Humanités des Suds et des Orients

actes n° 1 | 2018
La guerre et la paix dans les sociétés des Suds

Les limites du pacifisme dans le discours moderne : les érasmistes face à la guerre (1500-1540)

Laureano LOPEZ

Édition électronique :
URL :
https://reso-doc-revue.numerev.com/articles/actes-1/130-les-limites-du-pacifisme-dans-le-discours-moderne-les-erasmistes-face-a-la-guerre-1500-1540
DOI : numerev_002
Date de publication : 27/09/2018

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : LOPEZ, L. (2018) Les limites du pacifisme dans le discours moderne : les érasmistes face à la guerre (1500-1540). *Humanités des Suds et des Orients*, (actes n°1). https://doi.org/10.34745/numerev_002

Mots-clés :

Laureano López Martinez, LLACS - EA 4582, Université Paul-Valéry (Montpellier)

Introduction

Le but de cette recherche est d'inscrire le pacifisme du début du XVI[e] siècle dans l'histoire des idées modernes. Nous allons le présenter par rapport aux configurations du pouvoir, aux institutions politiques et aux princes et, d'autre part, analyser ce pacifisme érasmien selon ses enjeux et ambiguïtés, afin d'en repérer l'émergence chez Alfonso de Valdés et chez Érasme. Il n'est certainement pas possible d'exposer les limites du pacifisme à l'âge moderne sans aborder en même temps les rapports de ce qu'il est convenu d'appeler « le discours de la modernité » [1]**,** dans la mesure où c'est précisément dans ces rapports discursifs que le pacifisme nous révèle ses limites. Cette précision nous semble inestimable pour appréhender le lien entre pouvoir et paix. Or, mouvementées et marquées par des controverses majeures pour l'histoire de l'Occident, les premières années du XVI[e] siècle sont capitales pour la critique des mouvements hégémoniques. Nous voudrions ainsi mettre en exergue la querelle portant sur la nature du pouvoir et de la paix au sein de l'*épistèmé* moderne. Comme nous allons ensuite le démontrer, la question des limites du pacifisme moderne ne trouve pas de réponse satisfaisante en dehors de l'exercice de l'autorité. En ce sens, s'interroger sur la nature du gouvernement ou sur la nécessité de la limitation de son exercice est capital[2]. Bataillon[3], Margolin[4] et Mesnard[5] ont soutenu que l'érasmisme de filiation politique, comme le pacifisme d'ailleurs, accompagne l'essor des idées modernes à l'aube du XVI[e] siècle. L'érasmisme apparaîtra comme dissidence, alternative politique, ou hétérodoxie religieuse à une époque de crise. Les deux processus de longue durée qui vont donc encadrer et voir apparaître ce phénomène sont l'émergence des états nation et la démythification du cosmos[6]. C'est en fait dans cette déréglementation de l'ordre spirituel et temporel propre à la première moitié du XVI[e] siècle que le message pacifiste trouve un écho particulier. Par l'intermédiaire de la dissidence érasmienne, nous découvrons ce message à l'intérieur du débat sur la

caritas et sur *l'ascesis*. Or, notre analyse nous conduit vers une histoire des formes érigées par le pouvoir, par la foi et par le libre examen, donc vers une histoire des institutions modernes où s'applique le célèbre adage de Végèce, *si vis pacem, para bellum*. Avant d'analyser la paix chez Érasme et Valdés, j'aborderai la nature du discours moderne. Ensuite j'exposerai brièvement l'élaboration de l'idéologie politique de Charles-Quint. Pour conclure, j'analyserai l'art de gouverner selon Valdés à l'aune du pacifisme.

1. Qu'est-ce que le « discours moderne » ?

Comme disait Luis Vives, l'histoire doit être abordée en détail et en profondeur[7]. Mais si dans cette réflexion, l'humaniste de Valence privilégie le jugement de l'homme pour interpréter l'histoire en tant qu'expérience du réel, à notre avis, l'aborder en détail et en profondeur révèle néanmoins ce « bocal » - selon l'expression de Paul Veyne - dans lequel existent les « énoncés ». Cet historien disait d'ailleurs : « nous pensons dans les frontières du discours du moment. » [8]. Ce qui peut être dit, écrit ou pensé à une époque est en fait pensé, écrit ou dit dans (et selon) le discours du moment. Tout ce qui reste en dehors de ce bocal strictement historique n'existe pas pour l'historien. Cela veut également dire que se placer en face d'une époque - dans notre cas, c'est le XVI^{e} siècle - implique de faire face à ce bocal que désormais nous appelons discours[9]. Poser la question du pacifisme moderne révèle immédiatement la nécessité de placer les rapports discursifs d'une époque, seule façon de dévoiler son sens, et seul recours pour connaître le rôle précis de cet engagement pour la paix. C'est-à-dire que le « discours » définit « un espace limité de communication » [10], de sorte que tout ce qui est dit ou écrit ou qui pourrait n'être ni écrit ni dit fait également partie d'une même « formation discursive » [11]. Les formations discursives sont en fait comme les couches pour l'archéologue. Elles sont déterminantes pour interpréter l'Histoire comme « Archive » [12], celle-ci entendue dans le sens d'une disposition concrète des discours à un moment donné, disposition qui ne s'entend d'ailleurs que par rapport à elle-même. À la lumière de cela, le passage à l'âge moderne manifeste son caractère déréglé, voire même révolutionnaire. À la crise du gouvernement politique contestée d'emblée par l'émergence de l'entreprise des Habsbourgs s'ajoute ensuite la crise religieuse. Ce mouvement difficilement dialectique entre catholiques et protestants dévoile un rapport matérialiste à la religion et débouche sur la critique du régime. Cette crise de gouvernement est aussi une crise de représentation, car elle manifeste l'absence de modèle. Le modèle politique de l'Europe chrétienne entre en crise dans la mesure où son modèle religieux se trouve également mis en cause. À cette révolution profonde du modèle de représentation s'ajoute un nouveau phénomène, l'apparition de l'humanisme politique entrevu comme dissidence, laquelle s'inscrit dans les deux processus de longue durée entamés au cours du XVI^{e} siècle : la Réforme et la naissance des États nation. Le XVI^{e} siècle se caractérise ainsi par une crise dans l'art de gouverner. Premièrement, dans la question du gouvernement des hommes, qui relève de la

politique, cette crise montre l'apport de Charles-Quint dans la construction de l'Europe moderne[13]. Deuxièmement, elle pose la question de la conduite des âmes, ce qui relève de la religion, puisqu'elle révèle l'importance de Luther dans la scission de la Chrétienté[14]. Et troisièmement, elle a un impact sur les plus jeunes, ce qui intéresse la question pédagogique au sein de l'humanisme, puisqu'elle met en lumière les figures de Luis Vives et d'Érasme dans l'éducation critique en Occident[15]. En ce sens, Charles-Quint, Luther et surtout Érasme, ensuite un certain Alfonso de Valdés, ne répondent pas à la question sur le gouvernement, mais plutôt à celle sur comment ne pas être gouvernés[16].

Se poser la question « qu'est-ce que le pacifisme au XVI^{e} siècle » signifie donc entendre le discours sur la paix dans son rapport aux autres discours composant la « formation historique » propre au XVI^{e} siècle. Or, ce pacifisme est caractérisé par une sensibilité, un courant ou une disposition de la pensée politique plutôt influente, présente dans certains cercles hétérodoxes et curieusement très active parmi leurs membres. Pour Mesnard, penseur chrétien, ce pacifisme propre à l'âge moderne joue un rôle dans le déploiement de la pensée politique et a un caractère très personnel chez Érasme, qui aurait noté, comme personne avant lui, la gravité de son siècle[17]. Selon Mesnard *l'épistémè* propre au XVI^{e} est présent chez Érasme sous trois aspects : premièrement, dans *L'éloge de la folie* de 1516 et dans le débat que ce texte amorce[18] ; deuxièmement, dans *Le libre arbitre* de 1524, qui attaque ouvertement Luther pour des raisons évidentes[19] ; troisièmement, dans *Le cicéronien* de 1528, témoignage incontournable d'une polémique sur le discours en tant que discours, puisqu'il aborde le débat sur la rhétorique classique et l'adéquation du langage à la réalité[20]. D'après la description du débat moderne faite par Mesnard, le pacifisme s'entend autrement[21]. Ce dernier serait le rassemblement de tous ces énoncés sur la paix cohabitant dans le programme du siècle. C'est-à-dire que le pacifisme se réduit finalement à une formation discursive face à d'autres réalités historiques. Ainsi, la question de la paix à l'âge moderne ne se trouve pas isolée des questions relatives à la foi, à la structure de l'Église catholique, à la rhétorique ou à la nature de l'homme et du pouvoir.

2. Érasme, l'érasmisme et la paix

Érasme inaugure une nouvelle manière d'envisager la modernité. Inspiré par un premier humanisme et par la *devotio moderna*, il adopte des postures proches des humanistes italiens, mais avec des nuances grâce auxquelles sa doctrine marquera l'histoire spirituelle de l'Occident. Le prince des humanistes approfondira la redécouverte de la métaphysique et de la sagesse antique pour revendiquer l'irénisme comme nouvelle voie face à la politique religieuse et à la rhétorique classique. Ce courant a une portée spécifique au sein du discours moderne, car il est fondé également sur le pacifisme et trace l'esquisse d'un nouveau portrait de l'Europe. Depuis l'étude, ancienne mais classique, de Constantinescu-Bagdat[22] de 1924, le pacifisme d'Érasme a fait l'objet de

plusieurs travaux, comme celui proposé en 1953 par Y. Rémy et R. Dunil-Marquebreucq dans leur introduction à leur traduction française du *Dulce bellum inexpertis*[23], ou celui du Professeur Roland H. Bainton[24], ainsi que celui, plus récent, de 1973, de Jean-Claude Margolin[25]. Dans cette dernière étude, nous pouvons apprécier toute une chronologie du pacifisme chez Érasme. Elle expliquerait l'histoire politique de l'Europe[26]. Cette histoire débute en 1504, année de parution à Anvers du *Panégyrique de Philippe le Beau*, pour se terminer en 1530, année de celle, à Bâle, de la *Consultatio de bello turcis inferendo*. Nous allons néanmoins aborder la guerre et la paix dans le *Dulce Bellum* et dans la *Querela pacis*, deux textes où le pacifisme se trouve confronté à ses propres limites, en tant que doctrine utopiste sur la paix, mais aussi en tant qu'enjeu politique majeur[27]. Puisque l'érasmisme se trouve à la source du pacifisme utopique au XVI^{e} siècle, le *Dulce bellum* de 1515 et la *Querela pacis* de 1517 inscrivent la construction de l'empire de Charles-Quint dans la durée. En fait, on pourrait dire que le pacifisme utopique se caractérise par la revendication d'une paix, d'autant plus utopique qu'elle manifeste un état de concorde inassimilable alors, foncièrement chrétien, et impossible à atteindre à cause des conflits entre princes[28]. Si le pacifisme ainsi entendu est étroitement lié à *l'Utopie* de More de 1516[29] et à *l'Éloge de la folie* d'Erasme de 1511[30], il se distancie à la fois du *Prince* de Machiavel, qui date de 1513[31], et des écrits politiques de Guichardin, dont le *Discorso di Logrogno*[32], connu comme le *Diario del viaggio in Spagna,* date de 1511. Selon Renaudet le courant pacifiste est l'un des signes d'identité de l'humanisme hétérodoxe. Dans deux de ses textes, Érasme esquisse l'économie politique de l'humanisme, qui consiste en un programme d'action vis-à-vis de la réalité chrétienne[33]. Or, l'érasmisme véhicule apparemment une volonté de corriger ou de réformer les institutions, les lois, et l'économie, ce que le machiavélisme ne fait pas. Aux aspirations à la réforme d'Érasme, l'hétérodoxie ajoutera ensuite un ambitieux programme politique, social et religieux fondé sur l'*ascesis*, la *charitas* et la *pietas*, dont le pacifisme sera un des emblèmes. Maravall a tenté[34], de son côté, de revendiquer dans deux de ses ouvrages la pensée d'Antonio de Guevara au sein du courant utopiste. Mais en dehors de cet utopisme, le pacifisme guevarien paraît être loin de celui d'Érasme. Sans beaucoup de succès, Maravall cite le *Marco Aurelio*[35], le *Relox*[36], et le *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*[37], lesquels sont en fait des textes qui s'inscrivent pleinement dans la tradition chrétienne espagnole. L'historien espagnol associe également l'essor de l'utopisme en Espagne à l'œuvre de Guevara et aux deux dialogues d'Alfonso de Valdés, le *diálogo de las cosas ocurridas en Roma*[38] et le *Mercurio y Caron*[39]. Pour Maravall, les œuvres les plus remarquables de l'humanisme espagnol et de l'humanisme utopique sont au même niveau que les œuvres pacifistes de More et d'Érasme[40].

2.1. *Dulce bellum inexpertis*, 1515[41]

Le *Bellum*, le *Scarbeus* et les *Silènes d'Alcibiades* forment un triptyque critique et audacieux dans l'édition des *Adagiorum chiliades* d'Erasme, publiés chez Frobben à Bâle. Ils constituent *The utopian editions*, selon l'heureuse formule de Margaret

Mann[42] : la *Moriae encomium* de 1511, les *Adagiorum chiliades* de 1515 et le chef d'œuvre du penseur d'Oxford, l'*Utopia* de 1516[43]. « La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas faite » : ce titre même montre à quel point ce texte, dans lequel son auteur s'oppose à la guerre, est à contre-courant. Érasme s'oppose à ces théologiens qui soutiennent que pour atteindre la paix, il faut d'abord faire la guerre. « Que la guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas faite » ou « pour ceux qui ne savent pas ce que c'est » est en fait un adage de Végèce qui, au chapitre XIV du troisième livre de *L'art de la guerre*, recueille la phrase du poète lyrique Pindare : « Ne te fie pas trop au jeune soldat qui désire se battre, car le combat est doux pour ceux qui ne savent pas ce que c'est » [44]. Ainsi, le *Dulce bellum inexpertis* revient sur les pas de Végèce pour arriver à Pindare et ensuite confirmer que « la guerre est horrible pour ceux qui l'ont faite ; pour tous ceux qui ont combattu, la guerre est horrible et pernicieuse » [45]. Autrement dit, rien n'est plus impie, plus calamiteux, plus largement pernicieux, plus obstinément tenace, plus affreux, plus indigne pour un homme chrétien que la guerre. Ce texte s'articule donc autour de la figure de l'homme libre, le chrétien ou l'homme de paix, afin de dépeindre la guerre comme une atrocité tout à fait contraire à l'ordre divin. La guerre apparaît comme cette fureur commune et décharnée. Ce texte se conclut sur la question suivante : « Pourquoi parler du bouleversement moral, alors que personne n'ignore que c'est de la guerre que sort la démoralisation générale de la vie ? » [46]. Érasme fustige, par conséquent, ce qui est funeste, la violence interprétée, bien sûr, comme une décadence de la moralité qui dépasserait toutes les limites du discours chrétien sur la vie et la foi. La guerre pose la violence comme transgression et l'oppose à toutes les valeurs chrétiennes. Pour Érasme, il va de soi que la mesure de l'homme se trouve dans l'image de dieu, de la même manière que la juste mesure est représentée par la morale chrétienne. Or, la guerre engendre la guerre. Le Prince des humanistes conclut ainsi : « Des chrétiens font la guerre contre des chrétiens. Aveuglement de l'esprit humain : personne ne s'en étonne, personne ne s'en indigne ! »[47]. En revanche la revendication moderne de la paix passe par le filtre chrétien de l'innocence, de la charité et de la patience. Le *Dulce bellum* se termine par une exhortation de l'humaniste hollandais adressée au pape Léon X pour l'inviter à prôner la paix. Ce traité de 1515 ne nous intéresse pas seulement parce qu'il représente la philosophie pacifiste d'Érasme dans la conjoncture européenne, mais surtout du fait qu'il aborde moralement le conflit, garde toujours en mémoire la pensée de Thomas More dans *l'Utopie* et s'inscrit dans la continuité de celle formulée dans *l'éloge de la folie* de 1511[48].

2.2. *La Querela Pacis* de 1517

Comme le *Dulce bellum*, la *Querelle* considère la guerre comme le pire des maux possibles pouvant exister sur le sol chrétien. Mais dans ce plaidoyer où la voie de la Paix prend la parole, Érasme envisage la possibilité d'une guerre juste, bien qu'il conclue que toute guerre soit injuste. Pour des raisons exclusivement conjoncturelles, Érasme accepte la guerre contre le Turc, véritable menace à l'époque, seulement en vertu de son caractère défensif, et la sachant néanmoins injuste aux yeux de l'Évangile. Il reconnaît donc le droit de se défendre. Mais il refuse cependant la croisade, qui mobilise les volontés chrétiennes contre l'infidèle : *mihi sane ne hoc quidemadeo probandum*

*videtur quod subinde bellum molimur in turcas**[49]***. Érasme traitera, en effet, le même sujet de la guerre contre les turcs quelques années plus tard, en 1530, dans un autre texte, *Consultatio de bello turcis inferendo**[50]***. Nous connaissons sur ce point les enjeux de l'époque et le débat, aujourd'hui célèbre, sur la guerre juste[51]. D'après l'érasmisme, la guerre est toujours injuste, mais parfois elle est légitime, s'il s'agit de se défendre. Comment est-il possible de concevoir la paix dans les termes d'une pacification, par le biais de l'imposition ? Érasme, en revanche, avoue le besoin de se défendre en même temps qu'il implore l'unification du monde chrétien pour affronter des querelles les plus sombres et les plus dangereuses pour la culture occidentale[52]. Or, la *Querela* ressemble au *dulce bellum* dans ces idées. D'après le paulinisme et la doctrine du corps mystique, le lien entre la foi véritable et la paix est limpide : Dieu et la paix sont intrinsèquement liés[53]. Comme dans le *Bellum*, l'amitié et les larmes définissent ici la nature humaine. La première engendre la paix grâce à la parole tandis que les larmes façonnent la concorde par le biais de la pitié[54]. Il est intéressant de remarquer sur ce point comment - malgré cette forte volonté conciliatrice de source paulinienne selon laquelle la guerre entre chrétiens est une guerre *contra naturam* - Érasme défendra la possibilité d'une guerre contre les turcs : « si un amour mutuel ne peut les rassembler, qu'un ennemi commun, du moins, les unisse et, puisque la véritable concorde est absente, poursuit-il, qu'une coalition, bonne ou mauvaise, du moins les lie » [55]. Une même phrase de la *Querela* évoque l'unité de la chrétienté, fondée sur la volonté paulinienne de concorde, et le problème du gouvernement.

3. Charles-Quint et l'unité de la chrétienté

L'enjeu, pour interpréter l'action impériale de Charles Quint, est de repérer la transition entre l'ancien idéal de romanité, s'inspirant de l'empire comme *dominium mundi*, et le nouveau, qui repose sur l'idée d'*universitas christiana*. C'est tout un processus historique qui commence avec l'introduction du christianisme dans les structures de l'empire romain[56]. C'est ainsi que la *pax romana* du temps d'Auguste devient une *pax christiana* inspirée par la source paulinienne de la plénitude du temps dans laquelle le Fils de Dieu peut venir au monde. Cette conception de l'empire comme *universitas christiana* fut ensuite récupérée également par Charlemagne qui imposa la primauté du principe de Chrétienté sur celui de romanité. Cependant, durant le Moyen âge, en pleine polémique entre l'empire et l'Église, Dante, dans son *De Monarchia,* remplace le principe de la *pax christiana* par celui de la *pax universalis*. Car la paix ne pouvait, d'après lui, être une attribution du pape, ce dernier n'étant pas une véritable autorité politique. Le pape ne pouvait donc pas déclarer la *pax* dans la mesure où il ne pouvait pas déclarer la guerre. Selon Dante, la mission du pape était le bonheur et la joie du Christ. Il n'avait donc à traiter ni de la paix, ni de la guerre[57]. Or, en ce qui concerne la conception de l'empire et de la paix universelle pour Charles Quint, au sein de laquelle l'influence érasmienne est évidente – du moins jusqu'au début des années 1530 –, Valdès et Guevara vont apporter leur contribution. En ce sens, on pourrait

même suivre l'évolution de la politique espagnole moderne à travers les textes des humanistes, car ils portent sur les inquiétudes chrétiennes et sur les enjeux auxquels l'empereur doit faire face. Il y a d'abord, *l'Institution du prince chrétien* d'Érasme de 1516 et la polémique sur l'arrivée en Espagne, ensuite les dialogues d'Alfonso de Valdés de 1527 et le pillage de Rome, et finalement le *De concordia et discordia* de Luis Vives de 1529 et les négociations avec le pape, et encore plus tard, dans les années 40, *De Europa heautentimorumene* d'Andrés Laguna et le dernier appel à la conciliation des peuples chrétiens. Il nous semble qu'il y a eu sans doute plusieurs étapes dans ces différentes théorisations de la paix comme il y a eu également dans l'histoire de l'occident une *pax romana*, une *pax christiana*, et pour ces humanistes une *pax universalis.* En d'autres termes, du *Marco Aurelio* de Guevara au *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* de Valdés, ou au *De Concordia* de Vives et au *De Europa* de Laguna, on perçoit une évolution dans l'idée moderne de paix. Elle est elle-même fondamentale à l'heure d'expliquer l'idée d'empire, rapport divin au territoire et à la transcendance, *corpus* et unité du Christ dans la mesure où l'unité chrétienne ne s'entend pas sans la paix ou la pacification[58].

3.1. Valdés et l'art de gouverner

Qu'on le considère comme un utopiste réformateur ou un mystique de la paix, Valdés s'interroge – et cela constitue l'épine dorsale de sa pensée – sur l'ascèse comme dévotion religieuse et tout ce qui la concerne. La défense de l'empereur devant le pape s'appuie sur une structure de valeurs. La critique de Valdés s'articule ainsi en trois points : au niveau de la foi, il interroge le catholicisme et l'irénisme[59] ; au niveau social, il est question du rôle de la charité[60] ; et en dernier lieu, au niveau humain – ou anthropologique –Valdés aborde la grâce, la piété chrétienne, en tant que filiation, ou reconnaissance[61]. En effet, ces trois façons de décliner l'ascèse ou la piété se sont parallèlement conjuguées contre « l'aveuglement » dans les lignes d'action que Valdés mobilise, pour ainsi dire, contre la corruption de la foi, la niaiserie et la guerre. C'est le seuil sur lequel Valdés amorce son discours sur l'art de gouverner[62]. Premièrement, l'irénisme de Valdés, comme celui d'Érasme, prône une foi intérieure. Il s'agit d'une forme de revendication de « l'intimité », mobilisée contre le corset de la foi, c'est-à-dire contre l'instrumentalisation de la foi ; contre les reliques, les psaumes, les rituels et contre la confession en général et sous toutes ses formes[63]. L'instrumentalisation de la foi dénoncée par Valdés est, selon lui, preuve de l'aveuglement généralisé, lequel est en fait au service d'une formation discursive déterminée, à savoir, celle du catholicisme romain, qui aura imposé et imposerait encore son régime de foi comme régime de vérité[64]. Deuxièmement, les dialogues interrogent sur l'ascèse et l'absence de véritable foi. Tout se passe comme si la religiosité s'était instaurée en Europe au détriment des vraies croyances chrétiennes, pour combler en quelque

sorte une « absence de foi » qui expliquerait la valeur de la bienfaisance et de la charité pour la religion. Cela trouve néanmoins un développement critique lorsque la foi se répand dans le monde selon le mot d'ordre des Églises et commence à régir les territoires, puisque les richesses des terres se trouvent en clair conflit avec la pauvreté des âmes. L'acceptation de la pauvreté comme sacrifice et dévotion a cependant accompagné l'essor des institutions religieuses[65]. L'assimilation de la charité à la foi véritable dans l'ordre instrumentalisé de la religion prouve en effet que l'Église contribuait à l'inégal rapport entre les riches et les pauvres. L'instrumentalisation de la religion implique donc la corruption de la charité, de même que l'instrumentalisation de la pauvreté contribuerait à la corruption de la pitié. La dévotion religieuse se trouverait si bien réduite à son expression matérielle que désormais la charité ne représenterait plus un principe de foi, mais son absence[66]. *In fine*, la critique valdésienne de la piété est centrée sur les affections, puisque la piété – comme la bonté du reste – manifeste nécessairement une affection déterminée. C'est une filiation et une sorte de reconnaissance de l'autre à partir de laquelle toutes les questions de la vie paraîtront relatives à l'homme. C'est donc une piété selon l'homme. Par conséquent, la polémique sur la guerre et la paix apparaît comme une question humaine[67]. Mais au nom de quel type de paix une guerre peut-elle être juste? En ce sens Valdés postule la concorde, c'est-à-dire la paix comme stricte nature de l'homme. Par ce biais, l'immoralité de la guerre devient une question anthropologique. Il apparaît que l'absence de lumière dans le monde, la *stultitia* chez l'homme et la *ceguera* conduisent à la guerre : rien donc n'est moins étonnant qu'une défense de la paix, ou de la guerre juste, fondée sur la revendication de l'*inteligentia* et de la sagesse, autrement dit inscrite par des mots dans le discours de l'histoire. La pensée de Valdés se situe donc à mi-chemin entre la *Querela Pacis* d'Érasme et le *De iure Belli* de Vitoria[68].

Dans ses deux dialogues, la défense de l'empereur comme modèle de gouvernement pour la chrétienté annihile apparemment la tension entre guerre juste et paix injuste. Nous nous demandons en fait pourquoi Valdés accepterait une paix incomplète, injuste, dans un monde où l'empereur représente la justice totale et complète ?[69] Or, la tension entre la guerre juste et la paix injuste chez Érasme a été mobilisé autrement chez Valdés, étant donné que désormais la guerre n'est plus seulement juste. Elle est la justice en tant que telle, dans la mesure où elle est incarnée par l'empereur, la paix étant en fait le résultat d'une conquête[70]. L'universalisme impérial, puisqu'il opère depuis les idées de justice universelle, d'Histoire et de vie chrétienne, est impossible à coordonner avec l'idée de paix injuste. Cette idée de paix injuste lui devrait en fait être étrangère. L'existence du *telos* dernier, de la fin ultime, exige la perfection de ces formes juridiques et religieuses dans le socle de l'Histoire universelle. La défense de l'empereur, briguée dans cette logique téléologique, conduit le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* à inverser les valeurs. Ainsi, si toute guerre est *injuste*, désormais toute défense est juste et toute victoire se justifie selon le modèle de la défense de

l'unité[71]. Pour Valdés la perfection chrétienne est possible moyennant l'ascèse érasmienne, à partir de laquelle l'homme peut vivre en liberté, c'est à dire selon une foi non corrompue dans un monde en concorde. Or, la perfection chrétienne chez Valdés semble éminemment pragmatique[72]. C'est en effet sur ce point que Valdés s'écarte de l'érasmisme idéaliste pour s'approcher de la figure de Charles-Quint[73].

Conclusions

On a tendance à penser que la paix s'oppose de façon naturelle à la guerre et qu'en conséquence la paix se termine au moment précis où s'amorcent les conflits qui déboucheront irrémédiablement sur la guerre. On tend ainsi à concevoir la transition entre la paix et la guerre comme une crise exceptionnelle, au sens radical du terme, qui modifierait l'ordre et l'état des choses. Entre la guerre et la paix, on a beau signaler l'événement révolutionnaire comme point de rupture, on pourra difficilement rapporter cette violence à la paix ou défendre l'état d'exception comme prolongation naturelle de l'ordre et du *statu quo*. Mais, à quel moment et dans quelle mesure le discours sur la paix entame-t-il celui sur la guerre ? En outre, de quelle façon les limites de la paix sont-elles en fait celles de la guerre ? Nous avons d'emblée évoqué le *Dulce bellum* et la *Querela* pour mettre en évidence le rapport entre la paix et la constitution des structures logiques et politiques à l'aube de la modernité. Il nous a semblé d'ailleurs licite de rapporter les limites du pacifisme dans « le discours moderne » aux cadres qui circonscrivent la question du pouvoir, du gouvernement et de la pacification à l'âge moderne, car ce sont en dernière instance François I^{er}, le pape, Henry VII et Charles Quint qui en sont les acteurs majeurs et qui, pour utiliser une métaphore musicale, marquent le tempo, le tempo évidemment des conflits mais aussi de la paix. Mais, est-il possible d'établir une division entre temps de paix et temps de guerre ? Encadrer ainsi le pacifisme dans un discours plus ample, l'inscrire dans les polémiques courantes à l'époque au lieu de parler de guerre et de paix à l'aube du XVI^{e} siècle nous permet en fait de repérer la configuration des débats à ce moment précis. La paix est évoquée dans la guerre. Mais la paix est aussi reliée à l'ascèse et à la vraie piété de la même façon que la guerre participe à l'aveuglement collectif et à la folie des temps[74]. La misère humaine demeure donc dans la fragilité de l'homme.

Toutes ces questions et nuances difficiles à établir nous ont conduit à esquisser les limites du discours moderne. En effet, les limites du pacifisme sont visiblement présentes dans le débat sur la guerre juste et la paix injuste. Cependant, nous mettons l'accent sur la défense de l'unité de la *christianitas* pour avoir ainsi un autre regard sur le pacifisme, car ce dernier sera l'outil destiné à justifier une pacification entendue comme victoire sur ces infidèles qui représentent un risque pour l'unité chrétienne. Cette façon d'interpréter le pacifisme comme rêve d'unité n'est pas tout à fait présente chez Érasme lorsqu'il reprend la maxime cicéronienne et postule une paix injuste[75]. D'un côté, il prône l'ineffable nature de la guerre. Il est notamment contre ces conflits

qui s'abattent sur les peuples chrétiens, comme c'est le cas pour la guerre entre François I[er] et Charles Quint ou pour celle entre catholiques et protestants, car toute guerre entre chrétiens est en fait une guerre fratricide. D'un autre côté, il accepte la légitimité d'une guerre défensive, dans le cas notamment des conflits contre les Ottomans. En ce sens, la posture d'Érasme est claire, comme l'avaient remarqué Jean-Claude Margolin[76] et Pierre Mesnard[77]. Érasme tente de défaire les antagonismes nationaux en faisant appel aux racines communes, car c'est le seul moyen de prendre conscience de la solidarité chrétienne entre les hommes devant une Europe territorialisée selon les intérêts particuliers et les visions des princes. L'enjeu majeur était donc de fixer les limites des États, ces limites territoriales et morales, étant donné que ce n'est pas au prince de déclarer la guerre, mais à toute la nation. Or, ce qui est en question, à la vérité, c'est dans quelle mesure une guerre est défensive ou préventive, d'autant qu'elle risque dans les deux cas d'être illégitime aux yeux du Christ[78]. Sur ce point, le sujet devient problématique d'autant qu'il s'avère difficile de le situer dans l'apanage humaniste, notamment chez ceux qui défendent l'empire. C'est le cas de Valdés défendant Charles Quint contre le pape dans l'entreprise chrétienne et universelle. C'est ainsi que les limites du pacifisme se trouvent alors confrontées à la question sur l'unité chrétienne ; c'est sur celle-ci, entendue comme concentration de ces territoires chrétiens « en puissance », que le rapport entre la paix et le pouvoir devient problématique, puisqu'il engage la question du gouvernement de ces territoires et la légitimité, voire souveraineté, de ces derniers. La question de l'unité de la chrétienté met donc en cause l'argument sur la paix injuste, puisque la défense de l'unité chrétienne est essentielle pour les humanistes. En ce sens, penser l'Europe chrétienne c'est tenter de concevoir une force, une puissance, une accumulation de pouvoir.

Notre première conclusion est donc celle-ci : penser le pacifisme présent au sein de l'érasmisme équivaut d'abord à penser ce rapport entre la paix et le pouvoir au sein des formations discursives, ce qui nous invite à lire l'Europe moderne comme une force, comme une certaine « puissance de foi » en termes de discours, mais aussi comme une puissance technique, donc politique. Nous reconnaissons en conséquence que l'art de gouverner de Valdés, bien qu'il procède de la source érasmienne, peut bien justifier la tournure de la politique impériale entre les années 1525 et 1530. En dehors de cet aspect, l'art de gouverner chez Valdés s'entend, par rapport au discours moderne, c'est-à-dire par rapport aux discussions sur l'ascèse et la charité ainsi que par rapport à la guerre, comme une critique de la chrétienté, ce qui montre comment la tension entre la guerre et la paix à travers la défense de l'empire débouche sur ce « comment ne pas être tellement gouvernés » formulé par Michel Foucault - fondement des perspectives critiques - auquel nous avons antérieurement fait appel[79].

Nous concluons, d'autre part, que le pacifisme s'inscrit d'une façon très cohérente dans l'érasmisme, mais que Valdés arrive à pousser plus loin la définition de celui-ci lorsqu'il soutient l'empereur dans une guerre malheureuse entre chrétiens. Néanmoins, il faut également reconnaître à Valdés une certaine grandeur intellectuelle, car dans son approche technique de la querelle entre l'empire et l'Église, il se montre éminemment pragmatique. Valdés reconnaît finalement que tout conflit commence quand la

diplomatie n'est plus possible, c'est-à-dire, lorsque les mots entre les princes cessent[80]. Or, questionner les limites de la paix implique de s'interroger sur la diplomatie et le type de gouvernement. Il faut également se demander comment et sur quel point la guerre et la paix se croisent et avec quelle légitimité. Cela ne revient pas à autre chose qu'à mener une réflexion sur le pouvoir, sur l'aménagement du gouvernement des vivants et des morts. Comme s'interrogeait d'ailleurs Érasme dans un des *Colloques* de 1528, quand Alastor demandait à Charon le poids de ces âmes mortes au combat[81], mesurer le poids de la paix au sein du discours moderne c'est en fait estimer le poids des ombres que la barque de Charon transporte en silence. Rien donc de plus important pour interpréter les limites du discours pacifiste à l'époque moderne que de le faire en ces termes, d'après cet « avoir quelque chose à dire »[82] du prince, qui fait que c'est dans le discours, en effet, que vont se trouver en dernière instance les limites du pouvoir.

---

[1] Nous allons expliquer comment à l'aube de la modernité, entre 1500 et 1530, un discours sur la paix émerge autour des problématiques de la foi, de la charité et du pouvoir, témoignant ainsi de la transformation de l'Europe chrétienne.

[2] Sur ce point, voir Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* » *Bulletin de la société française de philosophie*, 84e année, n°2, (société française de philosophie, saison du 27 mai, 1978), Paris, Armand Colin, 1990 ; il existe une édition plus récente, Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? ;* suivi de *La culture de soi*, édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini ; introduction et apparat critique par Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson, Paris, J. Vrin, 2015.

[3] Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne : recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Genève, Droz, 1991.

[4] Jean-Claude Margolin, *Érasme*, *Précepteur de l'Europe,* Paris, Julliard, 1995.

[5] Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1977.

[6] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 92.

[7] Luis Vives écrit « il faut l'aborder [l'histoire] avec plus de détail et de profondeur, puisque, adultes désormais et avertis par une certaine expérience du réel, nous avons une meilleure intelligence

pour transformer l'histoire en avantage pour notre vie, en y appliquant notre jugement. », Jean Louis Vivès, [L'exemple des grands hommes], extrait du *De Disciplinis libri*, présenté par Chantal Liaroutzos et traduit du latin par Christian Nicolas, *Écrire l'histoire,* n° 5, *Morales (1),* printemps 2010, p. 24. Il existe une nouvelle traduction du *De disciplinis* par Tristan Vigliano aux Belles Lettres.

[8] Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 47.

[9] En ce sens nous pourrions l'appeler « sensibilité », mais aussi *épistémè*, car c'est l'ensemble des savoirs d'une période : les énoncés sur les choses spécifiques, les jugements, les dispositions des choses dans l'ordre de son savoir-faire. Veyne est très clair dans son exposé, « L'incontournable, c'est le discours, qui nous force à vivre en notre temps ». [....] « Le discours sont les lunettes à travers lesquelles, à chaque époque, les hommes ont perçu toutes choses, ont pensé et agi ; elles s'imposent aux dominants comme aux dominés. », *ibid.*, p. 47 et 49.

[10] Le philosophe nous dit en fait la chose suivante :« la positivité d'un discours en caractérise l'unité à travers le temps », Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, p. 173.

[11] C'est Michel Foucault qui a parlé le premier des formations discursives en reliant l'énoncé, la positivité et l'a priori de la suivante façon : « Ainsi la positivité joue-t-elle le rôle de ce qu'on pourrait appeler un a priori historique. » Cependant, par a priori il n'entend pas cette condition de validité nécessaire pour les jugements, mais « une condition de réalité pour des énoncés ». En somme, le philosophe nous donne la définition suivante d'a priori : « cet a priori se définit comme l'ensemble de règles qui caractérisent une pratique discursive », *ibid.*, p. 174 et 175.

[12] Michel Foucault parle d'archive pour faire référence au domaine propre des énoncés ainsi distribués. C'est-à-dire que l'archive est en fait tout un jeu de relations au niveau discursif. Plus spécifiquement, « l'archive définit d'entrée de jeu le système de son énonçabilité » ; contrairement à ce qu'on pourrait penser actuellement sur l'archive, l'idée d'archive ici mobilisée diffère de façon notable. « Entre la tradition et l'oubli, elle [l'archive] fait apparaître les règles d'une pratique qui permet aux énoncés à la fois de subsister et de se modifier régulièrement », *ibid*, p. 177 et 178.

[13] Michel Foucault*, op. cit.*, p. 92.

[14] *Ibid*.

[15] Michel Foucault*, op. cit.*

[16] « [...] il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerai donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné. », Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », art. cit., p. 38.

[17] Érasme, *La Philosophie chrétienne. L'éloge de la folie, L'essai sur la libre arbitre, Le cicéronien, La réfutation de Clichtove*, édition de Pierre Mesnard, Paris, J. Vrin, 1970, p. 7-41.

[18] *Ibid.*, p. 41.

[19] *Ibid.*, p. 175.

[20] *Ibid.*, p. 257.

[21] L'absence de *l'Enchiridion militis Christiani* dans ces considérations philosophiques de Mesnard, *éd. cit.,*p. 18-19, est très parlante de notre point de vue. En effet, nous nous demandons pour quelle raison ce texte, d'une valeur majeure pour le déploiement de la pensée critique d'Outre-Pyrénées, ne ferait pas partie du programme moderne. L'auteur de l'ouvrage considère le *Manuel* comme un texte majeur de la théologie morale, ce qui l'exclut du plan habituel de la philosophie chrétienne ; d'autre part, Mesnard estime que le manuel offre « une somme comprimée après laquelle il n'y a plus rien à dire » ce qui ne l'exclut pas, en fait, de la pensée érasmienne, mais le déplace finalement hors du plan de la philosophie.

[22] Constantinescu-Bagdat, *La « Querela Pacis » d'Érasme (La plainte de la paix),* Paris, PUF, 1924.

[23] Érasme, *Dulce bellum inexpertis*, traduction par Y. Rémy et R. Dunil-Marquebreucq, Bruxelles, Latomus, 1953.

[24] Roland H. Bainton, « The *Querela Pacis of Erasmus*, Classical and Christian sources », Archiv f. Reformationgesch, 42, (1951), p. 33-48.

[25] Jean-Claude Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, introduction, choix de textes, commentaires et notes par Jean-Claude Margolin, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

[26] Fév. 1504, *Panégyrique de Philippe le Beau*, (Anvers, Th. Martens). 1508, première édition, sous sa forme réduite de l'adage *Dulce bellum inexpertis* (in *Adagia*, Venise, Alde Manuce). 1513, publication anonyme attribuée à Érasme du dialogue *Julius exclusus*. 1514, lettre d'Érasme du 14 mars à *Antoine de Bergues* (Allen, ep. 288). 1515, édition du *Bellum*dans les *Adagia* (Bâle, J. Froben). *Scarabeus aquilamquaerit* (*ibid.*, Ad. n° 2601). *Sileni Alcibiadis* (*ibid.*, Ad. n°2201). Avril 1516 *L'institution du Prince Chrétien*, (Bâle, J. Froben) Déc. 1517, première édition de *la Complainte pour la paix*, (Bâle, J. Froben). 1518, *Lettre à Paul Volz* (*Epistola ad Paulum Volzium*), préface à une réédition de *l'Enchiridion militis christiani* (Bâle, Froben). 1522, Préface à la paraphrase au I^{er}*Evangile* dédiée à Charles-Quint (Bâle, J. Froben ; Allen, Ep. 1255) ; *La confession du soldat*, colloque (Bâle, J. Froben, mars) ; préface au *De conscribendis epistolis* (épître dédicatoire à Nicolas Bérault du 25 mai 1522 ; Allen, ep. 1284) ; *Seconde Apologie contre Zuniga* (*Apologia adversus libellum Stunicae cuititulum fecit Blasphemiae et impietates Erasmi,* Bâle, J. Froben, 6 août) ; préface au commentaire d'Arnobe sur les Psaumes (*Commentarii in omnes Psalmos*) dédiée à Adrien VI (Bâle, J. Froben, sept. 1522). 1523, nouvelle édition augmentée du *Bellum* (Bâle, J. Froben) ; préface à la paraphrase au IV^{e}Évangile dédiée à l'archiduc Ferdinand (Bâle, J.

Froben; Allen, ep. 1333, 5 janvier) ; préface à la paraphrase au IIeÉvangile dédiée à François Ier (Bâle, J. Froben ; Allen, ep. 1400, 1er décembre). 1524, Colloque du *Soldat et du Chartreux* (Bâle, J. Froben, mars) ; Paraphrases aux actes des apôtres dédiées au Pape Clément VII (Bâle, J. Froben ; Allen, ep. 1414, 31 janvier). 1526, Nouvelle édition augmentée du *Bellum*(Bâle, J. Froben). 1527, lettre d'Erasme à Sigismond I, roi de Pologne (Bâle, 15 mai ; Allen, ep. 1819). 1529, colloque de *Charon* (Bâle, H. Froben et Herwagen, mars). 1530, *Consultatio de bello turcis inferendo* (Bâle, H. Froben ; Allen, ep. 2285, 17 mars).

[27] Nous nous posons la question suivante : comment interpréter le pacifisme depuis l'idée de paix dans ces deux traités, étant donné qu'il annonce d'abord le principe de paix injuste, ensuite celui de guerre défensive au nom de l'intérêt public et donc juste, pour finalement justifier la guerre contre les Turcs.

[28] Il est intéressant de constater que ce pacifisme est né à cause des guerres, car elles ont réveillé à la fois une toute autre sensibilité vis-à-vis de la vie, du pouvoir et de la société chrétienne. L'appréciation formulée par Chaunu à propos de l'émergence du discours pacifiste et chrétien chez Érasme est surprenante. Contrairement à ce que l'on imaginerait chez les humanistes, l'historien français fait le lien entre la revendication de la paix et l'intérêt personnel lorsqu'il écrit que la secte des humanistes, éloignés du quotidien, s'est laissée porter par ce discours poussé par la crainte de perdre ses subventions. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes, vol. II, La Réforme protestante*, Bruxelles, éd. Complexe, 1994, p. 347.

[29] Thomas More, *L'Île d'Utopie ou la meilleure des républiques*, trad. P. Grunembaum-Ballin, Paris, 1935.

[30] Érasme, *L'Éloge de la folie*, trad. Pierre de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

[31] Machiavel, *Le Prince,* trad. Jacques Gohory. Préface de paul Veyne, Paris, Gallimard, 2007.

[32] Guichardin, *Écrits politiques, Discours de Logrono. Dialogue sur la façon de régir Florence*. Introduction et traduction par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

[33] Augustin Renaudet, *L'italie et la Renaissance italienne*, Paris, C.D.U., 1942 et *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 1954 ; aussi dans *études érasmiennes*, Paris, Droz, 1939, p. 65.

[34] José Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de estudios políticos e institucionales, 1999 et *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI España editores, 1982.

[35] Antonio de Guevara, *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, tomo I, *Libro Áureo de Marco Aurelio*, *década de Césares*, edición de Emilio Blanco, Madrid, Castro-Turner, 1993, p. 1-1333.

[36] Antonio de Guevara, *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, tomo II, *Reloj de Príncipes*, edición de Emilio Blanco, Madrid, Castro-Turner 1993, p. 1-943.

[37] Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear,* édition de Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1984.

[38] Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* édition de Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 2012.

[39] Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, édition de Rosa Navarro, Madrid, Cátedra, 2013.

[40] Je pense qu'il est plus honnête de reconnaître la place de Guevara dans l'humanisme et celle de Valdés dans l'érasmisme plutôt que de postuler, chez l'un et l'autre, un utopisme, catégorie à parcourir historiquement. Mais il s'agit là d'un autre débat historiographique.

[41] Érasme, « *Dulce bellum inexpertis* », Texte édité et traduit par Yvonne Remy et Réné Dunil, Collection Latomus Vol. VIII, éd. Bercham-Bruxelles, *Revue d'études latines*, 1953.

[42] Margaret Mann Phillips, *The "Adages" of Erasmus: a study with translations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

[43] Le *Scarbeus* est une critique du pouvoir monarchique. Le *Bellum* est un pamphlet contre la guerre, lequel circula aussi en anglais, en français et en allemand (1530-35), mais pas en espagnol, langue dans laquelle il ne fut jamais traduit.

[44] *Γλυκυεστι πολεμος απειροισιν, εμπειρωνδετις ταρβει προσιοντα νιν καρδια περισσως* dans la langue originale, Végèce, *Epitomereimilitaris*, éd Teubner, éd. C. Lang, p. 85, cité par Érasme, *Dulce bellum*, *op. cit.*, p. 1.

[45] Jean -Claude Margolin (éd), *Erasme, La guerre et la paix*, *op. cit.*, p. 115.

[46] *Ibid.*, p. 116.

[47] *Ibid.*, p. 112.

[48] La question posée par l'érasmisme espagnol a été formulée par Bataillon : que s'est-il passé avec le *Dulce bellum* en Espagne ? Pourquoi n'a-t-il pas eu l'impact de l'*Enchiridion militis christiani* ? Pourquoi n'a-t-il pas été traduit ? Le titre du *Manuel du chevalier chrétien* fait plutôt penser au combat et à la guerre qu'à la pacification. Mais la réponse est en effet bien plus simple, car l'*enchiridion*

fut traduit en espagnol en 1526, tandis que le *bellum* lui est antérieur et appartient donc à une conjoncture différente. En ce sens, on devrait en fait se poser la même question à propos de la *Querela Pacis* de 1516 ou de *l'Institution du Prince Chrétien*. À la vérité, l'érasmisme espagnol fut davantage marqué par le *Manuel du chevalier chrétien* que par l'*Institutio* de 1516 ou par la traduction de la *Querella* de 1520, réalisée pendant le conflit entre Charles-Quint et les *Comunidades* de Castille.

[49] Érasme, *Dulce Bellum inexpertis*, in Seidel Mench, *Seisaggipolitici in forma in forma di proverbi*, Torino, Einaudi, 1980, p. 266-271 ; pour une autre édition italienne, Érasme, *Adagi*, traduzione a cura de Emanuele Lelli, Milano, Bompiani, 2013, p. 2176.

[50] Érasme critique les croisades ; il critique en fait le financement des croisades et la corruption. En revanche, il croit que la pratique de la foi chrétienne la plus sincère et la plus belle est le seul moyen légitime pour convertir les infidèles et les Turcs. Il pense, en effet, comme Pérez de Chinchón, « je préfère un Turc sincère qu'un faux chrétien ». La véritable victoire sur les Turcs ce n'est pas la mort de l'infidèle, mais sa conversion moyennant l'exemplarité. Andrés Laguna copia une page du *bellum* : *Privatum quoddam exemplum a christianis maxime nunc imitandum principibus*.

[51] Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* II-IIae, q 40 art. 1-4 ; Francisco de Vitoria, *De iure belli* 1538 ; Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, première édition, Salamanque, 1553, Bibliothèque National de Madrid, R/30047.

[52] Les postures du *Dulce bellum* sont donc nuancées dans la *Querela*. Ce sont en fait des idées déjà présentes dans *l'Éloge de la folie,* mais qui se sont trouvées nuancées plus tard, car la *Querela* est une œuvre bien plus claire et précise que *l'éloge*. Or, la conception chrétienne de la guerre se limite à son caractère défensif. Elle est juste par conséquent. La guerre défensive contre l'infidèle vise à protéger et à préserver l'unité du corps du Christ, autrement dit le principe de l'unité chrétienne légitime l'idée de guerre défensive et à la fois fournit un idéal de justice : combattre l'infidèle pour assurer l'unité du corps du Christ sur terre.

[53] Érasme, *Plaidoyer pour la paix*, Paris, Arléa, 2005, p. 37-49.

[54] Érasme, *Plaidoyer pour la paix*, *op.cit*., 37-49., p. 24.

[55] *Ibid*., p. 81-82.

[56] Pour comprendre aujourd'hui la politique impériale de Charles Quint, il est nécessaire de remonter à l'essor de l'idée d'empire depuis l'Antiquité. Pendant le Moyen Âge, l'empereur était l'équivalent du seigneur du monde. L'empire était la matérialisation la plus parfaite de la communauté humaine. Il représentait l'idéal ancien de partage entre la sphère politique et sa grandeur suprême, comme il s'était réalisé auparavant dans les cités-état. Cette expression suprême fut d'abord incarnée par Auguste et culmina plus tard avec la construction législative de Justinien. Ensuite, ce modèle fut christianisé grâce aux contributions de Prudence, Paul Orose et surtout de saint Augustin. Charlemagne et de l'empire carolingien en furent la parfaite incarnation. Plus tard elle fut représentée par le Saint Empire Romain Germanique de façon résiduelle jusqu'à ce que cet héritage soit récupéré par Charles Quint.

[57] Pour Dante les rôles du pape et de l'empereur sont très clairement limités et caractérisés. Chacun doit avoir son office. Pape et empereur se trouvent donc pour Dante limités. De là qu'il soit possible pour Dante de s'interroger à propos de ces rapports qui définissent les limites de l'Empire et de l'Église. Dante écrit : *« ergo Papa et Imperator sint id quod sunt per quasdam relationes, quia per Papatum et per Imperatum, que relationes sunt altera sub ambitu paternitatis et altera sub ambitu dominationis, manifestum est quod Papa et Imperator, in quantum huiusmodi, habent reponi sub predicamento relationis, et per consequens reduci ad aliquod existens sub illo genere »,* Dante Alighieri, *De Monarchia*, *op. cit.*, p. 224-225. En voici la traduction : « Pape et empereur sont ce qu'ils sont du fait que certaines relations, - à savoir par la papauté et par l'empire, qui sont des relations, la première dans les limites de la paternité, la seconde dans celle de la domination - il est clair que le pape et l'empereur, en tant que tels, doivent être placés sous le prédicat de leur relation et par conséquent ramenés à quelque chose qui existe de ce genre. » Or nous avons pris les termes *« sub ambitu paternitatis »* et *« sub ambitu dominationis»* au sens de « dans les limites de la paternité » et « dans les limites de la domination », ce qui placera notre discussion sur la paix sous un nouveau seuil d'intelligibilité, à savoir : comment concevoir le pacifisme, entre l'empire et l'Église, c'est-à-dire entre les limites de la domination et les limites de la paternité.

[58] Penser en ces termes l'essor de la chrétienté, comme construction et constitution d'un pouvoir et une puissance impériale reliée à la foi, nous oblige à formuler la question suivante vis-à-vis du poids de ces structures d'ordre politique et de l'émergence d'une *universitas christiana* : cette paix chrétienne, implique-t-elle vraiment une paix de « caractère universel » ? Autrement dit : l'idée d'une paix universelle est-elle véritablement chrétienne ? Il ne faut pas confondre, en effet, l'imposition d'une paix de « caractère universel » et l'universalité de toute paix. Il est intéressant ici de rappeler cette considération d'Érasme, pour qui ce n'était pas l'Espagne impériale qui était la championne des nations chrétiennes mais la France : « Seule la France, fleur de la civilisation chrétienne, citadelle de plus sûres contre les orages », Érasme, *La complainte pour la paix,op. cit.*, p. 58.

[59] Pour Valdés, il est très clair que Dieu, invisible pour les hommes, « no quiere sino corazones ». Comme Lactancio le reconnaît ensuite, « Tenéis el espíritu, tenéis el entendimiento, tenéis la razón, ¿no os parece que son éstas gentiles candelas ? » Alfonso Valdés, *op. cit.*, p 180 ; Rosa Navarro a aussi commenté à ce propos la cinquième règle du vrai chrétien selon l'Érasme de *l'Enchiridion*, « qué toda la perfección de que mayor necesidad tiene el buen christiano, consiste en esforçarse y trabajar por apartar el coraçón destas cosas visibles [….] Y esto por mejor aprovechar y crecer en las que son invisibles, pues son estas las perfectas», ErasmE, *El Enquiridion*, prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, C.S.I.C. 1971, p. 231. L'important est l'invisible par rapport au visible. Rosa Navarro a aussi indiqué que Lactancio cite en fait l'épître aux Corinthiens, 3, 17, lorsqu'il affirme « Templum [enim] Dei sanctum est, quod estis Vos ? », c'est à dire, « car le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple », Alfonso de Valdés, *op. cit.*, [2012] p. 179. Voir également M. Morreale, « Juan y Alfonso de Valdés : de la letra al espíritu », *El erasmismo en España,* Santander, 1986, p. 472.

[60] Sur ce point, le début de la deuxième partie du dialogue sur Rome est très intéressant : c'est l'archidiacre qui parle. Il dit :« Aquel vender de oficios, de beneficios, de bulas, de indulgencias, de dispensaciones, tan sinvergüenza, que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana », Alfonso Valdés, *op. cit.*, [2012] p. 135. « Que cristo loa la pobreza » enchaîne Lactancio quelques répliques plus tard, pour finir avec « y nos convida, con perfectísimo ejemplo, a que la sigamos », *ibid.*, p. 140.

[61] Dans la première partie du dialogue Lactancio dénonce la chose suivante : « leed toda la doctrina evangélica, leed todas las epístolas canónicas ; no hallaréis sino paz, concordia y unidad, amor y caridad. » Il portera ensuite le discours sur la suivante question « ¿Dónde hay guerra, cómo puede

haber caridad ? », *ibid.*, p. 101.

[62] Lactancio dit « la obediencia puesta en malos fundamentos no puede durar »,*ibid.,* p. 169.

[63] Les deux dialogues témoignent de cette triple interrogation sur la piété : la piété et la foi intérieure ; la piété et la *caritas* ; la piété et la grâce. Maravall, citant l'édition espagnole d'*Érasme et l'Espagne* (p. 396), reprend les idées de Bataillon à propos de ce principe de piété : « El erasmismo no era solo una propuesta negativa contra abusos–protesta que con tantos violentos términos venía expresándose desde siglos atrás. Se trataba, además, de un movimiento positivo de renovación espiritual, un esfuerzo de cultura intelectual, dominado por un ideal de piedad », Maravall, *Utopía y reformismo*, *op. cit.*, p. 356.

[64] Comme, par exemple, dans le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* où, la différence entre la mort et le sacrifice dans le but dernier d'organiser et de structurer les institutions psychologiques de la société étant établie, Valdés écrit « ¿Qué se me da más tener por devoción matar cuatro toros el día de san Bartolomé que de sacrificar cuatro toros a san Bartolomé? » Abellán a considéré, en revanche, que le commentaire montre les différences entre les païens et la vraie foi, José Luis Abellán, *El erasmismo espanol*, introducción de José Luis Gómez-Martínez, Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral, 2005, p. 114. Pour notre part, nous voyons ici une dénonciation de l'instrumentalisation de la foi, laquelle organise et détermine une ritualisation de la vie dans ses habitudes et pratiques, voire aussi dans ces fêtes, qui défend une économie de la vérité et du temps.

[65] Ce sujet est très présent dans les deux dialogues, et spécialement aigüe dans la première partie du *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* : « con vuestro mal vivir, matáis el fuego de la caridad », Alfonso de Valdés, *op. cit*, [2012] p. 108.

[66] « Así juzgaban de los apóstoles porque predicaban a Jesucristo. Así juzgan ahora a los que muy de veras quieren ser cristianos, menospreciando la vanidad del mundo y siguiendo el verdadero camino de la verdad », *ibid.*, [2012] p. 123.

[67] Il est vrai que les érasmistes articulent la pensée indépendamment des contextes juridiques ou légaux. Comme Maravall l'a bien noté, « Los erasmistas se movieron en una línea de pensamiento diferente, en la que los problemas jurídico-políticos tuvieron poca importancia » Maravall, *Utopía y reformismo,op. cit.*, p. 339.

[68] Alfonso de Valdés, *op. cit.*, [2012], p. 99.

[69] Comme l'auteur du dialogue l'écrit : « el Emperador [....] la ratificó y aprobó, mostrando cuánto deseaba la amistad del papa y estar en conformidad con él, pues quería más aceptar condiciones de concordia injusta, que seguir la justa venganza que tenía en las manos », *ibid.,* p. 126.

[70] À cet égard, une des phrases le plus significatives que Valdés a mise dans la bouche de Lactancio dit : « ¿Queréis vosotros que os sea lícito hacer guerra y que a nosotros no nos sea lícito

defendernos ? ¡Gentil manera de vivir! », *ibid.*, p. 130.

[71] Déjà vers la fin de *l'Institution du prince chrétien* de 1516, et dans la *Querela pacis,* de 1517, Érasme exprimait ses idées relatives à la guerre et la paix. Il considérait alors que la guerre était injustifiable et qu'elle ne devient un moyen qu'une fois que les arguments et la diplomatie sont épuisés. Dans ces deux traités,Érasme s'interroge sur la notion de guerre juste, voire légitime. Le prince est donc censé avoir recours aux armes quand la menace des adversaires met en cause la vie, la liberté et la piété de ses sujets. L'adversaire est ainsi celui qui n'a pas de pitié. La guerre est donc pour Érasme justifiée si c'est une guerre défensive, pour protéger son territoire dans la mesure où la violence des adversaires met aussi en cause la liberté d'examen. La guerre que le prince portera à terme sera en conséquence une guerre défensive, sans cruauté. Cette guerre est en fait le dernier recours du prince, le dernier mécanisme.

[72] Par exemple, quand Lactancio fait référence à la justice, « Todas las cosas creó Dios para el servicio del hombre y da la administración dellas más a uno que a otro, para que las repartan con lo que no tienen, y es justicia que las tenga el que mejor las sabe administrar. Lo demás, a mi ver, es manifiesta injusticia », Valdés, *ibid.*, p. 192. Cela permet à Valdés de revendiquer la *praxis* impériale à la fois comme justice et vérité.

[73] La finalité du projet critique et réformateur de Valdés est éminemment politique. Il recherche une voie religieuse au sein de laquelle déplier son programme réformateur : tant en ce qui concerne la véritable foi qu'en ce qui concerne les politiques de guerre et de paix.

[74] Que la guerre puisse ébranler toute forme d'amour filial ou toute sorte de religion explique comment et à quel point la guerre est difficile à déterminer seulement en tant que guerre. Comme nous le rappelle Érasme au début de *La complainte pour la paix*, « attirer à soi une hydre aussi pernicieuse, messagère de tous les maux, n'est-ce pas une espèce de folie furieuse ? », Érasme, *La complainte pour la paix*, *op. cit.*, p. 18.

[75] Nous avons présenté le thème de la paix chez Érasme d'une façon peut-être très simple et séquentielle, sans doute à cause du manque d'espace. Il en va de même pour cette sensibilité fort chrétienne qui aborde la discussion sur trois points, d'abord comme guerre ineffable pour ceux qui l'ont subie, ensuite comme guerre défensive et légitime, et finalement, selon la maxime de Cicéron. Cela nous montre que nous avons conçu le pacifisme, malgré tout, en termes de guerre.

[76] Jean-Claude Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, *op. cit.*, p. 16.

[77] Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 117-118.

[78] Voici la question : le pacifisme, doit-il être interprété comme un rapport *sub ambitu paternitatis* ou *sub ambitu dominationis* ? Pour le dire avec les termes de Dante, la légitimité de la guerre dépend-t-elle des limites de la paternité ou bien de la domination ?

[79] Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*», *art. cit.*,

p. 38.

[80] Dans le cartel de l'empereur au roi de France présent dans le *Mercurio y Carón*, Valdés termine avec ces phrases : « en otras partes yo digo o escribo palabras contra vuestra honra, que la vergüenza de la dilación o del combate será mía, pues que, viendos a él, cesan todas escripturas ». Alfonso de Valdés, *op. cit.*, [2013] p. 261.

[81] « Je suppose que tu ne vois pas de soldats morts dans une guerre juste [...] pourtant ils n'ont pas avec eux ces bagages et paraissent nus devant toi [...] les rêves sont donc si pesants ? », Érasme, *Colloques II*, traduction d'Etienne Wolf, Paris, imprimerie nationale, 1992, p. 187.

[82] Ce *dire* du prince ou de l'empereur nous place face un dernier seuil vis-à-vis du discours sur la paix. Il nous semble que le rapport entre les mots et la paix consiste en la vérité. Le dire vrai pour Valdés est donc ce lien entre le *pan* qui signifie « tout » et le *reo* que signifie « dire ». C'est dans ce « tout-dire » entendue comme dire-vrai que demeure la clé pour entendre ce dernier virage du discours.