Reviews Comptes rendus

François Rigolot. *L'erreur de la Renaissance. Perspectives littéraires*. Coll. « Études et essais sur la Renaissance », 30. Paris, H. Champion, 2002. P. 418.

Saint Augustin pose dans les *Confessions* (IV, 15, 26) la question suivante : « *Cur ergo errat anima quam fecit Deus ?* ». Un Dieu parfait, ne souffrant ni changement ni variation, devrait préserver de l'erreur l'âme créée à son image. La question de l'évêque d'Hippone, explicitement citée (p. 12 et p. 368), est sans doute le fil rouge qui relie entre eux les différents chapitres du livre de F. Rigolot, dont certains ont déjà été publiés sous forme d'articles. Curieusement, la question de l'erreur à la Renaissance (car, malgré le titre, c'est surtout de cela que s'occupe l'auteur), a été peu étudiée. C'est dire que ce livre est le bienvenu. Les cinq premiers chapitres sont consacrés aux « erreurs de pensée », les cinq autres aux « erreurs de langage ». Vaste horizon, comme on peut le vérifier en parcourant les deux index. Dans l'*index nominum*, on trouve les grands noms de la Renaissance, mais aussi un certain nombre de *minores*. L'*index rerum* compense une certaine impression de disparate et permet d'établir des liens entre les différents chapitres.

Quoi de commun en effet, à première vue, entre les « erreurs amoureuses » (ch. 2), les erreurs populaires dénoncées par Joubert (ch. 3) ou encore celles de la nature (ch. 4) qui crée des monstres pour des raisons que nous ignorons ? Le champ sémantique est tout aussi riche quand on quitte le domaine de la philosophie pour celui de la poétique (deuxième partie du livre). L'écriture équivoquée (ch. 7) est-elle vraiment une erreur, comparable à celle de l'imagination amoureuse ? Quant aux « erreurs » de l'Arioste, elles sont à la fois, pour le goût classique en train de se former, des fautes de goût et des choix génériques : le *romanzo* et ses digressions contre l'épopée et sa voie droite. Le livre de F. Rigolot est foisonnant. Les analogies, presque toutes pertinentes, le

séduisent plus que l'analyse systématique de la notion même d'erreur. Comme Montaigne, il philosophe « à sauts et à gambades », d'où le plaisir que procure son livre, toujours riche et stimulant. Qu'il permette à un esprit plus prosaïque de nouer autrement les fils de son discours.

L'erreur, les théologiens croient savoir ce qu'elle est, et pendant la Renaissance, ce sont encore eux qui donnent le ton. L'Église possède la vérité, et tout ce qui n'est pas elle peut recevoir le nom d'erreur. Dans ce bel édifice, il y a pourtant des brèches. La première est ouverte par les penseurs de la condescendance auxquels l'auteur consacre de belles pages (ch. 1). Elle inspire une attitude que nous appellerions d'ouverture, qui renonce « à toutes les présomptions de supériorité de la théologie » (p. 54). Les dissidents du Moyen Âge comme Raymond Lulle ne l'avaient pas ignorée. Érasme la pratique, mais aussi certains personnages de Rabelais comme Pantagruel lors de sa rencontre avec Panurge puis dans son commerce avec celui-ci. Dans l'esprit de ces évangéliques, il ne s'agit pas de transiger avec la vérité, mais de se mettre au niveau de ceux qui, pour des raisons variées, ont quelque difficulté à l'admettre. Une autre brèche est ouverte par le culte marial, et la poésie en l'honneur de la Vierge, qui inspire aussi de très belles pages à François Rigolot, où l'on retrouve les détours et les contours de la Grande Rhétorique, invitée à faire flèche de tout bois pour honorer celle qui fut « sans si ». On peut en outre se demander si l'édifice même de la doctrine n'est pas fissuré de l'intérieur avec les tentatives de la théologie négative. Qu'est-elle d'autre en effet qu'un discours procédant par approximations successives, qu'une dynamique capable d'intégrer les erreurs pour aller toujours plus loin dans la quête de la vérité et du mot juste ? Puisque le discours humain est incapable de Dieu, il ne lui reste plus qu'à errer dans les zones de la dissemblance en essayant de se rapprocher toujours un peu plus de l'Être. On doit peut-être à la théologie négative une nouvelle conception de l'erreur, qui n'est plus le contraire de la vérité, mais ce dont il faut partir pour avancer un peu. Une fois reconnue, l'erreur devient productive. Et l'on peut se demander s'il n'en va pas de même pour le dialogue socratique. Le maître de Platon ne part jamais de rien. Il lui faut une opinion, une *doxa*, même chancelante, pour lancer son discours et se rapprocher de la vérité. À sa manière, qui reste dogmatique, saint Augustin l'avait bien vu lui qui « accueillait le questionnement et le dialogue pour circonscrire l'erreur et repousser les limites de la connaissance » (p. 166). Mais le dialogue socratique n'a pas les faveurs des écrivains de la Renaissance : il faut du temps pour comprendre qu'on ne pense pas clairement ce que l'on dit, et l'époque est pressée. Dans une optique plus théologique, on pourrait dire qu'il faut du temps pour arriver à soi. Autre aphorisme augustinien, cité par l'auteur (p. 171) : « *Noli foras ire, in te redi* ». Revenir à soi, c'est renoncer aux erreurs qui nous font vaguer à l'extérieur.

C'est ici que se noue un lien fécond entre l'erreur et l'errance, et qu'apparaît un beau paradoxe : il faut savoir errer pour sortir de l'erreur. Les écrivains de la Renaissance (Du Bellay, par exemple) jouent à merveille de la polysémie du verbe *errer* qui veut dire à la fois : se tromper (*errare*) et voyager (*iterare*). F. Rigolot consacre de belles pages aux errances du *Roland furieux* (ch. 10). Il a raison de dire que « le roman chevaleresque est, à bien des égards, le lieu même de l'errance » (p. 338). On erre aussi beaucoup dans les *Amadis* et toutes ces errances sont jugées insupportables par les tenants de l'épopée et de sa *via dritta*. Le tout est de savoir si l'errance permet de se défaire d'une erreur. À cette question, l'épopée donne une réponse positive, tout comme certaines pièces de Shakespeare.

Par un heureux retournement de la perspective, c'est la théologie, celle du moins qui s'occupe des désirs de l'âme, qui donne sa bénédiction au roman de l'aventure. Celle qui peut se réclamer de saint Augustin sait que l'on ne parvient pas à Dieu par la voie droite, mais à travers les méandres du désir. Elle peut comprendre que la vérité se fait jour dans le clair-obscur et dans les simulacres — autre développement fort intéressant de F. Rigolot (ch. 8) : « Les amants sont le jouet des simulacres de Vénus, c'est-à-dire de bienheureuses tromperies ». La philosophie s'insurge ? Elle n'admet pas ces transactions honteuses avec l'erreur ? Une certaine théologie est peut-être plus indulgente, par exemple celle qui se lit dans la pensée de Marsile Ficin.

Toute la question est de savoir s'il y a vraiment un terme à l'errance, et si l'on sort un jour de l'erreur pour accéder à la vérité. F. Rigolot interroge bien entendu Montaigne et Cervantès, témoins capitaux en ce domaine. Il est possible de préciser les réponses qu'ils nous donnent en partant de leur pratique du voyage, cette erreur dans l'espace. On sait bien qu'ils ne vont nulle part. À d'autres, les manoirs de la vérité auxquels on parvient à travers toutes sortes de tribulations. La vérité, pour Montaigne, est un bien grand mot. Son domaine, on le sait, c'est la chasse et l'ambiguïté. S'il voyage, s'il se promène dans le jardin ou le maquis des opinions, c'est pour prendre la mesure exacte de l'humaine capacité. Don Quichotte, qui méritait peut-être un peu plus d'attention, ne parviendra lui non plus nulle part. D'un bout à l'autre de ses aventures, il reste dans ses livres. Mais pour que leurs opinions, leurs imaginations soient dénoncées, il faudrait qu'il y eût des critères de la vérité. Cervantès ne les donne pas. F. Rigolot formule excellemment la problématique permettant de comprendre son roman : « Pour eux [les écrivains de la Renaissance] le critère d'appréciation d'une scène ou d'un poème était fondé non pas sur son degré de vérité ou de fausseté, mais sur la possibilité d'avoir un sens dans l'univers qui était le leur [...]. Dans de telles conditions, les chevauchées les plus ahurissantes de la fiction romanesque pouvaient paraître invraisemblables ; mais elles n'étaient jamais inaccessibles » (p. 340). L'herméneutique déloge la théologie et la philosophie.

Le livre de F. Rigolot nous donne sans cesse à penser. Les désaccords que l'on peut avoir avec lui sur tel ou tel point sont dès lors sans importance.

DANIEL MÉNAGER, *Université de Paris X–Nanterre*

Anthony Levi. *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*. New Haven, CT: Yale University Press, 2002. Pp. xi, 483.

Professor Levi stands in a long line of scholars who have written “out of the conviction that the phenomena we know as the renaissance and the reformation are connected” (p. xi). In the twentieth century, it seems, the pursuit of the link between these two phenomena has garnered the lion’s share of ink spilt on the early modern period, and Levi’s book admirably reacquaints students with the enterprise. But Levi goes farther in his quest than merely locating a connection between the Renaissance and the Reformation; he attempts to locate the fabled Northwest Passage, as it were — a single waterway connecting the west with the east — and here his efforts are decidedly mixed. The title itself posits a common genesis for the two phenomena, presuming that the Reformation is a natural offspring of the Renaissance, and that both spring from the loins of Ockham. According to this outlook, one could perhaps lay even the French Revolution at Ockham’s door, and a host of subsequent stepchildren instantly clamor for attention.

Beginning with “The Intellectual Problem of the Middle Ages,” here summed up as the “crisis” of scholasticism that developed among a small coterie of philosophers and divines between the naturalism of Aquinas and the nominalism of Ockham in the fourteenth century, Levi concludes with the various schismatic political solutions of reformed states such as Germany, the Swiss Confederation, and England several hundred years later. Judging from the editorializing that appears at chapter openings, as well as in the notes, the book is aimed at undergraduate historians who are looking for a single volume that provides a conceptual framework with which to investigate two extraordinarily complex and troubled centuries of European history.

Levi’s protagonists are Ockham and Erasmus. Ockham startled a complacent scholastic community by suggesting that, contrary to prevailing wisdom, reason does not yield positive truths about the nature of God, and it therefore cannot be used to support a Church whose leadership is, on rational grounds, indefectible. For Ockham, God is an arbitrary deity transcending the object of rational discourse: his transcendence would be “compromised” if revelation were open to rational discourse and understanding. Such a view, Levi correctly argues, brought scholastic theology “to its point of disintegration” (p. 65) and thereby created a crisis of faith in the Church itself. If rational investigation of