

Chronique. La recherche en philosophie au Québec.

Entretien avec Danièle Letocha

Isabelle Rivard
Université de Montréal

Cet entretien du présent numéro du Bulletin de la SPQ a eu lieu sous le signe d'une ingérence territoriale. En effet, c'est à Ottawa que nous avons rencontré Danièle Letocha, professeur agrégé à l'Université d'Ottawa depuis 1984, auparavant chargée de cours à l'UQAM, professeur régulier au Collège de Rosemont à Montréal, ainsi que professeur de philosophie pour le Ministère de l'Éducation Nationale en France. Elle est diplômée de l'Université de Montréal (Ph.D. de philosophie, 1982), de l'Institut d'études médiévales de Montréal (M.A. sc. Méd., 1978), de l'Université de Varsovie (Diplôme de Culture polonaise, 1978) et de l'Université de Genève (Lic. Sc. Ed., 1965). Présidente de la *Société canadienne d'études de la Renaissance* depuis 1994, directrice de la revue *Carrefour* et responsable des études supérieures de l'Université d'Ottawa depuis 1997, Danièle Letocha enseigne principalement la philosophie de la Renaissance, ce qui n'empêche pas ses cours et séminaires d'études supérieures de couvrir des domaines aussi variés que l'indiquent les titres: «*Épistémologie et philosophie des sciences*», «*Étude d'auteur (Michel Foucault)*», «*Le De Fato de Cicéron et sa postérité intellectuelle*», «*Théories de l'État et modernité*», «*Nature-Raison-Histoire de Machiavel à Descartes*», «*L'histoire, le droit et la politique chez Jean Bodin*», etc.

Nous lui avons demandé de nous parler de sa contribution au projet *Klibansky*, en tant que coordonatrice du chapitre sur la philosophie des XV^e et XVI^e siècles, et de ses récents travaux dans les manuscrits et incunables de la *Österreichische Nationalbibliothek* de Vienne et à la Bibliothèque Jagellonne de Cracovie. Généreuse et enthousiaste, elle n'a pas hésité à traiter aussi de l'émergence de la modernité, des gloires et des échecs de cette période, et à nous livrer ses réflexions sur les pensées souvent controversées des postmodernes.

1) La recherche en philosophie de langue française. La Renaissance dans le projet *Klibansky*

Dans ce qu'il est convenu d'appeler le projet *Klibansky* sur la recherche en philosophie de langue française au Canada¹, Danièle Letocha est responsable du chapitre sur la Renaissance. «Il m'est de la plus haute importance qu'il soit traité de la Renaissance dans ce volume. Premièrement, et j'en reparlerai tout à l'heure, il faut contester la manière désinvolte dont les livres d'histoire de la philosophie ignorent ou négligent la philosophie de cette époque; ensuite, il est juste de faire connaître les excellentes équipes de recherche et les chercheurs

individuels de ce pays, dont le talent et la compétence sont reconnus internationalement. Il ne s'agit pas de complaisance, mais d'une juste reconnaissance».

Participant à des équipes essentiellement françaises et américaines, pour ne pas dire multinationales, plusieurs de ces chercheurs assument un rôle de *leadership*, notamment dans l'établissement des éditions. Ainsi pour le cas de la fille spirituelle de Montaigne, Marie de Gournay, dépositaire de l'exécution littéraire de tous les manuscrits et des œuvres du philosophe, elle-même écrivain. «La nouvelle édition de ses œuvres complètes (le tome premier est sorti en 1997), la plus parfaite et la plus remarquable, admirable dans le genre de l'édition savante et historique, le paradigme de l'ouvrage de fort calibre, n'est pas faite à Paris: les éditeurs en sont Jean-Philippe Beaulieu, de l'Université de Montréal, et Hannah Fournier, d'une université anglophone ontarienne. On étudie aussi les théories politiques de la Renaissance au Québec, et c'est d'ailleurs le créneau que je connais le mieux. Le professeur Louis Valcke, de l'Université de Sherbrooke, est l'un des deux ou trois plus grands spécialistes au monde de Pic de la Mirandole. Désormais à la retraite, mais encore actif du côté de la publication, il participait (et à ma connaissance il y est encore) au Centre de recherche sur la Renaissance de l'Université de Sherbrooke, qui compte des membres jusqu'à l'étranger. Ce Centre a commencé, il y a déjà plusieurs années, la publication de l'Index romain de toutes les grandes universités de toutes les villes, en montrant quels ouvrages sont condamnés, quelles propositions et en quels termes, et dans le détail. Déjà plus de huit volumes de cette édition d'importance mondiale sont publiés, et toutes les bibliothèques du monde l'achètent. Et elle se conçoit, se fabrique et s'imprime à Sherbrooke! Du côté anglophone, les études sur l'érasmianisme du Victoria College (section de l'Université de Toronto), entièrement consacrées à la Renaissance, avec des programmes, des diplômes, une bibliothèque et une édition de toutes les œuvres des amis d'Érasme, sont de très haut calibre. Elles s'adjoignent des autorités mondiales sur la question pour établir sans le moindre doute la meilleure édition connue.

«En marge du discours philosophique, la théorie littéraire se tient très souvent à proximité de la philosophie de la Renaissance. Un grand spécialiste de la rhétorique de cette époque est le professeur Jean-Claude Moisan, de l'Université Laval, du département des langues et littératures: il a participé, voire dirigé, de grands congrès mondiaux. Il n'est pas exagéré de prétendre que la moitié de ses travaux est directement liée à la réflexion philosophique et à l'étude de ce qu'est la philosophie à la Renaissance, comme théorie du discours et du sens, théorie de la figure, de la métaphore, et de ce qu'est un discours incarné (chez Rabelais, Montaigne, par exemple), par opposition à un discours théorique. Il travaille en ce moment à l'édition du poète Anno. Dans cette période où la philosophie a

contracté mariage avec l'art, il faut pousser les recherches jusqu'au littéraire. Cela a lieu en pleine Université Laval, mais la Faculté de philosophie l'ignore... Un autre, le professeur Claude Sutto, du département d'Histoire de l'Université de Montréal, a étudié l'histoire des universités jésuites dans la France du XVII^e siècle, pour montrer comment la Contre-Réforme, la nouvelle philosophie et la nouvelle science élaborent des réseaux, prennent en charge la culture, s'orientent vers un projet neuf, rompent avec le passé et en même temps reçoivent l'héritage de l'Antiquité et de la culture païenne, qu'ils ne sauraient rejeter sans faire faillite; comment le projet érasmien se trouve récupéré, et merveilleusement, par les collègues des Jésuites: comment le type de culture qu'on va y transmettre garde ouvertement le projet renaissant en vigueur, bien que la Société de Jésus ait demandé et obtenu la mise à l'Index d'Érasme au moment du Concile de Trente. L'une des personnes les plus importantes dans le travail à la fois générique et individuel est notre collègue Éva Kushner, qui a déjà enseigné au Québec, qui termine sa carrière à l'Université de Toronto en littérature comparée, et qui a beaucoup publié sur la construction du sujet à la Renaissance. Elle travaille en ce moment sur des corpus proprement philosophiques d'auteurs renaissants, mais hors du cadre d'un département de philosophie.

«Voilà comment la modernité et ses historiens, à travers ce que les Québécois ont pu publier, trouvent à dire sur les chemins de la philosophie à la Renaissance. La Renaissance est sans nul doute un créneau historique dans lequel se trouve la plus grande diversité et où, pour montrer le travail qui se fait sur la philosophie, il faut chercher un peu partout. Le résultat est surprenant: la pensée de la Renaissance est très étudiée, et il est fort utile de consulter les travaux d'Éva Kushner, par exemple, pour comprendre Descartes. J'ai voulu rendre compte du dynamisme et de la diversité de ces travaux dans le chapitre sur la Renaissance, auquel j'ai associé mon assistante, il y a de cela deux ans, madame Sarah Marquardt, qui est parfaitement bilingue et qui est actuellement à l'Université de Toronto.

«Malgré tout, depuis la retraite du professeur Valcke, les études spécifiquement philosophiques sur la Renaissance souffrent d'une certaine solitude: nous étions deux, je suis désormais seule, et dans deux ans il n'y aura plus personne. Presque chaque année se donnait ici un séminaire d'études supérieures sur la philosophie de la Renaissance, et de cela je suis très reconnaissante à mon Université. C'est une rareté. Mais serai-je remplacée, à mon départ? Abandonnera-t-on ce secteur comme on délaisse celui de l'Antiquité? Je vis dans un monde où des thèses de philosophie politique se présentent aux correcteurs et en soutenance avec une bibliographie dont le titre le plus ancien est en 1971... Dans ces thèses de philosophie analytique, on examine le sort et la légitimité d'arguments de type très précis, liés à un corpus très restreint dans le temps. Et la thèse est finie!

«J'appelle cela l'atomisme du sens: quelle que soit l'unité que vous prenez (à la limite, la proposition), on prétend pouvoir en

débattre et décider si elle est vraie ou fautive de manière absolue. Tout mon enseignement universitaire est fondé sur l'antithèse de cet atomisme. Aucune proposition n'a de sens par elle-même. Les évidences donatrices du sens ne s'inscrivent pas dans les propositions, elles les sous-tendent, dans une espèce d'appareil que Foucault appelait l'*épistémè*, mais qu'on peut appeler autrement. Les mondes historiques successifs sont des totalités étrangères les unes aux autres. Je suis une *discontinuiste* féroce et je crois bien que beaucoup d'étudiants anglophones s'étonnent et s'intéressent à cette vision qui relativise toutes leurs études antérieures. Je fais une différence majeure entre les *significations*, c'est-à-dire les propositions qui ont un référent, et qui sont conformes ou non à ce référent, et le *sens*, qui est ce qu'un esprit donne à un ensemble intellectuel à partir de lui-même pour l'unifier.

«La *méthode logiciste*, comme on l'appelle, n'est-elle pas aussi celle de Platon contre les sophistes et contre le monde du *mythos* qui le précède? Il crée alors un univers de validité qui, l'espère-t-il, est capable de s'auto-soutenir et de se légitimer. Certes, il le pousse trop loin, en l'absolutisant; mais il nous apprend également que la logique est la médiation indispensable nous distanciant de nos obsessions, de nos désirs, de nos facilités intellectuelles, de nos myopies et de nos complaisances. Est-ce qu'il n'y a pas des tentations, que j'appellerais «religieuses», permanentes dans l'esprit humain? C'est vrai en philosophie, mais aussi en politique et en esthétique. À nous de nous garder de cela, à nous d'en rire, à nous de voir où nos démons se cachent! À nous de garder en vue, d'autre part, que les significations sont transmissibles, dans l'enseignement par exemple, mais que le sens, lui, reste attaché à celui qui l'a attribué, donné à sa propre pensée et à son propre discours, et qui appelle les étudiants à en faire autant à partir d'eux-mêmes. Et c'est en quoi la philosophie ne se répète pas.»

2) Recherches polonaises: Modrevius et la Renaissance

En 1993 et 1996-1997, Danièle Letocha a obtenu des octrois pour des études à Vienne et Cracovie. Ces subventions proviennent, d'une part, d'organismes européens, d'autre part de l'Université d'Ottawa elle-même, et non des Conseils de recherche: «Devant la minceur des subsides des organismes subventionnaires, qui ont perdu près du quart, voire même près du tiers de leurs fonds, explique-t-elle, nous avons développé, à Ottawa, la formule de l'auto-subvention, dans laquelle des retenues assez larges sont faites sur le traitement du professeur, retenues qui servent à voyager et à diffuser la recherche. Mes assistants à l'enseignement me servent également d'assistants de recherche.»

Danièle Letocha explique d'abord la raison de la liaison Vienne-Cracovie dans ses recherches par le lien historique entre les deux cités: «Dirigé depuis Vienne, l'Empire austro-hongrois fut l'instigateur des premières grandes archives de conservation systématique. Tous les documents sur l'administration d'une partie du territoire polonais, à partir des

partages de la Pologne (fin du XVIII^e s.) se trouvent ainsi à Vienne. De même que des ouvrages de philosophie politique et de philosophie du droit, auxquelles je m'intéresse, et qui y ont été amenés par suite de confiscation par la censure, ou simplement par suite d'un intérêt de la Cour à en prendre connaissance. En outre, menacée par des guerres (en particulier par celles contre le tsar de Russie), une quantité de documents en provenance de Cracovie y a été transportée.

«Dans la salle des manuscrits de la *Nationalbibliothek* de Vienne se trouve un fonds polonais important. Des manuscrits de la même époque et de la même provenance sont reliés dans des livres auxquels, généralement, l'incipit manque. Reconnaître l'écriture, le papier, sont indispensables à la découverte du contenu de ces livres. Si on cherche, par exemple, une œuvre perdue de Callimachus Experiens, on a beau savoir ce qu'on cherche, ignorant tout de l'apparence du manuscrit, il n'est même pas certain qu'on le reconnaisse...

«Callimachus Experiens (le Sage) se trouvait à la cour de Cracovie dans les années 1560-1580. Italien condamné pour hérésie, fuyant en Pologne la police des papes et des États catholiques romains, il devint précepteur des trois fils du roi. Par ses *Concilia callimaqui* (conseils de Callimaque à l'usage du roi), il développe une doctrine qu'on pourrait qualifier de machiavélisme avant Machiavel. Il donne un profil qui ressemble au *Prince*, conseils à celui qui veut conserver le pouvoir. Ce personnage un peu trouble et très habile, très instruit des problèmes de rapports entre l'Église et l'État, apprend au prince comment diviser pour régner et comment s'assurer que le roi a le dernier mot dans la politique intérieure et extérieure. L'un des trois fils du roi, Jean Albert, qui occupa le trône au début du XVI^e siècle, tenta l'application de ces conseils dans le but d'établir, pour la première et dernière fois en Pologne, un pouvoir absolu. Il échoua lamentablement, car ni la noblesse, ni le clergé, ni le peuple, ni même ses propres frères ne l'approuvèrent. Après lui eut lieu le retour à la république nobiliaire.

«Nous n'avons des *Concilia callimaqui* que des versions approximatives (genres de comptes-rendus, d'interprétations), et non le texte d'origine. Il ne fut pas imprimé, et pour une raison simple: il n'y avait pas encore de presse à imprimer à Cracovie. Or il se trouve qu'à Vienne, à la Bibliothèque, dans un registre simplement numéroté qu'on obtient en demandant le fonds polonais, j'en ai trouvé le texte au milieu de sept autres textes, et voilà que je peux en donner la première traduction française. Très peu de la Renaissance polonaise a été traduit en français.

«Malgré l'échec de Jean Albert, il resta quelque chose de Callimaque: sa définition de la politique en dehors de l'éthique. Callimaque est l'une des sources de la théorie politique, et il est primordial d'entrer dans ce domaine pour comprendre la Renaissance de l'ouest: la Hongrie et la Pologne sont la seule exception, en Europe transalpine, qui ne tombe pas sous l'idéal religieux et évangélique d'Érasme. Toute l'Europe du nord va

adopter l'érasmiisme, sauf la Hongrie et la Pologne. royaumes érasmiens à leur manière, c'est-à-dire avec une donnée italienne. La présence de Callimaque à la cour de Pologne n'est pas sans expliquer l'influence italienne, la propagation des valeurs que j'ai appelées celles de la *virtù* italienne. À l'instar des penseurs du Moyen-Âge, l'érasmiisme traitait la politique comme une simple extension de la morale. Pour le vérifier on n'a qu'à lire *l'Institution du prince chrétien (Institutio principis christiani)* du début du XVII^e siècle, dans lequel Érasme explique que c'est par la vertu que l'on gouverne. La spécificité de la Pologne fut de ne pas souscrire à ce modèle et de voir deux clans, l'un érasmien nouvelle mode, moraliste, et l'autre, stratège et instrumentalisé, qui regarde la politique comme une technique qui doit servir...

«Ces deux lignes sont passées par des mariages princiers. Le roi de Hongrie du milieu du XV^e s., Matthias Hunyadi Corvin, a épousé une princesse italienne et le roi de Pologne, son neveu, va épouser une princesse napolitaine, Bona Sforza - un véritable démon, au moins autant que Catherine de Médicis - qui se présente dans le pays vers 1608-1609. Ces deux mariages transformèrent profondément l'Europe orientale, car avec ces deux reines arrivent des musiciens, des architectes, des artistes, des cuisiniers, des jardiniers. Avec l'accord des princes leurs époux, elles ont décidé de civiliser l'Europe, changeant toute l'architecture, l'idée de Cour, exigeant qu'on mange avec des fourchettes et non plus en piquant son couteau de chasse dans les plats, etc. Des formules de politesse s'instaurent; un costume civil s'impose, opposé au costume militaire. Cela en même temps, et non après, la présence de Catherine de Médicis en France. J'insiste sur le parallèle historique: ce n'est pas après. Et dans le cas de Mathias Corvin, par ailleurs correspondant assidu de Marsile Ficin, c'est même avant, au XV^e siècle. L'italianisme est alors vu comme l'avenir de l'Europe.

«Voilà donc ces princes qui ont adopté l'italianisme païen et qui tout à coup reçoivent à leur cour des érasmiens moralistes. Voilà que l'on voudrait, à travers un évangélisme, un christianisme intérieur renouvelé, créer une nouvelle culture. En France et dans le Saint Empire romain germanique, cette dimension morale domine; en Pologne et en Hongrie, deux courants, l'un italien, l'autre nordique (influencé par la France, l'Empire, l'Angleterre de Thomas More), entrent en conflit et rendent la Renaissance cent fois plus intéressante! Ces deux versants ne pouvaient pas s'additionner, il fallait choisir. Dans un cadre comme celui-là, la théorie politique prendra un virage inédit par rapport à la montée du pouvoir absolu dans l'ouest.»

Modrevius et la démocratie polonaise

«À travers tout le siècle, on s'interrogea sur la valeur des thèses démocratiques polonaises contre la montée du pouvoir absolu. À l'époque, on connaissait cette effervescence et ces grands écrivains. Et parce qu'ils écrivaient dans un néo-latin accessible à tous les lettrés de l'Europe, on les lisait. Par exemple, Jean Bodin réplique à Andrzej Frycz Modrzewski (ou Andreas Fricius Modrevius), dans *Les six livres de la*

République. Il a lu son grand traité sur la réforme de la République et il dit: «Modrevius ne peut que se tromper car il ne peut pas se faire que la loi soit souveraine. Il faut un prince». Quoiqu'en désaccord, il a bien compris le modèle polonais de souveraineté placé dans la loi, et non pas dans le prince. Le prince est alors soumis à la loi, à l'instar de chacun, tandis que le modèle prôné par Bodin est celui du rex solutus legibus, du roi au-dessus de la loi.

«Ce que fait Modrevius, n'est-ce pas l'invention et l'usage, avant le temps, du concept de citoyen? Tous les citoyens sont égaux devant l'État, individuellement, sans passer par un suzerain. C'est l'idée moderne de citoyenneté. Bodin n'a pas encore tout à fait cette idée-là, il a celle de souveraineté, mais pas celle de citoyenneté. Grotius la définira, un peu plus tard, après avoir lu Modrevius et en l'utilisant. On oublie cette filière, partie prenante des grands débats européens. On imagine faussement qu'il devait résonner quelque mince écho de la Renaissance, là-bas chez les lointains Russes et Lithuaniens. C'est tout autre chose vu de près: on avait des Cours très raffinées, des presses à imprimer extrêmement actives. L'un des meilleurs miroirs de la tolérance se trouve dans les rapports à la Réforme - aux réformes, plutôt, puisque ça c'est fait sous le mode de la pluralité. C'est là qu'on a appris, pour la première fois, à élaborer une théorie de l'autorité du prince qui ne passe pas par la foi, ni par l'Église. Alors qu'en France, en plein début du XVIIe siècle, on dit «une foi, une loi, un roi»; s'il avait fallu que le roi de Pologne dise ainsi, qu'aurait-il fait des 40% d'orthodoxes de son royaume, des musulmans (il y avait environ 80 mosquées sur le territoire polonais en 1600), des calvinistes et des juifs, qui ont des privilèges depuis 1241? À vrai dire le prince a là-dessus des idées claires: il demande qu'on paie l'impôt et qu'on ne se soustraie pas à ses devoirs civiques. Il répond au nonce apostolique: «laissez-moi être le prince de mes sujets et non pas celui du fond de leur âme». Davantage qu'une mollesse, qu'une tolérance d'impuissance ou d'ignorance, n'est-ce pas plutôt une attitude très moderne? L'Inquisition n'a jamais sévi sur le territoire polonais - d'où l'immense colère des nonces et des légats du pape qui disent toujours avec horreur que ce pays-là est le paradis des hérétiques! Le prince accepte les constitutions du Concile de Trente, mais très vite on décide que les tribunaux du pays n'appliqueront pas les peines pour offense religieuse. L'État n'est pas au service de l'Église. Privés du bras séculier, les organismes romains ne peuvent plus se saisir des gens, ni les arrêter, ni les brûler. De surcroît, on laisse entrer les Jésuites: ils font de bons collèges. C'est ce que j'appelle l'italianisme, qui vise la confirmation du pouvoir du prince hors de toute transcendance. Ainsi sera la pensée après la Révolution française, pensée qui l'aura aussi gouvernée pendant son accomplissement.»

Pour Danièle Letocha, à cette égard la théorie politique de la Renaissance polonaise est une théorie très proche de celle des Lumières, d'un rationalisme déiste assez individualiste et neutre, qui voit facilement le prince comme un tyran et qui s'assure partout de contre-pouvoirs, d'élections. La couronne polonaise est élective, de même que les organismes du

gouvernement (les deux Diètes, diétines provinciales et la grande Diète centrale). Voilà ce qui révèle des erreurs de perspectives courantes quant aux doctrines politiques, de Machiavel à Rousseau, et quant à la réalité politique de l'Europe qui, croit-on souvent, n'avait connu qu'un modèle de la montée du pouvoir absolu, combattu seulement plus tard, et aboli en même temps que la monarchie. «C'est beaucoup plus complexe, plus sinueux, plus inquiet, controversé et hésitant. Et le rôle de la Pologne ici est majeur.

«Pourquoi cet oubli de l'apport de la Renaissance polonaise? C'est le passage aux langues vernaculaires qui fut la perte de ces régions aux marges de l'Europe de l'ouest, explique Danièle Letocha. En effet, à partir du moment où on n'écrit plus en latin, les Français ne lisent plus les Polonais. Ce fut une véritable séparation, très mal vécue par les Polonais. Ils ont bien senti qu'ils ne participaient plus de plein droit aux débats... eux qui avaient fait le choix de l'Église catholique romaine pour s'assurer leur intégration à l'ouest!

«Et si je puis me permettre un parallèle anecdotique, n'y a-t-il pas là des ressemblances avec la situation québécoise? Après sa conquête, ne s'identifiant pas à l'État qui la gouverne, une société s'appuie sur des données culturelles pour résister. Les Polonais furent gouvernés successivement par les Autrichiens, les Russes, les Prussiens; ils en ont conclu que ce n'était pas l'État qui pouvait les conduire plus loin ou les aider. Ils se sont repliés sur des réseaux tels que l'école ou la famille, ne sont pas entrés dans la modernité industrielle au bon moment, mais ils l'ont subie de l'extérieur. N'est-ce pas comparable au sort du Québec après la Conquête? Le rôle de la langue, alliée au catholicisme romain, est très remarquable dans les deux cas. La seule grande différence, c'est que la Pologne a aujourd'hui 35 ou 36 millions d'habitants, et qu'elle n'est donc pas du tout inquiète de sa survie. À ces époques, toutefois, les Polonais n'étaient pas libres, ils n'avaient pas d'autonomie nationale. Ils se savaient au service d'intérêts étrangers, et pour eux, l'histoire de la seconde guerre a été la confirmation de l'indifférence de tous à leur sort. La chance d'une libération se présentait, et on allait les remettre en servage auprès de l'Union soviétique. Après la courte liberté des années 1919 à 1939 suivant la domination germanique, ce fut un grand choc.»

* * *

«J'ai rencontré les thèses de Modrevius en Pologne, en 1978, au cours d'un voyage que j'avais préparé en lisant tout ce qui me tombait sous la main. Ce nom revenait souvent, et pourtant ne figurait même pas dans le *Robert* des noms propres. Était-ce dû à l'inexistence d'une traduction française? Les Polonais ont une excellente édition néo-latine des œuvres de Modrevius, doublée d'une traduction polonaise destinée à l'enseignement. Car Modrevius est enseigné dans toutes les écoles secondaires. L'homme de la rue peut même citer certaines de ses thèses, qu'on apprend un peu comme chacun sait que Mirabeau fut représentant du tiers-État à la Révolution. Comment se pouvait-il que personne ne fasse valoir ces thèses à l'extérieur? Par une chance extraordinaire, les œuvres de Modrevius sont en

néo-latin, donc très accessibles. Ces thèses remises au jour, on voit que le choix d'un Bodin, par exemple, est vraiment un choix, et non un devenir fatal. Bodin a rejeté les thèses démocratiques très ouvertement... Au cours de mes recherches, je m'aperçus que les commentateurs de Modrevius étaient tous polonais. J'ai donc appris la langue, à l'Université de Montréal, afin de lire les commentateurs anciens et contemporains, et d'apprécier les études nombreuses, rigoureuses, intéressantes qu'on a faites et qui sont un véritable corpus.

«Étais-je la première, en langue française, à étudier Modrevius? J'ai fait une liste des quelques textes publiés sur le cas polonais et en particulier sur Andrzej Frycz Modrzewski. Depuis Pierre Mesnard, dans son ouvrage sur l'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle, seulement deux ouvrages ont parlé de Modrzewski, aucun ne s'y consacrant entièrement. Pourtant, il y a là matière à faire valoir une perspective, une doctrine cohérente complète, révisée, qui a connu trois éditions, qui a eu un effet important sur la pensée européenne et qui est tombée dans l'oubli. J'ai donc préparé un manuscrit, qui approche l'état de publication: c'est un ouvrage assez bref de Modrevius sur le Concile de Trente et sur les conditions auxquelles la Pologne devait s'y rendre. Encore très jeune (c'est avant la publication de son grand ouvrage sur la réforme de la République en 5 livres), Modrevius y avait été désigné comme secrétaire de la délégation polonaise. Il est extrêmement intéressant de constater chez lui le rôle attribué à la raison, au libre-examen et la conception de la liberté du chrétien, mais aussi celle du citoyen, de l'homme. Il y a là une sorte de mise en cause de l'autorité, de l'idée du dogmatisme, de l'utilisation du mystère et du flou surnaturel pour masquer des mouvements d'autorité qui ne sont rien d'autre qu'une défaite... Modrevius pose une série de conditions nécessaires à un véritable débat au Concile, et l'une de ces conditions, c'est que tous les membres de la délégation soient élus. Il est à des lieues de l'esprit tridentin, où aucun des délégués du Concile n'était élu! Il demande des choses qui plus tard iront de soi, et ne comprend pas combien il est loin de l'esprit romain de l'époque, qu'il croit encore ouvert.

«Modrevius avait connu à la cour l'esprit romain, celui d'Érasme... Les publications des œuvres d'Érasme, sa correspondance avec environ 80 Polonais (1517-1536) avait été suivie du pieux souvenir de sa gloire et de l'intérêt qu'il avait porté aux Polonais (intérêt non dénué de stratégie: ayant eu des problèmes à Anvers et à Louvain, et même d'autres à Bâle, il n'était pas maladroit de se ménager un lieu de refuge où il eût été si bienvenu).

«Cette problématique montre l'Europe, le machiavélisme, l'ancienne doctrine de la politique comme extension de l'éthique et de la vertu morale sous un tout autre angle. Elle remet cette doctrine dans une échelle historiquement plus juste, et propose un débat philosophique frappant par sa modernité. La lecture de cet opuscule de Modrevius est source d'un étonnement grandissant. On en vérifie la date et on s'interroge: se peut-il qu'il soutienne cet espace intérieur inviolable que

Voltaire et Diderot définiront beaucoup plus tard et dans les mêmes termes?

«L'anti-Modrevius, c'est Richelieu et la raison d'État, l'idée d'unité par la transcendance, par une sacralisation. La monarchie de droit divin est certainement une solution plus facile. À travers Modrevius, j'ai pu délimiter la liaison entre ces deux problématiques. Au fondement de ces divergences en théorie politique se trouvent des divergences anthropologiques: on ne définit pas l'homme de la même manière de part et d'autre³. Qu'est-ce que la liberté à leurs yeux? Comment la figure de l'homme se dessine-t-elle? Individu, agent plus ou moins ouvert, plus ou moins libre, plus ou moins doté de libre-arbitre... Comment deviendra-t-il le sujet pensant du projet des sciences et de la métaphysique moderne?

«Pour Modrevius, pour Machiavel et pour bien d'autres renaissants, par une laïcisation de la problématique, l'homme n'est plus la créature comme telle, mais déjà autre chose. Il n'est toutefois pas encore un sujet pensant, capable d'objectivité. Ni subjectivité, ni objectivité. Sans l'ombre d'un doute, avant Descartes, Hobbes et Galilée, l'objectivité ne possède pas de définition claire, de même que la citoyenneté, qui lui est parallèle. L'idée de citoyenneté est une idée des droits, elle n'est pas du tout liée à l'idée personnelle d'englobant féodal totalitaire, par laquelle tous les aspects de la vie sont régis, et pour laquelle vous êtes un enfant perpétuel jugé par le maître. Avec l'idée de citoyenneté, ce qui est public seul tombe sous le coup de la loi et du prince. La vie privée, dans ses aspects religieux, confessionnel, voire intellectuel, ne les concerne pas, elle est inviolable.»

Danièle Letocha souligne ici un phénomène intéressant: la caractéristique de la modernité, n'est-ce pas au fond une fermeture, et non une ouverture? «On laisse à Dieu la vie chrétienne, la vie de l'âme et le salut, et on contraint la philosophie à se limiter à ce qui reste, désormais étroitement enclose dans un champ aux bornes bien précises. Il n'est alors plus possible à Descartes de faire, comme Montaigne, des remarques sur la prière, sur Dieu, sur le salut, sur le péché, sur le mal, bref sur toutes choses qui ont pris à la gorge tous les hommes de la Renaissance, et qui semblaient occuper tout l'espace philosophique, ou presque, et sans lesquels on ne pouvait pas le définir. Dans les querelles sur ces objets, dans ces mises en question du salut, l'homme était le chrétien. Descartes dira clairement qu'il vient pour parler du vrai et du faux, qu'il laisse à d'autres, dont c'est la spécialité, les domaines du bien et du mal, et qu'en ce qui concerne le salut, comme il faut être plus qu'un homme pour y comprendre quoi que ce soit, il décide de ne pas s'en préoccuper. Il se contente des réponses des Jésuites, il apprend le catéchisme, il se dit «On m'a dit que si je fais ceci je serai sauvé.» Le Concile de Trente a eu pour effet la sécularisation de la philosophie. Chez les luthériens et les calvinistes, au contraire, les problèmes de Dieu, de l'âme, du salut, non seulement y sont encore, mais imprègnent, par exemple et pour ne citer qu'elle, toute la pensée d'un Heidegger. Cela est impossible en philosophie française. Les

questions de religion ont été définies comme étant hors des bornes de la philosophie.

«La philosophie a toutefois gagné en puissance ce qu'elle avait perdu en juridiction, et si vous mettez tout l'effort de la pensée dans un angle assez fermé, vous allez avoir là une sorte de reconsidération radicale, une reconstruction très solide et très concentrée. On voit se construire chez Malebranche, Pascal, Spinoza, dans leur partie intellectuelle, une position absolument originale, qui est ce lieu que j'appelle la position-sujet, lieu de puissance, de coïncidence avec soi qui ne passe plus par Dieu. Cette véritable auto-institution du pouvoir de penser, du pouvoir de vérité ne fait pas que recevoir les choses; elle définit la tâche, les critères, elle est le juge de l'échec ou de la réussite de l'entreprise, elle déconstruit ce qui a été reçu dans le sens commun, mais aussi dans la croyance, dans l'opinion, et fait table rase pour reconstruire sous le mode du contrôle. Le mot-clef est ici le mot contrôle: se contrôler soi-même, contrôler l'empirie, «débrancher» l'affectivité et instaurer le sujet théorique, épistémique, universel, pointu, qui changera toute la méthode de la philosophie, toute la méthode de l'humanité, celle de la reconnaissance de soi, du monde et d'autrui. La revendication d'autorité est extrême: je vais me gérer moi-même, gouverner la vérité et la science, et vous, vous légiférez sur la religion. Le naturel et le surnaturel se scindent ici comme jamais auparavant. Et si j'arrive à m'amincir au point de m'identifier à la seule raison, alors tout homme peut en faire autant; et la vérité qui vaut pour moi, ce n'est pas pour moi qu'elle vaut, mais pour un sujet pensant, et donc pour tout sujet pensant, et j'instaure l'universel. Voilà la conquête de la modernité, dont elle est encore tout éblouie.

«La modernité avait promis la construction des savoirs, elle a soulevé des montagnes de connaissances. La promesse d'élucidation de l'épistémologie a été tenue. Mais elle a très mal tenu parole pour sa promesse d'universalité. Je revois encore Mikel Dufrenne, en 82, venu ici à Ottawa parler à mes étudiants dans l'un de mes cours où nous étudions l'un de ses textes: «la chose qui me fascine le plus en cette fin du XXe siècle, disait-il, c'est la remontée des dogmatismes religieux». Il le voyait, n'arrivant pas à le croire, ne sachant si c'était pour le meilleur ou pour le pire.

«Aujourd'hui, en regardant ce qu'a été le XVIIe siècle, on reconnaît l'impossibilité de la réussite des projets modernes. Seules les grandes utopies ont cette puissance d'opérer les cassures dans le temps, de même que les reconstructions radicales. Il faut de très puissantes utopies pour motiver les révolutions... et il est indispensable que les gens, les adoptant, les investissent aussi de leur croyance.»

3) Modernes et post-modernes

Pour Danièle Letocha, si l'on reconnaît aisément que le rythme de la participation à «l'armée» intellectuelle moderne n'est plus soutenable, il faut constater davantage qu'un simple essoufflement et se demander, plus précisément: qu'est-ce qu'on

avait promis et qu'on n'a pas donné? «La promesse non tenue de la modernité est de l'ordre de la communication. Le paradigme moderne nous propose un sujet puissant, mathématicien, physicien, stratège et tacticien du politique et donnant cette impression de maîtrise. Bien sûr, des changements irréversibles ont été opérés dans l'existence humaine et dans ses valeurs. Avant Pasteur, par exemple, la durée de vie moyenne était de trente et un ans et demie. Aujourd'hui elle est de 82 ans. Parole tenue: puissance, changement; on voulait l'éradication de la variole, on l'a. Au lieu de porter des amulettes, on est vacciné (en fait, aujourd'hui on ne l'est même plus, ça n'est plus nécessaire...) Il s'est véritablement passé quelque chose, qui n'est pas de l'ordre philosophique, mais de celui des faits.

«Le sujet paie ce progrès d'un prix extrêmement élevé: l'insularité totale, radicale, incurable. Pour les Modernes, on a encore un sujet, qui marque le passage à la théorie, la substitution du concept à la chose, qui possède l'immense avantage de la juridiction sur le concept (c'est moi qui fais le concept, c'est moi qui le définis, je peux donc le faire entrer dans un système). La réalité empirique, quant à elle, n'a pas la docilité du concept, elle résiste. Toujours est-il que tous ces grands systèmes conceptuels, ces grandes conquêtes du savoir et du savoir-faire sont bel et bien l'œuvre de ce regard théorique duquel le corps et la vie affective ont été soustraits. Ce n'est ni un hasard, ni un accident, c'est la définition du cogito cartésien... Bonaventure, et Anselme avant lui, avaient déjà averti les rationalistes médiévaux de ce problème. À partir de la théorie, les Modernes tombent bel et bien dans le piège de la puissance de croire que tout ce qui fonctionne est vrai. Aujourd'hui nous sommes en train de voir qu'il en est autrement, que si l'altérité n'est pas dans la définition même d'origine, si l'autre n'est pas là, si l'n'y a pas d'espace dialogique axiomatique, si l'n'y a pas de point d'interrogation attendant de l'autre une rencontre pour voir quel est le sens que nous voulons donner à cela, alors l'insularité ne sera jamais brisée, et à la fin, je serai encore seule dans ma bulle.

«Ce que les post-modernes reprochent à la modernité, à mon avis, c'est précisément l'absence d'intersubjectivité, d'interstice, de co-présence, de test avec autrui de la validité des significations et du sens, l'absence d'essai d'humanisation du discours. On ne sait pas ce que c'est que de rencontrer une objection, le rejet, le refus, d'autres valorisations de l'expérience et du monde et d'être obligé d'en tenir compte comme Montaigne.»

4) Post-modernes et Renaissants

«On nous dit: ou c'est l'opinion ou c'est la science. Vous êtes bien sûr tenus à rester dans la science. Les penseurs de post-moderne refusent ce dilemme, voulant réhabiliter l'affectivité, le goût, l'esthétique, comme lieux de pertinence et de vérité. Et ce qu'ils veulent dire très précisément, c'est la même chose que ce que les Renaissants disaient: la vie affective est aussi un lieu où le cognitif se fait jour. Elle comporte quelque chose

d'irremplaçable, qui n'a pas d'équivalent conceptuel: le style, la séduction - celle du discours et celle du corps. La réduction moderne occulte, éteint, condamne au mutisme une large part de l'identité de la personne ou de l'individu. Si le sujet doit survivre, il devra négocier avec cette autre part de lui-même. On ne veut plus de ce fantôme dans sa tour d'ivoire, qui n'apparaît plus comme humain. Ce n'est plus un idéal, il a perdu la force d'attraction que son pouvoir véhiculait. Le modèle de vérité théorique et abstraite des sciences et technologies n'apparaît plus comme fascinant. Ce n'est pas qu'on dise que c'est faux, mais la vie n'est pas là. N'est vrai que ce qui vient résoudre les problèmes humains. C'est aussi le propos des post-modernes, lorsqu'ils se tournent vers le discours littéraire, vers des personnages, vers le roman, qui est quelque chose de poreux et d'ouvert sur le dialogue, et qui ressemble beaucoup à l'écriture philosophique de Cicéron ou d'Érasme. Voilà les lieux où s'entrechoquent divers sens issus d'expériences de vie, de conscience, d'engagement, de milieux divers; et la conviction que, ou bien communiquer est possible, ou bien il n'y a pas de vérité. Une vérité de cohérence avec soi-même dans un progrès linéaire gouverné par la logique n'est pas une vérité, c'est une manie du discours!

«Ici le dedans et le dehors de la philosophie se trouvent déplacés, et ici surgit un débat: les ouvrages d'histoire de la philosophie sont saisissants par la minceur de ce qu'ils consacrent à la Renaissance. Dès la première page, on annonce que malheureusement, il y a ici beaucoup d'esprits un peu fumeux, très fantaisistes, qui accordent une large place à l'irrationnel, à la magie, à l'autobiographie un peu délirante; que c'est un temps très faible de la philosophie et qu'on n'en donnera que quelques exemples avant de passer aux choses sérieuses. Nulle philosophie à la Renaissance, voilà ce que laissent entendre les historiens, qui d'ailleurs adhèrent tous plus ou moins à la tradition allemande de la philosophie comme système conceptuel et comme théorie, chapeauté par une métaphysique aux ramifications bien déterminées (éthique, politique, esthétique, épistémologie, etc.) Adopter un tel point de vue, c'est considérer la Renaissance comme un pur désordre et renoncer à comprendre l'émergence de la Modernité.

«Ainsi l'enseignement universitaire, généralement, passe directement des scolastiques médiévaux aux rationalistes. Une autre attitude, à mon avis plus juste envers la pensée occidentale, décide que la philosophie a plusieurs caractères, et pas seulement un seul caractère systématique, et que l'une des expressions de la fonction critique de la philosophie consiste à exercer une critique des fondements et donc de subvertir ce qui paraît important, évident, ce qui a la primauté, et de le ridiculiser, de le déséquilibrer, de le ranger de côté, de lui enlever sa pertinence et son sérieux et de faire jouer un autre discours, qui est peut-être confus, voire balbutiant... Mais il ne faut pas s'imaginer que c'est par impuissance que le discours renaissant est pluraliste, anecdotique, polyphonique. C'est un véritable calcul visant la dénonciation de la stérilité des systèmes rigoureux, unitaires et étanches. L'attaque des fondements et le déplacement de ce qui s'appelle la rationalité montre quelque chose de toujours inquiétant: la pluralité des

figures de la rationalité, et la possibilité du passage de l'une à l'autre. Ce mouvement de la rationalité est souvent si inquiétant que, aussitôt le passage accompli, on s'empresse de réaffirmer l'unité de la raison. Les post-modernes sont exactement dans cette position où ils repartent de pluralisme, où ils essaient de déstabiliser le discours, de le mimer, de le tourner en ridicule -je pense ici à Kundera- et de le fragmenter. Le fragmentaire contre la volonté d'unité. C'est ce que font les post-modernes, mais c'est aussi ce qu'ont fait les Renaissants.

«Doit-on pour autant convier les penseurs du postmoderne à s'abreuver aux sources de la Renaissance? On ne répète pas l'histoire, ni la philosophie... D'ailleurs, n'est-il pas un peu triste qu'on n'ait pas inventé mieux et autre chose que cette reprise de motifs déjà exploités? On a ici une répétition qui s'ignore, et qui en plus retranche quelque chose de l'original: la volonté de changer le monde. Le refus du pouvoir et des impératifs de la modernité par le retrait chez soi n'est pas un indice d'un dépassement de la modernité, mais plutôt une forme d'intégration. Tant qu'on n'a pas créé une autre logique, dans un autre projet, on est encore dans ce qu'on prétend refuser. L'axe moderne est un axe de pouvoir sur les choses. L'axe économique tient de ce pouvoir. Tant qu'il va durer, sous la férule de l'économie de marché, par exemple, c'est assez bon signe de notre persistance d'appartenance à la modernité. Quelques penseurs, à mi-chemin entre la théorie et l'esthétique littéraire, proposent une ouverture vers un discours fort, vers une prise de parole. Maffesoli, et Onfray ont fait une contestation de la modernité assez sauvage, quoique le second demeure encore individualiste... Les nouveaux jardins d'Épicure de notre individualisme sont trop bien fermés! L'absence de projet m'inquiète! Il faudrait que, comme les Renaissants, on ait des continents à découvrir, qu'on y croie, et qu'on soit prêt à voir cela comme une immense libération, urgente, difficile mais qui en vaut la peine. Je ne suis pas sûre de voir ça le moins du monde.

«Les Renaissants ont cru très longtemps, jusqu'à la fin du 16^e siècle, que davantage de culture pouvait améliorer l'humanité... Mais la Renaissance a imposé de l'intérieur; son discours n'a pas réussi à arrêter la violence. Doit-on conclure à l'inefficacité de la culture? Cherche-t-on un efficace au bon endroit? La culture a-t-elle un accès direct aux situations empiriques, est-elle censée changer une guerre, par exemple? Elle porte sur les conditions de possibilité plutôt que sur les faits, sur l'organisation symbolique d'un monde, mais non sur l'orientation de ce monde vers la construction ou la destruction. La culture est comme la grammaire d'une langue, non pas tel énoncé plutôt que tel autre (ce n'est pas l'injonction d'être vertueux qui appartient à la culture), mais le fait, par exemple, que nous ayons huit temps à l'indicatif et que les Polonais n'en aient que trois. L'organisation de conscience qui en résulte est tout autre. Il ne faut pas demander à la culture d'arrêter une guerre. Mais il faut exiger de l'éthique et de la politique qu'elles le fassent, surtout lorsqu'on a déclaré que l'humain était universellement et inconditionnellement sacré.

* * *

«On apprend sur soi-même et sur cette fin de siècle, en regardant l'interface entre la Renaissance et la Modernité. On voit que la modernité s'appuie sur des positions retenues de la Renaissance et propres à la Renaissance. Mais elle les subvertit, comme le font toutes les mutations de la culture, contre d'autres valeurs. Ainsi l'esthétique a disparu en cours de route. Aidée par la Réforme? Comment l'affirmer sans doute? Peut-être pourrait-on poser la question autrement: pourquoi la Réforme a-t-elle eu du succès? Il y avait alors une immense crainte de passer à côté de l'éternité! Les siècles de la Renaissance sont aussi des siècles de grande terreur, de grandes pestes³, de textes d'expiation, de grands pèlerinages, de «Dieu nous envoie la peste pour nos péchés», «le monde va retourner à Sodome et Gomorre». Panique, sentiment de perte, de corruption... La peur touche Érasme et Luther eux-mêmes, descendant en Italie dans leur jeunesse et voyant comment la cour pontificale se comporte, comment vivent les cardinaux: Dieu peut-il être indifférent à cette Église dévoyée?

«Le grand paradigme de l'Antiquité avait, pendant 150 ans, occupé la place de référence. On a essayé de faire du judéo-christianisme une variante du paganisme, en lui donnant les traits des rapports entre religion et État élaborés par la Rome républicaine, tournant l'homme vers un expressionnisme total dans lequel la mesure de sa valeur et de sa qualité est la gloire qu'il conquiert pour la cité. Il n'y a pas ce quant-à-soi qu'est justement l'œuvre augustinienne, l'œuvre judéo-chrétienne en Occident. On a essayé de l'abolir à la Renaissance pour faire de la force, du courage, de l'identité, de l'ascendant personnel exercé sur autrui, des valeurs proprement civiques; de faire de chacun un artiste ayant la tâche de se créer soi-même dans l'élégance, la beauté, l'harmonie et la gloire, pour l'éternité, ce qui veut dire pour la suite du monde dans la mémoire de ses concitoyens. Là est la signification de l'éternité dans ces cas-là, c'est la gloire telle qu'elle est chez Thucydide, chez Cicéron, chez Marc-Aurèle. Voilà comment on a pu paraître comme scandaleusement dévoyé à tous ceux pour qui, depuis longtemps, la force était identifiée au mal. Le christianisme avait joué là-dessus, et placé l'exercice de la force du côté du tortionnaire, du persécuteur et de la faiblesse, celle de la victime, du côté du bien et de la vertu. N'y a-t-il pas une espèce de contradiction extraordinaire dans la Modernité, qui d'une part, veut que le sujet soit la seule source de puissance et de force intellectuelle, que le citoyen soit la source de la force, de la légitimité, de la légalité; et d'un autre côté qui fait de la victime et du faible celui qui doit recevoir toutes les protections? On a toujours joué les deux faces dans la Modernité, et ça fait un peu peur, c'est vrai. Il n'y a pas de culture unanime, ni unidimensionnelle; elles sont toutes pleines de contradictions, qui sont leur moteur interne. Le fait qu'on voit si bien les contradictions de la modernité serait-il une indication d'un achèvement? Est-elle épuisée, a-t-elle dit ce qu'elle avait à dire, n'a-t-elle plus de ressource interne pour se restructurer et redistribuer ses facteurs autrement et se lancer dans un virage? Peut-être arrive-t-on au bout de quelque chose. Et je me pose la question: est-ce qu'on est prêt à renoncer à cette qualité de sujet pensant qui est notre définition même de la liberté? Être libre, c'est être face à soi-même, s'autodéterminer, se juger, se

rendre des comptes, avant toute chose. Et, corrélativement, se tourner vers des objets de pensée et prétendre qu'on est capable de les regarder sous un autre œil que sous celui de ses propres intérêts. C'est l'invention occidentale de l'objectivité. Et en nous avons été très fiers et nous avons méprisé les autres cultures qui n'avaient pas conquis ce monde de science dans lequel le sujet est capable de se distancer, de se contrôler, de suspendre ses valeurs et de tenir un jugement de fait exact, mesurable, contrôlé, vérifiable par des procédures dans lesquelles il y a une administration de la preuve et où l'enthousiasme ne suffit pas, où le préjugé ne suffit pas et l'opinion ou la croyance ne suffisent pas. Grande gloire de la modernité d'avoir construit son savoir et son intellectualité de cette manière. Rendons-nous bien compte que si nous renonçons à la modernité, nous allons renoncer à ça aussi. Est-ce cela vraiment que nous voulons? Les gens qui se disent post-modernes ont-ils vraiment renoncé à ça? J'en doute!»

Quelques repères bibliographiques

LETOCHA, Danièle. «La philosophie de la Renaissance», in: *La recherche en philosophie de langue française au Canada*. AYOUB, Josiane et KLIBANSKY, Raymond, dir.; À paraître chez L'Harmattan en 1998. Chap. XXII.

LETOCHA, Danièle, «Cette obscure clarté tombée du cogito», in: *Actes du congrès de l'A.S.P.L.F.* (août 1996), «L'esprit cartésien». À paraître en 1998 aux Presses Universitaires de France.

LETOCHA, Danièle, «Fortune et infortunes de la vertu» in: *De la grâce et des vertus*. VAILLANCOURT, Pierre-Louis et WAGNER, Marie-France, dir. Paris: L'Harmattan, 1997.

LETOCHA, Danièle. «Raison rhétorique et socialité: le cas Isocrate», in: *Maritain et les usages de la raison*, Études maritaines XIII, 1997. pp. 155 à 174.

LETOCHA, Danièle. «Nature et nature humaine: l'autorité de la Raison naturelle selon Andreas Fricius Modreus 1503-1572», in *L'Uomo e la Natura nel Rinascimento*, Rotondi Secchi Tarugi, Luisa, dir. Milan: Nuovi Orizzonti, Milan, 1996. pp. 371 à 396.

LETOCHA, Danièle, «Entre le donné et le construit: le penseur de l'action. Sur une relecture du lieu de l'homme», in: *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*. Langlois, Simon et Martin, Yves, dir.; Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval / Institut québécois de recherche sur la culture, 1995. pp. 21 à 45.

LETOCHA, Danièle, «Chaos et commandement dans les écrits politiques de Machiavel», in: *Relire Machiavel aujourd'hui*. *Carrefour XIV*, 2, Danièle Letocha, dir.; pp. 68 à 92.

LETOCHA, Danièle, dir. *Æquitas, Æqualitas, Auctoritas*. Paris: Vrin, 1992. Préface pp. IX à XVIII et ch. III.6, pp. 140-157: «L'autorité de la conscience jusqu'au Concile de Trente».

LETOCHA, Danièle, «Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie» in: *Politique et raison*, MIGUELEZ, Roberto, dir.; Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa, 1988. Ch. I, pp. 9 à 31. (Philosophica)

Notes:

1 Ayoub, Josiane et Klibansky, Raymond, dir. *La recherche en philosophie de langue française au Canada*. À paraître chez L'Harmattan. Cet ouvrage vise à présenter les domaines principaux de l'activité philosophique récente au pays, et à en souligner la spécificité, l'originalité et l'évolution.

2 Sur la question de l'homme dans l'humanisme renaissant, consulter: Letocha, Danièle, dir. *Æquitas, Æqualitas, Auctoritas*. Paris, Vrin, 1992. Préface pp. IX à XVIII et ch. III.6, pp. 140-157: "L'autorité de la conscience jusqu'au Concile de Trente".

3 Cf. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles): une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978.

Société canadienne d'études de la Renaissance;

a/s Judith Deitch;
Dept. of English;
Université de Toronto;
7 King's College Circle;
Toronto; M5S 1A1 ♦

Vous pouvez communiquer avec Isabelle Rivard à l'adresse suivante: rivardi@ere.umontreal.ca