l'individu, d'en lire enfin le chiffre perdu. Trois perspectives suggéreront ici les objectifs que vise la traduction de la question de l'homme en question sur la connaissance de l'homme : la perspective des procédures, celle des objets, et celle du cadre de la pensée du XVI^e siècle².

C'est sous le signe de l'*imitatio* — à l'origine, simple figure de rhétorique — que les premiers humanistes ont cherché à retrouver l'ordre antique du monde. Et dans cette pratique même, ils ont introduit l'écart, puis la fracture théorique. Ce discours parle dans l'ambiguïté permanente : pour autoriser la différence, l'ancien doit masquer le nouveau sans l'étouffer et le nouveau, rester innommable pendant que pleuvent les invectives adressées aux barbares du présent. L'humanisme ne dit-il pas clairement ce qu'il ne faut pas penser ? Tout en déplaçant profondément la lecture du réel, son regard se cautionne par un recours à l'antique vérité éternelle. La *dignitas* de l'homme ne saurait s'avouer pour l'invention relative qu'elle est. Les générations suivantes accentuent ce malaise et, au début du XVI^e siècle, l'autorité du modèle imitatif commence à faire problème. Machiavel utilise Tite-Live en prenant de plus en plus de distances et finit par le récuser, incidemment, au détour de quelques affirmations insolentes sur l'avenir. Érasme doit assouplir la pratique de l'*imitatio* cicéronienne, sans la congédier toutefois, et Ramus doit l'élargir encore, au

2. Les conditions matérielles d'existence ne seront pas retenues pour ces fins limitées.

milieu du siècle. Entre la notion de répétition et celle d'inauguration, l'esprit circule sans percevoir l'avantage épistémologique d'une position fixe. D'où la crise des rapports entre forme et contenu, crise qui ouvre la voie à l'interrogation moderne sur le temps historique et sur la durée psychologique³.

À ces discours dissonants et décentrés, il manque, dans le champ philosophique, une syntaxe adéquate. L'humanisme est resté incapable de la produire car il lui eût fallu renoncer aux garanties de la référence et donc s'avancer seul dans l'anomie pour y instaurer un ordre parmi tous les types d'ordre possibles⁴. Mais comment, de quel point de vue peut-on surmonter l'arbitraire, la fluidité du temps, l'inconstance des valeurs et des humeurs? De quel droit trancher? Au nom de quoi? À la fin du voyage, Montaigne y renonce; il a fait le tour de lui-même et des livres, mais il ne peut énoncer de vérité unitaire. Le chiffre de l'homme est resté énigmatique jusqu'à la fin de l'humanisme renaissant.

Le rejet du caractère formaliste de la pensée scolastique s'est fait au nom d'une prise directe sur la vie. Après les manifestes italiens qui ont désigné l'espace de la vie engagée dans le monde et indiqué comment la sous-détermination de l'homme implique une liberté d'indifférence capable d'encourager la pluralité des profils humains, le XVI^e siècle réitère le refus des *a priori* anthropologiques et inventorie plutôt les situations où l'on voit des individus engagés dans leur vie. Ce n'est pas un hasard si les procédures de l'inventaire ne se résolvent pas en une méthode. L'enquête ne s'ouvre pas par la considération du plus simple, ni du plus évident. Elle commence ailleurs, par l'exploration du plus proche, du plus intime, du plus « naturel » : le moi diffracté dans la discontinuité de l'empirie, sans cuirasse théorique. L'homme concret qui fait l'objet de cette recherche constitue en pratique une ouverture radicalement critique par rapport à l'ancien ordre de la pensée⁵.

C'est pourquoi le travail le plus articulé et le plus éloquent de la réflexion des humanistes sur l'homme se situe en anthropologie religieuse. Il fallait d'abord liquider l'hypothèque des ravages du péché originel, mesurer les limites du libre arbitre, comprendre en quoi le créationnisme biblique pose la créature dans une altérité radicale, incompatible avec le cosmocentrisme antique. Ce déblaiement ménage le lieu où pourront s'établir les fondements de l'anthropologie séculière moderne. Ce lieu nouveau, le lieu de l'homme, l'humanisme

3. L'historicisme dans l'École juridique romaniste de Bourges et d'Orléans illustre les résultats inattendus d'une érudition cultivée pour elle-même, dans l'illusion d'immédiateté, et dont la logique objective fait éclater l'intention : si le droit romain répond adéquatement à la culture romaine, qu'est-ce qu'être français? Avec la théologie, le droit humaniste devient le lieu des clarifications les plus aiguës.

4. C'est ce que fait le discours classique du XVII^e siècle. Le choix d'un point d'Archimède discursif mène logiquement à la Querelle des anciens et des modernes.

5. La théorie médiévale établit, en effet, l'ordre de traitement des objets en fonction de leur éminence ontologique, source de leur sens. Ainsi l'homme-créature, dérivé par essence, ne peut être conceptualisé qu'après son créateur, objet premier du système de l'être. Que l'on suive la méthode ascendante ou descendante dans l'ordre du connaître, lui-même dérivé, ne peut changer cette contrainte de la totalisation.

l'explore prospectivement et non réflexivement. L'idée d'individu représente précisément la libération anarchique des questions, sans a priori, sans point de départ nécessaire, sans finalité, sans réduction conceptuelle de l'autre au même. Par suite, les réponses prennent la forme de significations ponctuelles. Et ces significations prolifèrent dans toutes les directions d'autant plus vivement qu'elles ne rencontrent pas d'axiomatique catégorielle qui les eût forcées à se discipliner (se conformer? se censurer?) mutuellement. Le lexique s'élargit et se modifie donc par accumulation hétérogène, comme les expériences existentielles d'où il s'improvise. L'objectif est plutôt de noyer l'ancien système sous des discours nouveaux que d'élucider le donné humain dans le cadre d'un nouveau système⁶. Ainsi l'autorité des anciens devient nécessaire en lieu et place de l'objectivité qui fait défaut. Plus exactement, il n'y a pas de répartition des représentations entre un pôle sujet souverain et son corrélat, le pôle de l'objet transcendé. C'est par investissement diffus que se pensent les rapports entre l'homme et le monde: le «dedans» et le «dehors» se chevauchent avec le caractère complexe d'une phénoménologie existentielle. La dérive de la vision du monde par rapport au dogmatisme des systèmes médiévaux se trouve ainsi accélérée par une inertie syntaxique consentie. Quand survient la crise luthérienne, les critères de certitude, laissés en attente, montrent assez que l'humanisme ne se soucie pas autant de vérité spéculative que d'exactitude philologique; les adversaires se querellent sur des règles qui sont toutes externes et hétéronomes: l'Écriture, les Pères, les conciles, la foi, la grâce. Le recours (marginal, il est vrai) à la raison comme règle de foi marque ici une exception en soutenant que l'esprit ne s'érige pas en source de vérité, comme dans la modernité accomplie, mais que, du moins, il peut juger de la recevabilité de la vérité. Et, quoiqu'elles ne se donnent pas de concepts opératoires, les thèses de Castellion et de Sozzini présentent l'immense intérêt d'ouvrir audacieusement le passage aux ambitions d'une raison fondatrice d'ordre théorique. Mais précisément, ces thèses ne reflètent pas l'anthropologie humaniste qui, au XVI^e siècle, occupe le devant de la scène. Et là, l'image de l'homme proposée est l'œuvre d'aventuriers de la recherche plutôt que celle d'architectes, puisque l'humanisme se veut, et jusqu'à la fin, un refus de l'intention architectonique.

Quelle est alors l'image de l'homme que les humanistes ont promue? La réponse est multiple et fragmentaire. Loin d'être conçu comme un point rationnel inébranlable, le moi n'a pas de place ni de bornes précises. Il représente

6. Les rapports sont donc polémiques et non dialectiques. Car ce ne sont pas des philosophes professionnels qui veulent discréditer l'Université. Les reproches des humanistes ne visent pas la fausseté des traités scolastiques; ils opposent globalement leur sentiment de réalité aux «fictions» argumentatives. Il s'agit donc plutôt de pertinence. Il faut se rappeler, en outre, que le Moyen Âge honni par les humanistes (dès le XIV^e siècle) commence en 1220 et que, à l'intérieur de l'institution, la scolastique sera battue en brèche par les arguments nominalistes, moins d'un siècle plus tard. Du point de vue logique, on peut d'ailleurs voir des lignes de continuité objective entre la problématique occamiste, centrée sur les médiations linguistiques, et les intérêts des humanistes, dans la mesure où ces derniers restent des stylistes, des traducteurs et des éditeurs.

une zone mouvante qui englobe tout le champ de l'individualité méditante et active. Le registre du *vivo* a priorité; son élucidation par le *cogito* vient en second, et si tardivement dans la démarche que, quand se pose la question du vrai et du faux, il est devenu impossible de relativiser la charge d'authenticité éthique des énoncés. Ce profil d'appréhension de soi paraît récurrent, en période de crise culturelle, c'est-à-dire dans les moments de perte d'un système d'évidences, comme au début de l'ère hellénistique. Car il faut un obscurcissement dans le domaine dogmatique aussi bien que méthodologique pour que s'opère un changement d'axes capable de déplacer l'idée même de vérité. L'anthropologie du XVI^e siècle sert par son épistémologie pointilliste la possibilité d'institution du sujet moderne.

La vérité de l'individu, selon l'humanisme du XVI^e siècle, ne peut être unitaire ni générique. Elle se cache au fond de l'anecdote; elle exige une mise en contexte; elle se dit dans l'adage, dans l'emblème, dans le tableau, dans le portrait, dans le sonnet, dans le récit. S'explorer soi-même, c'est essentiellement se raconter à autrui, de personne à personne. Ainsi, à l'opposé de la structure dogmatique de la fin du Moyen Âge, forme hypothético-déductive rigide qu'aucun événement ne pouvait entamer, l'humanisme renaissant pratique largement, au siècle de la Réforme, un régime narratif souple et riche. En décrivant familièrement les grandeurs et misères de l'humain, il met en œuvre l'appel de Pétrarque à la subversion des anciennes frontières entre les savoirs. Les discours luthérien et rabelaisien ont en commun d'ignorer les distinctions entre le privé et le social, le ludique et le sérieux, le savant et le poétique, le professionnel et l'improvisé, et même entre le scatologique et le théologique, à l'occasion. Seuls, La Boétie et Bodin aperçoivent l'importance de la discontinuité conceptuelle privé/public pour l'élaboration d'une théorie politique; le premier y recourt pour revendiquer la liberté native de l'homme contre le tyran; le second, pour délimiter la sphère de la République. Mais tous deux usent largement de la narrativité ainsi que de la deuxième personne, dans une partie de leur œuvre. Les seules régulations que ce régime narratif admette sont celles de la moralité et du sens commun (que l'individualisme rend d'ailleurs de moins en moins commun). Ce ne sont pas là des régulations logiques, mais plutôt des normes intersubjectives de la civilité dont Cicéron avait fait un devoir individuel. L'autobiographie, la biographie, la lettre-témoignage, l'écriture dialoguée présentent ces figures de l'homme-spectacle mis en scène par divers procédés littéraires, parfois comiques et souvent efficaces. La fable de Vives sur le destin de l'homme est exemplaire à cet égard.

L'enquête donne alors un statut à de nouveaux personnages qui séduisent tout en élargissant le spectre symbolique de la condition humaine. C'est le cas de l'Indien, du fameux cannibale, du monstre, de plusieurs types de femmes, de l'enfant, par exemple. Pour la première fois, la famille est traitée comme lieu affectif de plaisirs, de devoirs, de définition du moi, de pédagogie, d'appartenance, de fierté ou encore de deuil. More, Budé, Luther et Montaigne en témoignent. Le corps reçoit une attention inédite: la main, la coiffure, le vêtement, la gastronomie, le désir, la maladie font l'objet de réflexions intimistes et souvent inquiètes. L'humanisme collectionne les facettes de l'humain

sans avoir fixé les variables pertinentes d'un modèle abstrait de la nature humaine. Et, dans une perspective fluide, où rien n'est répétable, où rien, donc, n'est non plus vérifiable par des opérations identiques, la visée anthropologique doit tenter de cerner l'homme par la fidélité à la sensation et à la perception du moment. Ainsi, connaître l'homme veut dire accumuler les détails, rendre compte de l'attitude, de l'humeur, du charme, de l'éclairage, du caractère, de l'âge, etc. L'intelligibilité se cache dans chaque conjoncture, pourvu que l'esprit puisse la décoder. Mais comment trouver le code? À défaut du code, les récits s'enlisent progressivement dans un maniérisme stérile.

L'illusion la plus remarquable du courant humaniste arrivé au sommet de ses moyens consiste à croire que le sens doit surgir spontanément de l'accumulation des significations. L'esprit explorateur s'attend donc que, par une sorte de vertu incrémentielle comme on en voit dans la physique de Démocrite, l'ordre se fasse dans la masse des fragments non commensurables qu'il croit secrètement pré-ordonnés par une loi d'harmonie universelle, elle-même soudain révélée à la conscience. Ramus fut l'un des seuls à critiquer cette épistémologie hyper-réaliste et magique; en renouvelant, sur le statut des objets de connaissance, la mise en rapports des propositions et l'ordre des raisonnements, c'est la condition de possibilité d'une conclusion claire et assurée qu'il défend. Ce faisant, il attribue à l'esprit la responsabilité législative qui peut faire de l'individu un sujet moderne⁷. Le contraste est grand entre les exigences instrumentales de Ramus et le style fleuri des érudits tels Guicciardini et La Boétie. Machiavel lui-même ne dépasse pas la logique facile des *exempla*, laquelle tire une généralisation immédiate sur l'homme à partir de l'exposé d'une occurrence singulière, rapportée par un chroniqueur; puis cette règle intuitive est «renforcée» par la juxtaposition d'autres instances analogues, tout aussi profondément immergées dans leurs contextes respectifs. Et plus les situations invoquées varient dans l'espace et dans le temps, plus la preuve paraît convaincante. Le saut incontrôlé de la circonstance à la vérité postule une progression linéaire du probable au vraisemblable, du possible au vrai, du fréquent au nécessaire. Il est certain que le XVI^e siècle fait moins bien que ne le faisait le Moyen Âge la distinction fondamentale entre croire, connaître et savoir. Pour avoir choisi de décrire des individus plutôt que de se donner un objet formel, l'humanisme n'a pas trouvé le chiffre perdu de la nature humaine. Au XVI^e siècle, et c'est peut-être par là que l'époque se démarque le plus nettement du siècle d'or qui la précède, la saturation des significations a eu pour effet de compromettre l'émergence d'un sens. Cela rend le discours humaniste impuissant à trancher un débat doctrinal par ses ressources théoriques intrinsèques. Ainsi, chaque fois que, dans un conflit d'idées, une «solution» s'impose effectivement, celle-ci

7. L'insuccès de la *Dialectique* de 1553, écrite en français, comme le sera Le *Discours de la méthode* de Descartes, exigerait des explications: l'une est reçue comme une curiosité scandaleuse tandis que l'autre, plus de soixante-dix ans plus tard, obtient une autorité intellectuelle immédiate. Il existe donc des conditions épistémologiques précises à la perception des «lacunes», et ces obstacles épistémologiques mériteraient des études textuelles.

dépend, soit en partie, soit complètement, de thèses, de valeurs ou encore de forces brutes étrangères aux intuitions que nous tentons de cerner ici. Les monarchomaques ont supplanté Michel de l'Hospital; les luthériens se sont consolidés grâce à une anthropologie repliée sur l'homme-créature; la guerre a donné raison à Juste Lipse contre Coornhert; Modrevius subit les procès d'intentions du romainiste Hosius; enfin, le concile de Trente décrète l'anthropologie orthodoxe contre la libre recherche et ce sont les Jésuites qui prennent le pouvoir pédagogique. L'idéal de sagesse sereine s'avérant inaccessible, l'optimisme anthropologique se voile; la mélancolie saturnienne s'insinue alors dans le regard. C'est ainsi que le scepticisme croît, que l'homme rationnel se contente de se vouloir raisonnable et ne demande plus à la philosophie qu'un «art de vivre».

Les humanistes du XVI^e siècle pensent, en effet, dans un cadre différent de celui des érudits italiens qui les précèdent. Ils ont le dilettantisme facile. Les succès européens de la nouvelle science les ont fait respecter et rechercher par les cours princières et ecclésiastiques. Ils ont acquis la «visibilité», le sentiment de constituer l'élite sociale. L'intellectuel humaniste n'a en effet plus besoin de se confiner dans les académies et il a moins besoin de se défendre des caprices politiques du mécénat. Désormais, il est la figure à la mode, imitée et admirée. La nouvelle culture s'est imposée à l'Europe et elle se définit comme européenne.

Car le fait nouveau, au début du XVI^e siècle, c'est l'acceptation générale de l'*ethos* humaniste: d'une nouvelle envergure de l'homme, d'une nouvelle image du monde, d'une nouvelle bibliothèque grecque et latine. La séduction de leur style et la hauteur de leurs intérêts donnent aux humanistes une autorité politique que, pour la plupart, ils n'ont pas cherchée. Les voici chargés de missions diplomatiques, conciliateurs théologiques, interpellés par les réformes et par les guerres, appelés à conseiller l'Église et l'État sur la peste, sur la mendicité, sur la monnaie ou sur les poids et mesures. On attend de l'humanisme qu'il fournisse des réponses utiles aux conflits et problèmes contemporains, singulièrement à la déchirure du tissu social.

Pendant, lorsqu'il s'agit de fixer des normes collectives et d'agir sur une société autrement que par l'imagerie utopique, l'humanisme est mal armé. L'individualisme épicurien y fait obstacle: en matière d'éthique, l'humanisme a tenté de légitimer une gestion esthétique de soi, conscience et corps, qui se réclame de la *voluptas* et de la *civilitas*. L'importance que Valla avait accordée à l'impératif d'élégance se comprend comme le choix d'un moyen pour faire basculer les barbares scolastiques dans l'insignifiance. Mais, à l'époque d'Érasme, lui-même exécuteur testamentaire des *Elegantiae*, ce sont les rapports entre l'épicurisme et le conflit des anthropologies chrétiennes qui requièrent un examen logique. Or le minimalisme d'Épicure fait l'économie de la logique. Et la notion centrale de plaisir ataraxique n'a rien d'actif puisqu'elle recouvre la perfection du repos des sens que ne trouble aucun déséquilibre dynamique. Car le jardin d'Épicure, c'est le refuge contre l'agitation et le non-sens d'un monde fini vu par une conscience insulaire et finie qui n'espère rien de l'action politique ni d'un au-delà de la vie. Pourtant, l'humanisme évangélique d'Érasme et de More continue de prôner un néo-épicurisme inconciliable avec l'essence de la tradition

anthropologique chrétienne, où le sens de la souffrance est absolument nécessaire au salut, où l'expérience de la souffrance partagée définit les rapports avec le prochain et le devoir moral. L'étrangeté du motif néo-épicurien dans la pensée du XVI^e siècle doit néanmoins être prise au sérieux puisque les grands réformateurs y ont dépisté l'irréductible paganisme qu'ils défient par leurs anthropologies anti-humanistes. À l'épicurisme — malgré sa confusion pré-critique —, la modernité doit surtout l'émergence des notions encore floues de droit au bonheur, de droit au respect, de droit à l'instruction libérale, et celle de droit aux plaisirs des arts, entre autres⁸.

Qu'en est-il de la raison naturelle dans l'anthropologie humaniste du XVI^e siècle? La *recta ratio*, reçue du stoïcisme, porte des traits lourdement marqués par la passivité de l'homme dans l'image antique. Et d'abord, au contraire de la raison-faculté des modernes, la *recta ratio* n'est pas située en dehors de la totalité naturelle uniforme, ni immédiatement transparente à elle-même. Elle ne devient intelligible qu'après l'élucidation du cosmos dont elle est un principe, dans le jeu universel de la sympathie en miroirs. La raison naturelle est donc aussi énigmatique que la nature dont elle porte le chiffre en l'homme: *explicandum* plutôt qu'*explicans*⁹. Et comme la droite raison est source des vertus stoïciennes qui ignorent les ressorts de la volonté instituante et personnelle, elle rend impossible toute connaissance théorique de l'homme en tant qu'agent libre et responsable d'interventions visant à changer le monde. Le néo-stoïcisme a brouillé la spéculation sur les mérites comparés de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*. Calvin n'exprime-t-il pas l'écho de sa formation stoïcienne en donnant le primat à la majesté et à la gloire de Dieu? L'adoration purement contemplative qui constitue le suprême devoir du chrétien discrédite le sens de toute auto-détermination active. Dans un contexte où les individus se risquent pragmatiquement dans l'action transformatrice à titre de navigateurs, de commerçants, d'éditeurs, de mercenaires, de médecins, d'hydrauliciens, d'astrologues ou de prédicateurs, on voit les humanistes hésiter au sujet des rapports entre théorie et pratique: d'une part, ils sentent le mouvement du siècle auquel ils participent et, d'autre part, sous l'empire de la référence antique régissant leur discours, la théorie ne peut que réitérer, et ce, jusque chez Bodin, la supériorité ultime des valeurs contemplatives, dans l'absolu. L'artiste du XV^e siècle avait montré par l'exercice que l'*auctoritas* de l'individu est une valeur dynamique. La critique de l'organicité cosmique chez Pic et chez Vives, entre autres, énonce que la liberté d'auto-détermination incite à devenir *auctor sui*. Mais le frein néo-stoïcien empêche la justification de l'action rationnelle et la conceptualisation de la raison instrumentale. La grande règle éthique demeure l'assentiment à la loi de nature, que la philosophie a pour tâche d'identifier. Or,

8. Ce sont là des idées qui feront carrière au XVIII^e siècle, lorsque seront établies les catégories de sujet épistémique, de sujet de droit et de citoyen.

9. L'humanisme du XVI^e siècle n'aurait pas souscrit au postulat cartésien voulant que l'esprit soit plus aisé à connaître que le corps; on imagine mal comment un esprit humaniste aurait pu rédiger séparément (comme le feront Descartes, Helvétius ou le baron d'Holbach) un traité du monde et/ou un traité de l'homme.

la loi de nature régit jusqu'à l'insertion de l'homme dans la cité par des institutions naturelles. Entre la liberté-virtu stoïcienne, négativement définie par l'apathie, et la liberté de créer, positivement pratiquée par Bruegel lorsqu'il ajoute des sommets alpins à un paysage brabançon, on voit Machiavel méditer sur l'échec de l'humanisme civique florentin : plutôt que la suppression des passions, il conseille une gestion planifiée des forces naturelles dans la vie publique. Il se fait penseur de l'agence plus que de l'action humaine. Sans représentation juridique de l'État, il sépare pourtant ce que la philosophie stoïcienne fusionne en une totalité : la vérité de l'éthique et celle du politique. Et c'est par là qu'il se met à dos les tenants de l'irénisme érasmien. L'athéisme dont tout le siècle fait reproche à Machiavel, c'est essentiellement le rejet du néo-stoïcisme.

Le rôle du néo-pythagorisme est plus encore directement opposé à l'affirmation fondée d'une modernité anthropologique. Pensée de l'inclusion englobante de formes idéales et immuables, il entretient le divorce entre le manifeste et le caché, permettant ainsi à l'humanisme de vanter la bonté, la douceur et l'équanimité naturelles de l'homme, cependant que l'on observe des hommes cupides, cruels, assassins et cyniques dans les événements de surface. Même leur succès se passe de justification ; c'est ainsi que les condottieres prennent et exercent le pouvoir sans les garanties de la tradition et de la naissance, donc sans légitimité ; mais ils gouvernent bel et bien, du moins en apparence.

La force du néo-pythagorisme réside dans son mode de conciliation du divers dans l'unité suprême de l'harmonie cosmique des nombres. L'homme-miroir de l'univers, l'homme-microcosme, a son chiffre secret. Il s'agit de découvrir la clef de chaque individu en tenant compte d'un calcul complexe où peuvent jouer sa complexion, son histoire, son instruction, son éducation, son talent, sa prestance, ses manières, son talent, son adresse, ses passions, son moment et son lieu favorables ou défavorables. Les êtres multiples portent des signatures, des échos et des signes de leur attache métaphysique matricielle et intelligible. Il convient donc de calculer les justes proportions de l'homme pour en découvrir l'unité, la norme et la perfection, ce que recouvre l'idée métaphysique de nature.

L'application de formules numériques complexes, directement plaquées sur les données empiriques qualitatives, engendre donc, au XVI^e siècle, un corpus imposant de schémas anthropologiques dénués de la positivité constitutive du fait scientifique moderne. L'astrologie, la démonologie ainsi que les tables des cabalistes juifs et chrétiens s'inscrivent dans le tableau de la recherche savante, à côté des observations mécaniques, anatomiques et astronomiques. Des esprits aussi différents que Paracelse et Cardan, Nostradamus et Bodin, se retrouvent dans cette quête du chiffre de l'homme, dans un effort de connaissance qui ne sépare pas l'occulte de l'observable mais distingue plutôt entre magie blanche et magie noire. Les railleries que Léonard de Vinci, dont l'esprit séculier et objectif devance la modernité, avait adressées très tôt à ce pseudo-naturalisme n'en ont pas freiné l'élan : l'arithmologie est devenue l'un des refuges de l'esprit religieux renaissant. Et, de ce point de vue, le chiffre est la marque sacrée de l'*auctor* ultime, le Dieu créateur.

Le XV^e siècle avait tenté d'inscrire l'homme nouveau dans la hiérarchie néo-platonicienne. Tout en y projetant son propre esthétisme, le premier huma-

nisme avait lutté en vain contre le caractère statique et apolitique de ce cadre. Au XVI^e siècle, l'humanisme renonce peu à peu à ce recours pour se tourner vers les sources épïcuriennes, stoïciennes et pythagoriciennes, sans plus de succès théorique. Aucune de ces trois doctrines¹⁰ n'a donc pu offrir les moyens conceptuels de penser les problèmes sociaux et politiques. Aux princes qui demandent la consolidation de l'idée de nation (et d'intérêt national), les humanistes de la deuxième moitié du siècle répondent encore par le cosmopolitisme d'inspiration stoïcienne et par la sociabilité élitaires du jardin d'Épicure. Les grandes intuitions de l'État-nation moderne ne leur doivent à peu près rien. Mais, à partir de l'anthropocentrisme allié aux catégories chrétiennes de personne et d'autrui, le XVI^e siècle a pu développer brillamment l'espace de l'intersubjectivité polycentrique et concrète¹¹, irréductible aux rapports rationnels ou conventionnels. Là se déploie la vie des *sodalitates*, des confraternités et des liges politiques. L'importance des liens d'amitié, de l'entreconnaissance et des engagements de «foi jurée» se comprend sur cet horizon original que la modernité a plus tard aboli, refoulant dès lors les formes narratives hors du monde savant.

Si le XVI^e siècle humaniste n'a pas produit de doctrines systématiques en matière d'anthropologie, il n'a pas non plus permis que les doctrines séparent les hommes. L'appartenance aux mêmes valeurs stylistiques et morales a prévalu sur les clivages confessionnels, nationaux et sociaux. L'homme, pour cet humanisme finissant, n'est ni dans le monde, ni au-dessus, mais bien devant le monde, étonné et curieux. Il est encore une énigme pour lui-même. Dans ce clair-obscur, une nouvelle figure de la culture occidentale s'est mise en place.

Danièle Letocha

10. La pensée moderne ultérieure les a jugées mineures. Elles le sont en effet, si l'on considère leurs faiblesses spéculatives par rapport aux grands systèmes qui les précèdent. Ce sont des voies de transition et de passage qui cherchent à satisfaire l'attente du bonheur et de la *tranquillitas* autant que les attentes de la raison.

11. Nouveau paradoxe : la connivence entre les consciences (imaginaire ou fondée) doit se concevoir ici comme le fait une intersubjectivité sans sujet, c'est-à-dire comme le milieu où s'esquisse ce qui se cristallisera plus tard dans la position du sujet souverain et solipsiste.