

PEUT-ON PARLER D'UNE PHILOSOPHIE D'ÉRASME?

Jean-Claude Margolin
Université de Tours

This paper deals with the general meaning of the word *philosophia* in Erasmus and some other humanists from XV and XVI centuries (Valla, Vives, Bovelles), and specially focuses on the concept of *philosophia Christi*.

Le nom d'Érasme, dont l'un de ses amis¹ avait prophétisé qu'il ne disparaîtrait jamais, figure effectivement dans tous les ouvrages d'histoire —livres savants, ou simples manuels— qui traitent de l'époque de la Renaissance et de la Réforme en Occident, et plus particulièrement de ce que l'on est convenu d'appeler (depuis le XIX^e siècle) l'humanisme. On devra revenir sur ce terme. Quant aux livres divers, dictionnaires, encyclopédies, etc., qui traitent de littératures nationales (et notamment des lettres françaises), soit ils l'ignorent purement et simplement pour l'excellente (ou très mauvaise!) raison que, bien que d'origine néerlandaise, Érasme est un auteur latin, soit (plus souvent aujourd'hui) ils lui font référence dans la mesure où l'on estime à juste titre qu'il a exercé une influence profonde, par le style ou par les idées, sur certains auteurs, comme Rabelais, Montaigne, Luther, Shakespeare, Cervantès, Guevara, saint Jean de la Croix, Garzoni, ou encore Bayle, Voltaire-, ou Michel de Ghelderode, ou sur des secteurs entiers de la littérature vernaculaire. Il n'est pas jusqu'au *Dictionnaire critique de la littérature française*, publié en italien par une grande maison d'édition turinoise,² et conçu il y a près de trois

¹ Le théologien John Colet, d'Oxford, futur doyen de la cathédrale Saint Paul de Londres, et fondateur de la St Paul's School, à l'ombre de cette cathédrale.

² *Dizionario critico della letteratura francese*, Unione Tipogr.-Editr. Torino 1973.

décennies par Franco Simone, qui consacre une longue notice bio-bibliographique³ à Érasme en raison de ses rapports directs ou indirects avec une certaine littérature française ou francophone, du XVI^e au XX^e siècle. Tournons-nous maintenant vers les manuels ou encyclopédies philosophiques, ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui, en France et à l'étranger. Si je choisis, entre autres, un manuel français d'histoire de la philosophie, qui connut un grand succès avant la seconde Guerre mondiale, et encore après —je veux parler de *l'Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier—,⁴ j'ai du mal à trouver le nom d'Érasme. Sans doute n'est-il pas tout à fait absent, mais, dans les pages incroyablement réduites qui sont consacrées à la Renaissance, son nom est cité presque en cachette, sans la moindre analyse du contenu de ses oeuvres, ou même d'une seule d'entre elles. La situation était différente en Allemagne (peut-être à cause de la présence accaparante de Luther et de Mélanchthon) et en Italie (à cause du séjour prolongé qu'y fit Érasme et de sa "fortune" diverse à l'intérieur de la péninsule). Il faut d'ailleurs reconnaître qu'à peu de chose près, ces manuels qui ignoraient Érasme, n'étaient guère plus diserts à l'égard de la philosophie de la Renaissance, dont ils mettaient parfois en doute ou en question l'appellation. Comment ne pas citer cette affirmation péremptoire d'un philosophe et historien de la philosophie italien, Bruno Nardi, bon spécialiste de la philosophie médiévale, de Pomponazzi et de l'aristotélisme padouan, affirmation que relève (pour la dénoncer) Eugenio Garin:⁵ "Si nous voulons remonter aux origines de la philosophie moderne, nous devons sauter à pieds joints par dessus l'époque humaniste?"⁶

Les choses ont commencé à évoluer depuis quelques décennies⁷ et le concept même de philosophie de la Renaissance —qui restait lettre morte

³ "Erasmus da Rotterdam (1469?-1536)", par Jean-Claude Margolin, p. 414-418. Voir aussi mon article: "Érasme dans la littérature française du XVI^e et du XVII^e siècles", in *La Littérature et ses Avatars*, Paris, Aux Amateurs de Livres / Klincksieck, 1991, p. 99-123.

⁴ En plusieurs volumes, à partir des années 1930.

⁵ Dans *L'Umanesimo italiano. Filosofia vita civile nel Rinascimento*, Rome-Bari, Ediz. Laterza, 1990, p. 9.

⁶ Formule citée également (et critiquée) par Tristan Dagron, à la première page de son livre sur Bruno: *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999, "De Pétrarque à Descartes", N° LXVI.

⁷ Citons, entre autres, le petit livre d'Hélène Védrine sur *Les philosophes de la Renaissance* (Paris, PUF, 1971) ou, dans *l'Histoire de la philosophie* publiée dans la collection de la Pléiade, la partie que Maurice de Gandillac a consacrée aux philosophies de la Renaissance (on aura noté le pluriel). Remarquons encore que de récents dictionnaires ou encyclopédies philosophiques consacrent d'honorables notices à l'humaniste hollandais: voir, par exemple, dans le *Dictionnaire des philosophes* (Paris, PUF, 1977) la notice relative à Érasme, ou encore celle que

aux yeux de ceux qui ne voyaient ou ne voulaient voir dans la Renaissance (un autre concept dont il ne faudrait pas se dissimuler l'ambiguïté ou l'ambivalence) qu'une époque particulièrement fertile dans les domaines de la littérature, des arts plastiques, architecturaux et graphiques, ou encore de la musique, des techniques et des sciences— est employé à ciel ouvert par les spécialistes de l'histoire des idées, de Pétrarque à Descartes. Une question qui se pose d'ailleurs, et dont j'ai essayé récemment⁸ de dégager la problématique, est celle de savoir si nous devons employer le singulier ou le pluriel pour le terme de philosophie. J'ai pour ma part opté pour le pluriel.

Mais revenons à Érasme, et examinons pour commencer quel emploi il fait lui-même du terme de *philosophia*: pour un esprit aussi attentif à la valeur des mots, à leur signification majeure ou au contraire à leur polysémie, à leur adaptation plus ou moins exacte à la chose signifiée,⁹ son utilisation n'est pas laissée au hasard, c'est-à-dire aux caprices non contrôlés de sa plume.

Un premier emploi du terme de philosophie correspond à une réflexion théorique, tirée de la raison, ou une pensée anticipatrice, par opposition à l'expérience brute, non théorisée et simple fille de l'usage. C'est ainsi que dans son grand traité de l'éducation libérale des très jeunes enfants,¹⁰ qui nous servira de piste de départ, il montre que la connaissance de la philosophie peut épargner bien des déboires, car l'expérience non maîtrisée par une pensée préalable, et en quelque sorte aveugle, peut être catastrophique. Comme le plus souvent, il commence, à la manière de Socrate, par des exemples concrets et accessibles à tous, avant d'en dégager l'idée générale:

j'ai confiée à l'*Encyclopaedia Universalis* (on notera d'ailleurs que, de la première édition de 1968 où je n'avais eu droit qu'à quatre pages, notes et illustrations comprises, j'ai pu passer à six pages dans l'édition de 1996 (t. 8, p. 602-607), notice reproduite dans le *Dictionnaire de la Renaissance / Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin-Michel, 1998, p. 298-308).

⁸ Dans la Préface de mon livre, *Philosophies de la Renaissance*, Paradigme, "l'Atelier de la Renaissance", Orléans, 1998, p. 7 à 13.

⁹ Voir notamment son grand ouvrage de rhétorique, *De duplici copia verborum ac rerum* (Strasbourg, Matthias Schürer, 1514); ainsi que le colloque qu'il a intitulé "Des choses et des mots" (*De rebus ac vocabulis*, éd. crit. Léon-E. Halkin et alii, in *Opera omnia Des. Erasmi*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company = ASD), T. I-3, 1972, p. 566-571.

¹⁰ *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, Bâle, Froben, 1529. Édition critique de J.-C. Margolin, in ASD I-2, 1971, p. 1-78, traduction française dans le volume édité à Genève en 1966 (Genève, Droz, *THR*, N° 77) et dans l'Anthologie collective, *l'Érasme* de la collection "Bouquins" (Robert Laffont, Paris, 1992), p. 469-548.

Ils se trompent lourdement, ceux qui [...] croient que l'on acquiert de la sagesse à force d'entreprendre et de traiter des affaires sans recourir aux préceptes de la philosophie. Dis-moi: quand ses qualités de coureur se révéleront-elles chez celui qui, tout en courant avec ardeur, s'exerce dans l'obscurité ou ignore son chemin? Comment sera-t-il un bon escrimeur, l'homme qui garde les yeux fermés pour faire des moulinets avec son épée? *Les préceptes de la philosophie sont comme les yeux de l'esprit*.¹¹ ils éclairent en quelque sorte par anticipation afin de nous faire voir ce qu'il faut entreprendre et ce que nous devons laisser.¹²

Faire l'éloge de la philosophie reviendrait donc à faire l'éloge de la lucidité et de la prévoyance. Mais cet homme qui fait preuve, dans tous les domaines (notamment en pédagogie)¹³ d'un esprit pratique —certains iraient jusqu'à dire pragmatique— accorde toute sa place à l'expérience. Toutefois, lisons-nous à la suite du texte précédemment cité:

Certes, une longue pratique dans des domaines variés procure, je l'avoue, beaucoup d'avantages, mais à la condition d'être un sage et d'avoir été soigneusement instruit dans les préceptes de la vertu ... Dis-toi encore que la philosophie enseigne plus en une seule année que l'expérience, si riche soit-elle, ne le ferait en trente; et c'est un enseignement sûr, alors que l'expérience laisse dans la détresse plus de personnes qu'elle n'en a assagies.¹⁴

Un autre sens du terme de philosophie, d'ailleurs voisin du premier, est celui de précepte moral, ou plutôt d'un ensemble de préceptes moraux,¹⁵ comme ceux qu'un pédagogue digne de ce nom doit délivrer aux enfants ou aux jeunes gens dont il a la charge. Sa longue fréquentation de Socrate¹⁶ (dont nous reparlerons) explique en grande partie cette assimilation pratique de la philosophie à une sagesse qui engrange, pour les diffuser, les préceptes et les principes moraux auxquels l'homme instruit et honnête doit faire allégeance. Mais à côté de Socrate, on peut évoquer toute la littérature gnomique et parémiologique des Anciens (Grecs

¹¹ C'est moi qui souligne.

¹² Trad. J.-C. Margolin, *Érasme* ("Bouquins"), p. 497.

¹³ On pourrait appeler ce "précepteur de l'Europe" un théoricien de la pédagogie pratique, plutôt qu'un praticien de cette même pédagogie (il n'a jamais enseigné que sous la pression des circonstances).

¹⁴ Trad. J.-C. Margolin, *Érasme* ("Bouquins"), p. 497-498.

¹⁵ Notons, dans le dernier texte cité, le syntagme "préceptes de vertu" (*bene agendi præcepta*).

¹⁶ Voir plus loin, p. 260 et n. 112.

et Latins),¹⁷ les traités pédagogiques du Quattrocento italien,¹⁸ les *Proverbes* de Salomon, et d'une façon générale les Évangiles, sources dont il fait son miel et qu'il mêle avec un éclectisme dont il se vante souvent. C'est encore dans le *De pueris instituendis* que l'on trouve, tout au début de cette "déclamation"¹⁹ ce conseil, adressé à son interlocuteur muet et imaginaire, à savoir "veiller à ce qu'un enfant qui promet tant, sitôt qu'il aura un peu grandi, soit initié aux belles-lettres, nourri dans les disciplines les plus honorables, formé et instruit aux plus salutaires préceptes de la philosophie."²⁰ Un peu plus loin,²¹ donnant la parole à de riches propriétaires d'esprit assez fruste, qui ne voient pas d'autre avenir pour leur progéniture que la transmission et la jouissance de leurs richesses matérielles, il les dépeint comme méprisant la philosophie, dans leur pragmatisme grossier, la jugeant parfaitement inutile: "Quel besoin ont-ils de philosophie? Ils auront de quoi!"²² Ici, philosophie équivaut à peu près à instruction, enseignement des disciplines «littéraires» (au sens large), ce que l'on appelait alors les *bonæ litteræ*. Mais l'instruction reste toujours étroitement liée à l'honnêteté morale pour les humanistes de type érasmien.²³ Témoin, cette proposition qui définit la finalité de l'homme, par opposition à celle des animaux, dont le destin et leur nature ont voulu que "le chien soit né pour chasser, l'oiseau pour voler, le cheval pour courir, le boeuf pour labourer: "l'homme est né pour la philosophie et l'accomplissement d'actions vertueuses".²⁴

En somme la philosophie équivaudrait pour Érasme aux deux aspects ou aux deux usages de la raison, la raison théorique et la raison pratique,

¹⁷ Voir leur liste dans l'ouvrage de Margaret Mann Phillips, *The Adages of Erasmus*, Cambridge, Univ. Press, 1964.

¹⁸ Comme ceux de Francesco Filelfo ou de Maffeo Vegio.

¹⁹ C'est-à-dire un exercice de rhétorique, à la manière des Anciens. Ce qui ne veut pas dire que son contenu ne correspond pas aux idées personnelles d'Érasme. Voir Marc G. M. Van der Poel, *De "Declamatio" bij de Humanisten*, Nieuwkoop, De Graaf Publishers, 1987.

²⁰ ...Itaque tibi in animo esse, puerum tantae spei, simul atque grandiusculus erit factus, curare bonis literis initiandum, honestissimisque disciplinis erudiendum, saluberrimis philosophiae praeceptis formandum et instruendum (*De pueris instituendis*, 489f-490a). Trad. in Érasme, p. 479. C'est moi qui souligne.

²¹ *Ibid.*, 402f, p. 389.

²² Quid opus est, inquiunt, philosophia, satis habebunt (402f, p. 389).

²³ Le traité que nous évoquons ici porte comme faux-titre: *ad virtutem et bonas litteras instituendos*.

²⁴ ...canis nascitur ad venatum, avis ad volatum, equus ad cursum, bos ad aratrum, ita homo nascitur ad philosophiam et honestas actiones... (*De pueris*, 496e). Trad. Érasme, p. 401.

sans que nous accordions évidemment à ces vocables le sens technique que lui donnera Kant, avec toutes les conséquences gnoséologiques et éthico-métaphysiques que nous savons. Non, Érasme n'est pas un ancêtre de Kant, sauf peut-être sur la question du cosmopolitisme et sur celle de la guerre et de la paix²⁵ où ils pourraient se rejoindre, malgré une argumentation, des références et un contexte historique bien différents. Et même, ne pourrait-on pas voir chez saint Augustin, au chapitre 19 de la *Cité de Dieu*, les éléments d'une doctrine de la guerre, et notamment de la guerre dite juste²⁶ qui pourrait (ou aurait pu) convenir à Érasme et à Kant, bien que le concept de guerre juste sonne déplaisamment à l'oreille du premier.

Un autre emploi, assez singulier, du terme de *philosophia* apparaît encore dans la suite du *De pueris*. En fait, son utilisation a, ici encore, un caractère très général, et son expression imagée ne nous fait pas entrer plus avant dans l'analyse du concept (dont d'ailleurs Érasme n'esquisse pas la moindre approche). Après avoir énoncé, par une sorte de synthèse des idées d'Aristote et de Plutarque relatives à l'éducation, que le principe du bonheur humain (*ratio felicitatis humanæ*)²⁷ reposait sur une sorte de trépied constitué par la nature (*natura*), la méthode (*ratio*)²⁸ et l'exercice (*exercitatio*),²⁹ il croit voir dans la philosophie une sorte d'échelle mobile: "La philosophie a son enfance, sa jeunesse, sa maturité".³⁰ Ne nous attardons pas longtemps sur cette image: il ne s'agit ni des âges de l'intelligence ni de ceux de l'humanité ou de la culture. Philosophie a

²⁵ Voir à ce sujet l'article de C.-J. Friedrich, "Guerre et Paix d'après Érasme et Kant", *Colloquia Erasmi Turonensia*, Paris-Vrin / Toronto Univ. Press, 1972, t. I, p. 277-283. L'auteur commence ainsi son article: "L'évangélisme politique d'Érasme et le moralisme rigide de Kant ont condamné la guerre sans qualification; ils sont les deux pacifistes les plus dogmatiques dans l'histoire intellectuelle de l'Europe".

²⁶ On y lit: "Ceux qui ont fait la guerre par obéissance ou commandement divin ou conformément à Sa Loi ont témoigné par leur personne la justice publique ou la sagesse du gouvernement, et dans cette capacité ont mis à mort des hommes méchants; de telles personnes n'ont point violé le commandement: *tu ne tueras pas*".

²⁷ *De pueris*, 496f-497a.

²⁸ Les traducteurs de ce passage donnent à ce terme très général de *ratio* des sens assez différents compte tenu du contexte érasmien. C'est la raison appliquée à la pédagogie, comme on parlerait d'une grammaire *raisonnée*, d'où ma traduction de *méthode*. L'anglais Woodward rend *ratio* par *Training* l'allemand Israël par *Wissenschaft*, un autre allemand, Reichling, par *Lehre* (et *Belehrung*, chez Richard Newald). L'italienne Lea Cavallone traduit littéralement *ratio* par *ragione*, et le catalan Lorenzo Riber par *razón*.

²⁹ Voir la longue note de mon édition genevoise du *De pueris*, p. 513-514, n. 280.

³⁰ Érasme, p. 505. Habet philosophia suam infantiam, habet adolescentiam, habet maturitatem (*De pueris*, édition genevoise Margolin, p. 413).

ici le sens banal et général qu'il a également chez les humanistes contemporains d'Érasme: celui d'une éducation morale et intellectuelle. Les "ages" de la philosophie correspondent aux divers degrés de l'enseignement et aux diverses matières du programme, naturellement échelonnées en fonction de l'âge des élèves, comme il apparaît dans le *De ratione studii*.³¹ On pourrait, à la rigueur, interpréter aussi cette formule comme l'expression de trois visions du monde différentes dans l'enfance, dans la jeunesse et dans son âge mûr, mais ce serait, je crois, extrapoler à partir de la pensée d'Érasme, plus étroitement riviée à des conseils d'ordre pédagogique. De toute façon, l'emploi de philosophie ne correspond pas, ici non plus, à un concept très élaboré. C'est peut-être l'une des raisons —mais il y en a d'autres, beaucoup plus affectives et polémiques que proprement intellectuelles— qui conduit certains de ses ennemis, comme Alberto Pio ou Jules-César Scaliger, à lui dénier le titre de philosophe.³² Ce jugement vise avant tout à déconsidérer l'humaniste hollandais aux yeux de ses contemporains.

Quant aux auteurs qu'il appelle philosophes (*philosophi*), on peut être également surpris par son éclectisme, qui ignore les frontières: si Socrate, Platon, Aristote, Épicure sont légitimement désignés sous le vocable de philosophes, le poète Homère et le fabuliste Ésope sont également enrôlés dans cette même catégorie. On pourra m'objecter que Platon lui-même cite continuellement Homère, davantage pour le contenu moral et intellectuel de tel passage de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée* que pour la sonorité de ses vers ou la richesse de son vocabulaire. Ésope, comme Homère, est considéré par le pédagogue Érasme, comme un excellent modèle, utile à l'initiation des jeunes élèves à la langue grecque, comme on peut le voir notamment dans son *Programme d'études*.³³ Mais même en traduction latine, ils sont d'excellents adjuvants! Dans le *De pueris*,³⁴ on lit, à propos de son programme d'éducation pour les jeunes gens de dix à douze ans:

³¹ Qui date de 1512. Voir édition J.-C. Margolin, *ASD I-2*, 1971, p. 79-109.

³² ... *Nec philosophus nec theologus est* affirme d'une manière catégorique Scaliger, qui a lui-même des prétentions philosophiques dans la dédicace à son fils Sylvius de sa *Poétique*. Il faut reconnaître qu'un ouvrage comme le *De causis linguæ latinæ* (1540) de Scaliger a un fondement plus philosophique que la *Grammaire* de Lily-Érasme ou le *De recta latini græcique sermonis pronuntiatione* (1528) d'Érasme.

³³ *De ratione studii*, éd. Margolin, *ASD I-2*, p. 114-117.

³⁴ *Op. cit.*, édit. genevoise, 510a-b, p. 445.

Quoi de plus plaisant à écouter pour un enfant que les apologues d'Esopé qui, par le rire et la fantaisie, n'en transmettent pas moins des préceptes phisosophiques sérieux (*seria præcepta philosophicæ*)?³⁵

Et, un peu plus loin, à propos cette fois d'Homère et du chant de l'*Odyssée*³⁶ consacré à l'épisode d'Ulysse et de ses compagnons chez la magicienne Circé, le lien entre les plaisanteries ou le rire et le sérieux moral qu'il considère comme le nerf de la philosophie, est affirmé de la même façon:

Le récit le fait rire, en même temps, l'enfant a retenu un principe fondamental en philosophie morale, à savoir: ceux qui ne sont pas gouvernés par la droite raison, mais qui se laissent emporter au gré de leurs passions, ne sont pas des hommes, mais des bêtes.³⁷

Nous retrouvons ici le sens de précepte de caractère moral, précepte éducatif, mais en même temps, une note particulièrement chère à Érasme, lecteur fidèle de Cicéron: celle de l'association du jeu et du sérieux, de la fantaisie ou du rire et de la gravité, ce que Cicéron appelait des *jocoseria* (en un seul mot, aux composantes bien soudées), plaisanteries sérieuses ou gravité plaisante, bref, le "joco-sérieux". Il faut reconnaître que le fabuliste grec, comme d'ailleurs notre champenois Jean de la Fontaine (qui a puisé le thème de plus d'une de ses fables chez le Phrygien) a "concocté" des historiettes fort plaisantes en donnant aux animaux les travers des humains, mais la morale, consignée en un ou deux vers à la fin de la fable, est tout à fait sérieuse et même énoncée de façon quelque peu monotone et répétitive: "La fable prouve que...". La philosophie est donc liée à la droite raison (la raison dont l'usage n'a pas été dévié ou détourné par les instincts, les passions), au point de se confondre avec elle. Elle est bien un régime intellectuel et un art de vivre: le philosophe est celui qui a su maîtriser ses passions, sans pour autant les bannir de son existence, mais peut-être en opérant une sélection entre les "mauvaises" et les "bonnes", à savoir celles qui stimulent l'exercice de la volonté et de l'intelligence.³⁸

Dernier avatar du *De pueris*: la philosophie, considérée comme l'antidote des expéditions militaires et de la guerre, la philosophie, comme

³⁵ Trad. J.-C. Margolin, *Érasme* ("Bouquins"), p. 532-533.

³⁶ *Od.*, X, 239 sqq.

³⁷ Trad. J.-C. Margolin, *Érasme*, p. 533.

³⁸ Voir le développement de cette division dans l'*Enchiridion militis christiani*, Anvers, Thierry Martens, 1504.

action et oeuvre de paix. C'est ainsi que, faisant allusion à Alexandre,³⁹ Érasme insiste sur sa formation philosophique au contact de son maître Aristote, et exprime le profond regret que ce grand capitaine ait si mal exploité les leçons de l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* ou de la *Politique*. Et il écrit:

C'est par de tels procédés magiques [une excellente éducation avec des maîtres avertis] qu'Alexandre le Grand, encore adolescent, avait étudié à fond toutes les parties de la philosophie, sans compter l'éloquence, et si l'amour de la guerre et l'attrait du pouvoir n'avaient détourné cet esprit de sa voie, il aurait pu occuper la première place parmi les plus grands philosophes.⁴⁰

C'est en tout cas Érasme qui le dit. Mais qu'entendait-il par philosophe? Ici encore, nous restons dans des généralités aux contours assez flous. Si j'ouvre maintenant un ouvrage de controverses religieuses, comme son célèbre *Hyperaspistes* (I et II), autrement dit l'"Achibouclier" (contre les attaques de Luther et des Luthériens), le sens qu'il donne aux termes de philosophie et de philosophe ne diffère guère. Il considère que le problème majeur des philosophes, ceux qui ont vécu avant ou après le Christ, est le problème du bien et du mal: il le rencontre chez Platon, Aristote, les néo-platoniciens, Épicure, les Stoïciens, Sénèque, comme chez saint Thomas d'Aquin. Dans la controverse qu'il soutient avec Luther (ou plutôt contre lui), et qui remonte aux hostilités engagées, dès 1524-25 avec son *Traité du libre-arbitre* (*Diatribè de libero arbitrio*),⁴¹ auquel devait répondre sans tarder le *De servo arbitrio*⁴² de Luther, il reconnaît que les philosophes païens (comme il les nomme) font de la recherche du bien l'alpha et l'oméga de leur quête, montrant que l'homme doit s'accommoder de sa double inclination, celle de la chair et celle de l'âme; c'est, bien entendu, la seconde qui tend vers la recherche du bien. S'appuyant sur la philosophie stoïcienne, et adoptant à son propre usage le concept d'*hégémonikon*, c'est-à-dire de puissance directrice, il montre que le refus d'une mauvaise action, même assurée de la plus totale impunité, témoigne en faveur de la puissance souveraine de l'esprit ou de l'âme, ce par quoi l'homme se différencie de la bête, sauf à sombrer lui-même dans la bestialité, auquel cas il aurait perdu, à défaut de son apparence d'homme, son

³⁹ Édition genevoise, 514a, p. 459.

⁴⁰ Trad. J.-C. Margolin, *Érasme* ("Bouquins"), p. 545.

⁴¹ *De libero arbitrio diatribè, sive collatio*, Bâle, Froben, 1524.

⁴² *De servo arbitrio*, Wittenberg, décembre 1525.

essence d'humanité. C'est naturellement vers les philosophes spiritualistes qu'il se sent attiré, sauf à spiritualiser, voire à christianiser un philosophe matérialiste comme *Épicure*,⁴³ et à spiritualiser en quelque sorte le plaisir lui-même. Il attache aussi une grande importance à tout ce que les philosophes païens (et les philosophes chrétiens qui, sur ce point, n'ont fait que les reprendre) ont écrit sur la "lumière de la nature" (*lux* ou *lumen naturæ*), celle qui pousse les humains à l'accomplissement d'actions jugées bonnes, en raison d'une conception optimiste de la nature. On trouve dans le *De pueris instituendis*, cette définition de la nature, qui correspond tout à fait à cette idée: "J'appelle nature une aptitude et une disposition profondément implantée en nous pour ce qui est bien".⁴⁴ Bien entendu, le chrétien Érasme ne s'arrêtera pas dans sa quête du bien (et du bonheur) à ce qui n'est pour lui qu'une étape, car il pense que la nature doit être sublimée par la grâce; d'autre part, en dépit de son optimisme, il n'ignore pas que la nature, qu'il s'agisse de la nature de l'univers physique ou de celle d'un individu, est aussi susceptible de dérives ou de désharmonies: les tremblements de terre et les raz-de-marée sont aussi des phénomènes naturels, et le fin pédagogue qu'il est sait aussi que tous les enfants ou tous les adultes n'ont pas en réserve que des dispositions pour le bien, et cela, même s'ils ont suivi les leçons d'un bon précepteur.⁴⁵

A ce point de mes remarques, on me dira: cette conception érasmiennne de la philosophie, dont n'apparaît qu'un sens très général, essentiellement moral, avec à la fois (et paradoxalement) un avantage accordé à la raison théorique sur l'expérience aveugle, et une prédominance de la pratique éclairée sur la théorie purement abstraite, est assez plate ou commune, surtout si on la compare à celle des philosophes anciens dont il se recommande —Pythagore, Socrate, Platon, voire Aristote—, pour ne rien dire des grands noms de la philosophie européenne, de Duns Scot à Descartes, de saint Thomas à Pascal, de Spinoza à Kant, de Leibniz à Hegel, de Vico à Heidegger. J'admets ce jugement dévalorisant, mais à la condition que l'éternelle question "Qu'est-ce que la philosophie?" trouve

⁴³ Voir son étonnant colloque (le dernier de son recueil) intitulé *Epicureus* (l'*Épicurien*) dans lequel il défend cette idée, non sans audace et extrapolation, que le véritable Épicurien est le Christ lui-même. Texte dans l'éd. Halkin, *ASD* 1-3, 1972, p. 720-733. Trad. Etienne Wolff dans *Érasme. Colloques*, Imprimerie Nationale, Paris 1992, t. II, p. 374-395.

⁴⁴ *Érasme* ("Bouquins"), p. 497. Texte latin: "Naturam appello docilitatem ac propensionem penitus insitam ad res honestas", *De pueris*, éd. genevoise, 497a, p. 401.

⁴⁵ Voir mon commentaire du *De pueris instituendis*, et surtout mon essai, *L'idée de nature dans la pensée d'Érasme de Rotterdam*, Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1967.

ici une réponse satisfaisante et suffisamment consensuelle. Inutile de préciser que ce n'est ni aujourd'hui ni demain qu'il y sera répondu dans les conditions que je viens d'énoncer.

D'autre part, il est fort difficile de définir d'une façon satisfaisante (et surtout satisfaisante pour tous) le statut identitaire de Désiré Érasme. Mais, comme je viens de le rappeler, il n'est pas moins facile de s'entendre sur une définition universelle ou univoque de la philosophie. Chacun sait que cette question fondamentale (celle que pose l'enseignant, dès son premier cours de philosophie, comme celle qu'ont posée ou que posent toujours les plus grands philosophes: "Qu'est-ce que la philosophie?") ne permet pas d'aboutir à d'autre résultat qu'à mettre en valeur une certaine problématique philosophique ou une approximation de la pensée de celui qui a précisément posé cette question.

Essayons toutefois, avec Érasme, et par comparaison avec d'autres auteurs, dont le statut philosophique est généralement admis, de faire le point. Je choisirai ces auteurs au XV^e et au XVI^e siècle pour éviter de trop grands écarts chronologiques et des différenciations culturelles qui compliqueraient davantage les données d'un problème suffisamment ardu. Trois auteurs suffiront à ma démonstration: l'italien Lorenzo Valla, l'un des maîtres à penser et à écrire d'Érasme, parmi les modernes (il a vécu entre 1407 et 1457), le catalan Juan Luis Vivès (ami et correspondant d'Érasme, auteur d'oeuvres souvent très proches des siennes) et le franco-picard Charles de Bovelles (également contemporain d'Érasme, même s'il ne l'a jamais rencontré et si le Rotterdamois n'a pas connu vraisemblablement ses écrits).

Si, ne voulant pas considérer ses travaux d'exégèse biblique⁴⁶ ni de grammaire ou de syntaxe latine ou de rhétorique,⁴⁷ ni même ses ouvrages de critique historique,⁴⁸ nous examinons rapidement ses livres *Du vrai bien (De vero bono)*⁴⁹ et *Du libre-arbitre (De libero arbitrio)*,⁵⁰ nous ne pouvons pas nier qu'il s'agit là d'ouvrages proprement philosophiques, comme l'ont d'ailleurs établi la plupart des commentateurs de Valla.⁵¹ Le

⁴⁶ Essentiellement sa *Collatio Novi Testamenti (Annotationes in Novum Testamentum*, dans son élaboration finale), 1443. Voir l'édition critique d' A. Perosa, Florence 1970.

⁴⁷ Comme les *Elegantiae Latinae Linguae* (1441).

⁴⁸ Comme le *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440).

⁴⁹ Qui date de 1435.

⁵⁰ Qui date vraisemblablement des années postérieures à 1446.

⁵¹ On se contentera d'en citer trois: L. V. Camporeale, *Umanesimo e teologia*, Florence, 1972; G. Hanna-Barbara, *Rhetorik als Philosophie*, Munich, 1974; G. Di Napoli, *Lorenzo Valla: Filosofia e religione nell' umanesimo italiano*, Rome 1971.

De vero bono constitue le troisième état d'un texte qui avait été rédigé à Pavie sous le titre *De voluptate* (Le plaisir), puis *De vero falsoque bono* (Le vrai et le faux bien), ce qui correspond à la fois à une évolution de la pensée du philosophe romain, et à un approfondissement des concepts de plaisir et de bien. La thèse du dernier état⁵² de sa réflexion est que les Stoïciens, représentés par Boèce, et soutenant que la vertu se suffit à elle-même et n'a pas besoin de récompense, sont dans l'erreur. Valla recourt donc à l'épicurisme, pensant avec Épicure et ses disciples que la vertu est le moyen d'une fin. Celle-ci, il l'appelle *voluptas*, terme qui se traduit en général par le plaisir (et le plus souvent le plaisir physique), mais qui représente pour lui un état assimilable à ce que nous appelons le bonheur. Si le point de départ des épicuriens antiques est bien le plaisir qui se situe au niveau du corps, le saut qu'opère Valla (et qui s'esquissait déjà dans la célèbre lettre d'Épicure à Ménécée (où la finalité de la philosophie était située dans la sérénité et le bonheur) consiste à démontrer qu'il faut placer cette *voluptas* dans l'au-delà, dans la béatitude éternelle espérée par les chrétiens. Il s'agit donc d'une philosophie de la vie, que l'on a appelée l'épicurisme chrétien, et qui inspirera d'ailleurs à Érasme son fameux colloque de l'*Épicurien*.⁵³ Environ quatre-vingt dix ans avant Érasme, Valla compose un dialogue du libre-arbitre, dont l'humaniste hollandais s'inspirera, ici encore: dialogue franc et constant sur les rapports entre la liberté humaine et la prescience divine, problème métaphysique par excellence, à condition de ne pas nier Dieu. La plus grande partie du dialogue entre un certain Antoine et Lorenzo (Valla) est occupée par l'examen de deux problèmes que l'auteur s'emploie à distinguer nettement: celui de la prescience divine, et celui de la volonté divine, face au libre-arbitre humain. La thèse de Lorenzo est que Dieu prévoit nos actes sans qu'ils nous soient nécessaires (ce qui permet au jugement moral de s'exercer à leur sujet), comme il apparaît que la connaissance d'une chose en général ne peut pas être la cause de son existence. Prévoir n'équivaut pas à prédire: c'est ainsi que la trahison de Judas était prévue par Dieu, mais c'est Judas qui en porte l'entière responsabilité. Même si, pour Valla, le problème des rapports entre la volonté divine et la liberté humaine est plutôt de l'ordre du mystère,⁵⁴ même si sa pensée se développe à la frontière de la philosophie et de la théologie, même s'il s'en remet à la fin, en

⁵² Voir l'édition critique qu'en a donnée Maristella de Panizza Lorch, Bari 1970.

⁵³ *Epicureus*, in *ASD* I-3, p. 720-733.

⁵⁴ Voir un passage de l'Épître aux Romains (9,14) où saint Paul avoue ne pas comprendre pourquoi Dieu, sans être injuste, enduret certains hommes et fait miséricorde à d'autres.

toute humilité chrétienne, à la sagesse et à la providence du Tout-Puissant, la philosophie et l'argumentation dialectique ne perdent jamais leurs droits, comme plus tard chez Pascal, dans un univers intellectuel et spirituel très différent du sien.

Le valencien Juan Luis Vivès, lui aussi polyvalent, comme tous les humanistes de cette époque,⁵⁵ est un authentique philosophe, même s'il a été longtemps considéré surtout comme un pionnier en matière de psychologie,⁵⁶ un excellent pédagogue qui a voulu rénover les méthodes et le contenu de l'enseignement et de l'éducation,⁵⁷ un doctrinaire de la paix,⁵⁸ un réformateur avisé du monde socio-économique.⁵⁹ Ces activités ou ces "spécialisations" ne sont d'ailleurs en rien incompatibles avec son activité philosophique, qui apparaît au premier plan dans son commentaire de *Caton l'Ancien* ou du *De Senectute* de Cicéron,⁶⁰ dans sa *Fabula de homine (Fable sur l'homme)*,⁶¹ dans son commentaire du *Songe de Scipion* de Cicéron,⁶² dans sa violente critique des pseudo-dialecticiens,⁶³ dans son commentaire de la *Cité de Dieu*⁶⁴ de saint Augustin, dans son *Introduction à la Sagesse*,⁶⁵ ou dans son traité *De l'âme et de la vie*,⁶⁶ interprétation très personnelle du *De anima* d'Aristote. Pour nous en tenir à ce dernier ouvrage, on doit reconnaître, avec Alain Guy,⁶⁷ que ce traité de

⁵⁵ Voir, dans la très vaste littérature critique consacrée à cet auteur, le petit volume d'Alain Guy, *Vivès ou l'humanisme engagé*, Paris, Éditions Seghers ("Philosophes de tous les temps"), 1972.

⁵⁶ Voir notamment sa théorie des anticipations, celle du jugement, celle de la raison, ses analyses de la mémoire et de l'*ingenium*, sa théorie des passions.

⁵⁷ Voir son œuvre capitale, le *De disciplinis* (Anvers, 1531). Et aussi, pour l'éducation des filles, le *De institutione feminae christianae* (1523), dédié à Catherine d'Aragon, reine d'Angleterre en vue de la formation de sa fille, Marie Tudor.

⁵⁸ Dénonçant les hontes et les désastres de la guerre, étudiant son étiologie, préconisant des remèdes contre la guerre, exprimant une certaine nostalgie du prétendu communisme originel, refusant les séditions sanglantes, etc.

⁵⁹ Voir notamment son projet de résorption de la misère économique, exposé dans le *De subventione pauperum* (Du secours des pauvres), Bruges 1525.

⁶⁰ *Anima senis* (Louvain 1518).

⁶¹ Louvain 1518.

⁶² *In Somnium Scipionis*, Bâle 1519.

⁶³ *In pseudo-dialecticos*, Sélestat 1519.

⁶⁴ *D. Aurelii Augustini opus absolutissimum de Civitate Dei, emendatum per J. L. Vivem et dignis commentariis illustratum*, Bâle 1522.

⁶⁵ *Introductio ad Sapientiam*, Londres 1524.

⁶⁶ *De anima et vita*, Bâle 1538.

⁶⁷ Article "Juan Luis Vivès" de l'*Encyclopédie philosophique* (III Les Oeuvres philosophiques, Dictionnaire, tome I, p. 893).

philosophie biologique et psychologique, qui ne rejette que partiellement la théorie d'Aristote, s'ouvre sur la modernité,⁶⁸ avec une conception originale de l'*ingenium*, et un accent mis sur l'observation et l'expérience plutôt que sur une théorisation substantialiste ou ontologique. Dans son intéressante conception des "semences de vérité", parlant⁶⁹ d'une "certaine parenté naturelle et d'une certaine amitié de l'esprit humain avec ses vérités premières, qui sont pour ainsi dire des semences d'où naissent les autres vérités, et qui sont appelées anticipations et informations", il salue l'idée stoïcienne de la *katalēpsis*, tout en anticipant sur la philosophie de Descartes, telle qu'elle se dessine à partir des *Regulae*. Pré-cartésianisme aussi (si l'on peut dire), sa conception de la "lumière naturelle", que l'on trouvera plus tard (mais antérieurement à Descartes) chez Pierre de La Ramée, comme l'a montré André Robinet dans deux récents ouvrages.⁷⁰

Le troisième exemple choisi est celui de Charles de Bovelles, qui pratique lui aussi la pluridisciplinarité (logique, mathématiques, linguistique, théologie et exégèse, etc.) et dont les sources d'inspiration sont fort diverses (néo-platonisme, pythagorisme, Bible, patristique, mais surtout le pseudo-Denys l'Aréopagite⁷¹ et Nicolas de Cues,⁷² mais dont la qualité de philosophe ne fait aucun doute, comme l'a montré récemment, brillamment et fermement Emmanuel Faye.⁷³ Non seulement Bovelles revendique sa fonction de philosophe,⁷⁴ qu'il distingue nettement de celle de théologien, et sa filiation dionysio-cusaine, mais la lecture attentive de son oeuvre révèle une profonde unité de pensée et de méthode, que je désignerais sous le double nom de rationalisme mystique⁷⁵ et de philosophie

⁶⁸ Comme l'a remarqué notamment Geneviève Rodis-Lewis, historienne du cartésianisme.

⁶⁹ *De instrumento probabilitatis*, in *Opera omnia*, Valence, Gregorio Mayans y Siscar, 1782, t. III, p. 82-83.

⁷⁰ *Aux sources de l'esprit cartésien. L'Axe La Ramée-Descartes (De la "Dialectique" de 1555 aux "Regulae")*, Vrin, "De Pétrarque à Descartes", n° 60, Paris, 1996, et *Descartes. La lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Vrin, "De Pétrarque à Descartes", n° 67, 1999. Le premier de ces deux ouvrages cite fréquemment Vivès.

⁷¹ Voir notamment son court traité, *Liber divince caliginis*, Lyon, Blanchard, 1526.

⁷² Voir le ms 1134 de la Bibliothèque de la Sorbonne, édité par J.-C. Margolin, Paris, Klincksieck, 2001.

⁷³ *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, coll., "Philologie et Mercure", Vrin, Paris, 1998, 2^e partie, "L'idée de l'homme dans la philosophie de Charles de Bovelles", p. 73-160. On pourra consulter également mon édition du ms 1134 de Bovelles (voir n. 72).

⁷⁴ Exactement d'"amator philosophiae" (ms 1134, lettre n° 1 à Jean Le Franc, du 26 novembre 1529).

⁷⁵ Voir mon article, "Le rationalisme mystique de Charles de Bovelles, professeur au Collège du Cardinal Lemoine", *Nouvelle Revue du XVII^e siècle*, n° 13-1 (1995), p. 87-103.

de l'homme.⁷⁶ Bien qu'une partie de l'oeuvre de Bovelles ait été perdue, et que notamment la disparition de plusieurs ouvrages qui s'annonçaient comme importants⁷⁷ nous ait privés⁷⁸ d'une part tout à fait importante de sa pensée, des livres comme le *Liber de Sapiente*,⁷⁹ le *De Nichilo*,⁸⁰ le *Liber de Intellectu*,⁸¹ le *Liber propriae rationis*,⁸² etc., sont assez explicites, en dépit de leurs difficultés intrinsèques (car Bovelles use d'un vocabulaire, d'images ou de métaphores souvent insolites). Assimilant la dignité de l'homme et la dignité philosophique, Bovelles fait du Sage, non seulement un *homo studiosus et palestrites*,⁸³ mais un homme qui réunit l'ensemble des vertus, la vertu morale et les vertus intellectuelles, qui accomplit son humanité dans les limites de la perfection humaine. Cette sagesse implique le double mouvement de la connaissance du monde et du retour sur soi; mais elle acquiert aussi une dimension transcendante et métaphysique, inspirée de la sagesse divine, sans que l'on puisse pour autant jamais l'atteindre, même si l'expérience tout à fait exceptionnelle du *raptus*⁸⁴ (ou "arrachement" et "élévation") peut, dans un éblouissement fugitif et un engourdissement temporaire des sens et de l'intellect, faire entrevoir l'invisible et l'ineffable. Conception humano-divine de la sagesse, inspirée de Denys, que Bovelles développe notamment dans la seconde partie du *Livre du Sage*. Tantôt,⁸⁵ l'accent sera mis davantage sur l'anthropologie rationnelle de Bovelles, en séparant fortement ses ouvrages philosophiques de ses commentaires ou méditations bibliques, tantôt⁸⁶ sur des développements purement métaphysiques. Pour ma part, ainsi que je l'ai déjà avancé, philosophie de l'homme (ou sagesse humaine) et rationalisme mystique, d'inspiration à la fois pythagoricienne, dionysienne et cusaine, me paraissent parfaitement compatibles.

⁷⁶ Je rejoins par là E. Faye, qui conclut son développement sur Bovelles (*op. cit.*, p.160) par ces mots: "Charles de Bovelles sut unir dans la même synthèse spéculative *philosophie de l'homme et métaphysique*".

⁷⁷ Comme le *Livre des divines assurrections*.

⁷⁸ Et cela, à cause de la censure aussi tatillonne que stupide, des docteurs de la Faculté de Théologie de l'Université de Paris!

⁷⁹ Paris, H. Estienne, février 1511.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.* Ces trois ouvrages font partie d'un même ensemble.

⁸² Paris, Badius, 1523.

⁸³ C'est-à-dire un homme érudit et un lutteur. Voir l'image de l'homme devant son lutrin, dans le *De Sapiente*, f. 119v°.

⁸⁴ Voir le *De raptu divi Pauli*, Paris, Simon de Colines, 1531.

⁸⁵ Comme c'est le cas dans les travaux de Faye sur Bovelles.

⁸⁶ Comme c'est le cas, notamment d'Eugen F. Rice, dans son livre, *The Renaissance idea of wisdom*, Cambridge (Massachusetts) 1978.

Nous venons de voir rapidement comment, par différenciation d'avec Érasme, on pouvait sans trop de difficulté parler d'une philosophie de Valla, d'une philosophie de Vivès, ou d'une philosophie de Bovelles. Au contraire, et plus d'une fois, j'ai essayé de montrer qu'Érasme ne faisait preuve d'originalité, ni dans ses définitions du terme ni dans son emploi du concept de philosophie. Sa conception de l'épicurisme chrétien, comme sa conception du libre-arbitre, dérive de celle de Valla, qu'il a d'ailleurs fort bien assimilée. Mais il n'y a pas là d'originalité marquante de sa part. Quant au défilé que ses œuvres laissent apparaître des quelques grands philosophes de l'Antiquité, son éclectisme est à la mesure de celui qu'il manifeste dans ses références ou ses citations des auteurs latins ou grecs —appelons-les des littéraires ou des historiens, pour faire bref—, même si certains, comme Homère, Lucien ou Plutarque, Cicéron, Quintilien ou Sénèque,⁸⁷ sont spécialement requis comme *auctores*, soit pour leur style, soit pour le contenu moral ou intellectuel de leur prose ou de leurs vers, soit plus généralement pour la forme et la matière de leurs propos, envisagées comme un tout indissociable. Sans doute aussi, comme on l'a vu, de tous les philosophes grecs, dont il rapporte les maximes ou les idées normatives —Pythagore, Épicure, les Stoïciens, Socrate, Platon, Aristote—, celui dont il a assimilé la substance au point de reconnaître en lui un maître de vie et de pensée, est incontestablement Socrate,⁸⁸ le Socrate pratiquement sanctifié par l'un des personnages du *Banquet poétique*,⁸⁹ philosophe auquel on pourrait adjoindre Cicéron, si toutefois l'on admet Cicéron dans la catégorie des philosophes.⁹⁰ Mais cette admiration pour le maître de Platon et sa fine perception de sa per-

⁸⁷ Une comptabilité établie par Margaret Mann Philipps (*The Adages of Erasmus*, Cambridge, 1964) à propos des références à ces auteurs dans le recueil des *Adages*, accorde 892 références à Cicéron, 666 à Homère, 618 à Plutarque, 428 à Platon, 335 à Lucien, 126 à Sénèque, 87 à Quintilien. Il faudrait citer aussi, dans ce des gros chiffres, Aristophane (596), Plaute (475), Horace (475), Suidas (392), Athénée (356), Aristote (304), Pline l'Ancien (287), Térence (257), Zenodote (230), Virgile (229), Euripide (200), Pindare (176), Diogenianus (168), Théocrite (150), Juvénal (127), Ovide (125), Hesychius (123), saint Jérôme (121), Sophocle (115), Aulu-Gelle (112).

⁸⁸ Voir notamment l'*Enchiridion* et l'adage *Sileni Alcibiadis*, (n° 2201), ainsi que mon édition, *Les Silènes d'Alcibiade* (introduction, traduction et notes), Paris, Belles-Lettres ("Le corp éloquent"), 1998.

⁸⁹ Rappelons-nous le "Sancte Socrates, ora pro nobis", qui s'échappe de la bouchede Nephalius: *Convivium religiosum* (ASD I-3, p. 254).

⁹⁰ Ce que littéraires et philosophes acceptent de plus en plus de nos jours, surtout depuis que la rhétorique a acquis droit de cité dans le domaine de la philosophie. Il faut évoquer la thèse pionnière d'Alain Michel, *Les Rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*, Paris 1960.

sonnalité déconcertante ou paradoxale, ou encore les liens évidents de connaturalité entre l'ironie dite socratique et l'ironie érasmiennne, ne sont pas suffisants, à ce qu'il me semble, pour constituer ce que nous pourrions appeler une (ou la) philosophie d'Érasme.

En revanche, il est un concept, ou un syntagme, qui revient très souvent sous sa plume à partir des années 1516, et avec lequel il identifie proprement sa quête de la vérité: c'est celui de *philosophia Christi*. La paternité ne lui en revient pas, car il l'a emprunté aux Pères grecs de l'Église, surtout cappadociens et alexandrins,⁹¹ et on retrouve encore ce syntagme dans la littérature monastique, antique et médiévale. C'est ainsi que, dans une lettre à Héloïse, Pierre le Vénérable désigne Abélard comme un *servus ac vere Christi philosophus*.⁹² Mais Érasme a assimilé cette expression, pour le moins paradoxale, au point que l'on peut sans difficulté la considérer comme étant la sienne. Elle définit ce que l'on appelle aussi, de plus en plus fréquemment de nos jours, l'humanisme chrétien d'Érasme. Mais comme ce terme d'humanisme est lui-même une source quasi-inépuisable de malentendus et de controverses, mettons-le de côté pour le moment, et préférons-lui celui de *philosophie du Christ*. Pour mieux en cerner le contenu, disons d'abord à quoi Érasme l'oppose: il l'oppose en fait à la philosophie ou aux philosophies païennes, tout au moins à celles qu'il n'a pas réussi à sanctifier ou à christianiser. C'est ainsi que, pour nous en tenir au célèbre débat du Moyen-Age et de la Renaissance relatif à Platon et à Aristote⁹³ (Platon ou Aristote, Platon et Aristote, concordance ou discordance entre la philosophie du Stagirite et celle du Maître de l'Académie), Érasme oppose généralement, en dépit de saint Thomas et d'une cosmologie chrétienne dont les bases demeurent aristotéliennes, la philosophie d'Aristote⁹⁴ à l'enseignement des Évangiles.

⁹¹ Voir l'article "philosophia Christi" d'André Godin, dans le Dictionnaire d'Érasme (coll. "Bouquins") p. CXCIII-CXCIV.

⁹² *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse*, p.p. M. Gréard, Paris, s. d.), p. 690. Voir Dom Jean Leclercq, *Pierre le Vénérable* (éd. de Fontenelle, Abbaye saint Wandrille, 1946), ch. xiv intitulé La vraie *philosophie du Christ*.

⁹³ Voir le volume des Actes du colloque international de Tours de 1973, *Platon et Aristote à la Renaissance* (sous la direction de M. de Gandillac et J.- C. Margolin), Paris, Vrin, 1976, "De Pétrarque à Descartes".

⁹⁴ Plus qu'Aristote et l'aristotélisme, ce sont les penseurs scolastiques (surtout ceux d'une scolastique décadente) qu'il vise, car il leur reproche, outre un mauvais latin, leur attachement à la lettre plutôt qu'à l'esprit des conseils évangéliques. Voir par exemple, dans ses *Adages*, la critique des "nugae Aristotelicae vel sophisticae". S'en prenant aux théologiens scolastiques qui affichent partout une vénération à l'égard d'Aristote, Érasme ne peut s'empêcher de viser Aristote lui-même, et avec lui, toute la philosophie "profane".

Platon reste pour lui le “divin Platon”, et sa philosophie “céleste”, exprimée, selon lui, par Socrate —un Socrate qui, paradoxalement, a fait descendre, comme on sait, la philosophie du Ciel sur la Terre— est chargée d’intuitions pré-chrétiennes, comme sa théorie de l’immortalité de l’âme et la valeur transcendante du *Nous*. En l’occurrence, Platon jouit du même traitement de faveur, si l’on peut dire, que Cicéron, à propos duquel Érasme s’écriait,⁹⁵ avec une force singulière de conviction:

Je ne sais ce que ressentent les autres, mais lorsque je le lis, Cicéron me touche, surtout lorsqu’il parle de la vie heureuse, au point que je ne puis douter que ce cœur, d’où sont sorties de telles méditations, quelque divinité ne l’ait visité. Et ce point de vue me plaît toujours plus, lorsque je considère en mon âme combien est immense, combien est sans prix la bonté du Dieu éternel, cette bonté que certains, à mon avis, tentent de trop limiter.⁹⁶

Ou, encore, à propos de ce même Cicéron, dans le *Convivium religiosum*,⁹⁷ ces mots qu’il fait prononcer par le pieux Eusèbe, son porte-parole:⁹⁸

On ne doit point appeler profane ce qui est pieux et contribue aux bonnes moeurs. Il est vrai que les saintes Écritures doivent conserver la plus grande autorité; mais cependant, je rencontre parfois des choses dites par les Anciens, et écrites par les païens, et même par des poètes, si chastement, si divinement, que je ne puis m’empêcher de croire que, lorsqu’ils écrivaient, quelque divinité bienfaisante agitait leur cœur. Et il est possible que l’Esprit du Christ se répande plus loin que nous n’imaginons. Et nombreux sont ceux qui partagent le sort des saints, sans se trouver inscrits dans nos catalogues.

Et la suite, où le même Eusèbe fait l’ éloge des traités de philosophie morale de Cicéron, avec un enthousiasme quasi-mystique:⁹⁹

⁹⁵ Dans la préface de son édition du *De Officiis* (Bâle, Froben) de 1520.

⁹⁶ Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, Oxford (= Allen), t. V, p. 339, 50-58.

⁹⁷ Éd. Halkin des *Colloquia*, ASD I-3, p. 252.

⁹⁸ “Imo prophanum dici non debet, quidquid pium est et ad bonos mores conducens. Sacris quidem literis ubique prima debetur autoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quædam vel dicta a veteribus vel scripta ab Ethnicis, etiam poetis, tam caste, tam sancte, tam divinitus, ut mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, quum illa scriberent numen aliquod bonum agitaverit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo ...”

⁹⁹ *Ibid.*, 642 A. “Non possum legere Ciceronis de Senectute, de Amicitia, de Officiis, de Tusculanis quaestionibus, quin aliquoties exosculor codicem ac venerer sanctum illum pectus afflatum coelesti numine”.

Je ne puis lire les ouvrages de Cicéron sur la Vieillesse, sur *l'Amitié*, sur les *Devoirs*, sur les *Questions Tusculanes*, sans baisser de temps en temps le livre, sans vénérer cette âme sainte, animée d'un souffle divin.¹⁰⁰

Et c'est précisément dans la préface de son édition des *Tusculanes*¹⁰¹ qu'Érasme, cette fois en son nom propre, s'écrie d'une façon qui a dû surprendre et même choquer plus d'un chrétien de son temps, voire du nôtre.¹⁰²

Où se trouve maintenant l'âme de Cicéron? Peut-être n'est-il pas permis d'en décider à l'esprit humain. En tout cas, ils ne me compteront pas comme leur adversaire, en donnant leurs suffrages, ceux qui espèrent qu'il mène au Ciel, une vie de bonheur.¹⁰³

Mais revenons à Platon qui, dans *l'Enchiridion militis christiani*,¹⁰⁴ ou *Manuel du soldat chrétien*, est présenté comme un philosophe qui a eu accès à la Vérité, et qui justifie, lui et quelques autres, mais surtout lui, cette forte déclaration de principe: "Tout ce que l'on trouve de vrai, qu'on sache bien que cela appartient au Christ."¹⁰⁵ Opinion qui avait été déjà exprimée par saint Justin, qu'avait reprise saint Ambroise, et qu'a longuement développée saint Augustin, dans son *De doctrina christiana*, que connaissait bien Érasme.¹⁰⁶

Qu'est-ce donc que cette *philosophie du Christ*, qu'Érasme appelle encore "philosophie céleste", et dont il n'a jamais cessé de se proclamer un adepte intégral? Il faut partir de l'opposition paulinienne fondamentale entre la sagesse du monde et la sagesse chrétienne, développée dans la Première Épître aux Corinthiens,¹⁰⁷ et qui constitue l'axe majeur et l'aspect profond de *l'Éloge de la Folie*, avec ce retournement caractéristique de la sagesse mondaine en folie véritable, et de la folie de la Croix en sagesse chrétienne, comme l'inversion de sens de la vie et de la mort,

¹⁰⁰ Traduction de ces passages dans l'article de Charles Béné, "Érasme et Cicéron", in *Colloquia Erasmi Turonensis* (op. cit.), t. II, p. 574.

¹⁰¹ Bâle, Froben, 1523.

¹⁰² Allen, t. V, p. 339, 56-59.

¹⁰³ Trad. Béné, art. cit., p. 575.

¹⁰⁴ Anvers, Thierry Martens, février 1504.

¹⁰⁵ Éd. Holborn, Munich, p. 35, lignes 33-35. Cf. la traduction de A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1971, p. 142.

¹⁰⁶ Voir à ce sujet la thèse de Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin, ou Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, Droz, *THR* N° CIII, 1969, *passim*.

¹⁰⁷ I Co, 1, 17-25

puisque la mort, dans son acception ordinaire et naturelle se transforme, pour l'homme pieux, en une vie éternelle, tandis que les manifestations disparates et peu édifiantes de la vie terrestre, dans leur vulgarité et leur oubli de Dieu, sont comme autant de marques de la mort, qu'il faut entendre comme une mort spirituelle. Ainsi le christianisme s'opposerait radicalement aux philosophies profanes contemporaines de son émergence et des premiers siècles de son histoire. On comprend l'attrait exceptionnel que les Pères de l'Église —les Grecs comme les Latins— ont exercé sur l'esprit d'Érasme, qui les a lus, commentés, très souvent traduits (du grec en latin): leurs combats contre les païens —souvent leurs persécuteurs— ou contre les hérésiarques, sont aussi les siens, même si l'objectif du Rotterdamois est moins d'épouser leurs luttes précises et historiques contre les donatistes ou les ariens, voire contre les Juifs,¹⁰⁸ que de fustiger, par leur médiation, les mauvais chrétiens de son temps, ceux qu'il désigne sous le nom de pseudo-évangéliques,¹⁰⁹ ou à l'occasion et le moment venu, les anabaptistes ou les luthériens. La philosophie du Christ exprime chez lui un idéal de perfection spirituelle, et elle est en même temps un fait de culture et de civilisation indéniable:¹¹⁰ c'est l'image du bon évêque, pasteur de son troupeau de fidèles chrétiens, par opposition à ces prélats enrôlés, par ambition purement mondaine et par intérêts personnels, dans des combats uniquement terrestres où ils risquent de perdre leur âme.¹¹¹ La philosophie du Christ, c'est encore la manuel de la *pietas christiana*, cette piété à laquelle Léon-E. Halkin a consacré une longue étude,¹¹² dont on peut retenir les points suivants: la piété authentique est tout intérieure, car, écrit-il dans l'*Enchiridion*: "ce n'est point le bruit des lèvres, mais le

¹⁰⁸ Par exemple chez Chrysostome, dans ses homélies *Adversus Judæos*. Voir mon article, "Brèves réflexions sur l'antijudaïsme de Jean Chrysostome et sur celui d'Érasme, d'après les homélies *Adversus Judæos*", in *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle* (Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991), s. l. d. d'Emmanuel Bury et de Bernard Meunier, Cerf, IRHT, Paris 1993, p. 33-52.

¹⁰⁹ Voir *Epistola contra quosdam qui se falso jactant evangelicos*, Fribourg-en-Brisgau 1529.

¹¹⁰ Il peut paraître intéressant de citer ces quelques lignes de Merleau-Ponty (*Signes*, Gallimard, 1960, p. 179), qui ne se recommandait pourtant pas du christianisme: "Dire oui au christianisme, comme fait de culture et de civilisation, c'est dire oui à saint Thomas, mais aussi à saint Augustin et à Occam, à Nicolas de Cues, à Pascal et à Malebranche, et cet assentiment ne nous coûte pas une once de la peine que chacun d'eux a dû prendre pour être sans défaillance lui-même".

¹¹¹ Voir, entre autres textes nombreux, l'adage n° 2201, *Sileni Alcibiadis*. Voir aussi mon édition (citée n. 88) des *Silènes d'Alcibiade*.

¹¹² "La piété d'Érasme", in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 79, Louvain, 1984, p. 671-708; reprise dans *Érasme. Sa pensée et son comportement*, Variorum Reprints, London 1988, N° XII.

voeu fervent de l'esprit, qui, comme une voix insistante, frappe l'oreille de Dieu";¹¹³ elle se doit d'être ardente, mais la prolixité n'est pas son fait; cette piété ne méprise pas la piété extérieure ni ce qu'on appelle, depuis saint Paul, "la loi des oeuvres", mais ce ne sont pas les pratiques ni les observances diverses qui vous rendent pieux. Quoi de plus net à cet égard que ces affirmations que l'on trouve encore dans l'*Enchiridion*: "On ne condamne pas les oeuvres visibles, mais on préfère les invisibles. On ne condamne pas le culte visible, mais on ne se rend Dieu favorable que par la piété invisible".¹¹⁴ D'où une purification de la prière qu'il préconise dans plusieurs de ses écrits, dont le *Modus orandi Deum*,¹¹⁵ c'est-à-dire la *Manière de prier Dieu*. La prière doit être aussi éloignée que possible de tout intérêt personnel, même si celui-ci est parfaitement légitime, comme une guérison, la sauvegarde de ses biens, ou encore le désir d'une "bonne" mort:

Tu pries Dieu, écrit encore Érasme au lecteur de son *Manuel du soldat chrétien*, pour n'être pas surpris par une mort soudaine, et tu ne le pries pas pour qu'il t'accorde un esprit meilleur afin que la mort puisse te surprendre n'importe où, prêt à la suivre. Tu ne songes pas à changer de vie, et pourtant tu pries Dieu pour ne pas mourir ...¹¹⁶

Il oppose, dans son audacieux colloque du *Naufrage*,¹¹⁷ l'attitude purement intéressée et égocentrique du prêtre qui adresse sa prière à saint Christophe et qui lui promet une statue s'il arrive à bon port sain et sauf, à la suite du naufrage, à celle de cette jeune mère qui prie, sans doute, pour son enfant, mais surtout qui élève ses pensées vers le Créateur, s'en remettant à lui pour le meilleur et pour le pire. On rappellera enfin cette célèbre formule de l'*Enchiridion*,¹¹⁸ dont l'ambiguïté qui donne matière à deux interprétations de sens très différent, est bien dans la manière d'Érasme: "Monachatus non est pietas". L'une de ces interprétations, dûment exploitée par les adversaires et les ennemis d'Érasme, tendant à prouver son hostilité radicale aux moines et à l'institution du monachisme, propose: "La piété n'est pas le fait des moines", autrement dit: Les moines constituent toute une catégorie d'impies. L'autre interprétation, à laquelle je pense que l'on doit se rallier sans hésiter (car toute la pensée d'Érasme

¹¹³ Ed. Holborn, *op. cit.*, p. 30, lignes 13-14.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 85, lignes 27-28.

¹¹⁵ Bâle, Froben, 1524. Éd. J. N. Bakhuizen van den Brink, *ASD* V-1 19 77, p. 111-176.

¹¹⁶ Éd. Holborn, p. 66, lignes 26-29. Trad. Festugière, p. 140.

¹¹⁷ *Naufragium*, éd. Halkin, *ASD* I-3, p. 325-332.

¹¹⁸ Ed. Holborn, p. 81; Festugière, p. 156.

sur l'institution monacale va dans ce sens) est la suivante: "La piété n'est pas l'apanage des moines", autrement dit: Il y a de pieux laïques, comme il peut y avoir des moines qui manquent au devoir de piété; la piété n'est pas dévolue à une seule catégorie d'êtres humains, ou à une institution déterminée; l'Esprit saint souffle où l'a voulu la Providence divine. Et, de fait, Érasme a rencontré au cours de sa vie des hommes, des chrétiens, qui n'étaient pas des moines —voyez John Colet d'Oxford, Jean Vitrier¹¹⁹ de Saint-Omer, ou son grand ami Thomas More— et dont il a su apprécier et faire connaître la grande piété.

Mais la connaissance et l'exercice de l'intelligence vont de pair avec l'abandon aux valeurs de charité et de fraternité. On retrouve les deux piliers sur lesquels Érasme a construit son idéal pédagogique: *virtus* et *bonæ litteræ*.¹²⁰ Autrement dit, et pour reprendre deux syntagmes familiers à Érasme, dont la réciprocité (ou l'identité) est totale: la piété qui concrétise pour lui la philosophie du Christ est une *docta pietas*, ou une *pia doctrina*, c'est-à-dire une piété éclairée par le savoir, ou un savoir éclairé par la piété.

On trouvera beaucoup de ces traits dans l'un de ses *Colloques*, qui rapporte un *Entretien sur la piété* (c'est la *Confabulatio pia*)¹²¹ entre deux jeunes garçons, Gaspar et Erasmus (celui-ci étant le propre filleul d'Érasme, dernier-né de Jean Froben). Gaspar représente aux yeux de l'humaniste un modèle de piété juvénile et il se félicite de l'exemple qu'il peut donner à son filleul. Écoutons-le confier à son camarade ses premières occupations du matin, à son réveil:

Je rends grâce à Dieu de ce qu'il a bien voulu que cette nuit me soit bienfaisante et je le prie pour que ce jour tout entier me soit aussi favorable, pour sa gloire et pour mon salut. Lui qui est la vraie lumière ignorant tout déclin, le soleil éternel qui vivifie tout, qui nourrit et qui réjouit, qu'il daigne illuminer mon âme afin que je ne tombe pas dans le péché mais, que, guidé par lui, je parvienne à la vie éternelle.¹²²

Philosophie du Christ et philosophies profanes: s'il y a souvent entre ces deux types de philosophie une opposition de nature, la première transcen-

¹¹⁹ Voir A. Godin, *Spiritualité franciscaine en France au XVIe siècle : l' de Jean Vitrier*, Genève, Droz, THR n° CXVI, 1971.

¹²⁰ Voir plus haut, le titre-courant du *De pueris instituendis*.

¹²¹ Éd. Halkin, *ASD* I-3, p. 171-181. Le dialogue est de mars 1522. En 1524, et par la suite, le titre sera changé en celui de *Pietas puerilis*.

¹²² Trad. Halkin, *art. cit.*, p. 691. Texte latin in *ASD* I-3, p. 173, 1553-1558.

dant ou subjuguant les secondes, il y a aussi entre elles des différences de degré, que consacre l'histoire du monde (et plus particulièrement l'histoire sacrée, la seule qui mérite véritablement pour Érasme le nom d'*historia*).¹²³ De même que l'Ancien Testament n'est pas effacé par le Nouveau, mais qu'il en constitue au contraire la base ou les prémisses, avec une valeur d'authenticité qui sera seulement sublimée ou transfigurée, la vérité recherchée par les philosophes païens est la même que celle que proposent les "philosophes du Christ": seulement les premiers en ignoraient le fondement ou la cause, dans leur lucidité imparfaite:

Cette vérité a été découverte par les philosophes païens (*Ethnicorum philosophi*),¹²⁴ qui s'en sont étonnés; mais ils n'ont pu en déterminer la cause. Celle-ci nous a été révélée par la philosophie chrétienne qui enseigne que notre inclination au mal a son siège en nous-mêmes depuis Adam,¹²⁵ père du genre humain.¹²⁶

Cette allusion discrète au dogme du péché originel, à propos duquel Érasme exprime des vues originales,¹²⁷ soutenant en particulier cette thèse que le sentiment de culpabilité doit être individuel, comme la conscience du péché. On pourra donc se demander si, en refusant d'admettre que tous les hommes sont pécheurs du fait de la faute d'Adam et d'Ève, corruptrice de la nature humaine, Érasme ne s'écarte pas audacieusement de l'enseignement de l'Église. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'elle l'a compris, et c'est la raison pour laquelle une telle position spirituelle a fait l'objet des différentes censures ecclésiastiques. Lorsque Luther, dans sa controverse avec Érasme, mettait en doute sa piété —on connaît sa célèbre apostrophe, *Du bist nicht fromm* (Tu n'es pas pieux)—, il manifestait, entre autres griefs, son opposition à l'idée érasmiennne d'une nature originellement bonne¹²⁸ que l'homme pourrait restaurer par une vie de piété et des

¹²³ Voir Peter-G. Bietenholz, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Middle Ages*, E. J. Brill, Leyde, New York / Cologne, 1994, et mon article, "Fonction de la *fabula* dans la pensée d'Érasme", *Revue de Littérature comparée*, 1996, p. 21-44.

¹²⁴ *Ethnici* désigne couramment les païens, les "gentils".

¹²⁵ Allusion discrète au dogme du péché originel, à propos duquel Érasme exprime des vues originales (sur la responsabilité individuelle du chrétien).

¹²⁶ *De pueris instituendis*, ASD I-2, p. 50.

¹²⁷ Voir Domenico Calcagno, *Il peccato originale in Erasmo da Rotterdam*, Brescia, Morcelliana, 1975.

¹²⁸ On sait que son pessimisme foncier conduit Luther à considérer l'homme, c'est-à-dire tous les hommes, comme nécessairement pécheurs, du fait de leur nature corrompue à la suite du péché d'Adam. Seules leur foi et surtout la grâce de Dieu peuvent les sauver; leurs oeuvres n'y peuvent rien.

actions vertueuses.¹²⁹ Érasme s'en remet à l'Écriture, et plus spécialement à S. Paul, qui, rappelle-t-il, "ne condamne pas la loi des oeuvres, dès lors que l'on use de cette loi correctement". Et il précise, dans *l'Enchiridion militis Christiani*:¹³⁰

Peut-être, sans ces pratiques, ne seras-tu pas pieux, mais ce ne sont pas elles qui te rendent pieux. Elles te conduiront à la piété si, au vrai, tu en uses raisonnablement. En revanche, si tu commences à y prendre plaisir, elles éteignent d'un seul coup toute la piété. L'Apôtre méprise les œuvres d'Abraham, dont nul pourtant n'ignore qu'elles ont été les plus hautes, et toi, tu te fies aux tiennes ? Dieu s'oppose aux sacrifices, aux sabbats, aux néoménies de son peuple, toutes choses dont il avait été cependant l'inspirateur. Et tu oses comparer tes misérables petites observances avec les préceptes de la loi divine ! [...] N'est-il pas vrai que, lorsque Dieu mentionne les observances et les rites des cérémonies sacrées, et aussi les oraisons multiples, il montre du doigt, en quelque sorte ceux qui mesurent la religion au nombre des psaumes ou des prières ? Prends garde, toit aussi, à cette sorte de religion [...] On ne condamne pas les œuvres visibles, mais on préfère les invisibles. On ne condamne pas le culte visible, mais on ne se rend Dieu favorable que par la piété invisible.¹³¹

Comment, à la lecture d'un tel texte, refuser à Érasme un attachement profond à la piété? C'est, en fait, l'un des points forts de sa "philosophie du Christ". André Godin remarque, dans l'article qu'il lui a consacré, et à partir de l'Évangile johannique:¹³²

La philosophie du Christ est restauration de la nature humaine créée bonne, embrasement évangélique des étincelles de vérité encloses dans la sagesse de l'Antiquité païenne. Davantage, la philosophie chrétienne s'identifie au Christ, docteur à jamais présent dans le Nouveau Testament où "il vit, respire, agit, parle encore pour nous". D'où le synonyme fréquent sous la plume du Rotterdamois: "philosophie évangélique". A l'exclusion de la vaine dialectique, elle retient, des diverses sagesse humaines, l'élan naturel vers le bien, qu'elle-même a porté à son plus haut point de perfection: "philosophie céleste". Pourvu qu'il ait un cœur réceptif et pieux, personne n'en est exclu: sagesse pratique, connaissance savoureuse, unifiante, elle est à la portée des petits et des grands, des illettrés et des savants: c'est vraiment "notre philosophie".

¹²⁹ En 1913, on lisait encore dans l'une des pages du *Dictionnaire de théologie catholique*, cette déclaration on ne peut plus sévère et injuste (au moins pour le second reproche): "Érasme fut un prêtre sans vocation et sans piété".

¹³⁰ Éd. Holborn, p. 83, ligne 25, à p. 85, ligne 28.

¹³¹ Trad. Halkin, *art. cit.*, p. 681-682 (reprise de Festugière, p. 159-160).

¹³² III, 3.

Cette analyse de Godin, émaillée de textes d'Érasme, sous l'autorité de l'Évangile de S. Jean, résume parfaitement cette *philosophia Christi*, telle que l'humaniste chrétien la comprend et la revendique pour lui-même. Elle est liée à la condition humaine. Or on sait que pour Érasme, comme pour la plupart de ses contemporains, laïques ou hommes d'église, l'expression la plus parfaite (ou la moins médiocre) de la condition humaine, c'est celle de l'*homo religiosus*, entendons l'*homo christianus*. On pourrait, dès lors, remarquer que cette philosophie (puisqu'il faut ici retenir ce terme) n'a pas le caractère d'universalité propre aux philosophies,¹³³ qui concernent, dans leur essence comme dans leur méthode, les hommes dans leur universalité. Mais, étant donné que les humanistes chrétiens interprètent à la lettre le terme de catholicité, cette universalité *catholique* leur apparaît comme un pléonasme. Et cela, même si le sentiment ou la revendication des droits ou de la dignité de la personne humaine, ne connaît ni frontière, ni nation, ni religion: les "Gentils", les Turcs et les Juifs, les "barbares", et bientôt, les Indiens d'Amérique, doivent être traités en tant qu'hommes..., ces hommes qu'ils sont, sans aucune espèce de doute (!), en dépit de leur "ignorance" du vrai Dieu, de leurs erreurs, ou de leur obstination.¹³⁴

Devons-nous en rester là dans notre quête d'une philosophie que l'on pourrait appeler érasmiennne? Il faut bien le reconnaître: jusqu'ici, nos analyses n'ont pas permis de discerner dans la pensée pédagogique, éthique ou théologique d'Érasme une philosophie qui lui serait spécifique ou qui, sans porter la marque d'une véritable originalité, se recommanderait d'un courant philosophique majeur, susceptible d'unifier ses réflexions ou ses valeurs normatives, sans pour autant les déformer, les aplatir ou en diminuer la richesse. D'autre part, même si la *philosophia Christi* constitue le noyau central de ce que l'on pourrait appeler la sagesse érasmiennne, on peut admettre que sa signification n'est pas univoque, et que d'ailleurs Érasme n'a pas essayé de l'unifier en la présentant sous la forme d'un exposé systématique, exercice qui est contraire à son *ingenium*. Je voudrais pourtant, après un compagnonnage de plus de quarante années avec Érasme, examiner rapidement l'ouvrage d'un historien de la philosophie polonais contemporain, Juliusz Domanski, intitulé, non pas "Érasme

¹³³ On connaît le mot de Descartes: "Etiam Turcis loquor", je parle même (ou aussi) pour les Turcs! Quant au système de Kant, qu'il s'agisse de la raison pratique ou de la raison théorique, voire du jugement esthétique, on sait que l'universel est le moteur de sa réflexion.

¹³⁴ C'est en particulier le terme qui est réservé à l'encontre des Juifs, que leur entêtement durable a empêché de reconnaître en Jésus Christ le Messie attendu.

philosophe”, ou, mais, d’une manière plus problématique, voire plus consensuelle, Érasme et la philosophie.¹³⁵ Partant, lui aussi, de ce concept paradoxal de philosophie du Christ, il soutient qu’Érasme n’exprime pas seulement par cette expression synthétique un christianisme authentique, débarrassé de toute souillure païenne ou scolastique, mais également une conception personnelle de la philosophie. Cette conception consiste, comme la maïeutique de Socrate, à dénoncer les apparences et à déceler sous elles ou derrière elles la réalité: c’est la méthode des Silènes d’Alcibiade, si remarquablement mise en œuvre dans l’adage qui porte ce titre.¹³⁶ Socrate, interrogeant à Athènes, des personnages aussi divers qu’un général, un prêtre, un rhéteur, un artisan, ou n’importe quel homme de métier qu’il rencontrait dans la rue, leur demandait invariablement qui ils étaient, ou ce qu’ils faisaient, ou plutôt ce qu’ils croyaient être ou faire; ou encore ce qu’ils avaient dans l’esprit quand ils énonçaient telle phrase ou qu’ils utilisaient tel mot (*ti touto legeis*, que veux-tu dire en disant cela?). Et il finissait par leur faire admettre... qu’ils ne savaient pas au fond ce qu’ils disaient, ce qu’ils faisaient, qui ils étaient. A sa manière, Érasme fait s’avancer sur le devant de la scène des évêques, qui devraient être, selon la fonction ou le titre dont ils sont dotés, de véritables surveillants (*episcopoi*) et guides du troupeau de chrétiens dont ils ont la charge, mais qui agissent en fait au rebours de ce titre ou de cette charge. Ce retournement de situation ou ce retour aux sources étymologiques et historiques, qui lui font dénoncer les faux (ou pseudo-) évangéliques relèvent de cette chasse généralisée au faux-semblant. La philosophie d’Érasme, selon Domanski, c’est aussi sa conception de la “vraie théologie”, qu’il exprime à travers de nombreuses œuvres, comme l’*Enchiridion*, la *Paraclesis*,¹³⁷ la *Methodus*,¹³⁸ les *Annotations au Nouveau Testament*,¹³⁹ d’autres encore. C’est aussi la manière toute personnelle dont il commente l’Évangile, avec une liberté que les censeurs n’ont pas tolérée, comme le prouvent les divers Index des livres interdits publiés en Europe au cours du siècle.¹⁴⁰ La philosophie

¹³⁵ *Erazm i filozofia; Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław, Warszawa, Karków, Gdansk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1973.

¹³⁶ Voir plus haut, n. 111.

¹³⁷ *Paraclesis, id est adhortatio ad christianæ philosophiæ studium*, Bâle, Froben, février 1516 (préface à la première édition du NR).

¹³⁸ *Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, Bâle, Froben, 1519 (préface de la 2^e édition de sa traduction du Nouveau Testament).

¹³⁹ De 1516 à 1535, cinq éditions des *Annotations* (Bâle, Froben), révisées et augmentées.

¹⁴⁰ Voir la série des dix volumes édités par J. M. de Bujanda, *Index des livres interdits*, Sherbrooke 1985-1996.

se présente à Érasme —on l'a déjà noté— comme un régime de vie intellectuel et spirituel. A la “*philosophia aulica*”, cette philosophie de cour ou de courtisan, qu'il dénonce souvent, tout en mettant en garde son ami Thomas More contre les attraits et les pièges de la cour royale d'Angleterre que sa fonction de chancelier le contraint de fréquenter, il oppose la “*philosophiae Christi*”. On trouve même dans l'une de ses oeuvres de jeunesse, les *Antibarbari*,¹⁴¹ ou *Antibarbares*, cette expression tout à fait caractéristique de ses options fondamentales: “*philosophiae parens*”, comme une manière de désigner le Christ.

Ainsi, après avoir manifesté une certaine réticence quant à l'attribution à Érasme du terme de philosophe¹⁴² et de celui de philosophie à l'ensemble ou à une partie de son oeuvre, il me paraît important et parfaitement justifié, de revenir sur cette réticence, sans pour autant recourir à quelque effet rhétorique ou à une dialectique artificielle. Comme je l'ai dit au début de cet essai, tout dépend de la réponse que l'on donne à cette question: qu'est-ce que la philosophie? Or une idée, à laquelle je suis personnellement (et depuis fort longtemps) attaché, même si elle n'est pas acceptée par tous les philosophes, universitaires ou non, peut s'exprimer de la sorte: une philosophie peut être une recherche et une *praxis* personnelle —voyez, encore une fois, Socrate, et plus modestement Diogène—, même si cette *praxis* est commandée par un certain nombre de principes ou de valeurs, et si elle s'ordonne autour d'un axe éthico-intellectuel, en quête d'un maximum de cohérence. Une philosophie ne se définit pas nécessairement par une théorie de la connaissance ou une méditation métaphysique, déclinée en un certain nombre de postulats et de démonstrations de type mathématique, à la manière de l'*Éthique* de Spinoza. Elle peut — je dirais même qu'elle doit— rejeter toutes les formes ou espèces de propositions dogmatiques, qui lui feraient courir le risque de se replier sur elle-même, fermée à la recherche, à la discussion, au dialogue, à l'approfondissement ou à la mise en question de ses propres positions. Or il me semble qu'Érasme correspond pleinement à l'idée d'une philosophie comme pratique personnelle, et comme matière à discussion et à dialogue. Un exemple, tiré de ses oeuvres, me paraît significatif à ce sujet: lors-

¹⁴¹ Bâle, Froben, mai 1520. Voir l'édition critique de K. Kumaniecki, *ASD I-1*, 1969, p. 1-138.

¹⁴² Il faut noter que les contemporains d'Érasme, en particulier ses correspondants, parlent de lui, ou s'adressent à lui en tant que *poeta*, *orator* ou *theologus*, ou en utilisant (comme le grammairien flamand Despautère) les binômes *orator et poeta*, ou *theologus et orator*. Mais cela ne doit pas nous empêcher de revendiquer pour Érasme l'appellation de *philosophe*.

que la querelle sur le libre-arbitre et le serf-arbitre éclate entre Luther et lui-même,¹⁴³ l'humaniste hollandais compose ce qu'il appelle une *Diatribè de libero arbitrio*,¹⁴⁴ c'est-à-dire une mise à l'épreuve et à l'examen de diverses propositions sur ce problème capital de la liberté de l'homme face à la liberté de Dieu (et par conséquent à la dépendance de la créature par rapport au Créateur), tandis que le Réformateur allemand ne met en avant dans son *De servo arbitrio*¹⁴⁵ que des propositions assertoriques, pratiquant la logique radicale du oui ou du non, du vrai ou du faux, et sur un ton qui n'admet aucune réplique, aucune contestation. Des deux protagonistes, le plus philosophe me paraît être incontestablement Érasme (je ne me prononce pas sur des critères théologiques, ni sur le fait que Luther a fondé une religion nouvelle, alors qu'Érasme a tenté simplement d'exprimer un certain nombre de vues critiques sur quelques pratiques de l'Église catholique). Il n'est pas un esprit systématique, et sa pensée s'exprime plus volontiers par thèmes que par thèses. Il conviendra donc, à son propos, d'appliquer, non pas une méthode d'analyse inspirée d'un quelconque *mos geometricus*, mais plutôt d'une certaine intuition ou d'une compréhension sympathique (au sens fort du terme). Mais il est doué d'un fort esprit critique, qui est bien l'une des caractéristiques du philosophe. Un universitaire néerlandais, Sem Dresden écrivait, dans l'un de ses articles du colloque érasmien de Tours de 1969:¹⁴⁶ "Partout et toujours, Érasme revient à ses idées favorites, partout et toujours il dit à peu près la même chose."¹⁴⁷ Mais serait-ce là quelque déficience de la part d'un philosophe? On peut ici se rappeler le mot de Bergson, déclarant à peu près, à propos de Berkeley et de l'intuition (mais sa remarque s'applique évidemment à tous les philosophes) qu'un philosophe passe toute sa vie à dire et à répéter la même chose, la même idée, la même formule: c'est ce qu'il appelle son intuition fondamentale. Celle d'Érasme sera dans sa conception des rapports étroits entre la *virtus* et les *bonæ litterae*, qui s'exprime dans sa *philosophia Christi*, concrétisée par une *pia doctrina* ou une *docta pietas*.

¹⁴³ C'est elle qui a marqué véritablement la rupture entre les deux hommes. Ce qui n'empêcha pas Érasme de continuer à entretenir de fructueux rapports d'amitié avec Mélanchthon, lieutenant de Luther.

¹⁴⁴ Bâle, Froben, sept. 1524.

¹⁴⁵ Wittenberg, décembre 1525.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, "Sagesse et folie d'après Érasme", t. I, p. 290.

¹⁴⁷ Et Dresden ajoutait: "Mais c'est justement cet à-peu près qui rend si difficile de savoir ce qu'il a voulu dire exactement".

On a pu dire aussi que la pensée ou l'oeuvre d'Érasme revenait essentiellement à une morale pratique, éclairée par la religion chrétienne, ou encore à un vaste commentaire des Évangiles, des Épîtres et des Pères de l'Église. Mais depuis quand la morale (ou, si l'on préfère, l'éthique) doit-elle être logée dans les régions inférieures de la philosophie? N'a-t-elle pas été portée à son sommet par les plus grands philosophes, qui avaient pour objectif majeur la recherche du souverain bien, qu'il s'agisse de la *République* de Platon, de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, du *De Officiis* de Cicéron, de l'*Éthique* de Spinoza, ou de la *Critique de la raison pratique* de Kant.

Cette recherche du souverain bien est d'ailleurs l'équivalent pratique de la recherche de la vérité, comme on le voit notamment à travers le livre VI de la *République*, que je viens d'évoquer. Et si l'on préfère affirmer que l'entreprise philosophique par excellence est la recherche de la vérité, on peut dire que cette recherche n'a pas cessé de hanter Érasme. C'est elle qui lui interdit de considérer la vérité comme un bien que l'on possède ou que l'on cherche à posséder, ou de la défendre avec un esprit dogmatique.¹⁴⁸ C'est pour cette raison que, tout en acceptant les dogmes fondamentaux de l'Église à laquelle il appartient, il admet, sans se scandaliser, d'autres interprétations du mystère eucharistique, se refusant d'ailleurs d'en discuter de manière approfondie avec les théologiens professionnels, et n'aimant pas utiliser un vocabulaire par trop abscons et incompréhensible aux gens du peuple, comme le terme de transsubstantiation. La vérité, pour lui, n'est ni partisane ni divisible. Il est d'ailleurs d'autant plus hostile à une conception dogmatique ou totalitaire de la vérité qu'il se découvre plus favorable à l'idée d'une vérité totale, globale. Il n'existe pas de parti de la vérité, car celle-ci est une passion et une vocation. C'est là un point qui le rapprocherait de Montaigne, dont le philosophe Maurice Merleau-Ponty nous parlait en ces termes: "Détruisant la vérité dogmatique, partielle ou abstraite, il insinue l'idée d'une vérité totale, avec toutes les facettes et toutes les médiations nécessaires. S'il multiplie les contrastes et les contradictions, c'est que la vérité l'exige ... *Je me contredis bien à l'aventure, mais la vérité, comme disait Demades, je ne la contredis point*".¹⁴⁹

¹⁴⁸ Voir mon essai, "Érasme et la vérité", in *Recherches érasmiennes*, Genève, Droz, *THR* N° 105, p. 45-69.

¹⁴⁹ Extrait d'une préface au Livre III des *Essais*.

Cette vérité totale rejoint la volonté d'Érasme d'être considéré comme un citoyen du monde (*civis mundi*),¹⁵⁰ un monde essentiellement spirituel, monde de valeurs dans lequel les hommes auront cessé de se battre et de rester opaques les uns aux autres, voire murés les uns contre les autres. Pour le croyant Érasme, ce monde idéal est au fond un monde "qui n'est pas de ce monde". Or, s'agissant de la démocratie extensive et universelle à laquelle aspirent aujourd'hui tous les hommes de bonne volonté, ou de ces droits de l'homme qui sont inscrits dans la charte universelle des Nations Unies, on peut avancer que ce monde à construire avec persévérance, considéré par certains comme un monde utopique¹⁵¹ n'est guère différent, dans sa structure et ses aspirations, du monde "post mortem" du chrétien Érasme ... à ceci près que les efforts des nations et des individus portent sur le monde réel des vivants. Cela suppose une conscience universelle qui transcende tous les particularismes ou égocentrismes, mais parfaitement compatible avec la conscience qu'un individu donné a de son appartenance à une ou à plusieurs communautés plus restreintes, comme la communauté nationale,¹⁵² la communauté linguistique,¹⁵³ la communauté socio-professionnelle, la communauté religieuse, etc.¹⁵⁴ Cela suppose un monde qui reflète une terre, enfin libérée de la violence meurtrière qui dresse les hommes les uns contre les autres en s'abritant derrière des étendards opposés. On comprend dès lors que, pour Érasme, la recherche de la vérité s'identifie à la recherche du bien, à la recherche de l'absolu, comme chez tous les grands philosophes que l'on évoquait plus haut. Cela suppose aussi, tout naturellement, un esprit de large tolérance, et même de charité à l'égard de l'autre — sur ce point, sans doute, Érasme n'a-t-il pas tout à fait rempli le contrat que nous aurions souhaité pour

¹⁵⁰ Selon une expression que l'on trouve dans l'une de ses lettres à Zwingli de 1532 (Allen V, n° 1314, ligne 2), dont il est bon cependant d'interpréter le contexte.

¹⁵¹ Comme si les utopies d'hier n'étaient pas souvent les réalités d'aujourd'hui ou de demain!

¹⁵² Érasme ne perd pas une occasion, surtout quand il vise les Italiens, de proclamer avec fierté, voire provocation, ses origines "bataves": voir A. Gerlo, "Érasme et les Pays-Bas", in *Colloquia Erasmi Turonensis* (op. cit.), t. I, p. 97-111. Voir aussi l'adage n° 3535, *Auris Batava*. En 1520, Érasme déclare qu'il ne peut pas nier sa nationalité hollandaise: *Hollandum esse me negare non possum*.

¹⁵³ Érasme reconnaît par exemple l'existence de certaines maladies propres à des langues spécifiques (*linguæ morbi*): "Certaines nations, lisons-nous dans la *Lingua*, sont plus que d'autres, enclines à certaines maladies. C'est ainsi que le Grec est, par nature, plus bavard que le Romain. Et aujourd'hui le Français l'est plus que l'Allemand. Moins bavard que le Français, l'Allemand utilise une langue moins "barbare" ou moins "inhumaine" que celle de son voisin, car son accentuation et ses sonorités ne dévient pas de la même manière [c'est Érasme qui parle] le bon goût ou la raison..."

¹⁵⁴ Voir mon livre (cité), *Érasme, précepteur de l'Europe*, p. 396.

lui¹⁵⁵ mais le pouvait-il à son époque?—, la volonté de dialogue, le respect des idées sincères et dépourvues de violence, et en tout cas, le respect et la défense de la dignité humaine.¹⁵⁶

Si je me permets d'utiliser une image géométrique quelque peu osée, je représenterais volontiers la philosophie d'Érasme sous la figure d'un tétraèdre. Ses quatre faces seraient représentées par quatre valeurs cardinales qui illuminent son œuvre, à savoir la vérité, la liberté, la justice et la charité; quatre valeurs qui se rejoignent d'ailleurs, au point de s'identifier les unes aux autres, comme les quatre faces du tétraèdre se rejoignent en leurs quatre sommets communs. Pas de justice sans un esprit de charité, comme il l'a démontré dans sa distinction fondamentale de l'*æquitas* (l'équité) et de l'*æqualitas*¹⁵⁷ (simple égalité "objective", sinon numérique), qui rejoint son adage *Summum jus, summa injuria*.¹⁵⁸ Pas de justice, sans considérations des circonstances personnelles, historiques, susceptibles d'humaniser la rigueur (souvent aveugle ou myope) de la loi (surtout en ces temps-là). Pas de justice sans la volonté de rechercher la vérité dans les limites des possibilités humaines; pas de vérité dans un monde où n'est pas assurée l'indépendance et la liberté des juges, comme celle des prévenus (on est encore loin du compte au temps d'Érasme). On pourrait établir les mêmes implications entre les quatre valeurs précitées en examinant successivement chacune d'elles.¹⁵⁹

Sans l'avoir systématisé (puisqu'il n'a pas l'esprit de système), Érasme a réfléchi sans discontinuer sur le problème philosophique par excellence des rapports entre la foi et la raison, rappelant sans cesse que la raison humaine, à l'aune de laquelle nous connaissons, jugeons, affirmons, voulons, etc., est une raison créée, donc une raison humano-divine.

Ce n'est pas un rationaliste agnostique qui s'exprime ainsi, mais le pape Jean-Paul II lui-même, dans sa célèbre encyclique *Fides et ratio*.¹⁶⁰ "La foi, privée de la raison, a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience,

¹⁵⁵ Voir notamment son attitude à l'égard des paysans révoltés de Souabe et de Franconie, à l'égard des Anabaptistes de Münster, à l'égard des Juifs, à l'égard de Louis de Berquin.

¹⁵⁶ Voir mon article, "La notion de dignité humaine selon Érasme de Rotterdam", *Studi Francesi* 80 (Turin 1983), p. 205-219.

¹⁵⁷ Voir mon article "Aequitas, aequalitas, auctoritas chez Érasme", dans le recueil des Actes du colloque international d'Ottawa, *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas*, Paris, Vrin, "De Pétrarque à Descartes", N° LIV, p. 33-49.

¹⁵⁸ N° 925 (*ASD* II-2, p. 432-434).

¹⁵⁹ Pour l'exploitation de cette image, voir mon ouvrage, *L'Acte humain de vérité* (thèse de doctorat d'État, Paris-Sorbonne 1969).

¹⁶⁰ Édition française, Desclée de Brouwer 1997, §48.

encourant le risque de ne plus être une proposition universelle”. Mais cette même encyclique exprime aussi cette idée complémentaire avec une évidence qui devrait rallier les suffrages de tous ceux, croyants ou non-croyants, qui sont en quête d’une vérité universelle, à savoir que la raison, qui aurait coupé les amarres d’une subjectivité, non empirique, mais éthico-affective, est impuissante à s’approcher de la vérité en tant que valeur: elle ne peut atteindre qu’une vérité objective et partielle, une vérité technico-scientifique provisoire, et à la limite, une vérité chosifiée.¹⁶¹ C’est bien là ce qu’Érasme entend par vérité. Il n’y a pas, comme le pense Alain Touraine dans son livre sur la modernité,¹⁶² un écartèlement irréductible entre une vérité objective et une vérité subjective, pour la raison qu’il n’y a pas deux vérités, mais une seule, dont l’objectivité et la subjectivité constituent les deux faces. Quand il travaille à la recherche de la vérité, tout en dialoguant avec d’autres hommes qui ne partagent pas nécessairement ses opinions ou ses convictions, c’est avec toute la ferveur de sa subjectivité, de son affectivité et de sa raison qu’il poursuit cette quête. Pas de recherche de la vérité qui ne soit pas une recherche commune de la vérité, comme celle que Platon-Socrate mettait en oeuvre dans ses *Dialogues*. Et même si la conception actuelle de la tolérance est plus exigeante, plus profonde, plus que celle dont faisait preuve le chrétien Érasme,¹⁶³ même si le dialogue d’ouverture que l’Église catholique a instauré dans le sillage du Concile de Vatican II avec le monde diversifié des non-chrétiens, va beaucoup plus loin que les échanges de l’humaniste hollandais avec ses contradicteurs, l’idée qu’il se faisait de la rationalité philosophique et de la vérité prenait sa source dans la même intuition. En découvrant chez Homère, Virgile ou Cicéron, des “sentences” de vérité susceptibles de s’accorder avec celles qu’il trouvait dans une épître de saint Paul ou dans un traité métaphysique de saint Augustin, et, d’une manière plus générale, en établissant un pont entre certains aspects de la philosophie profane et la philosophie du Christ, il reconnaissait à la vérité

¹⁶¹ Voir l’article d’André Dartigues, qui commente les assises philosophiques de cette encyclique dans son article du *Bulletin des Lettres ecclésiastiques* de janvier-mars 2000 (tome CI), “a propos de la vérité philosophique, en écho à l’encyclique *Fides et ratio*”. Voir aussi ma thèse de doctorat, dans laquelle je définis le syntagme paradoxal d’*acte de foi rationnel*, qui correspond à un acte de foi en l’homme et un acte de foi en la vérité, le dialogue étant le moyen de les concilier ou de les faire jouer l’un avec l’autre.

¹⁶² *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁶³ Il a des mots durs, beaucoup trop durs à l’égard des Turcs, et, plus encore, à l’égard des Juifs: l’ “esprit du temps” (comme on dit) n’excuse pas tout!

son caractère essentiel, à savoir son universalité. Et cela, même si sa conception de l'universel était différente de la nôtre, car nous n'établissons plus l'identité: *homo = homo Christianus*.

C'est encore dans l'encyclique *Fides et ratio* que l'on trouve cette idée à laquelle Érasme aurait souscrit sans peine: l'Église n'est l'adepte d'aucune philosophie particulière, érigée en modèle d'universalité, comme ç'avait été le cas autrefois, ou naguère: autrefois, quand saint Thomas moulaît le *credo* de l'Église et son système théologique sur la philosophie d'Aristote; naguère,¹⁶⁴ quand les dominicains se recommandaient (et pour cause!) de l'unique philosophie de saint Thomas. N'est-ce pas ce que, ironie satirique en plus, relevait Érasme, quand il faisait dire à *Moria* —la Dame Folie de sa célèbre “déclamation”:

Ces finesses si raffinées [il s'agit des “pointes d'épingle” des scolastiques] sont encore affinées par tant de voies scolastiques, et l'on aurait plus vite fait de s'échapper de labyrinthes que des embrouillaminis de Réalistes, Nominalistes, Thomistes, Albertistes, Occamistes, Scotistes; et je n'ai pas nommé toutes les sectes, je me suis limité aux principales.¹⁶⁵

Autant Érasme accepte la pluralité d'opinions, de moeurs ou de manières d'être, rendant ainsi hommage à la *varietas* du monde naturel et de l'univers social, comme il accepte et utilise une pluralité d'auteurs grecs et latins, sans se référer, à l'instar des cicéroniens italiens, au seul Cicéron,¹⁶⁶ autant il croit avec ferveur et constance à l'unicité de la raison humaine, de la vérité et du bien souverain. Autrement dit, il combine théoriquement et *pratiquement* une exigence de synthèse et de dialogue, qui correspond au besoin d'une éthique universelle et d'une société unifiée dans la pluralité empirique des diverses sociétés. Cette double exigence ou ce double besoin vont plus loin qu'une conception unifiée et organique du savoir, comme certains esprits scientifiques voudraient y tendre de nos jours. La philosophie apparaît, plus et mieux que la science, dont les domaines ou champs d'application ne sont ni superposables ni réductibles les uns aux autres —comme l'unique terrain d'entente et de dialogue avec ceux dont les opinions et surtout les croyances sont divergentes. Je pense

¹⁶⁴ Voir encore aujourd'hui.

¹⁶⁵ Trad. J. Chomarat, Érasme, *Oeuvres choisies* (Paris, Le Livre de poche, 1991), p. 183.

¹⁶⁶ Voir, dans le *Ciceronianus*, la charge de ses deux porte-parole contre le cicérolâtre Nosopon.

en particulier aux sciences dites “humaines” que ni les progrès de la sociologie, de la psychologie ou de la biologie¹⁶⁷ n’ont permis d’assimiler aux sciences dites “dures”, voire objectives et prétendument exactes, qui n’utilisent pas les mêmes méthodes et qui n’ont pas la même finalité. Pour Érasme, comme pour son ami luthérien Mélanchthon, être philosophe, c’est, à la vérité, user droitement de la raison dans tous ses champs d’application. Non seulement, pensait Mélanchthon, un chrétien peut être philosophe,¹⁶⁸ mais encore il doit l’être, car c’est seulement la philosophie qui lui permet de connaître les dons naturels de Dieu.¹⁶⁹ Quant à Érasme, il pensait, lui aussi, que la loi naturelle était aussi une loi de Dieu. D’ailleurs il estimait que la philosophie morale était nécessaire pour mieux comprendre et expliquer la doctrine chrétienne. La *philosophia Christi*, dont nous avons vu qu’elle s’opposait à la fausse philosophie, celle qui s’appuie sur des discours et des raisonnements fallacieux,¹⁷⁰ représente à ses yeux l’épanouissement d’une philosophie qui n’affirme rien sans l’appuyer d’une raison certaine ou sur une expérience. En ce sens, la *vraie* théologie, dont il a défini la méthode et la finalité,¹⁷¹ repose sur le socle de la philosophie, ce qui est très différent de considérer cette dernière comme la “servante” (*ancilla*) de la théologie.

Tout ce que l’on peut dire —en tout cas, tout ce que je dirai moi-même— au terme de ce questionnement sur la pensée et l’oeuvre d’Érasme, pour répondre à l’interrogation liminaire relative à la légitimité ou à l’illégitimité de sa désignation comme philosophe, c’est que son attitude générale (psychologique, éthique, religieuse) et sa manière d’aborder les grands débats qui concernent l’homme (sa liberté, sa dignité, sa place sur la terre, ses devoirs d’état, ses obligations personnelles, ses rapports avec les autres, sa finalité, sa destinée) sont d’un philosophe. Il s’exprime généralement sous la forme du dialogue (explicite ou implicite) et les problématiques qu’il soulève sont soutenues par une tradition rhétorique

¹⁶⁷ Et même de ce que l’on appelle aujourd’hui la bio-éthique, discipline aux frontières encore fragiles, car ce qui relève des progrès de la technique et de la biologie (surtout appliqués à l’homme) ne se situe pas nécessairement à l’étiage des exigences éthiques du respect inconditionné de l’homme, en dépit de divergences de vue partielles et aisément réductibles.

¹⁶⁸ Voir *Philosophiæ moralis epitomes*, III, 1546.

¹⁶⁹ *De Philosophia oratio*, III, p. 91-92.

¹⁷⁰ C’est dans ce sens que saint Paul avertissait les chrétiens: “Prenez garde de ne pas vous laisser séduire par la philosophie”.

¹⁷¹ Notamment dans ses divers textes introductifs à ses éditions du *Nouveau Testament*, à savoir: la *Paraclesis*, la *Methodus* et l’*Apologia*.

(dans laquelle il est passé maître),¹⁷² sont bien celles d'un philosophe. Philosophe sans le savoir, peut-être, comme il fut un théologien sans l'avoir vraiment voulu.

¹⁷² Voir la thèse de Jacques Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, 2 vol., Paris, Les Belles-Lettres, 1981.