

autre oeuvre d'Holbein, le portrait de Longford Castle,<sup>14</sup> ses longues mains appuyées sur un livre. Ni par l'érudition - qui est sûre, mais discrète - ni par ses analyses - qui sont fines, mais linéaires-, Huizinga ne nous a donné ce qu'on pourrait appeler un 'Erasmus total', c'est-à-dire un Erasmus avec sa face d'ombre et sa face de lumière, un Erasmus dont l'ambiguïté ou la dualité seraient moins un trait de sa 'psyche' (comme l'historien néerlandais l'a magistralement montré) qu'une expression incarnée ou la traduction humaine de la vérité insaisissable, ambivalente, inachevée. Même le caractère inquiet ou angoissé de l'homme - que semblent bien avoir confirmé depuis Huizinga plusieurs études psycho-médicales,<sup>15</sup> caractérolologiques ou graphologiques - ne nous paraît pas correspondre à une psychologie plénière ou 'totalisante' de l'humaniste, dont la sérénité rationnelle et la foi inébranlable en la Providence divine sont aussi des traits dominants de sa nature. Je ne saurais donc partager l'optimisme de Lucien Febvre, quand il écrit, de sa plume étincelante et pressée:

Huizinga a voulu découvrir le vrai visage de Protée ;<sup>16</sup> peut-être s'est-il trompé (il y en a cent), mais il nous le montre. Huizinga a voulu saisir l'anguille: il nous la tend. La voilà. Elle s'agite toujours, mais il la tient d'une main ferme. Elle est complète de la tête à la queue ..<sup>17</sup>

L'image est jolie, mais l'anguille n'est pas si ondulante qu'elle en a l'air - Erasmus revient d'un bout à l'autre de sa vie sur les idées qui lui sont chères, l'éducation libérale des enfants, l'horreur de la guerre, la fonction pastorale de l'évêque, le mépris des 'barbares', etc. -, et Huizinga lui-même ne prétend pas l'avoir saisie! Ce qui est vrai, et ce que la grande puissance de sensibilité et d'intuition de Febvre a découvert, c'est que l'Erasmus de Huizinga est d'une grande sincérité et d'une grande finesse de touche. Contrairement à la plupart des ouvrages consacrés jusqu'alors à Erasmus, et même après, celui de Huizinga ne se présente pas comme une thèse; l'auteur ne cherche pas à prouver quoi que ce soit, ce qui ne signifie pas que son portrait d'Erasmus soit 'innocent'. Adoptant peut-être à son insu la méthode bergsonienne de l'intuition, nourri de tout ce que l'on pouvait connaître sur la civilisation de la fin du Moyen Age et du début de la Renaissance, Huizinga a taché de mettre ses pas dans ceux d'Erasmus, de le comprendre 'par le dedans'. A cet égard, même si l'on ne partage pas toutes les intuitions de l'historien, on est entraîné à le suivre dans ses analyses de l'humeur et de l'humour d'Erasmus, de l'importance de l'affectus' dans sa pensée comme dans son comportement. En utilisant à

14. Collection Radnor. Le portrait date de 1523.

15. Notamment les études de V. W. D. Schenk, 'Irrationele Erasmiana', *Baanbreker* (15 et 22 juin 1946); 'Erasmus', *Psychiatrische en neurologische bladen* (1947) 1-7; 'Erasmus' karakter en ziekten', *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, XCI (1947) 702-708.

16. A supposer qu'il ne faille pas revenir sur cette image ou ce symbole qui n'avait rien de laudatif dans la bouche de Luther!

17. Febvre, 'L'Erasmus de Huizinga', 8.

profusion la correspondance - c'est-à-dire des matériaux aussi peu apprêtés que possible -, Huizinga a toute chance de viser juste: et il est vrai qu'en dépit de cette sympathie intellectuelle qu'il éprouve pour son modèle, il l'accuse de rancune, de pusillanimité, de bien d'autres défauts, dont le plus grave est sans doute sa méconnaissance des grands problèmes de son temps. Dans un article publié en français en 1936, et qu'il a précisément intitulé 'Ce qu'Erasmus ne comprenait pas', (VI, 247-251) il revient sur cette idée qu'il n'a compris ni les raisons de ses adversaires ni le grand mouvement de son époque. Mais cette incompréhension - moins intellectuelle qu'affective - de la politique belliqueuse d'un Jules II, Huizinga la tourne finalement à son avantage. En effet, il la met en relation avec les paroles que Jules II, d'après Mélancthon,<sup>18</sup> aurait prononcées à l'intention de l'auteur de la *Querela Pacis*: 'Tu talia non intelligis' (vous n'entendez rien à ces choses-là). Le pape aurait voulu dire que l'humaniste n'a pas à se mêler de politique, qu'il n'entend pas les affaires des rois ... et des papes. Et Huizinga conclut son court article:

C'est la réponse que donneront toujours les esprits purement et étroitement politiques à ceux qui osent espérer, malgré tout, une politique dirigée vers un but plus haut que l'intérêt particulier d'un de ces minuscules organismes cosmiques que nous appelons Etats. (VI, 251)

En vérité, Huizinga déplore, avec Erasmus, que papes, princes et peuples ne comprennent pas trop souvent la portée des 'choses' qui mériteraient d'être prisées.

Un trait qu'a bien noté Lucien Febvre, et que confirment plusieurs autres articles de Huizinga consacrés à Erasmus, c'est le caractère hollandais de son héros, je veux dire l'importance que l'historien moderne a attachée aux caractéristiques nationales de l'humaniste. 'Livre d'un Hollandais sur un Hollandais', écrit Febvre ...<sup>19</sup>

Entre tant de problèmes qu'il évoque, il n'esquive pas celui-là. Son Erasmus est bien de Rotterdam. Il nous dit pourquoi. Et les pages qu'il consacre à la Hollande contemporaine d'Erasmus ont, dans leur simplicité et dans leur clarté, une force d'évocation et d'intelligence singulière.

Erasmus, *homo Batavus*,<sup>20</sup> comme aimait à se proclamer celui-là même qui se disait aussi *civis mundi*<sup>21</sup> et qui a plus d'une fois, expérimenté l'adage célèbre dont il a également commenté le bien-fondé: 'Ubi bene, ibi patria'.<sup>22</sup> Dans son article de 1936, 'Erasmus über Vaterland und Nationen', (VI, 252-268) Huizinga a bien marqué la problématique d'Erasmus: les particularismes nationaux séparent des hommes que devrait unir l'amour du Christ et dont le latin devrait cimenter la communauté;

18. Dans l'éloge d'Erasmus qui lui servit de thème pour une de ses célèbres Déclamations.

19. Febvre, 'L'Erasmus de Huizinga', 14.

20. Voir à cet égard l'article de A. Gerlo, 'Erasmus et les Pays-Bas', *Colloquia Erasmi Turonensis* (Paris, 1972) 1,97-111.

21. Voir notre article, 'Erasmus et la psychologie des peuples', *Revue d'Ethnopsychologie* (Rouen, 1970) 373-424.

22. Adage no 1193. Cf. aussi lettre d'Erasmus à Schets, Allen, VIII, Ep. 2159, l. 21-22.

mais en même temps, l'homme a besoin de racines, et Erasme, face à l'amour-propre nationaliste des Italiens, aimait à se proclamer batave.

Un autre trait, qui me paraît profondément exact, quand on interroge non seulement l'oeuvre érasmiennne de Huizinga, mais toute son oeuvre historico-culturelle, ses essais, sa correspondance, et certainement aussi son enseignement: la tolérance et la modération du modèle et de son peintre. Febvre l'a noté à juste titre, et cette remarque tempère un peu l'idée qu'Erasme a méconnu les grands problèmes de son temps. Cette modération n'est pas un facteur négligeable même sur le plan historique. Les violents et les fanatiques qui peuvent bouleverser en moins d'une génération la carte politique ou religieuse du monde passeront, comme la violence et le fanatisme qu'ils ont suscités sur leur passage. Et les utopies généreuses, simplement redécouvertes chez les philosophes de l'antiquité et dans les versets de l'Evangile, renaissent de loin en loin et parfois se transforment en institutions et en réalités socio-politiques. Je n'appellerais pas forcément Erasme 'l'homme de la plaine' ou 'des côteaux modérés', comme le fait Lucien Febvre, mais je serais d'accord pour le définir comme l'ennemi de la violence sous toutes ses formes.

Pour Huizinga, qui n'en a pas moins rendu hommage dans sa biographie aux travaux exégétiques et patristiques d'Erasme, le prince de l'humanisme demeure essentiellement l'auteur de la *Folie* et des *Colloques*. C'est tout naturellement à ces oeuvres qu'il a consacré deux autres articles en cette année 1936, celle du quatrième centenaire de sa mort. Dans 'De schrijver der "Colloquia"', (VI, 235-252) il montre que ces dialogues portent ses qualités de styliste au point de perfection, mais aussi qu'ils contiennent tout Erasme, sa morale, sa théologie, sa pédagogie. Dans l'article où il s'est essayé à 'mesurer Erasme à l'aune de la folie' (VI, 220-235) et où il renvoie à son essai de 1924, il entreprend en historien de la culture maîtrisant avec art quatre siècles d'historiographie, une analyse de l'érasmisme à travers le prisme des siècles. Et il nous montre que la figure de la Folie est la meilleure mesure que l'on peut prendre d'Erasme. Faisant avec habileté un plaidoyer raisonnable - et même rationnel - pour un antirationalisme, Huizinga, l'ironiste auteur de *Homo ludens*<sup>23</sup> se découvre, une fois de plus avec Erasme des affinités électives: la sagesse demeure une folie blafarde, mais la folie devient sagesse. Comme le jeu dans l'activité des individus et des peuples, la folie représente une dimension anti-intellectualiste à l'intérieur de l'intellectualisme d'Erasme. Nul n'a mieux compris - et d'une compréhension toute personnelle et intime - que la folie n'est pas, pour Erasme, l'expression ingénieuse de son esprit étincelant, mais bien le fond de son esprit et de sa sensibilité morale, la vie selon l'instinct, la force de la volonté et la nature aussi.

23. Publié en 1938, mais médité bien avant.

Cet Erasme, c'est bien l'Erasme de Huizinga. C'est aussi, ajouterai-je volontiers, un Erasme qui m'est proche.

Il ne serait pas trop malaise, si le temps nous le permettait, de montrer qu'à travers une grande partie de l'oeuvre de Huizinga et le développement d'idées qui lui sont chères, la présence - a défaut du nom - d'Erasme demeure en permanence. Je viens de faire allusion à l'esprit de jeu et à l'ouvrage fondamental d'histoire de la culture que nous a proposé jadis le grand sociologue. Sans faire à bon compte de la psychologie des peuples, on peut reconnaître que l'esprit ludique s'est manifesté assez souvent à travers des témoignages littéraires ou iconographiques néerlandais. Et les visiteurs de l'exposition Huizinga de Groningue, en admirant la verve et l'humour des dessins du jeune étudiant d'histoire des années 90, pourraient peut-être les rapprocher des graffiti, des caricatures ou même de son auto-portrait qu'Erasme griffonnait en marge de son manuscrit de saint Jérôme et de quelques autres. Dans son essai intitulé 'Le problème de la Renaissance'<sup>24</sup> et où la notion même de Renaissance est discutée après s'être chargée de multiples éléments passionnels, Huizinga affirme que nous ne pouvons pas nous en passer. Et quand il écrit: 'C'est une façon de comprendre la vie, un soutien, un bâton de voyage pour l'humanité et non seulement un terme technique à l'usage de l'historien',<sup>25</sup> nous nous rendons vite compte que la figure d'Erasme lui est tout autant nécessaire, et que ce n'est pas seulement en historien qu'il nous l'a restituée, mais en homme passionnément désireux de s'exprimer à travers elle.

Deux livres, parmi d'autres, retiendront mon attention: ils ne sont pas parmi les plus connus ni les plus importants de Huizinga. L'un, écrit juste avant la seconde guerre mondiale, est intitulé *Incertitudes*<sup>26</sup> et porte en sous-titre 'Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps'. L'autre, écrit pendant la tragédie déclenchée par Hitler, mais à une époque où des signes positifs de la victoire des Alliés apparaissaient à l'horizon, s'appelle *A l'aube de la paix*.<sup>27</sup> A ces deux livres on pourrait ajouter sa participation au volume collectif intitulé *L'esprit, l'éthique et la guerre*, publié par l'Institut International de Coopération intellectuelle en 1934, (VII, 269-278) et où Huizinga a marqué sa place, à côté d'Aldous Huxley, André Maurois, et d'autres, par une lettre écrite de Leyde, à la fin de 1933, à Julien Benda, l'auteur-dénonciateur de *La trahison des clercs*.<sup>28</sup>

24. Traduction de F.-Ed. Schneegans, *Revue des Cours et Conférences* (30 déc. 1938) 163-174, (30 janv. 1939)301-312.

25. *Ibidem*, 164.

26. Préface de Gabriel Marcel, traduction du néerlandais par J. Roobroeck, S.J. (Paris, 1939).

27. En sous-titre: 'Essai sur les chances de rétablissement de notre civilisation', traduction du néerlandais par Cécile Seresia (Amsterdam-Anvers, 1945).

28. En lisant cette lettre ouverte, on peut apprécier tout ce qui rapproche mais aussi tout ce qui

Ce qui me frappe dans ces divers écrits, c'est à la fois la fermeté de pensée de Huizinga, et son sens des nuances, son sens de l'humain. A la fois le 'Concedo nulli' d'Erasmus et le chantre de la 'via media'. Cette double attitude, qui au fond n'en fait qu'une, et qui ne se confond ni avec une intransigeance abstraite ni avec une molle tolérance, est particulièrement manifeste dans la 'Lettre à Benda' de décembre 1933. Après avoir remercié son ami français de l'envoi de son *Discours à la nation européenne*, il s'oppose avec force à la philosophie 'romantique' et vitaliste de Keyserling, qui, en faisant appel aux forces de l'instinct et en dénonçant l'intelligence, dans une Allemagne qui a déjà engendré Hitler et d'où montent des clameurs et des 'credo' sur l'instinct de vie particulièrement suspects, discrédite dangereusement la raison. Et il écrit:

La civilisation dite moderne est remplie par trois faiblesses éternelles de l'âme humaine, que je veux nommer: puérité, superstition et insincérité. La puérité ... est devenue publique, officielle, reconnue et organisée ... La civilisation moderne se croit éclairée, elle est bourrée de superstitions: superstition technique et politique, croyance à l'efficacité de la guerre chimique ... Ortega y Gasset a souligné le fond d'insincérité sur lequel reposent les convictions politiques trop doctrinaires ... (VII, 271)

Or, que trouvons-nous chez Erasmus? Ouvrons seulement *l'Eloge de la Folie* ou ceux des colloques qui dénoncent la guerre sous toutes ses formes et dans toutes ses conséquences: les niaiseries ou 'mômeries' tragiques, le manque d'assurance morale ou intellectuelle des partisans de la guerre, les absurdités auxquelles parviennent les vainqueurs et les vaincus, plus démunis et plus misérables après la plus éclatante des victoires ou la plus sinistre des défaites. L'oeuvre d'Erasmus dénonce à l'envi les superstitions et leurs méfaits dans l'ordre religieux, intellectuel ou dans la pratique de la vie quotidienne. Et cette critique rejoint celle du faux-semblant, par lequel les hommes prennent si souvent la paille des mots ou le clinquant des images pour la substance des choses! Voyez le colloque précisément intitulé *Des choses et des mots!*<sup>29</sup> L'insincérité, le mépris de la vérité ou du sens des mots, l'hypocrisie et les regards obliques sont peut-être, d'après Huizinga caractéristiques de ce monde moderne en proie à toutes les folies et à tous les étourdissements, mais ils ont été aussi maintes fois dénoncés par le moraliste chrétien que fut Erasmus. Sans que l'on puisse raisonnablement le taxer d'esprit conservateur<sup>30</sup> - tant d'efforts

sépare Huizinga de Benda: le polémiste français professe un rationalisme intransigeant, mais manquant d'ouverture et de nuances, il condamne notamment en bloc tout ce qu'il appelle 'romantisme' et où il ne voit que confusionnisme vital, obscurité de pensée, sensibilité malade. Au contraire l'historien néerlandais distingue la face d'ombre de la face lumineuse du romantisme, et il ne dédaigne pas, au nom de la raison, les valeurs de vie. Le culte de Dionysos et le romantisme ne sont quand même pas responsables du racisme!

29. Dans la nouvelle édition des *Opera Omnia*, ASD, 1-3 (Amsterdam, 1972) 566-571.

30. Il n'est pas non plus dépourvu de sens historique, comme l'a bien montré P.-G. Bietenholz dans son livre, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*. Travaux d'Humanisme et de Renaissance, LXXXVII (Genève, 1966).

et de réalisations proclament le contraire - il voit dans le progrès technique, et notamment dans le perfectionnement des engins guerriers, un élément de crainte bien plutôt qu'un signe d'espoir. Mais voici qui 'sonne' encore très érasmien: 'La porte d'entrée', écrit Huizinga à Benda, 'de ces trois maladies publiques, puérité, superstition, insincérité, c'est avant tout le nationalisme, que je prends toujours dans son sens de sentiment outré, de caricature d'un attachement sain et naturel à sa patrie'. (VII, 271) Relisons les écrits pacifistes d'Erasmus, ses conseils politiques à Charles de Bourgogne dans *l'Institution du prince chrétien*,<sup>31</sup> ou le colloque *Charon*,<sup>32</sup> où l'on entend le nocher des Enfers dénoncer les nationalismes opposés:

Trois grands monarques, excités par la haine, se ruent à leur perte mutuelle ... Les esprits sont échauffés à ce point que nul ne veut céder, pas plus le Danois que le Polonais ou l'Écossais. Naturellement le Turc en profite pour s'agiter; de cruels dangers se préparent, tandis que la peste ravage l'Espagne, l'Angleterre, l'Italie et la France ..<sup>33</sup>

En s'attaquant à la mécanisation de la civilisation, à l'orgueil des nations qui se veulent supérieures à toutes les autres, et par conséquent à leur volonté agressive de puissance, Huizinga rejoint en historien et en philosophe le moraliste satirique du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais dans son livre des *Incertitudes*, préfacé dans sa traduction française par Gabriel Marcel - un futur lauréat du Prix Erasme,<sup>34</sup> - il pense que la crise mondiale des années 1935-1938 est plus grave que celles que traversa l'Europe dans les siècles précédents, et notamment au XVI<sup>e</sup> siècle. Il est évident que la montée des périls et notamment les premières manifestations de la violence nazie ont pesé sur la méditation du philosophe-historien. 'Si violentes', écrit-il,

que fussent la haine et la lutte entre protestants et catholiques, la base commune de leurs croyances et le régime de leurs Églises rendaient leur parenté plus étroite, la rupture avec le passé bien moindre que n'est aujourd'hui l'abîme entre l'apostasie absolue, soit de la croyance en Dieu en général ou de la foi chrétienne d'une part, et d'autre part le rétablissement de la foi sur l'antique base chrétienne.<sup>35</sup>

Et, avec le recul du temps, il se contente de dénoncer 'quelques bizarres extravagances'<sup>36</sup> du XVI<sup>e</sup> siècle, qui ne mettaient quand même pas en cause la loi et la morale chrétienne. Voire! Même si les massacreurs de la Saint-Barthélemy prétendaient agir au nom de principes politiques ou religieux, je ne pense pas per-

31. *LB*, V, 559-612.

32. *ASD*, 1-3, 575-584.

33. Trad. franç. L.-E. Halkin, *Les Colloques d'Erasmus* (Bruxelles, 1971) 111.

34. C'est l'année de la célébration officielle du cinquième centenaire de la naissance d'Erasmus, le lundi 20 octobre 1969, que le 'Praemium Erasmianum' fut remis solennellement, en présence de la famille royale, à l'église St-Laurent de Rotterdam, au physicien allemand Weiszacker et au philosophe français Gabriel Marcel. Ce rapprochement n'est pas fortuit.

35. Huizinga, *Incertitudes*, 30.

36. *Ibidem*.

sonnellement que l'on puisse distinguer substantiellement entre diverses sources de fanatisme et de violence aveugle. Car ce qui est finalement en cause, dans les hecatombes antiques ou dans ces massacres du XVI<sup>e</sup> siècle, dans ces pogroms du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle, ou dans les génocides ordonnés par Staline ou Hitler, c'est une idéologie portée à l'absolu, c'est-à-dire une déformation monstrueuse de l'idée de vérité, puisque la vérité unit et que les idéologies divisent.<sup>37</sup>

Il serait inexact de prétendre qu'Erasme avait de l'unité ou de l'union de l'Europe des idées bien claires et bien consistantes. Il n'empêche que sa conception de la République des Lettres, forme culturelle de la *Respublica Christiana*, préfigure dans l'Europe déchirée du premier tiers de XVI<sup>e</sup> siècle, sur le plan des utopies ou des idées généreuses, les diverses tentatives d'unification ou tout au moins d'union entre les Nations, auxquelles le XX<sup>e</sup> siècle a participé avec un bonheur et un succès divers et très diversement commentés. C'est peut-être le peu d'efficacité de la Société des Nations pour barrer la route au nazisme qui donne à l'analyse des *Incertitudes* de Huizinga ce ton pessimiste, que soulignent bien les titres de plusieurs chapitres: aspect problématique du progrès, la science à la limite de la pensée, affaiblissement général du jugement, déclin du besoin critique, abus de la science, déclin des normes morales, l'Etat est-il un loup pour l'Etat? L'attitude d'esprit que reflète ce dernier chapitre est assez proche de la morale politique d'Erasme, même si Huizinga n'allait pas aussi loin que lui dans l'approfondissement de l'Evangile et de ses implications. L'un et l'autre s'opposent à l'arbitraire de la raison d'Etat, source de tant de crimes; l'un comme l'autre dénoncent l'idée de l'autonomie amoralisée de l'Etat, qui ferait passer les objectifs politiques au-dessus de ceux d'une morale universelle. 'La puissance souveraine amoralisée de l'Etat', écrit Huizinga,<sup>38</sup> contient en perspective l'anarchie et la révolution', deux fléaux qu'Erasme n'a cessé de dénoncer. Mêmes limites qu'ils découvrent, l'un comme l'autre, à la prétention d'une fidélité et d'une obéissance absolues à l'Etat: d'une part la conscience ou le for intérieur, et de l'autre, l'egoïsme de la nature humaine. Dénonciation du faux attelage de l'Etat et de l'Eglise, quand Huizinga écrit:<sup>39</sup>

On proclame une doctrine politique contraire au christianisme et à toute éthique philosophique qui persiste à croire en une loi morale fondée dans la conscience, mais en même temps, on prétend maintenir une Eglise et son système doctrinal, bien que comprimé dans le carcan du nouvel Etat.

Dénonciation par Erasme des faux prétextes de croisade contre les Turcs au nom de l'Evangile,<sup>40</sup> quand les desseins réels et la réalité du comportement des prétendus

37. Voir à ce sujet notre article 'Erasme et la vérité', *Colloquium Erasmianum. Actes du Colloque International réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967* (Mons, 1968) 135-169, reproduit dans nos *Recherches érasmienne* (Genève, 1969) 45-69.

38. Huizinga, *Incertitudes*, 150.

39. *Ibidem*, 152.

40. Notamment dans sa *Consultatio de bello cum Turcis inferendo*, LB, V, 345C-368B.

croisés expriment les passions et les intérêts le plus violemment opposés au christianisme.

On pourrait multiplier les rapprochements qui nous permettraient de découvrir chez ces deux tempéraments si proches l'un de l'autre, non pas une critique du 'modernisme' ou une tendresse nostalgique pour le passé, mais une prise de conscience lucide et - si l'on peut dire - affective tout à la fois, du monde comme il va, avec, de loin en loin, quelques réflexions ou quelques conseils destinés à faire en sorte qu'il aille mieux!

Si nous ouvrons maintenant ce livre de la guerre et de l'espoir que représente *A l'aube de la paix* - car le vieil historien, fatigué et malade, voit l'avenir avec plus d'optimisme qu'en 1938 -, nous tombons sur un certain nombre de propositions qui nous ramènent irrésistiblement à des constatations de type érasmien. Je m'empresse d'ajouter que depuis 1943 ou 1945, des modifications sont intervenues dans la carte du monde et d'abord dans celle de l'Europe, que l'équilibre des forces n'est plus le même qu'à la Libération, et que nous apporterions nous-mêmes - puisque Huizinga n'est plus là pour le faire - quelques rectificatifs. Contre les barbares, ses contemporains, mais aussi contre tous les barbares d'hier ou de demain, Huizinga proclame hautement la valeur de l'humanité qu'il identifie pratiquement à la civilisation: 'L'humanité ne peut renoncer à cet inestimable héritage que nous appelons civilisation'.<sup>41</sup> Erasme opposait inlassablement le terme de *humanitas* ou l'expression de *humaniores litterae* à celle de *barbaria* et à tous ses succédanés. Voyez les *Antibarbari!* Huizinga, comme Erasme, avait besoin pour vivre, enseigner, travailler, comprendre, produire des oeuvres, de s'appuyer sur une base solide à laquelle il donnait le nom de civilisation. Sans doute la pression des jeunes générations et celle des peuples nouvellement admis dans le concert discordant des Nations nous font-elles éprouver aujourd'hui un sentiment de vulnérabilité et de relativité à l'égard du contenu de ce mot-piège ou de ce mot explosif. Même quand la civilisation était menacée par la guerre totale, l'espoir s'accrochait encore à l'idée d'une civilisation dont un passé, proche ou lointain, pouvait fournir à la rigueur un modèle acceptable. Quand Erasme dénonçait les extravagances de la musique 'nouvelle' ou de certains 'nouveaux' théologiens, quand il voyait s'amonceler sur sa tête les nuages annonciateurs d'une prodigieuse révolution culturelle et religieuse, il n'avait qu'un recours, la Providence divine, et qu'un modèle culturel, la Chrétienté, qu'il s'efforçait de revivre par l'imagination sous sa forme épurée, celle de l'Eglise primitive. Aujourd'hui, pour beaucoup d'entre nous - hommes et peuples - ces recours au passé ou à la transcendance divine ne sont plus de mise, ils ont perdu toute signification dans un monde en proie aux imprévisibles mutations de la science et de la politique. Mais si nos exigences et notre vigilance

41. Huizinga, *Incertitudes*, 115.



nous ont conduit à couper des amarres, nous retrouvons Erasme et Huizinga dans leur exigence respective de clarté sémantique, c'est-à-dire de vérité. En remettant à l'honneur dans ses méditations historiques de la guerre les mots de démocratie, de liberté, de culture, et aussi celui d'humanisme, Huizinga a repris la leçon du philologue et de l'exégète de la Bible: en donnant un 'sens plus pur aux mots de la tribu', Erasme n'a-t-il pas à sa façon opéré une révolution culturelle?

Et maintenant, dira-t-on, en 1972? Où en sont les recherches érasmienne? Quel recours ou quel secours pouvons-nous en attendre? Les lignes de force de nos études recourent-elles souvent les chemins tracés par Huizinga? Les érasmisants d'aujourd'hui reconnaissent-ils encore l'"Erasme de Huizinga" comme une figure qui leur est proche et qui leur parle? Il est bien difficile, assurément, de répondre globalement et synthétiquement à des questions de cette nature. Et il serait immodeste de parler seulement en son nom.

Dans son rapport de 1970 au Congrès de Moscou, M. C. Reedijk avait montré avec un grand talent servi par une grande érudition, la diversité et la multiplicité des directions de recherches érasmienne. Nous ne parlerons pas des petits écrits de circonstance qui n'apportent rien de nouveau ni des recherches limitées à quelques points de détail, ni même des traductions en langues modernes qui, si utiles qu'elles soient, ne marquent vraiment nos études qu'accompagnées d'une introduction ou de commentaires qui en dégagent soit leur signification historique soit une signification nouvelle. Mais nous examinerons plutôt, pour commencer, deux oeuvres récentes que leur forme même apparente à l'essai biographique de l'historien néerlandais: il s'agit du livre de Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, publié à New York en 1969, et depuis traduit en italien; il s'agit encore de celui de James D. Tracy, plus récent - il date de 1972 -, publié à Genève, *Erasmus. The Growth of a Mind*.<sup>42</sup>

On ne sera guère étonné de constater que l'"Erasme" de Bainton - Erasme le Chrétien, ou Erasme de la Chrétienté - est l'homme qui a su concilier la *pietas* et l'*humanitas*, la raison et la foi. C'est un humaniste chrétien, expression que nous ne trouvons pas sous la plume de Huizinga,<sup>43</sup> mais qui tend à se répandre de plus en plus, même chez des historiens qui ne font pas profession de christianisme. L'"Erasme de Huizinga", nous l'avons vu, était surtout l'"Erasme de la Moria" et des *Colloques*: sans dénier à ces ouvrages leur importance fondamentale, tant à leur épo-

42. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, 1969) traduit en italien par A. Rotondo (Florence, 1970); James D. Tracy, *Erasmus. The Growth of a Mind*, Travaux d'Humanisme et de Renaissance, CXXVI (Genève, 1972).

43. Nous lisons même à la fin de son essai *A l'aube de la paix* (p. 175): 'Peut-être est-ce un usage propre à la langue néerlandaise d'avoir attaché depuis quelque trente ans une signification péjorative au mot d'humaniste; celui-ci ne désigne pas moins que *quelqu'un ne vivant pas suivant les préceptes d'une confession chrétienne*...'

que que dans la suite des temps, Bainton considère avec plus d'attention les conséquences de la nouvelle édition du Nouveau Testament. On ne peut pas dire que la biographie du grand historien de la Réforme apporte de nouvelles lumières sur la vie d'Erasmus; on ne peut pas dire non plus qu'elle manifeste une opposition marquée à l'essai de Huizinga, qui n'est cité qu'une fois dans l'ouvrage: elle présente seulement l'homme et l'oeuvre dans un éclairage religieux, et l'on sent, à lire ce livre, comme plusieurs autres des années 1965-1970, que le portrait d'Erasmus a été peint dans un monde remué par le Concile de Vatican-II. On ne dirait pas autre chose de la courte monographie de Pierre Mesnard, précisément intitulée *Erasmus ou le christianisme critique*, ou de celle de Léon Halkin, intitulée *Erasmus et l'humanisme chrétien*.<sup>44</sup>

Quant à la biographie de James D. Tracy, son intérêt principal est de nous présenter une these, au demeurant parfaitement 'raisonnable': l'optimisme éthique' d'Erasmus animerait tous ses efforts d'éducation religieuse, qui ne tendent en fait qu'à une réforme de la morale et à une réforme intérieure de l'Eglise. Erasmus éducateur et théologien: ici encore, on constate un déplacement d'accent par rapport à la figure intellectuelle et au portrait affectif de Huizinga.

D'une manière générale, on peut dire que l'heure d'une interprétation fondamentalement religieuse d'Erasmus a sonné. Dans son rapport, présenté au Colloque de Mons, M. Bataillon écrivait:

Il n'est pas déraisonnable de penser que notre philosophe chrétien est, depuis quelques années, parvenu à une étape décisive de la survie de son esprit dans la conscience chrétienne.<sup>45</sup> ... Dans *l'aggiornamento* libérateur auquel nous assistons réside la chance, pour le christianisme érasmien, de connaître un renouveau d'influence posthume, après avoir été si durement éliminé par les frères ennemis.<sup>46</sup>

Aujourd'hui que, grâce à des cheminements parallèles dans les consciences catholiques et protestantes, grâce au mouvement spirituel déclenché par le Concile de Vatican-II et aux répercussions qu'il a suscitées bien au-delà des frontières du christianisme, Erasmus apparaît essentiellement comme l'homme de la conciliation et de la réconciliation - tout en demeurant paradoxalement l'homme de la contestation et de la mise en question-, l'homme de la tolérance. Mais, dira-t-on, Huizinga n'avait-il pas déjà fait de lui un champion de la tolérance et de la paix? Sans doute, mais avec ce déplacement d'accent que j'ai déjà signalé. Erasmus, homme du dialogue? En pensant, à la lumière des publications récentes et selon sa propre inclination d'esprit, à *l'actualité* d'Erasmus, M. Bataillon disait encore, lors du Colloque international de Mons d'octobre 1967:

44. Pierre Mesnard, *Erasmus ou le christianisme critique* (Paris, 1969); Léon Halkin, *Erasmus et l'humanisme chrétien*. Classiques du XXe siècle (Paris, 1969).

45. Marcel Bataillon, 'La situation présente du message érasmien', *Colloquium Erasmianum*, 3.

46. *Ibidem*, 7.

Si maintenant sonne l'heure d'Erasmus, ce n'est pas seulement parce que son esprit gagne du terrain au sein du christianisme entre les 'frères séparés' qui se rapprochent, c'est aussi parce que le dialogue est souhaité entre chrétiens et non-chrétiens.<sup>47</sup>

Ce qui n'était pas le cas à l'époque de *l'Erasmus* de Huizinga, malgré les efforts inlassables de quelques grands esprits, que des frontières religieuses ou politiques ne parvenaient pas à séparer. Dans l'Europe et le monde de 1924, cette confrontation pacifique, voire cette réunion fraternelle, n'était ni réalisée ni réalisable en dépit ou peut-être à cause de l'hécatombe de la première Guerre Mondiale.

Un problème d'interprétation retiendra spécialement notre attention: celui de la sincérité ou de l'insincérité d'Erasmus. Il est de conséquence, car telle oeuvre ou tel ensemble d'oeuvres revêtent des significations toutes différentes selon le jugement de valeur porté sur l'homme Erasmus. Suivons, pour illustrer ce cas, la thèse récente du Père G. Chantraine,<sup>48</sup> qui aborde le sujet de la vocation théologique d'Erasmus.<sup>49</sup> Nous sommes à Londres, en avril 1506, Erasmus écrit à son ami Servais Roger une lettre<sup>50</sup> 'dont le style', reconnaît Chantraine, 'n'est pas limpide, mais plutôt compliqué'.<sup>51</sup> Erasmus écrit:

Je constate que la vie humaine, si longue qu'elle soit, est chose fugace et éphémère, que je suis de plus d'une santé fragile, affaiblie considérablement par le labeur des études, et aussi par le malheur. Je constate que les études sont sans fin; j'ai tous les jours l'impression de commencer. C'est pourquoi j'ai décidé de me contenter du peu que je suis (d'autant plus que j'ai acquis ce qu'il me faut de grec) et de donner tout mon effort à la méditation de la mort et à la formation de mon caractère.<sup>52</sup>

Huizinga ne croit pas à la sincérité d'Erasmus, qui écrit pourtant à un ami très cher dont la vocation religieuse était évidente. Écoutons l'historien hollandais:

Était-ce un accès de mélancolie qui souffla à Erasmus ces paroles de recueillement et de renoncement? A-t-il été envahi brusquement, au plus fort de la poursuite de l'objectif de sa vie, par le sentiment de la vanité de son effort, et par une grande lassitude? Est-ce ici le fond même de sa nature qu'Erasmus dévoile un instant à son vieil et intime ami? *Il convient d'en douter.*<sup>53</sup>

Le P. Chantraine croit au contraire à la sincérité de la vocation d'Erasmus; et en rapprochant ce passage de son fameux poème à la Vieillesse<sup>54</sup> - le *Carmen Alpestre* de l'été 1506 - que Huizinga reconnaît comme exprimant avec sincérité son

47. *Ibidem*, 8.

48. G. Chantraine, *'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Erasmus*. Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur (Namur-Gembloux, 1971).

49. *Ibidem*, 71-72.

50. Allen, Ep. 189,1. 8-14.

51. Chantraine, *'Mystère'*, 71.

52. Trad. M. Delcourt, *Correspondance d'Erasmus*, I (Bruxelles, 1967) 397.

53. Huizinga, *Erasmus*, 110. C'est nous qui soulignons.

54. Voir à cet égard notre traduction commentée: 'Le 'Chant alpestre' d'Erasmus: poème sur la vieillesse', *Bibl. Hum. Ren.*, XXVII-1 (1965) 37-79.

état d'âme du moment, il s'étonne que le biographe d'Erasme énonce deux jugements de valeur diamétralement opposés à propos de la lettre et de la méditation poétique.<sup>55</sup> On pourrait longuement épiloguer et opposer les deux interprétations en tant qu'elles expriment deux attitudes *subjectives* différentes, deux manières de lire Erasme, de lire ses lignes ou ses vers, mais également de lire entre les lignes ou à côté des vers. Ce qu'il faut bien voir, c'est que Huizinga n'attachait pas la même importance, de son point de vue intellectualiste et libéral, aux méditations proprement religieuses - comme la méditation de la mort, le sentiment de la vanité de la science, etc. - ou aux thèmes inspirés par sa formation au couvent de Steyn, que l'interprète jésuite de la 'philosophie du Christ'. Un autre historien de la pensée religieuse, E.-W. Kohls,<sup>56</sup> abonde dans le même sens, et rapproche ce thème de la vanité et de la méditation de la mort d'un passage des *Antibarbari*: 'Denique cum omnia scire curavero, ipse me scire tanquam nesciam'.<sup>57</sup> Il est vrai d'ailleurs que Huizinga voit surtout dans ces *Antibarbari* 'une spirituelle défense de la littérature profane'.<sup>58</sup>

A un autre moment, le Père Chantraine reproche à Huizinga - et à d'autres interprètes de la pensée d'Erasme - de ne pas avoir senti la complexité ou l'ambiguïté de l'attitude de l'humaniste chrétien à l'égard de l'Antiquité païenne, et d'accéder trop rapidement à la vision harmonieuse des lettres antiques réconciliées avec la Révélation divine.<sup>59</sup> Et de citer à cet égard ces textes de la *Methodus* ou de la *Ratio* auxquels Huizinga - et la plupart des érasmisants, ses contemporains -, n'avaient pas attaché la même importance. Beaucoup des interprètes actuels d'Erasme comme théologien ou catholique orthodoxe, soulignent ses réticences à l'égard de l'Antiquité païenne, dont l'utilisation doit être entièrement subordonnée à une fin transcendante: 'Tu aimes les lettres? C'est pour le Christ'!

Nous ne prolongerons pas davantage nos remarques sur l'interprétation de Chantraine ou sur celle de Kohls qui, dans leur recherche de l'unité de la pensée et de l'oeuvre, dans leur conception de l'Erasme *essentiel*, n'en lisent pas moins notre héros avec des lunettes forcément subjectives, et avec leurs convictions fondamentales. Pourquoi Erasme n'aurait-il pas évolué avec le progrès de la Réforme, les sollicitations extérieures dont il fut l'objet, le souci de sa sécurité ou de son confort moral et intellectuel? Nul ne peut nier que les oeuvres de la fin de sa vie - la *Concorde dans l'Eglise*, la *Préparation à la mort* - sonnent très différemment, non seu-

55. Il s'accorde sur ce point avec C. Reedijk, dans son commentaire du poème, *The Poems of Desiderius Erasmus* (Leyde, 1956) 280-290.

56. Voir notamment E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus* (Bâle, 1966).

57. ASD, I-1, 78.

58. Huizinga, *Erasme*, 44-45.

59. Chantraine, 'Mystère', 290. Notamment J. Lortz, rapprochement qui peut paraître, malgré tout, paradoxal quand on connaît les sentiments peu favorables que l'historien allemand nourrit à l'égard d'Erasme, dont la vocation religieuse lui paraît fort problématique.

lement de ses oeuvres rhétoriques et humanistes des années 1510-1512, mais même de *l'Enchiridion*. Il est évident que les prémisses d'une étude sur Erasme commandent à ses conclusions.

Certes, les études érasmiennes actuelles ne se bornent pas à celles de sa mystique, de sa théologie, de son attitude à l'égard des sacrements ou de son exégèse biblique. D'autres secteurs sont encore défrichés ou redécouverts, sa pédagogie, sa langue, ses idées sociales, politiques, économique, son anthropologie. Mais, comme on l'a déjà dit, l'aspect le plus nouveau des recherches qui commandent de nouvelles interprétations, est celui qu'ont décidé d'envisager des penseurs religieux, et notamment ceux qui essaient de dépasser la querelle personnelle et dogmatique d'Erasme et de Luther. Dans ce domaine, les travaux de Huizinga, et notamment sa biographie, apparaissent davantage comme des 'réactifs' ou des pierres d'achoppement que comme une nécessaire propédeutique. Mais pour tous ceux qui expriment quelque réticence à l'égard des systèmes - même souples - destinés à couler la pensée d'Erasme dans un moule, pour tous ceux qui voient dans cette pensée un petit nombre de thèmes récurrents, et chez l'homme un effort méritoire pour dominer les phases discontinues de son existence difficile, le recours à Huizinga s'imposera encore longtemps, car l'historien dont nous célébrons aujourd'hui le centenaire à su conserver, dans le ton, dans le style et dans l'érudition, assez *d'aération* et de points d'interrogation pour permettre à nos propres hypothèses et à nos propres intuitions de s'épanouir dans la liberté et sous le contrôle de la raison.

## 8. Huizinga's *Homo ludens*

E. H. GOMBRICH

To the memory of Rosalie L. Colie (1925-1972)

When I was honoured by the invitation to share in this tribute to a great and noble historian of culture I had no doubt in my mind as to the aspect of his rich and varied oeuvre I most wanted to examine and discuss. Like all of us who are interested in cultural history I have had frequent occasion to remember that inspired coinage of Huizinga's who matched the idea of *homo faber* with that of *homo ludens*. Long ago I wrote a little essay entitled *Meditations on a Hobby Horse or The Roots of Artistic Form* which developed into a book entitled *Art and Illusion* largely concerned with that most elusive of mental states, that of fiction. Later, when I studied the idea of personification of such entities as Fama or Fortuna<sup>1</sup> I remembered the pregnant pages Huizinga devoted to this strange twilight of ideas between mythology and abstraction in his study of Alanus de Insulis and again in *Homo ludens*. Now I am once more in the orbit of his problems in a study on which I am engaged that is to deal with decoration, ornament and the grotesque.

But I had an even more personal reason for my choice. The only time I was privileged to see and hear Johan Huizinga was in February 1937 when he came to England to present his ideas on culture and play in a lecture at the Warburg Institute which had only recently arrived in London. When, in the autumn of 1933, Huizinga had reviewed the edition of Aby Warburg's *Gesammelte Schriften* with much sympathy and understanding he had also paid tribute to Warburg's foundation and expressed the hope 'that this beautiful plant should not perish in the storms of our harsh times'. (IV, 560) What was more natural than that Fritz Saxl, Warburg's successor, who had piloted the Institute through the storm from Hamburg to the provisional haven of a London office block had not delayed long till he invited the greatest living representative of *Kulturwissenschaft* to give a lecture.

Like Huizinga, Warburg had been entranced by the complex tensions between the culture of Burgundy in the fifteenth century and the dawning Italian Renaissance, and Saxl hoped that the author of *The Waning of the Middle Ages* would lecture on a subject of this kind. Huizinga replied on November 15th 1935 that he could not do this. 'Leider bin ich von den burgundischen Sachen und auch von der Renaissance seit vielen Jahren entfremdet, so dass ich kaum auf diesem Gebiet ein Thema

1. 'Personification' in R. R. Bolgar, ed., *Classical Influences on European Culture* (Cambridge, 1971) 247-257, and 'Icones Symbolicae' in *Symbolic Images* (London, 1972) 123-195.

finden werde, das ich ohne zu grossen Aufwand an Arbeit bewältigen könnte'. Naturally Saxl replied that he left the choice to Huizinga, who still expressed doubts whether his theme would fit into the programme of the Warburg Institute: 'Ich glaube nicht dass ich Ihnen ein Thema bieten könnte, das genau in Ihr Programm passt. Am liebsten spreche ich über das Spielelement der Kultur'. Saxl of course not only accepted the choice, he and his colleagues built the entire programme of lectures for the term around this important topic, and we all were looking forward with tremendous anticipation to the great occasion when the admired historian would speak to us about what he insisted to call *the play element of culture* rather than *in culture* as had been originally announced. I was at the time a very junior research fellow at the Warburg Institute and I do not think that I was introduced to the distinguished visitor. What has remained in my mind of this occasion is the elusive image of a gesture, the way he acknowledged a greeting or perhaps applause with that mixture of shyness and aloofness we associated with the old-fashioned eminent Professor. Maybe this impression remained in my mind because, if the truth is to be told, it was also my reaction at that time to the lecture itself. I tremendously admired Huizinga's art of evoking the images of the past and I had evidently hoped and expected that the theme of human play and human culture would offer him scope to display this mastery. Instead, as those will realize who know the book that grew out of this lecture, or the text of the Leiden address of 1933 (V, 3-25) on which it was based, we were to be plunged into philological investigations into the various words for play in many languages, the elusiveness of the concept of play and of our customary distinction between *spel* or *ernst*, playfulness and seriousness. There was an overwhelming range of examples culled from anthropology, literature and history, and an almost defiant refusal to accept the aid of psychology in coming to terms with this category of behaviour. Quite obviously Huizinga's confession that he had moved far away from the *matière de Bourgogne* had not been a polite excuse for choosing a different topic; it was a different Huizinga we met on that occasion, not the author of a historical best-seller, but the deeply troubled critic of civilization who felt the urge to return to fundamentals and to draw his personal conclusions from a life-time of study.

The book *Homo ludens*, which came out in 1938, confirms this impression.<sup>2</sup> I think it is fair to say that for every ten readers who have been captivated by the *Waning of the Middle Ages* there may be only one who has really read through

2. I have normally quoted from the text of the English edition (London, 1949) 'prepared from the German edition published in Switzerland, 1944, and also from the author's own English translation of the text which he made shortly before his death'. The English translator remarks that 'comparison of the two texts shows a number of discrepancies and a marked difference in style' and expresses the hope to have achieved 'a reasonable synthesis'. I have checked the extracts against the Dutch original cited in the references. In the case of relevant divergencies I have either substituted my own translation or drawn attention to the differences.

*Homo ludens*. True, its title is widely known. We all know from introspection and from observation that this designation illuminates an important aspect of life and culture, we do play and we do play-act, we indulge in tomfoolery and we step into roles, we wait for the sports results and we attend conferences. Indeed like Huizinga himself, we would so often want to be sure whether we are serious or merely playing a game.

Light is indeed thrown on these questions by the book, but it is mostly indirect light reflected from that extraordinary array of variegated facts Huizinga had assembled in years of reading and through his many academie contacts. They are spread out for our inspection in chapters headed Play and Law, Play and War, Wisdom, Poetry, Philosophy, and Art; and in more general reflections on the play function, on philology, myth, and on the role of play in the history of Western civilization. Vedic riddles and Eskimo drumming contests, potlatch feasts and initiation rites, university examinations and the swagger towers of Florence are all adduced as instances but only rarely does Huizinga permit himself to slacken the pace and to dwell on an aspect of his material with all that immediacy and vividness that marked his earlier masterpieces. The pages he devotes to the history of the wig in the seventeenth and eighteenth centuries (V 215-17) are such a gem which deserves a place in an anthology of cultural history. Even so, I hope I shall not cause offence in advising those who wish to come to terms with this strange book to start with the last chapter and work their way backward. It is in the last chapter that Huizinga reveals what his problem really is and why he undertook the labour of surveying so large and diverse a field for manifestations of play. He sees human culture against the awe-inspiring backdrop of a metaphysical problem; deeply religious as he had become,<sup>3</sup> he was concerned with the ultimate questions of the justification of culture in the eyes of God. 'The human mind', we read, 'can only disengage itself from the magic circle of play by turning towards the ultimate'. (p. 212; 'het allerhoogste': V, 245) It is in this thought that Huizinga's questioning comes to rest. He told in his lecture how he had explained his ideas about *Homo ludens* to a colleague who bluntly asked him whether he thought of his own work as a noble game? 'The question shook me. I replied with a half-hearted 'Yes', but inside me there was a shout of 'No''. (V, 24) This agonized shout reveals the heart of Huizinga's conflict that is finally laid bare in the last paragraphs of *Homo ludens*:

Whenever the perpetual transformations of the concepts of play and of seriousness send our minds into a dizzy spin, we find that fixed point that logic denied us in ethics ... As soon as our decisions for action are influenced by the feelings for truth and justice, compassion and forgiveness, the question loses all meaning. A single drop

3. G. J. Heering, *Johan Huizinga's religieuze gedachten als achtergrond van zijn werken* (Lochem, 1948).



## E. H. GOMBRICH

of pity suffices to lift our actions beyond the distinctions of the thinking intellect. For any moral consciousness that rests on an understanding of justice and of grace, that whole question of play and of seriousness that had appeared to be insoluble is silenced for ever. (V, 246). (My translation)

I have placed this noble conclusion so near the beginning of this enquiry, because I think it offers a key not only to this difficult book, but to a much wider range of Huizinga's thoughts and convictions. For though I have stressed the apparent contrast between *Homo ludens* and Huizinga's more popular books, notably his *Waning of the Middle Ages* and his *Erasmus*, I should still like to demonstrate the impressive unity of Huizinga's oeuvre as a historian and cultural critic. The approach he had chosen and the books he had written led him inexorably to the asking of the questions we find in *Homo ludens*.

Huizinga himself remarked in the Preface to his book that traces of its thesis could be found in his writings ever since 1903. He was probably referring to his inaugural lecture on Buddhist studies (I, 148-172) which already testifies to his interest in riddles and other contests in knowledge and power. Had he written about another historian he would certainly have checked his facts more thoroughly. As it is, he gives us the pleasure of saying like the proverbial German pedant, 'Hier irrt Goethe'. For it is six years earlier, in his Doctoral thesis of 1897 dealing with a comic figure in Indian drama, that we read the following anticipation of Huizinga's life-long problem:

It is a delicate task when confronted with an ancient and remote literature to say where the frontier lies between seriousness and non-seriousness. It is even frequently pointless and wrong to insist with an arrogant zeal on a conscious distinction between the two spheres of expression so as to force ideas so remote from us into the orbit of our own preconceptions. For it is precisely where these two states are kept together and are fused even unconsciously that the most moving expression of the innermost thoughts becomes possible to those individuals whose life exhibits a balance between action and thought in the full flower of a cultured age. (I, 126)<sup>4</sup>

Here we find it all, very compressed and encapsuled, hard to understand in all its implications. There is another piece of evidence, less theoretical and more vivid, that takes us back beyond this formulation of the twentyfive years old. Other contributors have referred to the episode to which Huizinga himself assigned such a crucial importance in his beautiful essay 'My Way to History'. (I, 11-42) What he

4. Het is een hachelijk pogen, om in een oude, ver van ons gelegen letterkunde aan te wijzen, waar de grens ligt tusschen het ernstig en het niet-ernstig bedoelde. Het is zelfs dikwijls nutteloos en verkeerd, om met een onbescheiden naarstigheid die bewuste onderscheiding in twee staten van uitdrukking, buiten den kring onzer eigen ideeën te willen toepassen. Want juist om, zelf onbewust, die beide staten saam te houden en te vermengen tot de aandoenlijkste uiting van de innigste gedachten, is het vermogen van enkelen die in evenwicht van doen en denken leven in den vollen bloei van een cultuurtijdperk.

calls his 'first contact with history' happened when he was a boy of six. He was impressed by a pageant representing the entry of Count Edzard into Groningen in 1506, a procession that lingered in his mind as the most beautiful thing he had ever seen up to that time, (I, 11) with the Count in shining armour and the flags waving in the wind. It was history in a pageant and as a pageant, and it was also a game of make-belief. Indeed we hear that when it was over, the small boys also wanted to dress up and march through the streets, but here for the first time little Johan encountered the figure who was to turn up again in *Homo ludens* - the spoilsport. The Mayor of Groningen apparently considered it a breach of decorum for little folk to parade through the town in fancy dress and so their show had to be held indoors in the local theatre. Who knows whether this rebuff may not also have led him to reflect on that clash between the world of hard reality and the attractions of a world of fancy? Huizinga himself has characterized the spell that history continued to exert on him less as an intellectual interest than 'a kind of *hantise*, an obsession, a dream as it had been since the days of my boyhood'. (I, 29)

He also tells us that he succumbed to the romantic attraction of heraldry and genealogy and confesses that it made him a little susceptible to the glamour of noble birth. (I, 13) How easily these leanings might have turned him into a typical romantic, writing nostalgic history or even novels and plays full of pageantry and dreams. Only, if that had been the whole of Huizinga's mental make-up we would scarcely have come from all parts of the world to pay tribute to his memory. What made him great was an element of conflict, an awareness of values that transcend romanticism. Truth must not be tampered with, and the greater the nostalgia, the more is the scholar in honour bound to remain critical, to probe, to find out, to consult the sources and to respect the evidence. (VII, 26) Far from succumbing to romanticism he turned his own leanings into a problem with which he wrestled. Maybe it was this distrust of his own inclinations that made him first seek the sterner discipline of comparative philology. We learn from his autobiographical sketch that his philological interests led him to a psychological problem he proposed to tackle, it was the problem of synaesthesia, the tendency of all languages to mix up the sense modalities so that sounds can be described as bright or light as soft. (I, 27) He himself was no doubt a very strong visualizer and the connection of this topic with the main preoccupation of his life is easy to understand. The way the word is wedded to the image (*verbeelding*) intrigued him all the more as he valued the capacity of the historian to see the past with the eyes of his mind.<sup>5</sup> But as we know, he also realized the dangers of such automatic associations. How seriously should we take them? If there is one aspect of linguistic study which raises this question of playfulness - as Huizinga was to acknowledge in *Homo ludens* (V, 166)

5. Kart J. Weintraub, *Visions of Culture* (Chicago, 1966) 228-9.