

Rhétorique et société en Europe (XVI^e-XVII^e siècles)

M. Marc FUMAROLI, professeur

« LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES » (I)

L'expression « République des Lettres » est encore aujourd'hui en usage. Elle figure dans la plupart des dictionnaires récents de la langue française, et il arrive même qu'elle apparaisse dans la conversation courante ou dans la presse, périphrase pompeuse et ironique pour désigner le « milieu » littéraire parisien. Cette survie archaïsante et péjorative fait écran (c'est un peu le même cas pour le mot « rhétorique ») à l'attention que la recherche scientifique accorde désormais au sens ancien de cette expression survivante, et à la conception du commerce international des idées qu'elles résumait pour les lettrés d'Ancien Régime. Que cet intérêt scientifique soit récent, on n'en veut pour preuve que la célèbre *Crise de la conscience européenne* de Paul Hazard (1934), qui ne consacre pas une ligne à la « République des Lettres », et qui, dans le chapitre traitant de Pierre Bayle, cite les « Nouvelles de la République des Lettres », le périodique savant publié à Amsterdam par cet érudit calviniste, sans éprouver le besoin d'expliquer un titre qui semble aller de soi. Pour l'histoire des idées, cette notion n'était pas objet d'histoire : elle se tenait hors du champ de perception d'une discipline tout entière dédiée à une sorte de chimie des idées pures indépendamment de la forme littéraire qui les véhicule, à plus forte raison des circuits institutionnels, des formes de sociabilité et de dialogue qui les « inventent » et diffusent, et à plus forte raison encore de la conscience que les « savants » pouvaient avoir de la solidarité qui les unissait et des sens qu'ils pouvaient attribuer à celle-ci. Or, d'innombrables témoignages, au moins au XVIII^e siècle, attestent que l'expression « République des Lettres » cristallisait alors pour les savants, qu'on appelait alors tout aussi bien « gens de lettres », à la fois la société qui les unissait par delà les frontières et la conscience très articulée qu'ils en avaient. Ce « point aveugle » de l'histoire des idées était un héritage de la plus classique histoire littéraire. Le *Manuel d'histoire littéraire* de Gustave Lanson, qui a la grande vertu de se vouloir heuristique, passe sous silence, parmi les champs de recherche qu'il décrit et énumère, une « République des Lettres » dont les assises européennes jurent avec les limites nationales de l'histoire littéraire, mais pas

seulement avec elles. La discipline s'était constituée dans le climat positiviste de la fin du XIX^e siècle, avec un fort indice polémique à l'égard de la « rhétorique », considérée comme l'empire des « grandes choses vagues » dont les études savantes devaient se délivrer. C'était alors une réaction saine contre une rhétorique scolaire, cléricale et immobile que les écrivains romantiques avaient pour leur part tournée en dérision. Mais c'était aussi se condamner à laisser dans l'ombre les états antérieurs de l'art de persuader et de dialoguer, ceux-là justement qui avaient offert des cadres théoriques fertiles à l'activité et à la socialibilité des Académies, des sociétés savantes, et en général au réseau de correspondances et au style de « querelles » qui formaient le tissu de la « République des Lettres » d'Ancien Régime.

C'était autrement dit exclure du champ de fouilles historique les assises mêmes sur lesquelles, depuis la Renaissance, une première « communauté scientifique » s'était édifiée, avec ses usages, ses conventions, son opinion publique, ses mythes, mais aussi son épistémologie du travail en commun par delà les frontières et les générations, qui la soustrayait dans une mesure certaine au contrôle des autorités politiques et religieuses. Même le chef d'œuvre de René Pintard, *Le libertinage érudit* (1942), qui fit la synthèse entre histoire littéraire et histoire des idées, s'en remet à la « psychologie » du savant « libertin », à sa duplicité morale, pour décrire la situation d'une aristocratie érudite française, italienne, hollandaise, dont chaque membre a son individualité propre, et vit en symbiose avec la société et les préjugés de son temps, mais dont l'ensemble forme un tissu assez cohérent pour autoriser une surprenante autonomie de pensée et de comportements. Le mot même de « République des Lettres » ne figure pas à l'*Index verborum* de ce livre. Son absence est d'autant plus singulière que René Pintard y a donné la meilleure description qui ait été proposée jusqu'ici du style d'être et de travailler ensemble qui prévalait parmi les grands lettrés de la première moitié du XVII^e siècle. Il fait aussi affleurer, sans la nommer, l'institution qui, sur un mode très singulier, en porte à faux avec toutes les autres, abrite ceux qui, alors, se désignent eux-mêmes tantôt comme « sçavans », tantôt comme lettrés, et qui se recrutent selon une subtile et sévère cooptation. Les limites méthodologiques de l'analyse sont compensées par l'étendue et la précision de l'enquête, par le talent de l'exposé.

*
**

Pourtant, dès 1929, la thèse de Max Kirschstein, *Klopstocks Deutsche Gelehrten Republik*, avait mis en évidence, au moins pour le XVIII^e siècle, l'importance du phénomène dont la formule « République des Lettres » était l'indice dans le langage du temps. En 1938, l'ouvrage en français d'Annie Barnes, *Jean Le Clerc et la République des Lettres* ouvrait une voie que Paul Dibon, dans des articles publiés en 1976 et 1978, s'efforça de faire adopter par la recherche française. Dès 1965, Krzysztof Pomian dans une thèse en

polonais restée malheureusement inédite, et en 1977 Hans Bots dans une conférence en langue hollandaise, orientaient sur le même chemin. En 1982, Wilhelm Kühlmann publiait à Tübingen un grand livre qui a toutes chances d'être l'équivalent, aujourd'hui, de ce qu'avait été le livre de René Pintard pour la première moitié de ce siècle. Cette fois le concept de République des Lettres figure dans le titre, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat, Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*, (Tübingen, Niemeyer, 1982) et toute la problématique du livre s'articule à ce concept central. L'importance reconnue à l'ouvrage par la « Germanistik » allemande se mesure à l'ambitieux colloque organisé depuis par le Centre de recherches de la Bibliothèque de Wölffenbittel, et publié en août 1987 sous le titre : *Respublica literaria, die Institutionen der Gelehrtsamkeit in der frühen Neuzeit* (2 vol.). Mais le cercle de ces deux enquêtes est circonscrit chronologiquement à « l'âge baroque », et géographiquement à l'aire germanique. La dimension européenne du phénomène « République des Lettres » demeure à l'arrière-plan et la genèse du concept lui-même, ses différentes interprétations selon les temps et les lieux restent hors champ. Il n'en demeure pas moins que l'on assiste en Allemagne à une véritable résurgence, reflexive et critique, d'une recherche qui fut extrêmement fertile dans les universités luthériennes à la fin du XVII^e et au cours du XVIII^e siècle, et qui donna lieu à la publication de nombreuses thèses juridiques ou de travaux d'histoire littéraire consacrés à la *Respublica literaria*. C'était alors un effort collectif de l'érudition universitaire d'outre-Rhin pour comprendre et assimiler un développement d'où la guerre de Trente ans avait écarté provisoirement l'Allemagne. On trouve d'ailleurs un bon témoignage sur cet effort d'*aggiornamento* dans l'ouvrage d'Emilio Bonfatti consacré à l'un des aspects fondamentaux des « mœurs » de la République des Lettres : la politesse, l'affabilité entre lettrés, l'art de converser, tels que l'Italie les avait inventés, la France adoptés et réinterprétés, et que l'Allemagne savante s'ingénia à étudier, traduire, systématiser avec retard (Emilio Bonfatti, *La « civil conversazione » in Germania, Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge (1574-1788)*). Et il est évident que l'histoire de la formule « République des Lettres » en France même, au XVIII^e siècle, où elle devient d'un emploi obsessionnel, serait d'une fertilité tout aussi grande : on ne comprend pas sans elle le sens de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet, (1793) ni à plus forte raison, les espoirs étranges du girondin Nicolas de Bonneville, écrivant en 1790 dans le *Tribun du peuple*, un des organes du « Cercle social » : « C'est de la République des Lettres que nous attendons le triomphe du patriotisme et de la liberté. »

Pour l'instant toutefois, en France, qui a joué dans l'histoire de la « République des Lettres » un rôle si capital, la bibliographie qui lui est consacrée, comporte, pour le moins, d'énormes lacunes. Les points de repère sont surtout abondants pour le XVII^e siècle, grâce aux travaux et aux éditions de

correspondances savantes de Paul Dibon, de Hans Bots, de Bruno Neveu, de Françoise Waquet. Le XVIII^e siècle et la Révolution restent, de ce point de vue, *terrae incognitae*. Et si l'on remonte vers le XVI^e, il faut encore se contenter de l'article allemand de F. Schalk sur Erasme : « Erasmus und die Respublica litteraria » (Actes du Congrès Erasme, Amsterdam-Londres, 1971). Il est trop tôt pour des recherches sur la nature exacte de l'institution et sur l'édifice de concepts, mais aussi de fictions juridiques et poétiques qu'elle suppose ; mais on ne s'interroge même pas sur la genèse et l'histoire simplement sémantique de la formule elle-même. Un historien incontestable de l'humanisme a pu écrire, naguère, qu'elle ne remontait pas au-delà d'Erasme ! Or, il va de soi que même les études futures sur la République des Lettres française ou allemande au XVIII^e siècle, par exemple, peuvent se trouver profondément faussées par l'absence, en amont, d'enquêtes portant sur l'origine et sur les interprétations antérieures de cette formule. L'enjeu n'est rien de moins que l'histoire de l'émergence d'une « communauté scientifique » européenne, de la « démocratie » du jugement et de la critique qu'elle implique, des structures institutionnelles qu'elle s'est données, de la réflexion philosophique qui s'y est investie.

*

**

Pourquoi une telle recherche intéresse-t-elle tout particulièrement l'historien de la rhétorique humaniste ? Celui-ci prend pour hypothèse de travail que la Renaissance humaniste, la *renovatio literarum et artium* qu'inaugure Pétrarque, se caractérise avant tout par un changement du modèle dominant dans le dialogue entre savants. Du modèle dialectique de la *quaestio* et de la *disputatio* qui articule l'édifice scolastique, on passe à un modèle de dialogue de type rhétorique, dont la « lettre » selon Pétrarque, avant l'« essai » selon Montaigne, offre l'exemple fondateur. C'est, avec une gamme beaucoup plus variée de formes, un autre régime du *sujet* de la connaissance, de son rapport à autrui, et avec la vérité. Mais c'est aussi l'extension du dialogue savant hors de l'enceinte universitaire, hors du privilège exclusif des spécialistes, à des hommes et à des institutions exclus jusqu'alors de l'accès au savoir : artisans, marchands et gentilshommes, secrétaires de chancellerie et notaires, la plupart laïcs. Le mode rhétorique du dialogue savant est plus « ouvert » que celui qu'il tend à remplacer : il n'en a pas moins sa discipline propre, qui impose à la communauté des participants des normes de discours et de sociabilité propres à rendre possibles collaboration et contrôle. Le dialogue de type rhétorique est plus apparenté au débat juridique qu'au formalisme logique de la *disputatio* scolastique et ce n'est pas un hasard si un manuel romain d'éducation pour futurs magistrats et avocats, l'*Institutio oratoria* de Quintilien, redécouvert en 1417, lui a, plus que tout autre texte antique, dicté d'abord ses règles et ses formes. A un mode nouveau du dialogue savant devaient correspondre des institutions nouvelles du dialogue : groupes (*caetus*) d'amis autour de Pétrarque, de Boccace, de Salutati au XIV^e, « Académies »

autour d'Argyropoulo et de Ficin au XV^e à Florence. Cette nébuleuse de « compagnies » savantes a pris le nom de République des Lettres. Un tel phénomène se propose tout naturellement comme un des lieux majeurs pour l'historien de l'art de persuader.

C'est l'occasion pour lui de faire valoir que la rhétorique humaniste n'est pas un épiphénomène « littéraire », qu'elle n'est pas une simple répétition pédante de modèles antiques et archaïques, dont les incidences n'auraient pas été au-delà de la propagande politique et religieuse, ou d'un académisme verbeux. Elle a aussi, et surtout, ouvert la voie à un mode socialisé de la découverte et du connaître « modernes », dont Descartes, résumant Pétrarque, Erasme, Montaigne, donne la plus exacte définition dans la péroration du *Discours de la méthode* (1637) :

« Je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces empêchements [la brièveté de la vie individuelle, la difficulté et le coût de la recherche] que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurai trouvé, et de convier les bons esprits à passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire ». Dans la traduction latine, par Etienne de Courcelle, publiée en 1644 avec l'aveu de Descartes, le mot « public » est ici rendu par l'expression latine *Respublica literaria*.

*

**

Dans l'état actuel de l'enquête, cette expression, inconnue de l'Antiquité et du Moyen-Age, apparaît pour la première fois en 1417, dans une lettre latine adressée par le jeune humaniste vénitien Francesco Barbaro à Poggio Bracciolini, pour le féliciter des découvertes de manuscrits qu'il lui a annoncées, et entre autres de l'*Institutio Oratoria* de Quintilien (*Francisci Barbari et aliorum epistolae...*, Brixiae, 1743, lettre du 6 juillet 1417, p. 1-8 ; *The Renaissance book hunters, the Letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Nicolaus*, ed. Phylis Walter Goodhart Gordon, Columbia, N.Y., 1974, p. 199). A plusieurs reprises dans cette même lettre, comme dans d'autres occurrences ultérieures de la correspondance de F. Barbaro, l'idée d'une communauté savante transcendante aux frontières et aux générations, qui a contracté une dette de reconnaissance envers le Pogge et qui se doit de lui rendre honneur, se fait jour par d'autres formules : *eruditi homines, doctissimi homines ubicumque*, unis entre eux par la *necessitudo literarum*, et rendant hommage par la plume de F. Barbaro aux *pro communi utilitate labores* du Pogge. Voici trois générations que de Pétrarque à Boccace, de Boccace à Salutati, selon un réseau qui inclut Milan et Padoue, Florence et Rome, la *renovatio literarum* a

créé entre savants qui l'ont adoptée pour leur idéal des liens de solidarité et de collaboration : soudain celles-ci prennent un nom : *Respublica literaria*. Il n'est pas indifférent que ce nom apparaisse dans un « incunable » de l'éloge académique, près d'un siècle avant que les Académies régies par de véritables statuts ne voient le jour. D'où vient cette expression inédite ? Je propose d'y voir une variation sur la formule beaucoup plus ancienne de *Respublica christiana*. Dans des occurrences plus tardives en effet, les deux expressions apparaissent ensemble, et comme interchangeables, ou du moins séparées par une imperceptible nuance. *Respublica christiana* remonte à la *Cité de Dieu* de saint Augustin, (II, 21 ; XIX, 21-26) où celui-ci oppose à la définition de l'Etat romain par Cicéron (d'après le dialogue *De Republica* qui, dans son ensemble, était perdu à la Renaissance), sa propre définition de l'Etat en général, qui l'autorise à poser l'antithèse entre la Cité terrestre et la Cité de Dieu, entre les Etats que déchire, autant qu'il les unit, l'amour des faux dieux et des faux biens, et l'Eglise, *ea respublica cujus Christus conditor rectorque est*. Au cours de la discussion de la définition cicéronienne, où le *juris consensus* et l'*utilitatis communitio* fondent l'unité d'un peuple et la légitimité d'un Etat, saint Augustin récuse la notion de droit, convention tout humaine, et l'idée de communauté d'intérêt, qui fait trop de part aux passions égoïstes, pour fonder sa définition de la chose publique sur « une association d'êtres raisonnables dans la participation concordante aux biens qu'ils aiment ». A l'ordre de la loi et de l'intérêt, il substitue l'ordre de la grâce et de l'amour, avec son revers, sa caricature démoniaque, la Cité terrestre. Ces textes, que tout le Moyen-Age avait médités, étaient d'autant plus présents à l'esprit des humanistes qu'ils faisaient dialoguer les deux héros de Pétrarque, Cicéron et saint Augustin. Dans la lettre de F. Barbaro, l'expression *utilitas communis* est une citation de Cicéron d'après saint Augustin. Et le sens que l'humaniste vénitien donne à *Respublica* dans ce contexte est une synthèse des deux définitions discutées dans la *Cité de Dieu* : c'est à la fois la société unie par l'amour des mêmes biens, et par un droit et des intérêts communs. Elle tient de l'Eglise augustinienne, mais aussi de l'Etat romain idéal selon Cicéron. Et l'élément rationnel que saint Augustin avait tenu à inscrire dans sa définition est spécifié par l'adjectif *literaria*, qui suppose à la fois l'*eruditio* des citoyens de cette République, et la nature du bien commun qui les rassemble dans un même amour. *Respublica literaria* se détache sur le fond de *Respublica christiana*, non pour s'y opposer, mais pour la doubler en quelque sorte d'un étage « littéraire ». Il faut ajouter que la lettre, où cette expression apparaît pour la première fois, est adressée au Pogge, à Constance, où il a suivi l'antipape Jean XXIII allant se présenter au concile réuni par l'Empereur Sigismond pour mettre fin au Grand Schisme d'Occident : dans des circonstances donc où le souci de l'unité de la *Respublica Christiana* est particulièrement vif, et où les « restaurateurs des bonnes lettres », diplomates ou secrétaires de chancellerie, peuvent croire à une parfaite coïncidence de leur civisme savant et de leur civisme chrétien. Les thèses contemporaines des

théologiens « conciliaristes », raffermissent par la tragédie du Grand Schisme, insistaient justement sur la notion de *congregatio et universitas fidelium*, clercs et laïcs, appelée à fonder l'autorité du concile universel par delà celle de papes défaillants ou abusifs. Francesco Barbaro est un laïc, qui ne va pas tarder à prendre femme dans son milieu sénatorial vénitien, et à jouer un rôle de premier plan dans les affaires de la République sérénissime. Mais, comme l'a montré Carlo Dionisotti (« Chierici e laici », dans *Geografia e Storia della letteratura italiana*, Einaudi, 1967, p. 63-67) de Pétrarque à Politien, de Boccace à Castiglione et Bembo, une proportion notable des *doctissimi homines* réunis par F. Barbaro en « République littéraire » vécurent de bénéfices ecclésiastiques, eurent des charges importantes dans la Curie pontificale, et souhaitèrent ou obtinrent un évêché ou le cardinalat. Il faudra que la « République des Lettres » s'étende au Nord de l'Europe, se remplisse de gallicans et de réformés, au XVI^e siècle, de maçons au XVIII^e, pour que se distende l'appartenance originelle de cette aristocratie lettrée à l'Eglise romaine, sans toutefois que jamais disparaisse l'idée de « savants » constitués en « corps mystique », et travaillant ensemble à un « bien commun » dont la signification est universelle. Mais dans l'Italie du XV^e siècle, le divorce entre *Respublica christiana* et *Respublica literaria* n'est même pas concevable. Cette dernière n'est encore qu'une métaphore cristallisant la conscience qu'a de lui-même, à l'intérieur de l'Eglise romaine et dans l'aspiration à son unité troublée par le Grand Schisme, un groupe de grands lettrés italiens partageant les mêmes recherches. Cette métaphore n'en est pas moins assez « vive » pour susciter des rites sociaux propres au groupe qu'elle construit en le définissant : la lettre d'éloge de F. Barbaro est l'équivalent symbolique d'une *laureatio* universitaire, en présence et au nom des pairs du lauréat fictivement rassemblés. Son caractère « épideictique » suppose l'existence, bien attestée par ailleurs, d'autres formes de collaboration de type judiciaire ou délibératif, *dialogues* proprement dits, comme celui de Leonardo Bruni *ad Petrum Histrum*, *commerce de lettres* discutant de points de morale, de philologie, *Vies* de lettrés réunies en recueil.

*
**

Il convient toutefois de s'arrêter sur l'adjectif *literaria*, qui depuis Pétrarque, est devenu, avec le substantif *literae* (Salutati, dans sa correspondance, parle de *studia literarum*, *studia humanitatis*) le mot de passe et de reconnaissance entre réformateurs italiens de la culture savante. Il faut ici encore tenir compte de deux registres du sens, l'un païen et antique, l'autre chrétien et médiéval. La *litera*, pour les grammairiens antiques, c'est la notation écrite du plus petit segment (*elementum*) de la voix articulée. Le lettré, le savant, c'est d'abord quelqu'un qui sait lire, qui a une mémoire littéraire, et qui est en mesure de tirer de ce fonds d'autres discours, qu'il dicte, car écrire est affaire d'esclaves spécialisés. Etre initié aux lettres, c'est sortir du rang des *rudes*, c'est *erudire*, c'est accéder à l'*humanitas* et éventuellement à l'*urbanitas*. Il y a

dans la connaissance des lettres, et de l'univers des livres, un « mystère » qui sépare aussi sûrement l'homme antique, médiéval, humaniste, de ses semblables illettrés, que chez Mallarmé le « mystère dans les lettres », connu des seuls poètes, de l'ignorance philistine des bourgeois et journalistes, tout lettrés qu'ils s'imaginent. La frontière était plus tranchée et ne laissait place à aucune illusion au Moyen-Age, où le moine Nicolas de Clairvaux pouvait écrire : *Vetus enim proverbium est, et ore veterum celebrata sententia : quantum a belluis homines, tantum distant a laicis literati.* (C'est un ancien proverbe, et une maxime bien connue que nous tenons des Anciens : il y a autant de distance de l'homme à la bête que du lettré au laïc).

L'accès au monde des lettres, privilège de « clergie », donnait une maîtrise particulière du temps et de l'espace. De l'espace, parce que le lettré n'est pas enfermé dans un seul lieu, il entre par les lettres en communication avec des absents éloignés, avec les morts. Du temps, parce que le lettré est seul en mesure de faire de l'*otium*, malheur pour le vulgaire (intervalles entre les *negotia*, disgrâce, exil, vieillesse) le ressort d'un bonheur fertile. Chez Cicéron, l'*otium literatum* est la forme par excellence de l'*otium cum dignitate*. Encore s'agit-il surtout chez lui d'un « ressourcement » pour l'homme d'action, provisoirement éloigné du théâtre politique. Chez Sénèque en revanche, surtout dans les œuvres finales, le *studiosum otium* devient, pour la première fois à Rome, un genre de vie supérieur et qui se suffit à lui-même. On est déjà sur la pente qui conduit de la retraite du lettré philosophe au monachisme chrétien. Le *De Otio* va même jusqu'à préfigurer la conception augustinienne des deux Cités :

« Représentons-nous bien, écrit Sénèque, qu'il y a deux Républiques ; l'une grande, et vraiment publique, embrasse les dieux et les hommes ; nous ne nous y confignons pas dans tel ou tel point particulier, et la cité que nous habitons n'a d'autres bornes que celles du soleil ; l'autre, à laquelle nous rattache le hasard de la naissance (ce sera Athènes ou Carthage, ou toute autre ville) ne comprend plus tous les hommes, mais un groupe d'hommes déterminé. Il y a des gens qui donnent tous leurs soins à la fois à la grande République et à la petite, d'autres seulement à la petite, d'autres seulement à la grande. Cette grande république, nous pouvons la servir même dans l'oisiveté, et mieux peut-être dans l'oisiveté ».

Cette oisiveté, pour les citoyens de la Cosmopolis invisible, est entièrement consacrée à une connaissance contemplative, avec les livres, des lois immuables qui président à l'ordre divin du monde. Mais c'est une connaissance « immobile » et solipsiste, qui ne prévoit nullement cette collaboration et ces relais de la République des Lettres telle que nous l'avons vue définir par Descartes, et que dessinent par ailleurs les Cités utopiques de la Renaissance, de Thomas More à Bacon, en vue d'un « bien commun » théorique, mais aussi pratique. Le destin de l'*otium literatum* au Moyen Age chrétien nous est connu par les travaux de P. Courcelle sur la fortune de saint Augustin et par

les études de Dom Jean Leclercq (« L'amour des lettres et le désir de Dieu », 1957, *Otia monastica*, 1963) relatifs à la vie monastique. Or c'est à celle-ci que se rattache directement le genre de vie choisi par Pétrarque, le fondateur de l'humanisme : il avait un frère chartreux, il a songé à le rejoindre, il était clerc lui-même (Wilkins, « The ecclesiastical career of Petrarch », *Speculum*, 1953, 754-775) et peu d'ouvrages comptent davantage dans son œuvre que les deux traités symétriques : le *De Otio religioso*, à l'intention des moines, le *De Vita solitaria*, à l'intention des lettrés de sa propre sorte. Sur bien des points la filiation est directe, et il est clair que l'expérience millénaire du monachisme filtre l'imitation des Anciens dont se réclament les premiers humanistes, fils spirituels de Pétrarque. C'est ainsi que l'exaltation monastique de l'écriture au rang d'exercice spirituel (*Otium legendi et scribendi*, Raban Maur) l'a allégée du caractère servile que lui attribuait l'Antiquité. Dans les *Lettres* de Pétrarque, le *calamus*, qu'il tient lui-même en main, devient la mesure intelligente de son degré de disponibilité et de concentration : « C'est seulement dans la solitude, écrit-il par exemple au Dominicain Giovanni Colonna, que je suis maître de moi-même et pas ailleurs ; c'est là que ma plume est vraiment mienne, alors qu'en ce moment, profitant des occupations qui m'étourdissent, il lui arrive de se rebeller et de se dérober à mes ordres. Ainsi, elle qui, de mon repos (*otium*) retire un continu travail (*negotium*), de mon occupation (*negotium*) exige du repos (*otium*) pour elle, comme un serviteur capricieux et arrogant, qui profite que son maître est occupé pour ne rien faire. Mais à peine aurai-je regagné mon domaine propre, je la contraindrai à reprendre son joug, et sur la question que tu me poses, j'écrirai, en un livre que je te dédierai, ce que les autres en ont pensé et ce que j'en pense moi-même. Et il en va bien ainsi, car si j'écris des lettres familières en me jouant, et même dans l'agitation et le tumulte du voyage, j'ai besoin pour écrire un livre d'une paix solitaire, d'un tranquille repos, et d'un grand silence ininterrompu ». (*Familiari*, éd. Ugo Dotti, 1974, t.2, p. 625-626).

Beaucoup d'humanistes seront des secrétaires. Pétrarque lui-même a été sollicité à plusieurs reprises d'accepter une charge pontificale de secrétaire aux Brefs. Sa manière de former les lettres, imitant la cursive carolingienne, rompant avec le style gothique et universitaire, amorce la mise au point, par Poggio Bracciolini, qui ne dédaignait pas de copier des manuscrits, de l'écriture « humanistique ». Transporté des *scriptoria* monastiques, l'*otium scribendi* devient avec Pétrarque un exercice spirituel pour tous les moines sans vœux dont il fonde le type.

Ce n'est pas le seul point où, pour reprendre une formule de P.O. Kristeller, l'humanisme d'ascendance pétrarquiste apparaît comme « a transfer of the ideal of monastic life from the monk to the scholar ». Le retour à l'Antiquité est d'abord un retour à la période pré-scolastique de l'Europe bénédictine, à la *sapientia scribae in tempore otii* qui soutenait les *theorica studia*, la *philosophia* conventuels. C'est la revanche de saint Bernard sur

Abélard, des lettres comme *meditatio et gustatio* en commun en vue de Dieu, sur les exercices logiques de l'Ecole. Les genres éloquents chers à la civilisation monastique, sermons et hymnes lyriques, histoire, épistolographie (les *rotuli* qui font le tour de l'Europe) l'emportent de nouveau sur les *quaestiones disputatae* des docteurs. Entre le moine et l'humaniste (et les moines, d'Ambrogio Traversari à Battista Mantuano, embrasseront souvent avec enthousiasme la « nouvelle culture ») la différence est avant tout d'ordre disciplinaire : le moine est soumis à la règle de son ordre et à l'autorité de son abbé ; l'humaniste, pour reprendre une catégorie de saint Benoît dans la Règle bénédictine, est « gyrovague » (*errare* et *vagare* sont des mots-clefs de la correspondance de Pétrarque). S'il s'impose une discipline, s'il accepte les règles d'un « civisme » savant, c'est de son propre chef, pour l'amour des lettres, à l'intérieur d'un *otium* indépendant que, souvent, les bénéfiques ecclésiastiques rémunèrent. Autant qu'à l'idée d'Eglise et de « corps mystique », c'est à l'idée d'Ordre, et d'Ordre lettré transcendant les frontières et les générations, mais d'un Ordre sans vœux et reposant sur un libre contrat implicite, que se réfère la métaphore de la *Respublica literaria*. A l'activité biographique et hagiographique des grands Ordres médiévaux, répond très tôt, dans les cercles humanistes, l'élaboration de « Vies » ou de cycles de « Vies » qui fixent le modèle du savant et des mœurs qui lui conviennent. Cela commence dès 1341, avec le *De vita et moribus Domini Francisci Petrarchi* de Boccace. Cela va devenir un cycle, dans la deuxième moitié du xv^e à Florence avec les « Vies » de Vespasiano dei Bisticci. Cela va devenir un genre académique au xvi^e avec les *Vitae* de Paul Jove, modèle pour les *Vite* d'artistes de Vasari. Si les *dialogi*, les *epistolae*, et les diverses formes oratoires du « traité », fixent les normes communes de la discussion savante et de son épistémologie, les « Vies » fournissent la communauté en voie de formation et d'expansion en « exemples » moraux et en modèles de discipline savante.

*
**

Ce qui sépare « litterati » du « vulgus », les *clerici* des *laici*, ce n'est pas seulement la capacité ou l'incapacité de lire et d'écrire, d'avoir ou non accès à la mémoire savante, à la discipline spirituelle et intellectuelle du travail savant, c'est aussi l'usage de langues différentes. Le *sermo litteratorum*, la *lingua literata*, c'est le latin ; le *sermo vulgi*, la *lingua vulgaris*, c'est la multiplicité des idiomes vulgaires. Langue « grammaticale », le latin obéit à des règles universelles et il est relativement stable. Le vulgaire, fait d'idiomes locaux, fluctuants, dépourvus de grammaire, a un statut ontologique inférieur. La *Respublica literaria*, héritant de cette doctrine médiévale, a une vocation universelle dans la mesure où sa langue est le latin. Mais quel latin ? Dès que cette question est posée, et c'est la question fondatrice, puisque le lettré « humaniste » est d'abord celui qui s'insurge contre le latin « corrompu » des universitaires, la hiérarchie immobile qui régissait les rapports du latin et du

vulgaire, des clercs et des laïcs, est ébranlée. Un point de vue historique sur les langues est introduit. Si les *studia humanitatis* se donnent pour tâche de surmonter une « corruption de l'éloquence » qui eut pour origine les invasions barbares, comment cette tâche ne s'étendrait-elle pas au « vulgaire », et pas seulement au latin savant ? Le problème est posé dès le début du XV^e siècle dans les cercles humanistes de la chancellerie florentine et de la curie pontificale. Pour un Léonardo Bruni, il y avait déjà un « vulgaire », latin corrompu, dans la Rome antique. La diglossie langue savante/langue vulgaire est antérieure aux invasions barbares, elle est un trait structurel de la *Romania*. Pour un Flavio Biondo, pour un Leone Battista Alberti, cette diglossie est un phénomène « médiéval », et puisque le latin, tout grammatical qu'il soit, a été susceptible de « croissance », de « corruption », de « restitution », pourquoi n'en irait-il pas de même pour le vulgaire ? Un tel débat suppose non seulement un point de vue historique, mais, inséparable de celui-ci, un point de vue rhétorique. Ce qui a cru, ce qui a été corrompu, c'est la rhétoricité de la langue latine, c'est sa capacité d'éloquence. Pour Bruni, celle-ci est incommunicable au vulgaire, aujourd'hui comme dans l'Antiquité. Pour les tenants de la thèse adverse, le latin restauré dans sa vigueur antique, pour la pensée comme pour l'action, a pour fonction historique d'offrir un modèle en acte et un tuteur à la croissance du vulgaire, à son accession à la dignité littéraire et savante. Désormais, chaque génération d'humanistes aura son débat sur le destin du vulgaire. Celui-ci empêche la République des Lettres naissante d'être une « société close » : il la situe dans une perspective d'expansion et de dynamisme, qui ne se limite pas à la bonne nouvelle de la « restauration de l'éloquence latine ». Cette restauration elle-même se comprend comme contagieuse, elle se pose aussi en modèle ; ce qui a été réussi dans le cas du latin scolastique, peut aussi réussir dans le cas du vulgaire, latin corrompu, mais vivant, agissant, efficace, comme le latin des origines. La « Question de la langue » dont nous n'avons cette année étudié que les toutes premières « passes d'armes » (Carlo Dionisotti, 1970, *Gli umanisti e il volgare* ; C. Grayson, 1963, « Leone Battista Alberti and the Beginnings of Italian Grammar », *Proc. of Brit. Acad.* 291-311 ; M. Tavoni, 1984, *Latino, Grammatica, Volgare*) est d'emblée et demeurera un des moteurs de la République des Lettres, qu'elle conduira au XVIII^e siècle à une conversion, elle-même controversée, au français académique comme « latin des modernes ».

*
**

Renfermée dans les circuits de la correspondance manuscrite, l'expression de *Respublica literaria* n'accèdera à la publicité qu'à la fin du XVI^e siècle, dans quelques titres d'incunables, et surtout dans les admirables lettres de dédicace, véritables manifestes, dont Alde Manuce fera précéder ses éditions d'auteurs antiques. Dans l'intervalle, un autre mot, inusité au Moyen-Age, est entré

dans le vocabulaire des humanistes, et il est resté inséparable de l'expression *Respublica literaria*. C'est le mot *Academia*. Il apparaît d'abord dans un sens purement cicéronien, pour désigner, chez Poggio Bracciolini, puis chez Marsile Ficin, une villa à la campagne, pourvue d'une bibliothèque et, dans le cas du Pogge, d'une collection d'antiques, où des amis savants viennent rejoindre le maître de maison et s'entretenir avec lui. L'amitié, dont les Anciens faisaient le lien social par excellence, mais aussi le ressort des sentiments et des vertus qui sont résumées par le concept d'*humanitas*, noue entre eux, dans une sorte de sécession librement choisie, des groupes lettrés réunis par leurs affinités. Ces sentiments et cette politesse créent les conditions favorables au dialogue, et *font donc partie intégrante de l'épistémologie nouvelle*. Mais dès le départ, la reprise aux Anciens, Cicéron, Pline, du mot *Academia*, est riche de développements sémantiques latents. Le souvenir de l'Académie platonicienne, la seule école philosophique de l'Antiquité qui ait duré sans interruption pendant un millénaire, jusqu'à sa dispersion par Theodoric en 516, est ravivé par les lettrés byzantins qui affluent d'abord en diplomates, puis en réfugiés dès la fin du XIV^e siècle, rapportant d'Orient avec la langue et les manuscrits grecs, le zèle pour Platon et pour la tradition néo-platonicienne. Le jardin d'Académus, l'autel que Platon y avait élevé aux Muses, le rôle que jouaient dans la transmission de la philosophie platonicienne le dialogue, le banquet, la musique composent un mythe savant qui, des réunions autour de Marsile Ficin dans la villa de Careggi, jusqu'au *Parnasse* de Raphaël dans la Chambre de la Signature au Vatican, va conférer aux réunions d'humanistes italiens un prestige de « temps retrouvé ». Et dès avant que les Académies, au XVI^e siècle, ne prennent un statut juridique et deviennent des « corporations » stables, elles commencent par se couler dans la forme très familière et fréquente des « confraternités » pieuses de laïcs, qu'on appelle à Venise des *Scuole*. Ces confraternités ont leurs tâches charitables communes à tous leurs membres, leur jour de fête annuelle, celle de leur saint patron, leurs banquets en commun. Les hommes qui, selon des statuts écrits et approuvés par les autorités civiles et religieuses, collaborent dans ces confraternités, ont par ailleurs leur métier, leur carrière, leur famille : ils ne donnent qu'une partie de leurs loisirs à la confraternité. Les humanistes aussi, à leur manière, vivent en partie double : ils ont leurs *officia*, leurs *negotia*, et ils ne peuvent consacrer que le meilleur de leur *otium* à l'étude solitaire et à la sociabilité savante. Le modèle de la confraternité pieuse, plutôt que celui de la corporation d'artisans, imprime aux réunions savantes une régularité, des rites festifs, un climat de zèle lettré qui réchauffe et familiarise ce que les souvenirs antiques pourraient avoir de spectral ou d'affecté. Dans la villa de Careggi, chez Marsile Ficin, comme dans la villa de Pomponio Leto à Rome, sur le Quirinal, on fête l'anniversaire du « saint » par un banquet : à Florence, le « saint » est Platon, à Rome, Romulus. Dans les intervalles, entretiens, discours, concerts, à Florence et à Rome (où s'ajoutent des représentations de pièces de Plaute et de Térence, et des pèlerinages en commun parmi les

ruines ou dans les catacombes), alimentent la piété lettrée, et portent en germe l'encyclopédisme aussi bien que l'antiquariat des Académies de l'époque classique. Savonarole dispersera l'Académie de Ficin en 1494, et dès 1468, le pape Paul II avait pris ombrage des activités de l'*Academia Romana* de Pomponius Laetus, du titre fictif de *Pontifex Maximus* que celui-ci s'y était donné, des pseudonymes antiques que les académiciens étaient tenus de choisir, et il y avait mis fin sous un prétexte de complot. A Naples en revanche, l'académie groupée autour d'Antonio Beccadelli, et qui compte dans ses rangs le grand poète et essayiste Pontano (qui y prend le pseudonyme de *Giovanus*) vit en symbiose avec la cour d'Alphonse le Magnanime, et ne devra interrompre ses travaux qu'à l'arrivée des armées françaises de Charles VIII en 1495. Cinq années plus tard, Louis XII met fin à Milan à une synergie analogue entre cour et académie en envoyant Ludovic le More prisonnier en France. En peu d'années, présageant le sac de Rome, était apparue la fragilité du réseau des premières académies italiennes, et de la « République des Lettres » qui avait donné à toutes le sentiment de travailler dans un même esprit et pour les mêmes fins. Et c'est justement alors que se révèle la fertilité de l'imprimerie, qui jusque-là n'avait été tenue par les lettrés que comme une simple technique d'appoint dans la diffusion du savoir : les résultats d'un siècle de philologie grecque et latine, et les œuvres-mères déjà écrites par l'humanisme italien trouvent un accès « définitif » à l'imprimé ; elles se diffusent en Europe pour y former un réseau de bibliothèques et pour y répandre les modèles de recherche et de sociabilité savantes élaborés en Italie. L'expression « République des Lettres » franchit les Alpes, et des « académies » apparaissent en Allemagne, en France, en Espagne, en Angleterre. Erasme est le principal bénéficiaire, en même temps que l'avocat éloquent, de cette *translatio* de la *Respublica literaria* à toute l'étendue de la *Respublica christiana*. Mais avant Erasme, il faut faire sa juste place à Alde Manuce, et aux éditions à l'ancre et du dauphin qui aujourd'hui encore, sont la gloire des « réserves » des grandes bibliothèques. Dès les premiers ouvrages qu'Alde publie à Venise, à partir de 1494, ses épîtres-préfaces, adressées aux *studiosi bonarum literarum*, aux *amantissimi bonarum literarum*, font de lui un véritable porte-parole d'une République des Lettres en expansion dans l'Europe entière, et sonnent comme les éditoriaux d'une « politique scientifique » internationale (Martin Lowry, *The World of Aldus Manutius, Business and Scholarship in Renaissance Venice*, Blackwell, Oxford, 1979 ; Aldo Manuzio Editore, *Dediche, Prefazioni, Note ai testi*, introd. di Carlo Dionisotti, Milano, 1975, 2 vol.). Le fait que ces adresses à une « opinion publique savante » soient publiées à Venise n'est pas un hasard. Alde n'est pas vénitien, mais romain. Il n'est plus jeune, selon les critères d'alors : il a quarante ans. Il eût pu, comme le souhaitait son seigneurial élève Alberto Pio, prince de Carpi, se contenter d'organiser une petite académie de plus dans le château de ce mécène. Il a choisi de se faire imprimeur, et imprimeur à Venise. Cette ville est sans doute le nœud de communications le

plus favorable, en Italie du moins, pour diffuser des livres. Les imprimeurs y fourmillent alors. C'est aussi le refuge des byzantins exilés, on y enseigne et on y parle le grec, ce qui y rend moins insurmontable l'édition des classiques de l'hellénisme. Mais c'est aussi une République aristocratique protégée contre les aventures militaires qui ravagent le reste de l'Italie, et c'est alors que naît le mythe savant de Venise, patrie de la sagesse politique et de la liberté. C'est enfin la voisine de l'Université de Padoue, où affluent les étudiants de toute l'Europe, où la théologie scolastique a eu peu de prise, et où les séjours répétés de Pétrarque, au siècle précédent, ont posé les semences d'une conversion à l'humanisme philologique et rhétorique. Stratégiquement, le choix de Venise était le meilleur. Pour quelle stratégie ? Ami de Pic de la Mirandole et correspondant de Politien, admirateur de Marsile Ficin, Alde a vu ce que ses amis lettrés ont ignoré : l'imprimerie peut perdre leur œuvre, si elle diffuse des textes corrompus par la hâte et l'appât du gain, ou si elle consiste à répandre sur une vaste échelle, l'héritage « gothique ». Elle peut en revanche la sauver si elle diffuse, en les entourant de prestige, le « bien commun » retrouvé et restauré. En 1497, préfaçant son édition du texte grec de la *Physique* d'Aristote, Alde parle de l'« Académie » qu'il a regroupé autour de lui pour pourvoir à l'exactitude critique des textes qu'il publie. Il énumère ses collaborateurs, tous philologues de qualité. Et il ne cache pas les espoirs immenses qu'il place dans la diffusion au loin des fruits de la Renaissance italienne. En tête de son édition d'Aristophane, il écrit : « J'espère que dans un futur proche, la barbarie détruite et l'ignorance vaincue, les bonnes lettres et les vraies disciplines seront embrassées non, comme actuellement, par une infime minorité, mais par le consentement universel ». En 1499, préfaçant un recueil d'astronomes grecs, il se réjouit que parmi les textes qu'il publie, certains aient été établis par l'Anglais Thomas Linacre, élève de Chalcondyle à Florence. En 1502, confirmé par le succès de son entreprise, il écrit en tête de son édition de Stace, dédiée à Marcus Mesurus, poète et humaniste d'origine crétoise : « Je n'ai jamais passé sous silence le nom d'un savant qui a contribué à établir les textes que je publie, ou qui a aidé d'une façon ou d'une autre mon entreprise ». Et il ajoute : « Plaise au Ciel que nous ayons un plus grand nombre encore de bienfaiteurs de la République des Lettres ». En 1502, dans une épître dédicatoire au sénateur Marino Sanudo, il écrit : « Vois, mon cher Marino, combien de douceur il y a en ta personne : je voudrais être à tes côtés, vivre en ta compagnie. C'est ce qui n'est accordé ni à toi, ni à moi du fait de nos occupations, moi dans la République des Lettres, toi dans l'illustre République de Venise, qui ne t'autorise pas à distraire une seule heure de tes devoirs publics ».

*
**

L'antithèse sous-jacente est bien sûr entre l'*otium* lié à la vie privée et les *negotia* du Forum. Mais par la formulation, en tête d'un livre qui va circuler

dans toute l'Europe, de la vieille antithèse romaine sous une forme nouvelle, Alde confère à l'*otium literatum* collectif de la « République des Lettres » un caractère public, qui fait d'elle un « pouvoir spirituel » comparable au pouvoir civil, et qui l'érige en communauté de jugement, dans une anticipation lointaine, mais directe, de la République des Lettres du XVIII^e siècle. Ces préfaces sont elles-mêmes une anticipation, encore confondue avec le livre, de la presse savante dont l'éclosion interviendra au temps de Louis XIV. On le voit clairement dans la grande épître dédicatoire au pape Léon X, en tête de l'édition des *Œuvres complètes* de Platon parue en 1513. C'est un véritable manifeste de la République des Lettres, à la fois bilan et prospective. La réflexion proprement politique sur les désastres qui ont frappé vingt ans plus tôt les premières académies italiennes conduit Alde à solliciter l'alliance de la République des Lettres et du souverain absolu qu'est en train de devenir le pape : ainsi s'amorce une ligne de conduite qui, jusqu'à la Révocation de l'Edit de Nantes, guidera les chefs de la République des Lettres, l'alliance tactique avec des pouvoirs politiques forts, capables d'en imposer à ses ennemis et de doter d'institutions durables le monde savant. Conscient de la fragilité de sa propre « académie », trop liée au destin de son imprimerie, Alde a cherché à la transformer en Académie officielle, garantie dans la durée même après lui, et il négocia non seulement avec le Pape, mais avec l'Empereur. Les deux projets n'auront pas de suite. En récompense, plusieurs des « membres » éphémères de l'Académie aldine essaimèrent en Europe. Le passage d'Erasmus chez Alde en 1508 donna un autre souffle et une autre vision à son œuvre et à son activité. A Bâle, auprès des Amerbach et de Frobenius, il va créer le pôle nordique de la République des Lettres. Le groupe de jeunes humanistes anglais qui collaborèrent avec Alde, Thomas Linacre et William Grocyn, William Latimer et Cuthbert Cunstall, vont contribuer à faire de l'Université d'Oxford, selon une formule originale qui a marqué durablement l'histoire anglaise des Universités, une Académie humaniste couronnant un édifice pédagogique qui s'inspire des expériences de Guarino da Verona et de Vittorino da Feltre, les Quintilien italiens du XV^e siècle. Alde avait pressenti ce tournant dans la préface des *Astronomica* de 1499 :

« De la même Angleterre, écrit-il, d'où autrefois les lettres barbares et privées d'érudition vinrent jusqu'à nous et occupèrent l'Italie, où elles tiennent encore une citadelle [c'est la scolastique « scotiste »], maintenant nous recevons les bonnes lettres : on y parle savamment le latin et c'est avec l'aide d'Anglais que nous mettons la barbarie en fuite et reprenons possession de la citadelle, si bien que la même lance qui avait fait notre blessure fait aussi notre guérison ».

Il faut retenir au passage la métaphore de la *militia literarum*, qui ne va plus cesser, jusqu'à Voltaire et au-delà de soutenir l'éloquence de la République des Lettres, faisant d'elle une Eglise savante militante et missionnaire.

Erasmus, dans une addition au commentaire à l'adage *Herculei labores*, qu'il avait rédigé chez Alde, rend hommage à celui-ci en reprenant son langage de la *propagatio literarum* :

« Je voyais clairement, écrira-t-il, que cet effort n'était pas l'œuvre d'un seul homme, ni d'une seule bibliothèque, ni de peu d'années, et nous l'avons mené à terme seuls, avec nos armes, pour ainsi dire, en moins d'un an et demi, et avec l'aide d'une seule bibliothèque, en apparence ; mais c'était la bibliothèque d'Alde, richissime par elle-même, et plus fournie qu'aucune ne le fut jamais de bons livres, spécialement grecs : de telle sorte que d'elle, comme une fontaine, naissent et prospèrent par toute la terre les bonnes bibliothèques ».

Et indirectement, avec la visite de Guillaume Budé chez Alde en 1501, avec la venue à Paris d'un des plus brillants « académiciens » d'Alde, Jérôme Aléandre, en 1508, qui y enseigne le grec avec un immense succès et sur des textes imprimés à Venise, le prince italien de la République des Lettres contribua à établir les conditions favorables à la création du Collège de France. Le XVI^e siècle voit en effet la consolidation institutionnelle de la République des Lettres dans l'Europe entière, dont elle préserve l'unité scientifique en dépit du schisme, des guerres internationales et des guerres religieuses. Et dans une large mesure, la stratégie de la Compagnie de Jésus consiste alors à imiter son réseau et à tenter de se substituer à lui. C'est l'âge des Académies, et il fera l'objet du cours de l'an prochain.

*
**

Ce qui a longtemps nui à l'expression « République des Lettres » dans l'opinion savante moderne, et ce qui a détourné d'y recourir à la fois comme objet et instrument de recherche, c'est son caractère de fiction juridique et de métaphore littéraire. Ce sont ces traits mêmes qui, aujourd'hui, lui valent un retour de faveur scientifique. La métaphore, la fiction, ont été réhabilitées au titre de mode du connaître, et leurs effets « pragmatiques » ne sont plus isolés du réel qu'étudie l'historien. Les théories modernes de l'argumentation d'autre part tendent à reconnaître, contre le relativisme d'un Thomas Kuhn, que le caractère communautaire de la libre discussion critique, sans laquelle il n'est pas de jugement scientifique ni de jugement de goût, ne relève pas seulement d'une *doxa* que peut observer et étudier la sociologie historique : il suppose également la *fiction normative d'une communauté idéale, transcendente, légitimatrice*, instance en dernier ressort trans-historique de la vérité et de la grandeur. C'est à l'édifice d'une telle fiction, à la mise en place de ses éléments constitutifs, et à la *réalité* de ses effets, que nous fait assister l'histoire de la « République des Lettres ».

SÉMINAIRE

La Fable païenne

Le séminaire a été consacré à l'étude des traités de mythographes, du XIV^e au XVII^e siècle (Boccace, Giraldi, Cartari, Conti, avec leurs traducteurs), et aux différentes conceptions qui s'y font jour de la religion païenne et de la « survivance des dieux antiques » (Jean Seznec, rééd. Flammarion, 1980) comme « chiffres » d'une science et d'une sagesse compatibles avec la foi chrétienne. On n'est plus particulièrement attaché aux éditions et commentaires des *Métamorphoses* d'Ovide, à leur transposition « emblématique » par des auteurs catholiques et protestants. Du côté catholique, la mise à l'Index de l'*Ovide moralisé*, en 1559, est l'équivalent des condamnations portées par Luther sur la lecture « tropologique » ou « mystique » des fables païennes. La « vérité » théologique et historique veut rejeter les « fictions » du paganisme ou les cantonner dans l'ordre du décoratif et de l'ornemental. Cependant, l'idée d'une « première révélation », d'une « prisca theologia » qui se serait transmise et maintenue « sous le voile » des Fables, fait contrepoids à la suspicion théologique. Soit au titre de recueil de « lieux » de méditation philosophique et religieuse, soit au titre de « langage universel » de l'allégorie, la Fable préserve une aire de légitimité et de crédibilité. On observe donc moins, au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, une évolution linéaire (lent « déclin », ou « crépuscule ») qu'un débat toujours recommencé et fertile en synthèses diverses : le langage allégorique et universel de la Fable gagne même du terrain au XVII^e siècle, conquérant les pays protestants, dans les lettres et les arts, tandis que la Fable comme « lieu de méditation », voire de connaissance (par exemple alchimique) conserve de fortes positions. Les deux voies sont représentées, pour la première, par l'*Iconologie* de Cesare Ripa dont la diffusion européenne est ascendante jusqu'au XVIII^e siècle, et pour la seconde par les *Images ou Tableaux de platte peinture* des deux Philostrate, traduites et commentées par Blaise de Vigenère. C'est en France que le débat sur la Fable atteint sous Louis XIV toute son acuité et sa complexité. D'abord avec la « Querelle du merveilleux païen », qui oppose entre autres Desmarets de Saint-Sorlin et Boileau, puis avec la « Querelle des Anciens et des Modernes » où les Modernes, au nom de la vérité chrétienne et française (Perrault) ou de la vérité scientifique (Fontenelle) récuse tout usage de la Fable ou le réduit à un pur nominalisme ludique, dans des genres mineurs. Le séminaire s'est conclu par une étude du statut de la Fable dans la *Phèdre* de Racine. Il est apparu que dans cette tragédie, si les personnages « croient » aux dieux et aux fables, conformément à la « vraisemblance » et aux « convenances » du sujet, si le poète tire parti de cette « croyance » pour créer un décor poétique et un chant musical, le dramaturge met tout en œuvre pour faire savoir au spectateur que la vérité est ailleurs, dans des subjectivités « païennes » aveugles sur leurs véritables motifs et leurrées par des interpréta-

tions tout imaginaires de ce qu'elles veulent et de ce qu'elles font. Réponse en acte au problème posé à la conscience littéraire et historique augustinienne par la « survivance des dieux anciens ».

PUBLICATIONS

Préface à l'ouvrage d'Yvon Belaval, *Digressions sur la rhétorique*, Paris, Ramsay, 1988.

Préface à l'ouvrage de Mario Praz, « Le monde que j'ai vu », Paris, Julliard, 1988.

« Un art royal », préface à la reproduction photographique du manuscrit de Jacques Bailly (1668) : *Devises pour les Tapisseries du Roi*, Paris, Herscher, 1988.

« Aux origines du grand goût classique : l'optimus stylus gallicus de Pierre Dupuy » dans *l'Intelligence du passé, Mélanges offerts... à Jean Lafond*, Université de Tours, 1988, p. 185-195.

« Ego scriptor : rhétorique et philosophie dans le *Discours de la méthode* », dans *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, textes réunis par Henri Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, p. 31-46.

« Hiéroglyphes et lettres : la « Sagesse mystérieuse des Anciens » au XVII^e siècle », dans *XVII^e siècle*, n^o 158, janvier-mars 1988, p. 7-20.

Retorica e drammaturgia nel Seicento, ouvrage à paraître aux éditions Il Mulino, Bologne, en 1989.

La parole des grandes âmes, rhétorique et dramaturgie cornéliennes, ouvrage à paraître aux éditions Droz, Genève, en 1989.

PARTICIPATION A LA VIE SCIENTIFIQUE

Conférences aux Instituts français d'Edimbourg, de Glasgow et de Stockholm.

Conférence d'ouverture du Colloque organisé par la Société d'études seizièmistes sur « Le texte et l'image au XVI^e siècle ».

Conférence d'ouverture au Colloque sur « La communication non-verbale », 29-31 juin, Pommersfelden, R.F.A.

Conférence sur « Venise et la République des Lettres à la fin du XVI^e siècle », Fondation Giorgio Cini, Venise (29 août 1988).

Participation aux travaux du Conseil National de la Recherche Scientifique et Technique.

Visiting Fellow au Warburg Institute (Londres) : préparation d'un « Dossier du Département des peintures du Musée du Louvre » sur *L'inspiration du Poète* de Nicolas Poussin et le mythe du Parnasse au XVII^e siècle (Mai 1989).