

**Jean-Pierre Cavaillé**

## **Introduction**

Le dossier présenté ici, réparti sur deux livraisons de *Littératures Classiques*, possède un statut particulier, qui mérite quelque explication. Bien que très diversifiés, dans les questions et les sujets traités, dans les méthodes, les horizons disciplinaires des auteurs et jusque dans la chronologie, les articles qui composent ce recueil, comme on pourra le constater, s'inscrivent dans une réflexion commune. Ils sont en effet pour la plupart issus de participations épisodiques ou régulières au séminaire d'histoire sociale et intellectuelle que j'ai consacré pendant plus d'une décennie aux questions d'irrégion, de libertinage et d'athéisme à l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (CRH – GRHIL), à Paris. Du reste, ayant depuis changé de lieu d'enseignement et de cadre disciplinaire (mais non institutionnel), ce recueil m'apparaît, au moment de le livrer, comme une forme de restitution, très partielle certes, mais fidèle (tous ceux qui ont participé à cette activité d'enseignement et de recherche pourront en juger et, j'espère, s'y reconnaître<sup>1</sup>), d'une certaine atmosphère intellectuelle, délibérément éclectique et résolument iconoclaste, qui faisait la spécificité de ce séminaire. Et si dans nombre de textes mon nom apparaît, c'est d'abord que les intervenants faisaient l'effort d'articuler leurs propres questions et sujets d'étude aux problématiques que je m'efforçais de formuler, participant ainsi activement à leur élaboration. Aussi veux-je ici les en remercier chaleureusement.

J'espère avoir donné une réelle cohérence thématique et problématique à la répartition des articles recueillis dans ces numéros 92 et 93 de *Littératures Classiques*, mais dans cette courte présentation j'indiquerai plutôt quelques parcours transversaux. L'interrogation de Jean-Pierre Albert<sup>2</sup> m'a paru s'imposer pour ouvrir l'ensemble du recueil, du fait de la généralité de ses questions et de son caractère provocant à l'égard de la méthode historique qui prévaut dans les autres contributions. Jean-Pierre Albert, appuyé sur

1 Un certain nombre des articles présentés ici sont d'ailleurs parus, sous une première forme, parfois bien différente, sur le site des Dossiers du Grihl, où l'on en trouvera bien d'autres, eux aussi étroitement liés au séminaire en question. Tel est aussi le cas de la discussion suscitée par Alain Mothu, née en marge du séminaire, sur la pertinence de la catégorie *libertins / libertinage* : « Faut-il en finir avec les libertins ? », *infra*, p. 113.

2 « À propos de l'incroyance, XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle », *infra*, p. 15.

l'anthropologie cognitive et à travers sa lecture du registre d'inquisition de Pamiers dû à l'évêque Fournier (XIII<sup>e</sup> siècle), montre combien il est absurde d'imaginer, comme certains historiens ont pu le faire (Lucien Febvre sur la base de l'anthropologie de Lévy-Bruhl), qu'il a existé et qu'il existe encore des sociétés où l'incroyance en matière religieuse serait impossible. En effet, les ressources critiques du religieux sont toujours et partout disponibles indépendamment de l'existence de traditions culturelles de subversion religieuses constituées, qu'il serait alors souvent vain de rechercher, en particulier au niveau des cultures populaires. L'incroyance, en bien des cas, se passerait très bien d'une quelconque transmission culturelle dissidente pour exister et il y a là évidemment un défi pour l'historien, toujours à la recherche des indices de transmission (citons au moins ici le nom de Carlo Ginzburg).

Reste à cerner plus précisément une notion aussi générale et vague que celle d'« incroyance ». Jean-Pierre Albert établit la distinction, valable à la plus grande échelle qui soit, entre l'incroyance comme mise en cause des énoncés de croyance, l'irréligion, portant sur la pratique culturelle, et enfin la subversion des normes. Pour l'époque médiévale, il envisage successivement l'incroyance, comme « hérésie » (autre version des croyances) et comme « bricolage critique » spéculatif, et « l'irréligion argumentée », susceptible d'aller jusqu'à mettre en cause le « principe d'une possible action humaine sur la surnature ».

Cette incroyance multiforme est évidemment relative à l'importance que le christianisme accorde d'une part à un credo, adhésion à un ensemble de dogmes, et d'autre part à la soumission à l'institution ecclésiale dans l'acceptation des sacrements et la participation au moins minimale aux rites. Alain Mothu souligne, non sans ironie, l'importance déterminante de la soumission dans la croyance elle-même, qui permit aux théologiens de la Contre-Réforme de s'accommoder de l'ignorance souvent crasse des classes populaires en matière de credo, à travers la notion de « foi implicite » ou « enveloppée », « foi aveugle », et irréprochable parce qu'aveugle, du charbonnier, apportant ainsi, du même coup, sur un plateau, un argument en or aux détracteurs du christianisme, religion de la sainte ignorance, d'une croyance qui ne sait même pas ce en quoi elle croit<sup>3</sup>.

D'autant plus que l'ignorance, lorsqu'elle est « invincible » (involontaire) conduisit des théologiens, au début de l'époque moderne (et des philosophes, comme La Mothe Le Vayer), à poser la possibilité d'un salut hors de l'Église. Comme le montre très bien Jean-Michel Gros, Cyrano de Bergerac, dans le discours du fils de l'hôte (*Les États et Empires de la Lune*), utilise cette argumentation pour disculper entièrement les incroyants, à qui Dieu refuse de se faire connaître, s'opposant ainsi à une apologétique du « Dieu caché » telle que la

3 « Vicissitudes de la "foi du charbonnier" », *Littératures classiques*, n° 93 (« Libertinage, athéisme et incrédulité. 2 »), 2017, à paraître.

développe Pascal<sup>4</sup>. Je ne peux, comme ils le mériteraient, passer en revue tous les éléments d'analyse consacrés dans les deux volumes au travail accompli sur les concepts permettant d'appréhender les échanges conflictuels qui unissent en un seul champ de force les démarches apologétiques et ces démarches critiques, plus ou moins radicales et plus ou moins dissimulées, qu'il est convenu de qualifier de « libertines ». Jean-Michel Gros le montre bien, et en fait la théorie : au-delà des rencontres factuelles, point de pari pascalien sans la dérision d'un Cyrano, point de théodicée leibnizienne sans le scepticisme dissolvant d'un Bayle. C'est dans ce champ et par ce champ de relations conflictuelles que des mots et des énoncés demeurent ou deviennent acceptables ou inacceptables au sein du débat public, mais aussi dans les réseaux de circulation clandestine des textes et des propos oraux<sup>5</sup>.

C'est ainsi que Nicole Gengoux s'emploie à explorer les raisons pour lesquelles l'athéisme reste inacceptable dans un traité pourtant indiscutablement athée comme celui du *Theophrastus redivivus* et qui permettent d'expliquer pourquoi il est encore aussi fermement rejeté par Spinoza, lui-même unanimement traité d'athée par ses contemporains : ces raisons relèvent de la signification généralement partagée du mot (*athée* contient l'idée d'immoralisme et de désordre social) mais aussi, selon l'auteure, du besoin proprement théorique de concilier l'ordre social et l'absence d'un Bien et d'un Mal absolus<sup>6</sup>. C'est en redéfinissant Dieu dans le cadre de son nécessaire *(Deus sive natura)* que Spinoza affronte le même dilemme. De son côté Anne Staquet étudie les procédures argumentatives et rhétoriques à travers lesquelles Hobbes s'attache à rendre son matérialisme publiquement acceptable, non sans provoquer l'ire des théologiens<sup>7</sup>.

L'examen des conditions d'acceptabilité des énoncés et des concepts conduit tout naturellement à la réflexivité méthodologique ; ainsi l'analyse de notions hautement polémiques comme celles d'hérésie, d'athéisme, de déisme et de libertinage, ne peut pas ne pas avoir d'incidence sur leur usage comme catégories historiographiques. Tel est tout particulièrement le cas du libertinage et des libertins, souvent identifiés d'ailleurs aux seuls groupes de « libertins érudits », syntagme proprement inventé par René Pintard pour regrouper un certain nombre d'auteurs, qui ne furent pourtant pas, de leur vivant, ceux qui furent les plus en bute à l'accusation (car c'en était d'abord une) de libertinage.

4 « L'athéisme à la croisée des chemins. Dévots et libertins : Pascal et Cyrano, Leibniz et Bayle », *ibid.*

5 Je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage à paraître : *Les Limites de l'acceptable*.

6 « Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable pour l'auteur du *Theophrastus redivivus* et pour Spinoza ? », *Littératures classiques*, n° 93, *op. cit.*

7 « Comment Hobbes tente de rendre son matérialisme acceptable dans les appendices du *Léviathan* », *ibid.*

Une partie des travaux que nous présentons ici interroge, révisé, voire rejette la catégorie *libertin(age)*, selon toutefois des perspectives différentes. Je commencerai par l'approche la plus radicale, celle d'Alain Mothu, qui propose en quelques lignes décapantes de se débarrasser de cette « notion parasite », tributaire d'une vision dépassée de l'Ancien Régime et obstacle à une histoire conséquente de la « liberté de penser », de l'irréligion et donc de la religion<sup>8</sup>. Ce à quoi Hartmut Stenzel réplique par une apologie de la notion, associée en creux à celle de *baroque*, conduite du point de vue des avancées qu'elle a permises dans une historiographie nationale toujours portée, pour des raisons strictement idéologiques, à défendre l'idée d'un grand siècle classique, foncièrement étranger, en son essence si l'on peut dire, aux dérives libertines, concédées du bout des lèvres<sup>9</sup>. Une autre objection, bien différente, consiste à revenir à l'usage du terme dans les sources, pour en dégager la relative cohérence sémantique, irréductiblement polémique (*libertin* signifie à la fois irréligion, licence morale et désobéissance<sup>10</sup>).

Mais il existe une autre approche, bien représentée ici, qui consiste à revenir aux sources, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, pour examiner ce que des mots comme *libertins*, *athées*, *déistes*, y voulaient dire et en quels contextes précis, ceci en mettant la catégorie préconstituée entre parenthèses. C'est ainsi qu'apparaît par exemple, comme le montre Jérémie Barthas, l'usage répété du terme *libertini* pour désigner les républicains radicaux en Toscane vers les années 1530, amis de la *libertà*<sup>11</sup>, et parmi lesquels Machiavel (plus tard considéré, mais dans une autre cadre conflictuel, comme le « prince » des libertins) occupait une place majeure. Cette acception, pourtant bien connue, fut complètement refoulée des études, pour diverses raisons, la plus importante étant sans doute la conception prévalante des libertins comme idéologues de l'absolutisme, véhiculée dans la plupart des études séminales sur les libertins au XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à René Pintard.

Luca Addante, qui a également beaucoup travaillé sur ce dossier toscan, présente lui aussi un travail novateur sur les relations étroites de la dissidence religieuse italienne radicalisée avec l'émergence du premier groupe de « déistes », ainsi nommés à Lyon vers les années 1560. Cet apport est d'une importance historiographique majeure car loin de rabattre les courants « déiste » et/ou « libertin » (dans le vocabulaire même de l'époque) sur le religieux et de reconduire ainsi l'opposition entre les libertins spirituels dénoncés par Calvin et le libertinage incrédule du XVII<sup>e</sup> siècle, Luca Addante étudie le processus qui conduit une partie des dissidents crypto-réformés à développer des

8 « Pour en finir avec les libertins », *infra*, p. 113.

9 « Pour en finir avec le “siècle classique”. Petite apologie des notions de “libertin” et de “libertinage” », *infra*, p. 117. On lira également à la suite l'échange qui s'en est suivi entre les deux auteurs.

10 Voir à ce sujet les travaux récents de François de Graux, lui aussi, compagnon épisodique du séminaire à l'EHESS.

11 « Une canaille et des libertins. Toscane, années 1520 », *infra*, p. 45.

critiques poussées des religions instituées et qui n'ont rien à envier au « libertinage » reconnu comme tel par l'historiographie. C'est ce lien fort qui apparaît bien pourtant de manière éclatante dans la littérature de controverse anti-libertine, comme le montre ici Sophie Houdard à travers l'étude de la dénonciation de l'« athéisme » spirituel par le carme espagnol Jérôme Gratien<sup>12</sup> (mais on pourrait citer le fameux P. Garasse et tant d'autres), ce qui conduit à réviser entièrement la séparation traditionnelle entre dissidences religieuses et expressions irréligieuses au début de l'époque moderne, comme du reste la lecture des écrits polémiques de Calvin contre les « libertins » dits « spirituels » aurait dû suffire à l'imposer.

Du coup, il est bien évident que les périodisations elles-mêmes sont à revoir ; ces travaux montrent, comme bien des études récentes, que les éléments dont on crédite généralement le « libertinage » du XVII<sup>e</sup> siècle sont présents et actifs bien avant le début du siècle (on rejoint d'ailleurs ainsi la réflexion de Jean-Pierre Albert). Ils sont également présents bien au-delà, se fondant dans ce qu'il est convenu de nommer les « Lumières radicales » ou irrigant les courants dits « modérés » des mêmes Lumières. C'est la raison pour laquelle une ouverture sur le XVIII<sup>e</sup> siècle s'imposait : Didier Foucault nous montre ainsi l'importance des enjeux philosophiques de bien des textes à caractère pornographiques du siècle des Lumières et nous rappelle que ce genre (la pornographie philosophique volontiers irréligieuse) est né au siècle précédent (qu'il suffise de citer ici *L'École des filles* et *L'Académie des dames*)<sup>13</sup>. De même était-il intéressant de publier un article d'Azzurra Mauro consacré à l'abbé Galiani, dont les écrits et la figure même sont généralement aperçus comme une pure expression des Lumières, non sans raison, mais dont bien des traits nous ramènent à l'érudition et à la rhétorique « libertines » du siècle précédent<sup>14</sup>.

Concernant les usages de la notion de libertinage, une autre approche critique est enfin apportée ici par Bérengère Parmentier qui, en s'appuyant sur l'exemple d'une lettre de Jean de Silhon destinée à la publication, montre que de nombreux textes échappent à l'opposition binaire libertins *vs* anti-libertins, lesquels pourtant abordent la question de la relation de la religion au politique. Silhon cherche, par ses considérations sur la supériorité du christianisme et par son rejet de doctrines « dangereuses », à réaliser une expertise lettrée conforme aux attentes de Richelieu, ministre d'État et, ne l'oublions pas, cardinal. Beaucoup de textes, que l'on tire parfois abusivement du côté du libertinage, ou bien de son combat, obéissent en effet en premier lieu à la volonté de rendre des services de plume à des protecteurs, souverains et commanditaires (La Mothe Le

12 « Un cas d'athéisme spirituel aux Pays-Bas espagnols : les *Dix Lamentations* de Jérôme Gratien (1611) », *Littératures classiques*, n° 93, *op. cit.*

13 « Des philosophes dans le boudoir ? Apports philosophiques des romans libertins aux combats des Lumières », *ibid.*

14 « L'abbé Galiani *alias* le Chevalier Zanobi : un philosophe qui "ne croit rien en rien sur rien de rien" », *ibid.*

Vayer, Naudé, etc.). Les auteurs cherchent alors, en premier lieu, à répondre à des attentes dans une relation de sujétion, imposée et consentie, ce qui ne les empêche pas, le cas échéant, et dans les textes de commande eux-mêmes (*De la vertu des païens* de La Mothe Le Vayer, évoqué par Jean-Michel Gros), de poursuivre simultanément un travail critique irréductible à ce service de plume.

Aussi, si la catégorie de « libertins » et particulièrement de « libertins érudits » peut être un obstacle, il est sûr pourtant qu'il faut bien nommer cette culture savante, qui passe toute chose au crible de sa critique aiguë et développe des stratégies subversives dans tous les domaines du savoir et – soulignons-le – pas seulement dans ceux du religieux, même si aucune ne saurait être sans incidence sur le rapport à la religion et à ses prétentions hégémoniques dans l'économie des savoirs. C'est à ce titre, par exemple, que je suis très heureux de pouvoir donner à lire un texte de Stéphane Van Damme sur la production, par les « libertins érudits », d'une géographie critique, qui se nourrit de la littérature de voyage (La Mothe Le Vayer) et qui est parfois volontiers elle-même voyageuse (de Sorbière à Lahontan), creusant son sillon alternatif dans un genre dominé par la production des ordres religieux et tout particulièrement de la Compagnie de Jésus<sup>15</sup>. Gianni Paganini également, l'un des spécialistes les plus reconnus de la littérature clandestine et de la critique philosophique de la religion au début de l'époque moderne, conserve la catégorie, mais elle lui sert à montrer, à travers cette érudition impressionnante qui caractérise l'école italienne, les usages extrêmement subversifs, dans les textes de La Mothe Le Vayer ou dans le *Theophrastus Redivivus* (dont Paganini est le coéditeur), d'un motif rhétorique, la métaphore englobante du « théâtre du monde », l'un des éléments communs de cette saison culturelle européenne de la première modernité que l'on appelait naguère encore « baroque<sup>16</sup> ». Ce motif, d'origine pourtant platonicienne, passé par Marcile Ficin, mais surtout et de manière décisive, par Pomponazzi, connaît une déclinaison critique des plus dissolvantes pour l'humanisme chrétien.

Enfin, par ce recueil en deux volumes, nous voudrions faire apparaître ce qui a longtemps manqué aux études sur le libertinage et l'irrégion : des discussions ouvertes et sans concession, exercices tenus depuis longtemps désormais comme incivils et malvenus. D'où l'intérêt de publier, au cœur de notre dossier, outre la *disputatio* autour de la pertinence du maintien de la catégorie elle-même, une controverse entre Ioana Manea et Sylvia Giocanti, tout à fait représentative d'un conflit larvé dans l'historiographie non pas tant quant à l'usage de la notion de libertinage, mais quant à sa définition. Une partie non négligeable des chercheurs, sur la base des travaux de Lucien Febvre, Richard Popkin, Alan Charles Kors et Louise Godard de Donville, récuse le fait que les « libertins » aient pu développer des positions réellement subversives, et qu'ils aient été

15 « La mappemonde sceptique : une géographie des *libertins érudits* », *infra*, p. 77.

16 « Le théâtre, le jeu et le jouet. Métaphores de la condition humaine chez les libertins du XVII<sup>e</sup> siècle », *Littératures classiques*, n° 93, *op. cit.*

beaucoup plus que des chrétiens plus ouverts et tolérants que la moyenne. Contre les travaux de Sylvia Giocanti, Ioana Manea s'est efforcée de montrer que l'usage que La Mothe Le Vayer (champion décidément toute catégorie de nos recueils !) fait du célèbre dixième trope sceptique (diversité des mœurs et des coutumes) conduit à une suspension du jugement s'accommodant très bien d'un sincère fidéisme et non à un quelconque rejet du christianisme<sup>17</sup>. Sylvia Giocanti réaffirme sa position, disant qu'au contraire l'usage du trope amène Le Vayer à revendiquer, de manière à peine voilée, « une pensée et des actions libérée de l'emprise de la religion »<sup>18</sup>. Telle est la position interprétative qui domine incontestablement dans les présentes études (Jean-Pierre Albert contre Lucien Febvre, Jean-Michel Gros contre Jean-Luc Solère, etc.) et que, pour ma part, je partage dans mes propres travaux. Aux lecteurs, évidemment, de juger.

Jean-Pierre Cavaillé  
*EHESS*  
*LISST (Université de Toulouse)*  
*GRIHL*

17 « Morale sceptique contre morale païenne ? Le dixième trope sceptique chez le libertin La Mothe Le Vayer », *infra*, p. 159.

18 « Réponse de Sylvia Giocanti à l'article de Ioana Manea [...] », *infra*, p. 171.