

# I. LES PARADOXES DU CONFORMISME

Nous avons aujourd'hui deux grands principes comme en eut aussi la plus ancienne et pure philosophie. Les anciens disaient : « Souffre et abstiens-toi. » Nous disons : « Simule et dissimule » ou encore : « Connais-toi toi-même et connais les autres » (ce qui sauf erreur revient au même).

*Breviarum Politicorum secundum Rubricas Mazarinicas*  
(plus ancienne éd. connue 1684)

1. *La mort de Pyrame.*

La sotte antiquité nous a laissé des fables  
Qu'un homme de bon sens ne croit point recevables,  
Et jamais mon esprit ne trouvera bien sain  
Celui-là qui se paît d'un fantôme si vain,  
Qui se laisse emporter à de confus mensonges,  
Et vient même en dormant s'embarrasser de songes.  
Le vulgaire qui n'est qu'erreur, qu'illusion,  
Trouve du sens caché dans la confusion ;  
Même des plus savants, mais non pas des plus sages,  
Expliquent aujourd'hui ces fabuleux ombrages<sup>1</sup>.

Dans le premier quart du XVII<sup>e</sup> siècle, en France, les écrivains libertins éclatent volontiers en imprécations et en blasphèmes contre les mythes antiques, les histoires bibliques, les dogmes religieux. Tous les récits qui provoquent des effets de croyance leur paraissent nocifs, restreignant la curiosité humaine et le libre exercice de l'esprit. Inspirés par les humanistes padouans, au fait des découvertes de Galilée et des recherches nouvelles en physique et en anatomie, ils ont accompli leur « révolution copernicienne ». Ils conçoivent l'homme perdu dans la solitude des cieux et des discours, dans un univers dont les dieux se sont absentés. Nulle vérité absolue ne l'habite plus, il n'est plus reflet d'aucun Esprit : qui s'obstinerait à le croire serait la victime des

1. Théophile de Viau, « A Monsieur du Fargis », in *Œuvres poétiques*, éd. par Jeanne Streicher, Droz, Genève, 1967, vol. I, pp. 80-81.

charlatans de la représentation. Ainsi pensent, avec le poète Théophile et ses amis, des philosophes discrets et critiques, lecteurs d'Epicure et de Lucrèce, groupés autour de Guy Patin, des frères Dupuy, de Naudé, de Gassendi...<sup>2</sup>

Mais l'homme excentré qui naît dans ces années-là, point tournant dans une cosmologie nouvelle, apparaît aussi doté d'une splendeur insoupçonnée, animé d'une étincelle du feu de la Nature divinisée. Vivifié et justifié par sa participation à une totalité mouvante et dynamique, son désir s'échappe des coques anciennes qui l'emprisonnaient. Il y a, dans la morale libertine, une anticipation du « Dieu est mort, tout est permis ! » nietzschéen. Théophile et ses amis étendent la revendication libertaire au corps, aux mœurs, à la critique du pouvoir politique, à toutes les pratiques sociales et culturelles :

Je veux prendre un objet où mon libre désir  
Discerne la douleur d'avecque le plaisir,  
Où mes sens tous entiers sans fraude et sans contrainte,  
Ne s'embarrassent plus ni d'espoir ni de crainte,  
Et de sa vaine erreur mon cœur désabusant,  
Je goûterai le bien que je verrai présent...<sup>3</sup>

Rejet des promesses faites par la religion d'un bonheur au-delà, refus des craintes et des interdictions liées au salut : le sujet, délivré des chimères et des doctrines, ne s'autorise que de lui-même, dans une affirmation de soi éclatante, pour être et pour vouloir.

Mais on connaît l'histoire : l'affirmation de soi fait long feu, la revendication libertaire est étouffée par une réaction politique et religieuse de plus en plus ferme. Théophile est emprisonné, on lui intente un interminable procès, il échappe de peu à la condamnation à mort. (D'autres, moins protégés, ont été brûlés sous l'inculpation d'athéisme et de libertinage.) Il erre quelque temps, se cache, revient à Paris, puis meurt en 1626, confessé, dit-on, et converti... Le procès et la mort de Théophile marquent le reflux du premier libertinage. Les débauchés se cachent, les écrivains dissimulent et se clientèlisent, les érudits se

2. On lira l'histoire minutieuse et romanesque de ces personnages dans René Pintard, *Le libertinage érudit*, Paris, 1943. V. aussi Antoine Adam, *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1964, J. S. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, 1966 ; XVII<sup>e</sup> siècle, n° 127, 1980.

3. Théophile, « Elégie à une Dame », in *Op. cit.*, vol. II, p. 27.

replient en cénacles et académies et s'efforcent d'habiller leur pensée de références à l'aristotélisme scolastique. La philosophie d'Epicure, qu'on redécouvre avec passion, ne peut être exposée que sous des dehors qui l'appriivoisent et lui donnent un aspect presque dévot. Parti d'une volonté d'affranchissement, le libertinage s'est vu contraint, par les conditions historiques auxquelles il a été confronté, à se dénaturer, à aliéner son projet pour composer avec le premier totalitarisme moderne : la mise en place d'un pouvoir central et autocratique en France, muni d'une administration efficace et utilisant des moyens de propagande intenses (par le texte, l'image, l'architecture) en vue de s'autolégitimer.

En se dissimulant, en acceptant de jouer le jeu des représentations officielles, le libertinage est devenu moins libertaire, mais plus libertin. Il est passé d'une phase de critique ouverte à une phase de critique masquée, approfondissant ainsi dialectiquement son anthropologie : l'homme est bien un sujet de représentations ; mais on ne peut l'affranchir du leurre et de l'illusion qu'en lui apprenant à les mimer.

\*

En 1623, Théophile écrit pour le théâtre une nouvelle version de l'histoire de Pyrame et Thisbé, qu'il a lue dans les *Métamorphoses* d'Ovide. Il modifie l'intrigue, introduit des personnages nouveaux, écrit en un style intensément lyrique et profus, dans un sentiment de fusion entre la nature et l'âme humaine. Deux jeunes gens de Babylone, Pyrame et Thisbé, s'aiment passionnément, quoique tout s'oppose à leur amour : leurs familles sont ennemies ; le Roi, amoureux de la jeune fille, veut faire tuer Pyrame. Pour se parler, les amants utilisent une mince fente dans un mur qui divise deux lieux mitoyens : séparés par une autorité arbitraire et toute-puissante, mais unis par leur souffle et leur parole qui se mêlent à travers la fissure du mur. L'obstacle attise l'amour, Pyrame le proclame :

J'aime bien à forcer une loi tyrannique,  
Amour n'a point de maître, et vos empêchements  
Ne me sont désormais que des allèchements<sup>4</sup>.

4. *Id.*, *Les amours tragiques de Pyrame et Thisbé*, éd. crit. par G. Saba, Edizioni scientifiche italiane ; Naples, 1967.

La pièce est un condensé des thèmes du premier libertinage : exaltation de la beauté et de la jeunesse des corps, proclamation de la liberté amoureuse, critique des dogmes et du pouvoir. Toutes les formes de la loi sont congédiées :

Nous nous affranchirons de ses cruelles lois  
Et nous n'aurons que nous, de parents, ni de rois.

(v. 647-8)

Pourtant Pyrame et Thisbé meurent. Leur sang répandu teinte de sa pourpre les herbes, les feuilles, le chemin, donne aux baies du mûrier près duquel ils se trouvent une sombre et rayonnante couleur. Cette double mort, Théophile en fait l'emblème de la situation du libertinage. Il importe d'en faire ressortir les éléments significatifs.

Décidés à fuir ensemble la colère du roi et les interdits parentaux, les amants se sont donné rendez-vous de nuit hors de la ville, près d'un ruisseau. Thisbé, arrivée la première, aperçoit des traces laissées par un lion et le sang d'une proie qu'il venait de chasser. En s'éloignant par précaution, elle perd un voile dont elle avait entouré son visage. Parvenu à son tour au lieu du rendez-vous, Pyrame chante son amour dans un admirable monologue lyrique. Il voit les traces du lion et le sang, se persuade que la bête a dévoré Thisbé ; la découverte du voile confirme sa conviction. Le désespoir le ravage, transformant toute la nature en un tombeau du corps aimé. Voulant rejoindre Thisbé dans la mort, il se plonge à trois reprises son poignard dans le cœur. Lorsque la jeune fille revient, qu'elle voit le corps de son amant gisant et comprend qu'il est mort, à son tour elle se lamente ; elle s'accuse du suicide de Pyrame, imaginant qu'il s'est tué parce que, ne la trouvant pas au rendez-vous, il l'aurait crue infidèle. Elle se tue sur le corps de son amant.

Les jeunes gens se tuent pas méprise, victimes de la puissance de suggestion des idées qu'ils se forgent. Tous deux s'inventent une culpabilité : ils s'aliènent, par un mouvement quasi spontané de leur esprit, et se précipitent dans le piège des fausses interprétations. Ils se racontent une autre histoire, où leur rôle est néfaste, et sont entraînés dans la méconnaissance de l'autre et de ce que chacun est pour l'autre. Pyrame, en critiquant le roi et ses parents, croyait que la Loi était extérieure à lui, et qu'il était possible de s'en affranchir par l'affirmation de sa liberté,

le courage, voire la fuite. Il croyait que la condamnation prononcée contre lui par le roi ne relevait que de l'arbitraire externe et ne touchait à rien de sa personne. Sa lamentation montre en fait qu'il a intériorisé la représentation de la loi et du pouvoir, et que cette force annihilante, capable de lui voler l'objet de son amour, il la projette sur la réalité. En somme, la représentation de la force du pouvoir lui sert à se concevoir comme coupable, à se raconter dans un rôle de personnage insuffisant et fautif :

Infâme, criminel et déloyal Pyrame,  
Qu'as-tu fait de Thisbé, qu'as-tu fait de ton âme ?

(v. 1011-12)

De même, Thisbé se persuade de sa faute en prêtant à Pyrame une jalousie et une déception qu'il n'a jamais éprouvées.

*Les amours tragiques de Pyrame et Thisbé* constituent une pièce essentielle pour comprendre le libertinage. L'entreprise de libération qui est au cœur du projet libertin reste superficielle lorsqu'elle s'attaque aux formes extérieures du pouvoir : elle rencontre en l'homme même un obstacle plus sournois, plus difficile à vaincre. La loi dont il s'agit de s'affranchir n'est pas constituée simplement par un univers de forces pesant du dehors sur le sujet ; elle est vécue comme une dynamique perverse d'introjctions et de projections qui conduit le sujet à se dévouer à son propre malheur. Le premier libertinage rencontre ainsi, dans la réaction politique et dogmatique qui accompagne le procès de Théophile, la forme historique qui l'amènera à penser dialectiquement la contrainte et l'inhibition, et lui montrera que, si le pouvoir est si puissant, c'est qu'il habite dans les représentations que chacun porte en lui-même.

## 2. *L'omelette du libertin.*

Dans son *Dictionnaire historique et critique*, paru en 1696-97, Pierre Bayle raconte, à propos du libertin des Barreaux, qui fut un ami de Théophile, l'anecdote suivante. Amateur de jolies femmes et de bonne chère, poète et philosophe à ses heures, des Barreaux voyageait en province avec un ami. Sur le soir, arrivant dans une petite ville, ils se rendirent à l'auberge. Ils étaient

affamés, ils demandèrent à manger. Mais on était au temps du Carême, et l'hôte ne voulut pour rien au monde leur servir de la viande. Ils se fâchèrent, parcoururent le bourg à la recherche d'une viande comestible, et ne parvinrent à trouver que quelques malheureux œufs dont l'aubergiste accepta de leur faire une omelette. Au moment qu'ils allaient se mettre à table, un orage d'une rare violence éclate. Le tonnerre gronde affreusement, la foudre tombe dans le jardin. Dans la salle, livides, tous se sont jetés à genoux et prient. Des Barreaux alors se lève, prend l'assiette qui contenait son dîner, ouvre la fenêtre, jette dehors l'assiette en disant : « Voilà bien du bruit pour une omelette ! »

Dans ce bref récit, Bayle nous présente un personnage provocateur et impie, mais, comme Panurge, « jusqu'au feu exclusivement ». Au demeurant, ses attitudes ne semblent pas ici porter à conséquence. A propos du même personnage, Bayle raconte un épisode plus grave, où la saveur du premier récit tourne à l'aigre. Des Barreaux, devenu avec l'âge malade et infirme, s'était retiré à la campagne et avait réformé sa conduite ; il était allé jusqu'à écrire un sonnet dévot. Le *Dictionnaire* ne nous livre pas ce pieux exercice, mais une épigramme lancée à l'époque contre le nouveau converti :

Des Barreaux, ce vieux débauché,  
Affecte une réforme austère :  
Il ne s'est pourtant retranché  
Que ce qu'il ne pouvait plus faire.

Pierre Bayle glose longuement cette histoire. Il condamne le peu de conviction des libertins qui se font croyants par peur de la mort : s'ils sont blâmables, ce n'est pas tant parce qu'ils font preuve d'une foi douteuse que parce qu'ils manquent de courage et qu'ils se contredisent. Il sauve pourtant des Barreaux de tout reproche. Celui-ci n'était pas athée, explique-t-il, mais vif et voluptueux, honnête homme, homme de cœur même... Devant la mort, il a retrouvé une attitude de piété, un langage religieux dont la source en lui n'avait jamais été tarie. Pourtant, si les libertins ont l'habitude de se convertir devant la menace ou la mort (on se souvient que Théophile l'avait fait), que vaut leur dévotion ? Comment la juger ? En fait, au long du XVII<sup>e</sup> siècle et plus tard encore, la nécessité de composer avec la théolo-

gie régnante a été constamment affirmée depuis le procès de Théophile, jusqu'à devenir un lieu commun de la pensée libertine. Voici la fin de l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de \*\*\** :

*La Maréchale* : — A propos, si vous aviez à rendre compte de vos principes à nos magistrats, les avoueriez-vous ?

*Diderot* : — Je ferais de mon mieux pour leur épargner une action atroce.

*La Maréchale* : — Ah ! le lâche ! Et si vous étiez sur le point de mourir, vous soumettriez-vous aux cérémonies de l'Eglise ?

*Diderot* : — Je n'y manquerais pas.

*La Maréchale* : Fi ! le vilain hypocrite<sup>5</sup>.

D'autre part, Bayle lui-même est un « esprit libre », un « esprit fort », héritier des libertins philosophes. Il critique la superstition et les préjugés, promeut l'esprit de discussion ; il a dû se garder de la censure et de la prison, il a connu l'exil, on lui a retiré sa chaire... Ne fait-il pas, comme auteur du *Dictionnaire*, ce qu'a fait des Barreaux ? Ne tient-il pas le discours dominant en condamnant les libertins qui se font croyants par peur de la mort ? Sous couleur de blâmer, ne fait-il pas passer, en sous-main, avec l'anecdote, un message subversif ? Sans doute, et l'on pourrait donner des preuves de cette duplicité érudite, Bayle parle beaucoup des libertins dans son œuvre d'encyclopédiste, plus que l'idéologie officielle ne le tolérait. Non seulement des Barreaux, mais La Mothe le Vayer ou Guy Patin sont classés ; Gassendi, qui ne figure pas dans les entrées, est cité et discuté à plusieurs reprises dans les notes en bas de page : on connaît la stratégie de la note pratiquée par Bayle, qui fait passer l'essentiel sous couleur d'anecdotes. Dans les notes se glissent les développements subreptices, les passagers clandestins du savoir.

Si l'on tient compte de ces différents éléments, il devient possible de tirer des anecdotes sur des Barreaux une leçon tout autre que celle que Bayle lui-même semble proposer. Le libertin est insaisissable : il change de discours au gré des circonstances,

5. Diderot n'est pas un libertin : au contraire, son personnage de philosophe apparaît dans ce récit comme un homme qui recherche une sorte de morale naturelle et vertueuse. Mais l'attitude envers la loi politique et religieuse relève ici du libertinage, même si elle est provocatrice et teintée d'ironie.

il se soumet au discours dominant, mais ce ne sont là *que des mots*, une parole sans réalité. Obligé au masque, à la tactique, le libertin se plie aux penchants d'autrui, à son autorité, qu'il subit et jauge, dont il fait un ridicule. Il épouse volontiers les ridicules de la loi, y compris ceux de Dieu même, ou plutôt de ceux qui l'invoquent pour interdire de manger une omelette à une certaine époque de l'année, ou pour imposer l'inconfort de l'austérité et de la terreur aux malades et aux mourants, pour priver de sépulture les athées, voire confisquer leur fortune.

En jetant son omelette pour obéir à l'injonction tonitruante du Ciel, des Barreaux ne reconnaît pas d'allégeance ; il oppose une boutade à une croyance, il joue avec une représentation en la mimant de manière excessive. Une sentence latine, empruntée à l'Italien Cremonini, résume l'attitude du libertinage « dispersé » qui fait suite au procès de Théophile : *intus ut libet, foris ut moris est* (à l'intérieur, fais ce qu'il te plaît, à l'extérieur, fais selon la coutume). Dégradant la loi en coutume, le dogme en imposition arbitraire, les prescriptions sociopolitiques en modes qui changent selon les lieux et les temps, elle propose l'acceptation des obligations comme s'il s'agissait de rôles. En contrepartie, elle laisse entendre que l'homme, libéré du faix des représentations par la reconnaissance évidente qu'il leur aura accordée, peut préserver son for intérieur comme le lieu de l'indépendance et du plaisir. Les lois constitutives de l'espace collectif sont la part que le sujet doit accepter de simuler pour pouvoir penser et jouir impunément. Entre cet espace et l'individu, le jeu des introjections et des projections a été reconnu ; mais, au lieu de les subir et de s'y épuiser, le libertin prétend en tirer parti et, reproduisant les conduites requises, donner place à un sujet à la fois soumis et libre.

En public, vis pour tout le monde ; en secret et en ton particulier, vis pour toi, couvre ta vie du voile de la décence. Celui qui décore ses méfaits d'une apparence de probité est beaucoup plus utile à la chose publique que celui dont les bonnes actions se cachent sous l'ombre de la turpitude. Revêts-toi d'honnêteté, mais de celle dont tu puisses te dépouiller facilement dès qu'il en sera besoin...

Ainsi parle Luisa Sigea, la très belle et très libre héroïne des *Dialogues de Luisa Sigea*, ouvrage érotique connu parfois sous

le nom de *Pseudo-Meursius*, publié vers 1659 dans l'anonymat par Nicolas Chorier, austère historien et homme de loi. Leur indécence extrême fit scandale, mais la morale publique de Luisa, si elle est exactement celle du « second libertinage », pouvait aussi être partagée par une grande partie des honnêtes gens : par tous ceux pour qui l'honnêteté était avant tout une vertu mondaine, une aptitude à développer une socialité harmonieuse, et laissait libre l'intimité du jugement et des sens.

C'est ce phénomène que je voudrais maintenant mettre en lumière : la collusion, à un certain moment de son évolution, du libertinage avec les théories mondaines de l'honnêteté<sup>6</sup>. Cette collusion fait apparaître dans un relief inattendu certaines notions clés dans la culture du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'on continue de vouloir rattacher au seul « classicisme » et à sa prétendue « doctrine », et qui sont en fait beaucoup plus larges et beaucoup plus profondément enracinées. Des concepts (et des comportements) comme ceux de *bienséance* ou de *vraisemblance*, touchent de proche en proche tous les discours aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et inscrivent l'esthétique classique dans un ensemble de pratiques socioculturelles comprenant la langue, la politesse, les conceptions de la mimésis picturale, tous les modes de représentation qui règlent la forme des liens interpersonnels et des prescriptions collectives.

Ainsi, à un libertinage ouvert et revendicatif, conduit à l'échec par sa conception « naïve » de la fonction des représentations dans le lien social et dans la psyché individuelle, succède un libertinage disséminé et masqué, caractérisé par l'émergence d'un type qu'on pourrait nommer le *libertin honnête*. Ce moment est capital pour l'intelligence qu'on peut avoir de la manière dont les hommes des deux derniers siècles de l'Ancien Régime concevaient et vivaient le rapport social. Il permet de construire un champ problématique, et de mettre en lumière une logique et une évolution. Je m'arrêterai sur quelques aspects significatifs de cette problématique, prélevés dans un ensemble complexe qu'ils éclairent partiellement : la question de la Loi dans la discussion sur la religion chez Saint-Evremond ; la théorie de la vraisemblance ; la relation du moi aux autres dans la conversation.

6. V. l'ouvrage historique de Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté...*, Paris, 1927.



3. *La convenance.*

## a. « Chacun fait son métier. »

Saint-Evremond propose plusieurs définitions du phénomène religieux. Il y voit d'abord un effet de désir, emportement injustifiable, affaire du *cœur*, des affects, des mécanismes mal connus qui règlent le sentiment et l'imagination, dont il semble prêt à admettre qu'ils puissent être provoqués par un Dieu :

Dans la plupart des chrétiens, l'envie de croire tient lieu de créance : la volonté leur fait une espèce de foi, par les désirs, que l'entendement leur refuse<sup>7</sup>.

L'insistance mise à signaler l'incompatibilité de la foi et de la raison (sans pour autant condamner véritablement la foi) donne place à une autre manière de rendre compte de la religion : non plus par ce qu'elle est, dans sa nature irrationnelle et éventuellement transcendente, mais par ce qu'elle fait faire, à savoir comme morale pratique : « Il n'y a jamais à se méprendre aux actions de justice et de charité », écrit-il (*op. cit.*, p. 285). Le sentiment est soumis aux influences, aux suggestions, comme il est sujet aux haines et aux fanatismes. Préférons-lui la réflexion et le jugement, susceptibles de rencontrer l'approbation de tous : au-delà des différences de croyances, la raison et la morale pratique fondent une communauté humaine appuyée sur les choses quotidiennes et concrètes, et établissent un rapport harmonieux entre le collectif et l'individuel.

Cependant, l'opposition des croyances demeure. L'unique conciliation que peut proposer Saint-Evremond pour pacifier la société, une fois relativisés au maximum les droits du religieux, il la tire du principe selon lequel la religion du Prince doit être partagée par ses sujets (*cujus regio, ejus religio*). Dans une longue lettre écrite à M. de Justel, protestant exilé de France au moment de la Révocation de l'édit de Nantes, Saint-Evremond

7. Saint-Evremond, « Réflexions sur la religion », in *Textes choisis*, éd. par A. Niderst, Ed. Sociales, Paris, 1970. Les œuvres de Saint-Evremond ont été éditées, avec des introductions et des notices historiques, par R. Ternois, Paris, Didier, 1962 (SATF) : 4 vol. d'*Œuvres en prose* et 2 vol. de *Lettres*. La *Comédie des Académistes* est parue en 1976 par les soins de Paolo Carile (Milan-Paris). Les deux autres comédies, *Les Opéra* et *Sir Politick Would-Be*, ont été éditées chez Droz par R. Finch et E. Joliat en 1978 et 1979.

applique ce principe jusque dans ses conséquences extrêmes : « Soyez persuadé, argumente-t-il, que les Princes ont autant de droit sur l'extérieur de la religion, qu'en ont les sujets sur le fond de leur conscience. » (Ed. Ternois, IV, p. 279.) La soumission qu'on demande ici est la même que celle manifestée par des Barreaux, et par tous les libertins obligés de composer avec une autorité qu'ils rejettent.

Le même raisonnement, présenté à M. de Justel dans un style grave, se retrouve très diversement « coloré » dans la comédie des *Opéra*. Voici l'exposé fait par Maître Crisard, avocat, des circonstances exemplaires d'un plaidoyer qu'il a dû prononcer :

Il y a environ six mois que Monsieur Guillaut tomba dangereusement malade, et à telle extrémité qu'il envoya quérir Monsieur le Théologal son bon ami, pour prendre congé de ce monde entre ses mains, et se préparer à l'autre. Monsieur Millaut arrivé lui tint ce petit discours : « J'ai toujours compté sur mes amis, pour le commerce de cette vie, et je suis bien fâché de vous voir en état de me faire prendre d'autres mesures : mais il faut servir ses amis en toutes choses. En quelle assiette est votre âme présentement, Monsieur Guillaut, mon ami ? » « En assez bonne », répondit Guillaut, « si elle n'était pas inquiétée d'une chose qui trouble un peu son repos : c'est, Monsieur le Théologal, d'avoir abusé le peuple trente ans durant, dans la profession et l'exercice d'une science où je ne croyais point. » « Scrupule d'un homme affaibli par la maladie », reprit le Théologal, « *chacun fait son métier, et n'en réponds pas*. Je fus Théologal il y a vingt ans, et ne suis pas plus assuré de ma théologie, que vous de votre médecine ; cependant je n'en ai pas le moindre scrupule ; car, comme j'ai dit, chacun fait sa profession »<sup>8</sup>.

Même si la science produit des préjugés, même si les effets de ce qu'on tient pour science reposent sur des préjugés, le savant, le médecin n'en sont pas moins justifiés d'exercer leurs talents. La foi ne relève pas d'une argumentation différente, puisque ses effets sont engendrés par une croyance. La santé et le salut sont du ressort du malade et du pécheur ; médecin et prêtre ne sont que les adjuvants d'un procès, et nullement des garants. Si l'on reconnaît des thèmes moliéresques dans la comédie de Saint-Evremond, le strict parallèle établi entre la médecine et la

8. *Les Opéra*, I, 4 ; je souligne.

dévotion dépasse peut-être les positions de Molière. Pour Saint-Evremond, le fait de ne pas croire aux représentations auxquelles le peuple adhère n'implique nullement qu'il faille renoncer à manipuler ces représentations : elles sont en usage, elles sont identifiées comme acceptables, elles *conviennent* : *foris ut moris est*.

b. L'usage et la vraisemblance.

Le principe de l'usage, notion cardinale de la théorie du langage présentée par Vaugelas et reprise tout au long du siècle et au-delà, est soumis à la même articulation. Avant Vaugelas déjà et après lui, dans les nombreux commentaires ajoutés aux *Remarques sur la langue française* (parues en 1647), tout le monde est d'accord pour faire de l'usage le fondement de toute prescription en matière de langue. Mais l'extension de l'usage varie en fonction de l'interprétation qu'on en donne : si l'on s'accorde sur le principe, la question de savoir *qui fixe l'usage* établit entre les théoriciens de la langue des séparations décisives. On sait que Vaugelas définit l'usage comme la façon de parler « de la plus saine partie de la Cour », en conformité avec la façon d'écrire « de la plus saine partie des auteurs du temps ». Bouhours, quelque trente ans plus tard, fige en norme la tendance puriste perceptible chez Vaugelas, en mettant en avant la *justesse*, qu'il définit comme l'accord entre les mots et les pensées. Le fait que cet « accord » soit dicté par la nature et la raison, et non plus par une juridiction arbitraire, extérieure à la langue, entraîne la conviction que la justesse et la clarté sont dans la langue, et non dans les locuteurs ; Bouhours naturalise l'usage.

Partis du même principe, les libertins en tirent des conclusions tout opposées. Pour La Mothe le Vayer, « la souveraine juridiction des langues » appartient au peuple, non à la cour. Ménage, ami des cénacles libertins par Dupuy et La Mothe, lie la notion d'usage à une conception diversifiée et ouverte de la langue, qui tout à la fois reconnaît un principe prescriptif et en montre les limites : « Les mots sont bons ou mauvais selon les lieux où ils sont placés, selon les personnes qui les disent, et selon celles à qui on les dit »<sup>9</sup>. L'énoncé du principe sous sa

9. Pour toute cette discussion, v. Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, éd. par Jeanne Streicher, Droz, 1934, 3 vol.

forme la plus générale ne nie pas l'importance de la cour, ou celle des écrivains, ou celle du peuple, mais relativise chaque secteur de prescription et fait voir la langue comme un ensemble de sociolectes. Pour peu qu'un sujet se déplace d'une région langagière à l'autre, de la cour aux salons, voire au peuple, au Parlement, etc., il est invité à constamment adapter son parler et à modifier ses valeurs. Libertin des discours, il évolue dans une géographie verbale comme le ferait un voyageur évremondien dans l'espace des croyances religieuses.

La notion d'usage peut alors être interprétée comme l'acceptation libre d'une coutume plus ou moins diversifiée. La notion de *vraisemblance* fonctionne d'une manière semblable. Elle règle le rapport du discours au monde selon des modes qui révèlent eux aussi les paradoxes de la conformité, puisqu'ils supposent la possibilité de distinguer la conviction intime et l'adhésion à des représentations. Sans entrer dans un débat technique, ni remonter jusqu'à la *Poétique* d'Aristote, je voudrais montrer brièvement comment est structurée la conception « classique » du vraisemblable, et comment elle répond à la nécessité centrale des théories de l'honnêteté.

Si je dis que Néron a fait tuer sa mère pour voir le ventre dans lequel il avait passé neuf mois, point n'est besoin de me référer aux historiens, de les confirmer ou de les contredire. Tout le monde reconnaît dans mon affirmation une sorte d'*exemplum*, dans lequel la cruauté, la toute-puissance et la curiosité morbide du tyran, sa relation perverse avec Agrippine, apparaissent avec une telle clarté qu'elles évacuent le problème de la réalisation effective de l'intention néronienne. C'est là un lieu commun, reçu presque à l'égal d'un proverbe, et chargé d'illustrer un caractère connu de tous : à ce titre, on déclarera mon affirmation vraisemblable. En revanche, l'idée qu'Agamemnon ait eu une fille élevée secrètement, nommée Eriphile et retenue en otage par Achille, apparaît tout à fait nouvelle lorsque Racine la propose dans *Iphigénie*. On voit bien qu'elle ne correspond pas à l'histoire de la guerre de Troie, et pourtant, écartant cette question de l'exactitude des faits, on l'acceptera elle aussi comme vraisemblable. La connaissance qu'on a des Anciens et des mœurs des rois la rend en effet plausible, douée d'une sorte de virtualité dans le passé ; on reprochera d'autant moins à l'écrivain son subterfuge que la jeune fille inconnue remplace opportunément la biche de la légende et évite tout



appel au merveilleux. Cette idée, ou cette ruse de l'idée, a pour elle toutes les convenances.

Voici donc deux affirmations vraisemblables. Elles ont en commun de ne pas prendre en considération l'effectuation de leur contenu, et de mettre tout l'accent sur la virtualité, ou plus exactement sur la conformité qu'elles présentent avec l'opinion. Elles se différencient pourtant : à la première on a acquiescé depuis toujours ; à la seconde il est logique et admissible de dire oui. L'une est une opinion *reçue*, l'autre est *recevable*. Tel est le domaine du vraisemblable au sens strict : le discours commun, les croyances, la connaissance partagée. Mais ce domaine n'est pas délimité de manière bien certaine ; l'équivoque s'y glisse, parfois la confusion, et certains tentent de l'étendre.

Ainsi, lorsqu'un auteur anonyme raconte, dans un petit roman, qu'une jeune femme adorée de son mari lui avoue la passion qu'elle éprouve pour un autre homme, les gardiens de l'orthodoxie protestent. On est passé dans une sphère de discours incontrôlable, dépourvue du cautionnement de la coutume, et les assertions qu'on voudrait faire accroire choquent la raison commune. Pourtant Mme de Lafayette soutient qu'il est de l'ordre du possible que Mme de Clèves parle à son mari. De tels événements, les discours qui les prennent en charge, leurs conséquences dans une pièce de théâtre ou un récit sont empiriquement admissibles, rien ne les exclut du domaine des faits *réalisables*, même si rien de tel n'a eu lieu jusqu'à ce jour dans l'histoire connue, et quand bien même les conventions doctrinales et mondaines les admettent fort mal. Dans la mesure où ces propositions sont réalisables, elles sont aussi vraisemblables. Molière se défend de la même manière à propos du *Tartuffe* : un dévot cherche à corrompre la femme de son protecteur doit être tenu pour une proposition vraisemblable, bien que ceci n'implique pas qu'il faille la recevoir comme une opinion ni confirmée, ni conforme aux bienséances.

Le domaine des faits avérés, vérifiables, le trop célèbre *vrai* de Boileau, constitue une autre catégorie de la véridiction. Elle serait la moins problématique dans une perspective héritée du XIX<sup>e</sup> siècle, elle est la moins intéressante au XVII<sup>e</sup>. Elle règne apparemment sur l'écriture de l'histoire, quoique d'une souveraineté mal assurée. En effet, si tout écrivain, ou peintre, doit être fidèle à l'histoire, il doit avant tout rendre acceptables les faits historiques, les rendre conformes aux convenances de son

temps. Ainsi la conformité au référent, qui apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle, doit-elle en général céder le pas devant la conformité au signifié, que représente le discours admis : si une vérité *selon les choses* se fait jour dans les discussions sur la valeur des représentations, la vérité *selon les idées* lui est systématiquement préférée par les théoriciens orthodoxes et les écrivains conservateurs.

Toute une sophistique trouve sa place dans l'exploitation des équivoques entre ce qui est recevable selon l'opinion et ce qui est réalisable. Dans ce domaine de la vraisemblance où la différence entre signifié et référent est à la fois nécessaire et vacillante, les fausses promesses, la simulation, l'illusion, la séduction trouvent à s'épanouir<sup>10</sup>. Si l'on superpose ces deux positions, on obtient l'image d'une ontologie du discours, dans laquelle la vérité selon les idées est identique à la vérité selon les choses. C'est l'attitude des dogmatiques, tout opposée à celle du libertin, capable de disjoindre l'opinion et l'effectuation, et se sentant à l'aise, dès lors qu'il s'est frotté d'honnêteté, dans la zone où les représentations sociales sont reines, mais où pourtant les jugements individuels, souvent détachés des conventions, ne sont pas sacrifiés. Jouant le jeu des opinions admissibles, le sujet peut les confronter à l'ordre de sa propre expérience. Tel se dessine le terrain stratégique où manœuvre le libertin honnête, conservant à la fois l'autonomie de sa pensée et l'avantage des liens sociaux.

#### 4. La conversation.

La conversation constitue par excellence un domaine où peut s'exercer l'art du vraisemblable. Chaque participant s'y trouve confronté à la nécessité de faire vivre le lien social par sa parole, et en même temps de ne pas laisser dissoudre sa personnalité dans la stéréotypie. L'époque « classique » a inventé une disposition qui se prête admirablement à cette dialectique de l'individuel et du collectif : du « rond » des précieuses à l'espèce de théâtre en rond des *Cent vingt journées de Sodome*, pendant deux siècles le langage et ses échanges ont été manifestés dans

10. V. mon livre, *La Diabolie*, Minit, 1979, Introduction et I<sup>re</sup> partie, « La séduction ».

l'espace quasi rituel du cercle. En témoignent quantité d'expressions : « composer le cercle », « joindre » ou « rompre le cercle », « les regards du cercle »...

Voici l'adéquate géométrie de la mondanité. Dans le cercle, tous les points du pourtour se touchent, et l'on peut les parcourir dans les deux sens ; on peut aussi bien multiplier les liens internes, faire des apartés, concentrer toutes les « valences » sur un point unique (le reine, le héros du jour, une jeune débutante...). L'inclusion de tous sous tous les regards, l'égalité postulée des participants sont censées assurer la circulation des échanges dans un espace de transactions ouvertes, réversibles, tout de fluidité et d'harmonie, extériorisation d'un idéal de socialité transparente et eudémonique. Le cercle de la conversation est l'équivalent proxémique du fantasme de l'honnête homme, dont Sganarelle propose une théorie triviale dans sa tirade sur le tabac, en ouverture du *Don Juan* :

... Il n'est rien d'égal au tabac : c'est la passion des honnêtes gens, et qui vit sans tabac n'est pas digne de vivre. Non seulement il réjouit et purge les cerveaux humains, mais encore il instruit les âmes à la vertu, et l'on apprend avec lui à devenir honnête homme. Ne voyez-vous pas bien, dès qu'on en prend, de quelle manière obligeante on en use avec tout le monde, et comme on est ravi d'en donner à droite et à gauche, partout où l'on se trouve ? On n'attend pas même qu'on en demande, et l'on court au-devant du souhait des gens...

Cette conception de la socialité, où l'échange verbal et gestuel (le tabac est un signe) joue un rôle primordial, implique des servitudes et des gratifications ; elle fonde un rapport complexe entre l'individu et le groupe, dont l'opposition *intus/foris* a permis de tracer l'esquisse. Il s'agit maintenant d'en expliciter la logique.

Pour ce faire, je voudrais prendre un apparent détour en étudiant une scène récurrente dans l'imaginaire du XVII<sup>e</sup> siècle, celle de la conversation devant la mort. Il en existe plusieurs exemples topiques, légués par la tradition humaniste à travers Montaigne, qui ont servi de lieux de méditation au moins jusqu'à Bayle : la mort de Socrate est le plus connu, avec la longue conversation qui fait l'objet du *Phédon*, lue et commentée dans les traductions de Platon. La mort de Sénèque, dont

Tristan l'Hermitte fit une tragédie en 1645, fournit également un exemple canonique. Cette mort appartient à un des épisodes les plus sinistres du « cycle de Néron » : en noyant dans le sang un complot monté contre lui, Néron est conduit à soupçonner son ancien précepteur, le sage Sénèque, qu'il avait pourtant jusqu'alors respecté et enrichi. Il le condamne à se suicider. Dans la dernière scène de sa pièce, Tristan montre l'ultime conversation du philosophe, racontée à l'empereur par un soldat qui y a assisté. Sénèque, allongé dans son bain aux senteurs exquises, dans une salle richement parée, entouré de ses amis, leur parle de la mort et de l'inutilité de toute crainte. Le long de ses poignets taillés par le rasoir d'un affranchi, coule son sang pâle dans l'eau tiédie... Comme chez Socrate, la mort fait son œuvre pendant que se déploie la parole et que s'échangent les répliques et les arguments.

Les deux suicides sur ordre montrent une acceptation héroïque de la Loi, tout injuste qu'elle paraisse. La disparition du sage, le consentement qu'il y donne, confirment la force de la Loi et la nécessité de son maintien. On peut généraliser cette proposition : il y a une relation dialectique entre le retrait du sujet individuel et l'affirmation de la puissance politique, du pouvoir de cohésion du groupe. Ceci ne signifie absolument pas que le sujet abdique : tout au contraire, par son retrait, il préserve la liberté de son jugement (il se donne « volontairement » la mort), tout en assurant dans sa fonction la loi de la société (il obéit à l'ordre intimé).

Les théoriciens mondains de l'honnêteté, Méré et Saint-Evremond, sont fascinés par cette solidarité des contraires. Ils trouvent dans un troisième « suicide » un exemple plus prégnant encore du retrait intramondain : il s'agit de la mort de Pétrone, qui fait elle aussi partie du cycle de Néron, et propose à la réflexion des circonstances à peu près semblables à celles de Sénèque. Saint-Evremond préfère pourtant Pétrone au philosophe stoïcien et au sage athénien ; il voit en lui un homme achevé, libre, voluptueux, délicat, cultivé et sociable :

Socrate est mort véritablement en homme sage, et avec assez d'indifférence : cependant, il cherchait à s'assurer de sa condition, en l'autre vie, et ne s'en assurait pas. Il en raisonnait sans cesse, dans la prison, avec ses amis, assez faiblement ; et pour tout dire, la mort lui fut un objet considérable. Pétrone seul a

fait venir la mollesse et la nonchalance dans la sienne. [...] Il n'a pas seulement continué ses fonctions ordinaires : à donner la liberté à des esclaves, à en faire châtier d'autres ; il s'est laissé aller aux choses qui le flattaient, et son âme, au point d'une séparation si fâcheuse, était plus touchée de la douceur et de la facilité des vers que de tous les sentiments des philosophes<sup>11</sup>.

Pas de tragédie apparente : la mort est renvoyée, son imminence n'est pas niée, mais au contraire totalement acceptée, sans que les choses cessent d'être ce qu'elles sont toujours. Il faut jouer son rôle (libérer des esclaves, etc.), affirmer ses choix voluptueux, laisser la loi réaliser son œuvre... Telle apparaît la position du libertin honnête décrite en son essence : il laisse en retrait son for intérieur et préserve sa liberté ; en même temps, il prend part au jeu social, y tient sa place et contribue à sa bonne marche.

Méré reprend cette situation « devant la mort » dans les six *Conversations* qu'il a publiées, dans lesquelles il relate ses entretiens avec le maréchal de Clérambault<sup>12</sup>. Les entretiens sont censés avoir lieu en Poitou, lors d'un séjour de retraite de la cour qu'y fait Clérambault ; le maréchal est gravement malade, et en même temps caresse la grande ambition de devenir gouverneur du jeune dauphin. Aussi les entretiens, parmi la grande variété des sujets abordés, accordent-ils une place de choix à la question de l'éducation d'un prince. Mais Clérambault ne réalisera jamais son ambition : lorsqu'en 1669 Méré publie les *Conversations*, son interlocuteur est mort. Même lieu commun dans l'essai « De la Conversation », adressé à la veuve de Clérambault : tout le début du texte fait résonner les thèmes de la viduité, de la mélancolie, de l'ennui. La conversation (celle que tient Méré à sa destinataire, par écrit, et celles dont il parle) s'élève sur ce fond de deuil : elle est proposée comme un *divertissement*, au sens dont Pascal fait usage, quoique dans une finalité tout inverse. La conversation n'est pas fuite et peur de qui s'écarte de la considération de sa finitude ; elle marque l'essor enjoué et gratifiant de la parole, au-delà de la pensée obsédante de la mort, et dans l'établissement d'une relation harmonieuse avec autrui.

11. Ed. Niderst, p. 68.

12. V. *Œuvres complètes du chevalier de Méré*, t. I, *Les conversations*, éd. par C.-H. Boudhors, Paris, 1930 (3 vol.).

Le retrait du sujet, dont on voit qu'il fonctionne comme un corrélat de la socialité, est extraordinairement sensible dans le style de Méré. Dans cette œuvre composée d'essais brefs (« De la Justesse », « Des Agréments »...), de lettres et des six *Conversations* mentionnées, la forme dialogale est constante : les textes de Méré se présentent toujours comme des entretiens entre un *je* et un *vous*, ce sont des conversations écrites. La première personne y est entourée d'un luxe de précautions oratoires, elle est presque toujours modalisée par des expressions de doute. Voici, après une rapide introduction, l'entrée en matière de l'essai « De la Conversation » :

Et pour répondre à ce que vous me demandez, Madame, et vous dire bien clairement ce que c'est que la meilleure et la plus belle conversation, *il me revient dans l'esprit qu'il serait à souhaiter* de savoir comme on s'entretient dans le Ciel, et d'avoir été parmi ces esprits où paraît le bien pur et sans défaut, dont *il se pourrait bien que* nous n'avons ici qu'une faible et légère idée. *Il y a quelque apparence que*, pour peu qu'on se plût à rire en cette cour si fine et si brillante, on s'y moquerait souvent de beaucoup de choses que nous admirons : mais quand cela serait, *nous ne devrions pourtant pas laisser de nous servir de notre esprit...*<sup>13</sup>.

L'impersonnel, qui attribue l'énoncé à un énonciateur inassignable, combiné avec des verbes modaux, des conditionnels, la fréquence des contextes dubitatifs (« il arrive en quelque rencontre que... »), soumet le sujet du discours à des stratégies d'esquives et de suspens et lui permet toutes sortes de réserves. Les négations mêmes participent de ces réserves, puisque leur énonciation suppose d'autres énonciateurs, affirmatifs quant au même argument :

Je ne vois pas qu'on ait encore exactement recherché s'il est possible de rencontrer cette perfection...

Pour moi, je ne doute point qu'elle ne se puisse trouver...

Ce *je* qui affirme ne pas douter que la perfection puisse se trouver, contredit l'opinion d'un autre énonciateur saisi par le

13. *Op. cit.*, t. II, p. 101. Toutes les citations suivantes de Méré sont tirées de ce bref essai ; je modernise l'orthographe et je souligne.

doute ; mais, en même temps, il établit avec lui un consensus sur le fait qu'il y a un problème de la perfection dans la conversation. Le sujet de l'énonciation « honnête » donne toujours la parole à l'autre et, même quand il nie, il laisse présager un accord avec son interlocuteur. D'une part il rend la conversation vivante et dynamique en y faisant entendre une orchestration de rôles de langage, d'autre part il ne met jamais en péril la relation avec ses partenaires, puisqu'il n'aborde aucun thème sur lequel l'interlocuteur ne possède plus ou moins implicitement une opinion. Il y a à cela deux conséquences : l'une est une mise à plat du discours, la parole du *je* et celle de l'interlocuteur étant interchangeables (il faut noter la fréquence des *on*) ; l'autre est que la conversation doit puiser ses arguments dans une réserve d'énoncés, de conventions et de recettes.

Le style du retrait réalise pragmatiquement les mises en garde contre le *moi* que multiplient les moralistes « classiques ». Il fait voir à l'œuvre un sujet qui préfère les effets de surface au sentiment d'une profondeur secrète ou d'une épaisseur existentielle, qui recherche avant tout les accords et les harmoniques de la gratification réciproque :

Il me semble aussi, Madame, que je vous écris souvent sur des sujets que je n'eusse pas choisis. Et quand on veut écrire, il ne faut pas espérer de rien faire qui plaise beaucoup, ou qui puisse donner de l'admiration, à moins que de prendre quelque sujet agréable, et qu'on y sache trouver des choses de haut prix. Il est vrai que vous avez bien voulu que les sujets dépendissent de ma fantaisie ; mais j'ai cru qu'il serait mieux pour vous et pour moi, que vous prissiez la peine d'en ordonner. Car on est toujours plus aise de s'entretenir d'une chose que d'une autre. Et pour ce qui me regarde, outre que le choix m'eût embarrassé, tous les sujets me sont presque égaux ; je ne m'attache à rien de particulier ; et comme je n'ai que peu de science, je parle et juge de tout selon mon caprice.

On aura reconnu l'honnête homme « qui ne se pique de rien ». Mais il faut aussi être attentif, dans cette séquence, au jeu d'un *moi* qui dans le même moment se retire et s'exhibe : il se retire au profit du plaisir social dont il faut gratifier l'interlocuteur, et s'affirme comme indépendance, droit à la superficialité et au primesaut, désir du divertissement.

Cependant, les règles du bon goût, la mesure, la nécessité de la vraisemblance, tout l'appareil de la convenance et de la conformité contrôlent le « caprice » du *moi*, qui ne peut divaguer que dans les limites imposées par les possibilités d'écoute et de réponse des partenaires. Le primesaut constitue un des modes du *plaire*, dont l'obligation pousse le dialogisme à l'extrême : il s'agit toujours de s'efforcer de répondre aux attentes de l'autre, de dire ce qu'il (elle) souhaite entendre, ce qu'il aurait dit lui-même, en somme de formuler son discours par anticipation. L'affirmation du caprice individuel est le corrélat d'une attention systématique :

On ne saurait avoir trop d'application à connaître la pente et la portée de ceux à qui on parle, pour se joindre à l'esprit de celui qui en a le plus...<sup>14</sup>

L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres : celui qui sort de votre entretien content de soi et de son esprit, l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire ; ils cherchent moins à être instruits, et même réjouis, qu'à être goûtés et même applaudis et le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui<sup>15</sup>.

La capacité de pénétrer l'esprit d'autrui apparaît aussi chez Méré comme une composante indispensable dans l'art de la conversation. Le libertin honnête doit savoir préserver l'autonomie de son for intérieur tout en livrant son *moi* social aux effets du dialogisme, et découvrir l'autre dans ses retranchements. Méré voit dans cette aptitude « un peu de sorcellerie » ; il recourt pour l'expliquer à une métaphore théâtrale, en forgeant probablement un faux exemple antique :

On dit qu'autrefois à Rome, quand les acteurs avaient joué une scène ou un acte, ou peut-être la comédie entière, il en venait d'autres qui la jouaient sans parler et d'une manière fort intelligible. Il fallait exceller dans l'action pour s'expliquer de la sorte, et même il fallait bien de l'esprit et du sentiment pour comprendre ce langage. Mais dans le sujet dont je traite, il est

14. La Rochefoucauld, « De la Conversation », in *Réflexions...*

15. La Bruyère, « De la Société et de la conversation », in *Les Caractères* (ch. v, 16).

nécessaire de surpasser de bien loin ceux qui se trouvaient à ces comédies ; car on ne leur représentait que ce qu'ils avaient déjà vu, et ce qu'on voulait bien qu'ils sussent. Mais il faut ici pénétrer ce qu'on n'a point dit, et bien souvent ce qu'on tient de plus secret.

Les éléments de cette comparaison sont bien connus : le monde est un théâtre où les humains jouent des rôles. Méré développe ce lieu commun en deux étapes : à la pièce elle-même il substitue une imitation silencieuse, un théâtre du théâtre, dont la seule finalité semble être d'exercer la subtile maîtrise du jeu et de la compréhension. C'est à ce jeu de mime, qui reproduit une mimésis verbale, que Méré compare la mondanité, et à ce niveau du deuxième degré qu'il place l'action du libertin honnête : il est un spectateur qui lit sur les visages et dans les corps les signes muets d'une parole gardée secrète. Le corps dédouble le langage, parfois l'appuie et parfois le trahit, et le libertin honnête va chercher pour l'amener au jour le rôle celé dans le for intérieur. Cette *persona* tacite, il la transforme en langage, lui donne la réplique, lui fait place dans l'échange. Il y a là une perception très aiguë du langage comme pratique sociale, extériorisation de rôles, et du caractère anticipateur de la compréhension : fondée sur la connaissance d'un répertoire de fonctions et de répliques (l'ensemble des énoncés vraisemblables), la conversation entraîne les participants à projeter vers l'aval des segments de scénarios préformés. La plus grande maîtrise consiste à deviner les scénarios de l'autre pour s'y adapter, pour jouer par avance le personnage qu'il vous a assigné.

On comprend qu'au regard de cette visée complexe, mais essentielle, le « sujet » (le thème) de la conversation paraisse secondaire : il ne peut être que ce que l'autre désire, et en même temps il ne peut être puisé que dans une réserve de thèmes communs. Le « sujet » de la conversation est toujours *conçu* comme appartenant à la généralité des thèmes vraisemblables, admis par le discours social, et connu, *actualisé* comme circonstance d'une énonciation particulière. Cette double exigence caractérise la convenance par laquelle chaque conversation singulière témoigne d'une aptitude générale, d'une conformité à la demande sociale : « C'est la conformité qui fait qu'on se plaît ensemble », écrit Méré, « et qu'on s'aime d'une affection réciproque ».

## 5. La double impasse.

Mais ce sujet qui se retire en son for intérieur, pour de là percer les désirs d'autrui, s'y conformer et jouir de sa maîtrise, que rencontre-t-il en son intimité ? Quel visage a son autonomie ? Hors de l'affirmation du *moi* social et de ses vanités, le sujet « honnête » n'est-il pas dépourvu de visage ? Détaché du manège qu'il fait tourner, ne se découvre-t-il pas pure *persona* ? Il n'est plus l'image de Dieu, il ne pressent pas l'intériorité solitaire et douloureuse du *moi* romantique : la vision « circulaire » de la socialité à laquelle adhère le libertin pour se préserver laisse en suspens la question cruciale d'un sujet livré à sa propre vacuité. Les termes du problème sont restés les mêmes, mais leur rapport est inversé : le premier libertinage manifestait un trop-plein de revendication individuelle et méconnaissait la puissance des représentations sociales ; le second libertinage accorde à ces mêmes représentations tant de place que la singularité qu'il cherche à protéger s'y trouve menacée. On voit que la circularité du modèle conversationnel enferme le sujet plus qu'il ne soupçonnait, et que sa *mort* n'est peut-être pas tant une figure de l'esquive que de l'effacement. Le libertin honnête retrouve dans son intimité les séquences et les postures dont il s'imaginait le manipulateur libéré : il *est* ce qu'il pensait *simuler*. Écoutons Pascal :

On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations. On se gâte l'esprit et le sentiment par les conversations. Ainsi les bonnes ou les mauvaises le forment ou le gâtent. Il importe donc de tout de bien savoir choisir pour se le former et ne le point gâter ; et on ne peut faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gâté. Ainsi *cela fait un cercle*, d'où sont bienheureux ceux qui sortent<sup>16</sup>.

Espace social et espace mental se répondent. Pascal montre, dans son paradoxe, le prix de la conformité : le sujet se constitue en intériorisant les modèles conversationnels, il devient cette réserve de discours et d'attitudes apprises, mises en marche par la demande sociale. Le libertin croyait se préserver en revêtant le masque de l'honnête homme ; passé le moment d'équilibre incarné par des hommes comme Méré, Saint-Evre-

16. Pascal, *Pensées*, Brunschwig 6.



mond (ou La Fontaine, d'une certaine façon), il se révèle incapable de percevoir la différence entre l'intimité de son for intérieur et l'extériorité du monde social. Le premier libertin sous-estimait le pouvoir des représentations collectives ; le libertin honnête surestime la capacité d'autonomie de l'individu. Qui croit s'affranchir s'aliène : Pyrame, par sa mort, constituait un emblème de cette inversion ; Pétrone illustre l'illusion complémentaire : qui accepte de s'aliéner accepte de disparaître.

Cette situation, dans laquelle la pensée est prise entre la critique de la socialité et la critique du sujet, est celle que décrivent les « moralistes classiques », essentiellement La Rochefoucauld et La Bruyère. Elle est engendrée par la transformation du libertin sous la pression de l'histoire, mais elle ne pourra pas être dépassée dans le cadre du libertinage, condamné à se ressasser, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, et à s'illusionner sur ses prestiges. Pour l'anthropologie libertine, à partir de la Régence, et dans la logique de la problématique où elle avait dès l'abord placé l'homme, le sujet est pris dans une double impasse. Soit, développant un imaginaire de la maîtrise, il nie à l'espace social sa précellence et refuse aux représentations collectives leurs fonctions configurantes ; soit, envahi par les rôles qu'il avait cru simuler et animer, il est nié comme instance préservée et autonome, menacé de n'être qu'un répertoire de *dramatis personae*, de *caractères* du théâtre social. Je voudrais, pour conclure ce premier chapitre, analyser dans d'autres exemples de conversation cette double impasse. On verra que les deux termes de l'alternative sont étroitement solidaires, dans cette phase que nous appellerons le « troisième » libertinage, et où viennent au jour les problèmes demeurés implicites dans la phase précédente.

Dans la lettre LIV des *Lettres persanes*, Rica raconte à Usbek un entretien entendu à travers la cloison de sa chambre : deux hommes parlent, le premier se plaint de n'avoir aucun succès mondain et de manquer toutes les occasions de briller dans la conversation. Les enjeux semblent importants, c'est presque la vie même de l'homme qui paraît menacée, en tout cas cette existence sociale conférée par la réputation. On apprendra au fil de la lettre que les deux hommes veulent entrer dans la carrière de bel-esprit, et que les succès obtenus dans la conversation mondaine leur sont indispensables pour conquérir « une place à l'Académie », et peut-être commandes et pensions. La

fin utilitaire poursuivie par les deux personnages constitue une différence considérable avec la conception libertine, qui ne propose que le plaisir. Montesquieu analyse la conversion bourgeoise du discours mondain : la parole permet de parasiter le fonctionnement social de la noblesse curialisée, en transformant les gratifications symboliques en investissement économique. Cette transformation s'accompagne d'une perversion du modèle conversationnel antérieur, et par conséquent d'une destruction du rapport entre l'individu et le groupe décrit précédemment.

La dynamique souple et vivante des rôles échangés devient une pesante stratégie, une sorte d'échange réglé de « coups », où les catégories du discours conventionnel sont « placées » sans que la considération du plaisir de l'autre n'intervienne :

J'avais préparé quelques *saillies* pour relever mon discours ; jamais on n'a voulu souffrir que je les fisse venir. J'avais un *conte* fort joli à faire ; mais à mesure que j'ai voulu l'approcher, on l'a esquivé comme si on l'avait fait exprès. J'ai quelques *bons mots*, qui, depuis quatre jours, vieillissent dans ma tête, sans que j'en aie pu faire le moindre usage...

L'opposition entre l'invention spontanée, l'esprit d'adaptation que supposent *saillies* et *bons mots*, et le caractère concerté des interventions tentées par le personnage montre bien que les objets de la conversation sont aussi stéréotypés que les fonctions des interlocuteurs, devenus les agents d'une routine. Plus de consensus établi dans l'interaction entre les partenaires, mais une relation artificieuse, où une collectivité contemple son impuissance à faire croire à la nécessité de ses rituels. La répétition et le simulacre se sont emparés du monde social :

Nous conviendrons des endroits où il faudra approuver, de ceux où il faudra sourire, des autres où il faudra rire tout à fait et à gorge déployée. Tu verras que nous donnerons le ton à toutes les conversations, et qu'on admirera la vivacité de notre esprit et le bonheur de nos reparties.

Dans le plan de bataille que propose le second personnage pour que tous deux parviennent au succès mondain en s'entraînant, je voudrais noter un dernier élément :

J'entrerais avec toi dans une maison et je m'écrierais en te montrant : « Il faut que je vous dise une réponse bien plaisante que Monsieur vient de faire à un homme que nous avons trouvé dans la rue. » Et je me tournerai vers toi : « Il ne s'y attendait pas ; il a été bien étonné. »

Il faut imaginer une première conversation dans la rue, entre un « homme » et l'un des deux personnages ; puis une seconde dans une maison, dont le sujet est la première ; ces deux conversations sont rapportées dans la conversation-programme entendue à travers la cloison, elle-même objet de l'échange épistolaire entre Rica et Usbek ; et finalement celui-ci est intégré dans une correspondance à plusieurs partenaires, où les Français de 1721 s'écourent eux-mêmes dans le discours persan... La structure-gigogne pousse à l'extrême le paradoxe de la surprise factice. Tous les échanges verbaux ont pour sujet un autre échange de mots, les conversations s'englobent l'une l'autre et se représentent l'une l'autre comme spectacle du discours social dépourvu d'objet. Du plus bas au plus haut de la séquence d'emboîtements, tout est fictif : ce que lisent les Français de 1721, c'est une réponse prétendument faite (ou, dans un autre exemple composé de la même manière, des vers jamais récités ni composés), un récit qui n'a pas eu lieu, une conversation imaginée, une correspondance fabriquée, dans laquelle sont mis en lumière l'artifice et le vide de leurs discours. Toujours la parole est en représentation *pour un tiers* : l'appropriation des rôles admis et applaudis par la société ne fait pas des deux candidats au bel esprit des sujets autonomes, mais des sujets entièrement dépendants des témoins et juges dont ils reproduisent les valeurs et dont ils attendent la reconnaissance. Plus de for intérieur préservé du jeu social ; au contraire, une aliénation complète à ce jeu, qui transforme l'homme en support de représentations convenues.

Quand même les deux personnages « entendus » par Rica ne sont pas des libertins au sens que le terme prendra dans les romans du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils témoignent du développement de la problématique libertine à partir de la Régence. Leur attitude sociale singe le comportement des petits-maîtres au théâtre contenue dans la lettre XXVIII (où Rica les présente comme les acteurs infatigables d'un spectacle dénué de sens) ; elle correspond également à la description des conversations de salon

proposée par la lettre LXXXII, dans laquelle les petits-maîtres apparaissent voués à la seule extériorité :

J'en connais d'autres qui se sont bien trouvés d'introduire dans les conversations des choses inanimées, et d'y faire parler leur habit brodé, leur perruque blonde, leur tabatière, leur canne et leurs gants.

Le petit-maître est un sujet saisi par la futilité et l'apparence, dont le *moi* n'existe que dans la mondanité, dont la conscience s'est volatilisée : il est un sujet illusoire, apte à inventer des fictions et à figurer dans des fictions, en parfaite affinité avec la conception de l'illusion romanesque qu'a explorée le XVIII<sup>e</sup> siècle.

À l'opposé, mais solidairement, le libertin développe un imaginaire de la domination et présente la société entière comme un tissu de faux-semblants. La profession de foi de Versac, dans *Les égarements du cœur et de l'esprit*, de Crébillon fils, peut être lue comme le retournement systématique des attitudes du « professeur de bienséances » qu'avait voulu être Méré, et comme l'exhibition du caractère factice de la société des honnêtes gens. La théorie de la convenance entre les gestes individuels et les rôles sociaux s'y retrouve :

Il faut étudier avec soin le ton du monde où notre rang nous a placés, *les ridicules qui conviennent le plus à notre état, ceux, en un mot, qui sont en crédit...*<sup>17</sup>.

S'y retrouve aussi la nécessité pour le libertin de distinguer son *moi* social de son jugement intime, quoique d'une manière pervertie :

Ceux qui pensent, se livrent souvent, même par réflexion, aux erreurs qu'intérieurement ils condamnent le plus. [...] C'est presque toujours à ceux d'entre nous qui raisonnent le plus profondément que l'on doit ces opinions absurdes qui font honte à l'esprit et ce maintien affecté qui gâte et contraint la figure.

17. Je cite *Les égarements* d'après l'édition Folio, 1977 ; les extraits présentés ici sont tirés des p. 242 à 251 ; je souligne.

Et, de même, l'art de la pénétration qui lui soumet l'esprit d'autrui, la justesse du ton, la conscience du néant des choses (sans que cela n'entraîne de pose métaphysique), la pratique toute théâtrale de la vie :

Croyez-vous qu'il ne faille pas avoir dans l'esprit bien de la variété, bien de l'étendue, pour être toujours, et sans contrainte, du caractère que l'instant où vous vous trouvez exige de vous : tendre avec la délicate, sensuel avec la voluptueuse, galant avec la coquette ? [...] Voilà tous les rôles que vous devez jouer, voilà tout ce que vous devez être (*op. cit.*, p. 250).

La thèse de Versac, qui touche en passant tous les thèmes chers à l'honnête homme, tous ceux auxquels adhère le libertin honnête, porte principalement sur le problème du *mérite personnel*. Sa démonstration est ambiguë, parce qu'il veut prouver que l'élection d'un individu au-dessus de la norme est arbitraire, voire qu'elle est fondée sur ses défauts plus que sur sa valeur, et parce qu'en même temps il soutient qu'il faut des qualités exceptionnelles pour parvenir à cette anti-excellence. Le libertin décrit la société comme un jeu où s'agitent des pions qu'il manipule à sa guise, à condition d'en paraître un lui-même :

En général, vous ne pouvez assez vous emparer de la conversation. L'essentiel dans le monde n'est pas d'attendre pour parler que l'imagination fournisse des idées. Pour briller toujours, on n'a qu'à le vouloir. [...] Souvenez-vous donc que, [...] en songeant à ce que l'on a à dire, on perd le temps de parler, et que, pour persuader, il faut étourdir (p. 251).

Avant que Sade ne récapitule la totalité du libertinage, celui-ci trouvera en Valmont une ultime incarnation, et dans sa mort une image de ses apories et de ses dépassements successifs. La libération de l'individu à l'égard de la loi est une fois encore racontée, sa capacité de mimer les rôles sociaux testée sur un cas exemplaire, sa maîtrise abondamment démontrée... Pourtant le libertinage termine sa course historique sur l'image d'une séductrice défigurée (mais est-ce une fin pieuse à laquelle, selon le retournement convenu, s'est prêté Laclos ?) et sur celle d'un héros mort. Pyrame, Pétrone, Valmont : voici les trois morts que la pensée de l'affranchissement a rencontrés dans le cours de deux siècles, les trois formes de son impossibilité et de sa nécessité.

Il faut des spectacles dans les grandes villes, et des romans aux peuples corrompus.

Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*

COLLECTION « CRITIQUE »

CLAUDE REICHLER

# L'AGE LIBERTIN

DU MÊME AUTEUR



LA DIABOLIE - *La séduction, la renardie, l'écriture*, 1979.



LES ÉDITIONS DE MINUIT