

## De l'autorité de la tradition à l'autorité de la raison

Danièle Letocha  
(Université d'Ottawa)

L'affaiblissement des postulats du paradigme humaniste transalpin, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle européen, conduit-il logiquement à l'émergence progressive d'un sujet pensant autonome par rapport à la tradition philosophique et littéraire? Autrement dit, le discrédit où tombe alors la tradition est-il le principe qui fait affirmer l'autorité de la raison dans la conscience de chacun? Passe-t-on de façon continue de l'idéal de culture d'érudition à l'idéal de culture scientifique et métaphysique de la première modernité? Cela ne paraît pas vraisemblable. Nous faisons l'hypothèse que deux paradigmes distincts et indépendants se succèdent sans se chevaucher. L'épuisement du premier ne suscite pas la conversion au second, mais seulement le vide et le non-sens. Les humanistes qui voient s'effriter les pouvoirs de la tradition ne découvrent pas au fond d'eux-mêmes un sujet pensant libéré. Entre le régime des textes antiques et canoniques reconnus comme fondateurs et, d'autre part, celui de la certitude absolue du cogito fondateur, il faut, pensons-nous, voir une coupure radicale où se heurtent deux définitions de la vérité et deux anthropologies, non convertibles l'une en l'autre par simple désinvestissement/réallocation d'autorité. Pour que puisse s'imposer la figure du sujet moderne, en effet, il faut que s'accomplisse d'abord la perte totale du modèle humaniste, sa disqualification et même l'oubli généralisé des valeurs qu'il défendait. Devant le savoir contenu dans les livres, le Dr. Faust dit à Wagner, avec grand mépris:

«Si vous ne le sentez, vous essayez en vain. Si vous n'avez en vous l'éblouissante flamme qui, jaillissant du cœur, persuade, convainc, et force à vous ouvrir son âme, vous pouvez vous asseoir, cuire un pauvre

ragoût de miettes de festin prises à d'autres tables, ranimer en soufflant des cendres misérables...»<sup>1</sup>

comme si l'érudition représentait un ersatz, une dérision de savoir, en tout temps et en tout lieu. Il n'en est évidemment rien. Pour s'indiquer ainsi, il faut partager sans distance critique les a priori modernes des clivages moi/non-moi, sujet/objet, authenticité/déguisement, raison-faculté/irrationnels contingents, que les Renaissants ne connaissent pas, même lorsqu'ils perdent en partie confiance dans la vérité, la pertinence et la complétude du corpus des textes anciens gréco-latins et de l'Écriture, restitués, puis transmis dans leurs langues originales.

La référence à la tradition comme à un *monde* normatif n'est pas le fait d'esprits timorés ou faibles. C'est une organisation du sens, du discours et de l'intersubjectivité qui fait contraste avec l'abstraction rationaliste de la discursivité moderne.

Quelle apparente facilité d'accès présentent les textes cartésiens, pascaliens, hobbesiens lorsqu'on les place à côté de ceux de Ficin, de Savonarole, de Cardan ou de Budé! Certes, on peut trouver des exceptions quasi transparentes dans la Renaissance: *Le Prince* ou le second livre de *l'Utopie* de Lisent, dirait-on, de plain pied. Ils partagent avec le corpus moderne une structure familière. Car la modernité consiste à paraître inventer l'objet et la méthode en même temps; l'auteur se porte responsable de sa propre analyse; il en justifie le point de départ et le point d'arrivée. Ce sont des oeuvres closes, écrites à la première personne ou appuyées sur la rationalité impersonnelle et universelle de la troisième personne. Le livre philosophique moderne constitue une entité intégrée par l'autorité de l'auteur-sujet. L'écriture moderne place les discours de la tradition à distance, en *stand-by*; s'ils sont convoqués, c'est pour une discussion de leur validité, dans un rapport dialectique nettement posé. L'auteur signifie alors qu'il entre en propos avec l'alterité - Locke critique Descartes ou Kant critique Hume - après quoi l'auteur revient à son propos stable et linéaire. Cette image du texte comporte évidemment une large part d'illusion et c'est le propre de l'histoire philosophique que de la démystifier. Mais du moins, le lecteur peut-il circuler méthodiquement dans une telle structure où texte et contexte sont généralement séparés.

---

<sup>1</sup>Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*, trad. Malaplate, Garnier-Flammarion, Paris, 1984, p. 41

Or, ce n'est pas ainsi que les textes renaissants sont construits. Et les rapports avec la tradition y créent une extrême complexité. L'idée même de tradition demande de longues élucidations. Dans l'écriture philosophique renaissante, la trame se veut d'emblée intertextuelle, c'est-à-dire qu'elle collectionne, reproduit, calque, reflète, adapte et modifie les motifs antiques et, dans une moindre proportion, les figures de sa propre école. Cet entrelacs de *topoi* diachroniques et synchroniques sert à instaurer un consensus autour de vraisemblable. Or, ce consensus, toujours posé comme extériorité, se trouve pour cela même jugé plus solide: parce que moins arbitraire qu'une idée personnelle. Pour le penseur renaissant, la liberté subjective se meut dans la contingence inquiète. Mais, à nos yeux, ce consensus se révèle à la fois donné et construit. On constate qu'il s'agit de choisir entre ce que les bons esprits tiennent généralement pour vrai, entre les opinions raisonnables dans le collège des esprits. Le moi qui écrit au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècles est convaincu qu'il pense dans la mesure où il est organiquement immergé dans la tradition. Par conséquent, il ne constitue pas la tradition comme altérité mais plutôt comme milieu.

Pour Pic ou pour Montaigne, écrire signifie rassembler ses fréquentations et en jouir. Dans la lettre fameuse à Vettori, Machiavel n'en raconte-t-il pas la mise en scène? Il s'agit donc de circuler dans la tradition en conservant, juxtaposant, superposant le plus d'éléments authentiques possible, mais sans se les approprier par la grille binaire du vrai ou du faux. Non pas que le penseur renaissant en soit incapable, mais bien parce qu'il juge cela naïf et grossier. L'épistémologie renaissante fonde une identité intellectuelle plurielle et protéiforme. Elle montre que partout les multiples perspectives de *l'exemplum*, de l'anecdote, du cas. Elle est situationniste, encombrée, concrète, sinueuse, doxographique. Nous, modernes, dirions: discontinue, contradictoire, syncrétique; Foucault la dit à la fois pléthorique et pauvre. La perspective juste n'est jamais proposée comme définitive ni fixe. Chez le même auteur (Pic, More, La Boétie, Bodin) elle bouge en cherchant la pertinence et sans juger qu'elle se renie, tel le *Montaigne en mouvement* de Jean Starobinski. La philosophie des humanistes pense à l'horizontale plutôt qu'à la verticale. Et si la tradition s'y présente comme le même plutôt que comme l'autre, cela n'entraîne pas qu'il n'y ait pas pour elle d'altérité. L'altérité explicite qu'elle se donne à penser, c'est la barbarie. Or, cette barbarie survit, écrit et publie pendant la Renaissance: les universitaires continuent leur tradition.

Si l'on caractérise l'espace symbolique régi par l'idéal culturel humaniste comme unifié par la référence à l'autorité de la tradition classique, on constate que ce verrou va tenir jusqu'à l'implosion finale.<sup>2</sup> Il n'y peut y avoir de position intermédiaire où le discours serait en partie humaniste et en partie moderne. On ne saurait effectuer le cogito à moitié et s'attribuer seulement une partie de l'autorité que la raison moderne s'octroie pour lutter contre la poids de cette même tradition. Bref, nous travaillons ici avec l'hypothèse qu'on ne peut se définir comme un demi-sujet: d'insoutenables antinomies rendent cette configuration théoriquement impossible. Par définition, tous les faits signifiants sont discursifs et tous les faits discursifs sont justiciables de l'autorité rhétorique, dans le paradigme humaniste. Une autre totalité close, non superposable à la précédente, recouvre l'ensemble du réel, dans le paradigme rationaliste moderne: le principe d'intelligibilité qui organise cet autre espace symbolique postule que toute chose doit se présenter comme objet de conscience devant le jugement du sujet rationnel qui transcende tout objet possible et dicte les règles de sa construction correcte.

Regardons comment se configure le moi, dans l'une et l'autre de ces logiques. On sait que<sup>3</sup> le jeune Descartes, celui des *Regulae* et du *Discours de la méthode*, affirme avec impatience et arrogance qu'il s'engage dans une démarche de libération de la conscience individuelle. Il cherche à isoler un moi pur, substantiel et actif pour inaugurer une démarche inédite et directe, ouvrant sur une vérité qui fasse l'économie de la tradition. Or, tout est déjà joué dans ce programme qui pose à l'avance un moi normatif et judiciaire autonome avant même de l'avoir empiriquement constaté ou «essayé.» La *Gestalt switch* de la modernité a déjà opéré, dans son esprit, la mutation des évidences: la source de la vérité nouvelle est intérieure. C'est la lumière naturelle et universelle de la raison dans son usage abstrait pour laquelle le plan concret avec ses successions narratives, et ses singularités n'est plus qu'encombrement à réduire (au silence). Nous nous trouvons placés *d'emblée* dans une logique inaugurale qui cherche son fondement.

---

<sup>2</sup> Pour l'Europe du nord, les bornes temporelles sont Agricola et Celtis à l'entrée, Montaigne et Juste Lipse, à la sortie, avec l'érasmanisme au centre.

<sup>3</sup> J'ai étudié ces opérations de déflation/inflation du sens dans Jean Ferrari, dir., *L'Esprit cartésien*, Presses universitaires de France, à paraître en 1999; cf. «Cette obscure clarté tombée du cogito».

Dans un tel système d'a priori, le moi est posé comme humain et pré-existant à son acculturation. Il a une nature<sup>4</sup>, un pouvoir rationnel natif, capable de construire la pensée vraie, entre soi et soi-même, dans la pure réflexion de sa forme. Avant tout discours, toute expression linguistique, toute médiation de rapports au livre ou à autrui, je suis. Dans l'erreur, certes, mais je suis. Ce moi substantiel et irréductible est opposable à la culture, à la tradition. Il est vierge.

En s'appuyant sur l'innocence de ce bon sauvage, on peut alors présenter la tradition comme un corps étranger au moi, une adultération, un assujettissement abusif dont il faut s'affranchir sans craindre la désintégration dans le néant. Le moi est premier; la tradition est seconde. L'autorité de la tradition entre en conflit avec l'autorité de la raison mais on sent bien que d'avance, la tradition ne peut que perdre. Car cette définition ambivalente et héroïque de la position-sujet n'a que faire d'un principe extrinsèque d'humanisation, humanité et rationalité se trouvant déjà à coïncider dans la spontanéité des facultés naturelles. La question cartésienne est donc plutôt: comment se fait-il que l'esprit se laisse si facilement éblouir, subjurer, dominer par l'erreur et les fables (l'opinion et la coutume véhiculées par la tradition)? Cet étonnement est la donnée moderne initiale, cela même qui marque qu'on est entré en modernité. Dans le discours de Descartes<sup>5</sup>, la méthode a remplacé la tradition comme voie vers la vérité. Mais on voit que ce ne sont pas des équivalents épistémologiques. Car la méthode, par définition instrumentale, vient servir un projet déjà légitimé, autorisé, auto-suffisant,<sup>6</sup> dans son caractère programmatique même. La rupture s'est jouée dans la séparation entre le moi et le discours. Il y a, pour l'esprit moderne, une régression vers le point zéro de l'identité du moi qui est une conquête de la liberté de penser vrai, c'est-à-dire de raisonner de manière claire et distincte. Le sujet moderne se fait d'abord *auctor* de soi-même avant de s'instituer *auctor* de livres dont il revendique le mérite entier. L'être est ici conçu comme extérieur au discours, régulateur du discours. Le moi livre au monde un combat cognitif pour établir une métaphysique qui, à son tour, fonde une physique universelle.

---

<sup>4</sup> Richard L. Regosin oppose avec finesse la recherche du moi comme si ce moi avait une existence séparée de l'intention de recherche et, d'autre part, la genèse du moi par emprunt et assimilation, comme si ce moi ne préexistait pas à la lecture. Cf. *The Matter of my Book: Montaigne's Essais as the Book of the Self*, Berkeley: University of California Press, 1977, p. 82.

<sup>5</sup> Dans la construction objective de son discours, c'est autre chose ...

<sup>6</sup> Une comparaison entre la méthode cartésienne et la dialectique de Ramus, ou la méthode de Bodin confirme cet écart.

Il en va tout autrement dans l'épistémologie de l'humanisme, depuis ses origines italienne en 1350, avec Pétrarque jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, chez Montaigne, Coornhert et Juste Lipse. L'affaiblissement des postulats initiaux de la culture philologique, lettrée et antiquisante, ne signifie pas que le moi gagne en autorité fondatrice de sens. On voit plutôt la référence à l'autorité extrinsèque étouffer sous la multiplication des imprimés. On voit la découverte d'une conscience personnelle dont l'expérience et la vie débordent l'aire d'écriture sans qu'on sache comment gérer ce surplus dépourvu de statut. Car que veut dire exactement pour le moi l'autorité dont les humanistes investissent la tradition profane antique?

Ce que nous avons appelé la tradition-sujet suppose un milieu de discours qui préexiste à ma conscience et porte le principe d'humanisation, conçu comme extrinsèque sans être réellement extérieur. En effet, ce moi poreux qui se reçoit et se déploie vient de l'ordre du discours et y retourne: les deux faces du *lector/scriptor* indiquent le flux sans origine, sans démarcation fondatrice d'un moi séparé. Au contraire, dans ce régime de l'inclusion, de l'addition, de l'immersion dans le déjà écrit, le moi est l'autre et l'autre devient le moi *en le consolidant*.

«La parole est à moitié à celui qui parle et à moitié à celui qui l'écoute.»<sup>7</sup>

Le sens est d'abord un horizon de discours; on peut utiliser ici<sup>8</sup> ce que Fernand Dumont appelle la culture première, le donné, l'évidence. Tout l'humanisme est persuadé que l'apprentissage des codes rhétoriques classiques donne la clef du lieu où le sommet de sens et d'humanité se sont exprimés en un temps privilégié et indépassable. Apprendre, puis prendre la parole engage donc deux fonctions identitaires corrélatives.

D'une part, la maxime «*Oratio animi speculum*» affirme que l'animal produit par la nature ne peut se reconnaître et se civiliser que par la médiation d'un apprentissage culturel entièrement inclus dans les *bonae literae*. Trouver, configurer, élever le moi ne se réalise qu'en lisant les grands textes fondateurs et formateurs. Il n'est pas question d'y être «assujetti» lorsqu'on ne cherche pas le statut de sujet et qu'on est rien de substantiel en amont de la parole. Ces grands

---

<sup>7</sup> Montaigne, *Les Essais*, III.13.

<sup>8</sup> en transposant le modèle au monde savant.

textes fondateurs ont seuls le pouvoir de mettre en branle mon aptitude à devenir moi et à produire des textes dérivés, imités, inspirés, traversés d'un jeu de références sans début ni fin.

Ce n'est pas tout le moi qui est subsumé par l'immersion dans la culture classique: une large part, inquiétante et rebelle, reste dans l'ombre:

«Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes  
que de nous à autrui»<sup>9</sup>

Cette quasi altérité, quasi identité dont la post-modernité veut restaurer les droits esthétiques se consent comme quasi hétéronome. L'individualité qu'instaure l'autorité de la tradition ne se perçoit nullement en déficit de «naturel», d'authenticité, de vérité. Ce n'est pas le lieu de la pédanterie ni celui de la feinte que dénonce Montaigne. Les diverses démarches mimétiques qui médiatisent le moi lui apportent précisément la liberté.

En effet, et c'est la seconde fonction de la tradition dans la construction de l'identité, l'interpellation du moi par un monde de sens déjà là, déjà hiérarchisé et éprouvé par la traversée du temps, inscrit le moi dans la socialité. Les mêmes voies qui me mettent en communication avec moi-même, me placent dans la communauté des lettrés. La tradition, c'est alors ce qu'on partage, c'est le collège des héritiers (qui demeureraient autrement étrangers les uns aux autres comme le moi resterait opaque à lui-même). Nous ne parlons pas ici d'une érudition-décoration de l'esprit ou d'une socialité superficielle. Il s'agit d'un modèle de reconnaissance de soi et de l'autre dans une position initiale dialogique, pour laquelle la référence normative commune offre l'occasion de s'humaniser. Comme le dit Erasme, on ne naît pas homme, on le devient.

Ce régime de la découverte conjointe de l'autre et de soi, de la norme qui éclaire la différence, n'est pas convertible en régime moderne d'invention du moi insulaire, «le petit dieu d'en bas»<sup>10</sup> qui s'institue contre la tradition. Ni sujet, ni assujetti, l'esprit humaniste sait qu'il a lui-même restauré et redoré ses idoles classiques. Il postule l'idéal de l'éloquence formulé pour la première fois par Isocrate, qui prétend former l'homme en formant son discours. Si être écrit,<sup>11</sup> un

---

<sup>9</sup> Les *Essais*, II.1.

<sup>10</sup> Comme Méphistophélès appelle l'homme nouveau, *Faust I*, Prologue au ciel, p. 32.

<sup>11</sup> Cf. la maxime de Raymond Sebond: « »

cercle infranchissable se ferme. Ainsi Montaigne, dans l'essai I.26 «De l'institution des enfants» parle de l'éducation de la génération future et critique la sienne où le poids de la tradition s'exerce, dit-il, au détriment du jugement. Et là même où il appelle le futur escholier à s'en dégager pour faire sienne sa pensée à partir de ses études, il reprend le cliché de l'abeille qui, des nectars butinés fait son miel: vieille scie d'école, mécaniquement répétée sans distance, depuis la *Lettre* 84 de Sénèque,<sup>12</sup> en passant par Lucrèce, Horace, Plutarque, Pétrarque et Castiglione, au moins .... Quel paradoxe que l'injonction faite à l'élève de rapporter son savoir à lui-même:

«Qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient mais  
qu'il se les sache approprier ...»<sup>13</sup>

On a voulu montrer ici qu'il existe plusieurs modes d'appropriation et que l'osmose avec la tradition en est un fort fécond dont on ne saurait s'échapper par le simple secret de la volonté.

---

<sup>12</sup> «Mais elles font après le miel qui est tout leur ... »

<sup>13</sup> *Op. cit.* I.26