

Éloge de la frivolité. Tolérance et idéal mondain au XVIIIe siècle

Patrick Dandrey

Volume 32, numéro 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501259ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dandrey, P. (2000). Éloge de la frivolité. Tolérance et idéal mondain au XVIIIe siècle. *Études littéraires*, 32(1-2), 111–123. <https://doi.org/10.7202/501259ar>

Résumé de l'article

On propose de rechercher dans l'idéal mondain, élaboré par les salons parisiens et la cour de France au milieu du XVIIIe siècle, l'une des origines du mouvement intellectuel qui fait évoluer en principe moral universel l'idée de tolérance limitée jusqu'alors à une pratique chrétienne de l'indulgence charitable. Trois modalités de l'ethos mondain peuvent avoir concouru à cette évolution : l'éthique de la " complaisance " nécessaire à la belle conversation ; le modèle de l'honnête homme, régi par des principes universels de raison et de mesure ; la conception d'une vérité " à géométrie variable ", fondant une attitude de relativisme tempéré envers toute forme de valeur et de critère. Le Misanthrope de Molière (1666) définit en termes dramatiques le débat suscité par cette théorie et cette pratique nouvelles des relations sociales et affectives, en plaçant l'intransigeance d'Alceste et la complaisance frivole de Célimène sous le regard surplombant de Philinte, qui anticipe par son acceptation flegmatique et souriante des défauts et des vices inhérents au genre humain une morale éclairée de la tolérance par principe.



ÉLOGE DE LA FRIVOLITÉ. TOLÉRANCE ET IDÉAL MONDAIN AU XVII^e SIÈCLE

Patrick Dandrey

■ L'archéologie d'une idée suppose que l'on fouille plus d'un tombeau : l'émergence d'une valeur nouvelle emprunte des voies diverses, parfois tardivement convergentes. Il y a fort à parier que celle de tolérance n'émergea pas tout armée des têtes philosophes au XVIII^e siècle. Reste à traquer ses origines variées et secrètes dans le siècle précédent, celui qui débuta par l'achèvement des guerres de religion et s'acheva par la révocation de l'Édit de Nantes : contexte historique peu propice à féconder une représentation apaisée des débats d'idées et une pratique libérale de la reconnaissance accordée à celles d'autrui. Représentation et pratique, dis-je, en distinguant l'une de l'autre, car la tolérance s'entend sur le double mode d'une conception intellectuelle et d'une attitude morale — autrement dit pratique. Or, ni dans l'un ni dans l'autre domaine, le XVII^e siècle ne se recommande, de prime abord, par une générosité prometteuse.

Même le geste d'Henri IV envers ses anciens coreligionnaires, en 1598, ne saurait faire vraiment illusion. Libéral dans son application, il ne relevait pas d'une philosophie de la tolérance au sens où nous l'entendrions aujourd'hui, parce qu'il ne fondait pas la liberté religieuse en principe, mais seulement en pratique. Chaque camp espérait de cette éphémère accalmie la rapide progression de son parti vers une domination sans partage ; et l'unité de religion pouvait seule à terme consonner avec l'inspiration fondamentalement absolutiste de la monarchie française, que ne suffit à démentir cet acte exceptionnellement arbitral : sa révocation était inscrite à l'horizon de l'Édit prétendu « perpétuel et irrévocable ». L'enfance de la tolérance, il faut s'y résigner, ne fut sans doute pas bercée dans une carapace de tortue marine.

En lire les prémisses durant cet âge de fureurs querelleuses puis de raison d'État absolue que fut le XVII^e siècle semblera tâche moins ardue peut-être, le paradoxe paraîtra moins insurmontable, si l'on borne différemment la période, en lui donnant pour terminus *a quo*, par exemple, les *Essais* de Montaigne et pour terminus *ad quem* le *Dictionnaire* de Bayle : on y voit poindre sans nul doute l'idée de tolérance. Certes.

Mais une tolérance définie dans son principe intellectuel et éthique ; mais une tolérance limitée à la sphère de l'esprit et de l'écriture que nous dirons littéraires : et ces lettres-là sont, en pratique sociale et institutionnelle, lettres mortes. Ici donc une idée sans aboutissement institutionnel, là un geste institutionnel sans le contexte intellectuel propre à fonder son irréversibilité : il se confirme que la tolérance se fit jour, comme toute idée neuve, comme toute conduite inédite, dans la dissémination et la contradiction ; et qu'il est donc plus d'une brèche où l'on ferrailla alors sur le droit de l'autre à penser ou agir en désaccord avec le dogme ou avec la norme.

Pour restaurer la généalogie de la notion et du fait, la plus droite voie ne serait-elle pas celle du débat religieux ? C'est la déchirure du tissu de la foi universelle qui suscite l'émergence d'une législation civile de la tolérance dont l'acte baptismal est l'Édit de 1562, dit « de tolérance ». Cette qualification le donnait clairement pour modulation profane d'une plus ancienne doctrine, celle de la « tolérance théologique » ou « ecclésiastique », qui ouvrait à la divergence licite des opinions le champ de certaines questions dogmatiques, pourvu qu'elles fussent secondaires. Bossuet a parfaitement résumé l'articulation entre ces deux acceptions du concept, l'une profane et l'autre sacrée, dans son *Avertissement aux protestants* : il y définit la tolérance civile comme « l'impunité accordée par la magistrature à toutes les sectes », mais s'oppose à la déduire de la tolérance ecclésiastique, dont l'indulgence ne saurait s'étendre à absoudre les zéloteurs de propositions hérétiques ou schismatiques qui s'excluent par le fait de l'Église et de sa bienveillance. Autrement dit, la tolérance civile est une concession large faite à l'erreur, la tolérance religieuse une absolution circonspecte de la faute qui n'excède pas le domaine de l'accessoire. Nous voici encore loin du compte.

Et puis, comme il me paraît, d'intuition et d'expérience, que les idées neuves n'aiment pas à emprunter les sentiers battus ni les droites voies, j'irai chercher ailleurs que dans ces tracés d'évidence les linéaments de la tolérance au Grand Siècle. Entre le principe d'une filiation continue des pensers et la doctrine des « ruptures épistémologiques » sans préalable ni préavis, je parie pour la traverse capricieuse, à bonds et à gambades : faut-il rappeler toutes les nouveautés surgies des escarpements où leur génie caprin porte les mélancoliques ?

Paradoxalement, je commencerai néanmoins par me mettre à l'écoute de la *vox populi*, en recueillant le témoignage du vocabulaire courant. En 1692, Furetière donne encore pour définition de la tolérance : « Patience par laquelle on souffre, on dissimule quelque chose ». Et, plus explicite encore, il illustre son analyse lexicologique par cet exemple : « La tolérance qu'on a pour les vices est souvent cause de leur augmentation. » Si, pour la religion, la tolérance s'entend comme l'effet d'une indulgence et, au regard des lois civiles, comme la promesse d'une impunité, dans le langage courant elle demeure une concession douloureuse que la vertu fait au vice. L'invention de l'idée moderne de tolérance, dans les quelques décennies qui mènent de Bossuet à Voltaire, de Furetière à l'*Encyclopédie*, allait procéder d'une inversion d'optique : non d'une évolution, mais d'une révolution de la considération portée à l'objet toléré. La tolérance moderne consistera à avoir considération pour l'autre, pour sa personne, ses convictions ou sa

conduite, non plus en dépit généreux et indulgent de l'aversion qu'il suscite ou de la condamnation qu'il mérite, mais par respect de principe pour son altérité. La métamorphose de la notion suppose son érection formelle en principe intellectuel et moral, dégagé de tout jugement de valeur.

L'enjeu de cette révolution et, par le fait, le mécanisme de l'évolution historique que nous tâchons de déceler, consistent en ce transfert de critère : ce qui détermine ma conduite à l'égard d'autrui ne sera plus mon jugement sur la qualité de ses opinions ou de ses actions, d'autant plus blâmables à mes yeux qu'ils seront éloignés de mon idéal du vrai et du bien, mais le principe de leur légitimité fondée sur le respect de leur altérité. La question n'est plus de nature — celle de la pensée, de l'acte, des valeurs qui les meuvent — mais de structure : il ne s'agit pas d'évaluer la gravité du défaut pour savoir s'il mérite blâme ou indulgence devant telle ou telle juridiction, comme dans le raisonnement de Bossuet sur les deux tolérances ; mais d'adopter le principe d'une considération due à autrui dans sa relation avec moi à proportion de son éloignement même. Voilà comment la tolérance des Philosophes a pu être définie comme le principe de ne combattre autrui qu'avec les armes de la pensée : tolérance armée qui n'exclut pas le combat, sauf à se ramener à la charité évangélique. Or la tolérance se distingue de la charité et, à notre sens, n'en dérive même pas : car elle ne procède pas de l'amour de l'autre, de l'amour pour le prochain assimilé à moi-même, mais au contraire de la considération qu'il mérite par principe dans la distance où est posée et reconnue son altérité formelle.

C'est cette notion de forme qui constitue donc, à nos yeux, le moteur et l'enjeu du changement de perspectives dont il s'agit de restaurer la genèse : la tolérance constituait une question jusqu'alors de « fond », il fallait qu'elle devînt une question de « forme » pour émerger à l'acception moderne que seule aujourd'hui nous entendons. D'où ma défiance à considérer une filiation directe entre la tolérance religieuse ou civile de l'ancien monde et la tolérance philosophique et morale des Lumières, même si celle-ci se déploie en priorité sur le terrain polémique de la croyance et de la pratique religieuses déjà occupé par l'autre. Loin que cette similitude d'objet garantisse une continuité d'esprit et de fait, elle me paraît avoir au contraire constitué un obstacle retors à la définition du concept nouveau — « nouveau » plutôt que « renouvelé ». En réalité, il fallut au contraire que l'apprentissage des idées et des conduites que nous dirions aujourd'hui tolérantes s'accomplît dans des domaines et sur des sujets dépourvus de conséquences et d'enjeux majeurs, pour que cet allègement des considérations de fond, ce délestage de leur poids idéologique et moral, permît d'inaugurer le geste d'acceptation formelle de l'autre dans son altérité non par penchant, mais par principe.

Or il est un domaine où règne cette indispensable futilité et où il est en effet loisible de suivre l'esquisse de ce geste, idéalisé et formalisé jusqu'à l'épure : c'est le champ de la mondanité, particulièrement durant l'ère galante qui couvre les décennies centrales du XVII^e siècle. La suggestion peut sembler paradoxale. On en soutiendra néanmoins l'hypothèse, en l'étayant de trois considérations qui serviront de guide à l'analyse. Première d'entre elles, l'*ethos* galant et mondain trouve son application majeure dans la pratique de la belle conversation : il y revêt le visage de la « complaisance » due à autrui,

qui n'est pas sans esquisser le profil de la future tolérance. Ensuite, cet *ethos* s'est donné pour référence le modèle de l'honnêteté : cette revendication l'inscrit dans le sillage d'un illustre précurseur de la grande tolérance — Montaigne. Enfin, son contexte épistémologique est marqué par le relativisme tempéré des valeurs et des critères, à commencer par celui de vérité, dont la dissémination réfléchie sape l'autorité du fanatisme. Complaisance dans la conversation, idéal d'honnêteté, géométrie variable du vrai : trois chemins ouverts à la rencontre de l'idée de tolérance, trois voies dont nous allons emprunter successivement le tracé en quête de son apparition.

De prime abord, il faut en convenir, rien ne consone moins avec l'image de la tolérance que celle d'un cercle mondain : nulle part on n'est plus prompt à frapper d'anathème et d'exclusive celui qui ne participe pas de ses valeurs. Certes. Et les coteries du XVII^e siècle ne furent sans doute pas moins intolérantes en cela que celles de n'importe quel autre temps. Mais l'histoire des idées autorise à faire abstraction relative des faits et à prendre en considération le masque embelli de l'idéalisation pour y déceler sous l'illusion décevante l'anticipation prometteuse des évolutions qui y esquissent leur silhouette encore indécise. On sait que le lent mouvement de civilisation des mœurs conçu dans l'Italie humaniste au contact vivifiant de la *paideia* antique et de ses applications oratoires, dialogiques et esthétiques redécouvertes, s'inscrit à partir du XV^e siècle dans le cadre d'une subjectivation des valeurs et des critères, d'une prise en considération de l'individu singulier, à quoi la France classique apporta son inflexion à travers la double et prestigieuse contribution du rationalisme critique et de la civilisation des mœurs galantes. Les théoriciens de cette seconde contribution n'ont pas sans doute le prestige d'un Descartes. Mais encore faut-il considérer que Méré, Mlle de Scudéry et les tractatistes leurs précurseurs ou leurs émules, héritiers lointains de Castiglione et Della Casa, accomplissent leur travail d'élaboration de l'honnête homme et de la belle conversation dans le sillage aussi de Montaigne zélateur de l'homme harmonieusement « mêlé » et de l'art de bien conférer, et dans un parallèle flatteur avec les grands observateurs et analystes des mœurs et des cœurs qui, de Molière à La Bruyère en passant par La Rochefoucauld, enveloppent l'idéal du bel air dans le contexte plus large et profond de l'anatomie morale.

Moteur et effet tout à la fois de cette évolution, l'art de converser, dont s'élabore alors la précieuse alchimie, a procédé de la scission historique entre les valeurs du savoir et celles du beau monde¹. Cette partition survenue durant la première moitié du XVII^e siècle a soustrait l'art de conférer au carcan de la rhétorique et l'a allégé des enjeux de l'entretien : l'idéal de la conversation élégante, théorisé notamment par le chevalier de Méré et par Madeleine de Scudéry, surgit de ce partage qui pulvérise la cohérence du modèle humaniste d'une civilité fécondée par l'imitation érudite des grands exemples antiques. La belle conversation, à l'âge galant, se revendique au contraire comme forme pure, délestée de son poids de science, gouvernée par un art de l'à-propos congruent

1 Voir Marc Fumaroli, « La conversation » (1992), dans *Trois institutions littéraires*, 1994. *L'Art de la conversation. Anthologie* établie par Jacqueline Hellegouarc'h, préface du même, 1997. Et Madeleine de Scudéry, « *De l'air galant* » et autres conversations (1653-1684), éd. établie par Delphine Denis, 1998.

qui bannit libéralement toute exclusive de sujet, de tour et de ton. Car chasser le pédantisme qui tranche, blâme et exclut, ne conduit pas à reproduire en l'inversant son sectarisme intransigeant, à frapper d'ostracisme la science des cabinets au nom de l'inscience des salons : Mlle de Scudéry soutient au contraire avec libéralité qu'« il n'est rien qu'on ne puisse dire en conversation pourvu qu'on ait de l'esprit et du jugement »², car « depuis le proverbe le plus populaire, jusques aux vers de la Sibille, tout peut servir à un esprit adroit » (Scudéry, *Clélie*, 2^e partie, L. III, p. 1140). Et Mme de Sévigné précise « qu'il n'y a rien qu'il faille entièrement bannir de la conversation » et que tout naturellement « le jugement et les occasions y [feront] entrer tour à tour ce qui est le plus à propos » (Sévigné, 1972, t. 1, p. 201). Ce dont Molière, dans *les Femmes savantes*, illustre le principe et les conséquences en confrontant aux pédants qui alourdissent le bel air par les miasmes de leur érudition les honnêtes gens qui pratiquent avec aisance une galanterie naturelle, ouverte à toute sorte de propos, même délicatement leste. Les premiers se déchirent entre eux et déchirent qui ne leur ressemble pas. Les seconds sont ouverts à tout et même à la science de leurs interlocuteurs, pourvu seulement qu'elle ne tourne pas à la marotte, mixte de fanatisme et d'aveuglement³.

Le débat entre ces deux points de vue esquisse en creux les contours d'une tolérance qui ne sait encore dire son nom, fondée sur les principes associés de l'ouverture et de la lucidité. Or il se trouve que cette alliance avait été effectivement identifiée par Mlle de Scudéry, qui la qualifiait de « complaisance raisonnable ». Complaisance sonne en apparence de manière péjorative, elle en convient ; mais de préciser,

je ne suis point contre elle quand elle est raisonnable, au contraire je soutiens qu'elle est nécessaire à la société de tous les hommes, qu'elle sert à tous les plaisirs, qu'elle entretient l'amitié, & l'amour ; *que sans complaisance on seroit tousiours en guerre & en chagrin*⁴.

Variante du plaire, la complaisance mène sur la voie d'une *philia* laïcisée, éclairée par la raison et rempart contre la guerre entre pairs. Elle désigne l'espace, encore voué à une occupation frivole, où la tolérance viendra quelque jour camper. Cet espace présente déjà une qualité indispensable à la définition du nouveau concept : son caractère universel, effet d'une complaisance érigée en principe absolu. Pour l'auteur de *Clélie*,

quand on est exposé au monde, & qu'on sçait comme il y faut vivre : on a une certaine civilité universelle, dont tous ceux qu'on voit font tel usage que bon leur semble, & que chacun explique comme il veut. De sorte qu'il se trouve beaucoup de gens qui la reçoivent comme un commencement d'amitié⁵.

2 Madeleine de Scudéry, *le Grand Cyrus*, t. 10, p. 728. Cité par Mireille Gérard, « Art épistolaire et art de la conversation », p. 964.

3 Clitandre :

Je m'explique, Madame, et je hais seulement
La science et l'esprit qui gâtent les personnes.
Ce sont choses de soi qui sont belles et bonnes ;
Mais j'aimerais mieux être au rang des ignorants

Que de me voir savant comme certaines gens. (Molière, *les Femmes savantes*, IV, 3, v. 1276-1280)

4 *Clélie*, VI, p. 728. Cité par Delphine Denis, *la Muse galante. Poétique de la conversation dans l'œuvre de Madeleine de Scudéry*, p. 263. Passage souligné par nous.

5 Madeleine de Scudéry, *Conversations sur divers sujets*, vol. I, p. 49. Cité par Delphine Denis, *op. cit.* p. 262.

C'est pourquoi « un homme universellement civil, met dans le cœur de tout le monde une disposition d'esprit à l'aimer, & à l'estimer »⁶.

Peut-être est-ce l'effet de son inscription dans le cadre large de l'honnêteté — en tout cas, l'idéal galant tend à répudier son assignation à un espace choisi et à des formes intangibles, pour revendiquer une universalité sans frontières ni exclusives. Prenant acte de la diversité et de la relativité des manières de se rendre parfait, il semble que l'on ait admis durant les années 1650-1670 qu'il n'est pas forcément de lieu privilégié, de peuple supérieur, de rang ni de condition nécessaires non plus que suffisantes, pour incarner l'idéal de parfaite honnêteté. Il fallut à la cour, en ces années-là, rabattre de ses prétentions à être tenue pour seul modèle de perfection sociale : car un mouvement conjoint d'aspiration au subjectif et à l'universel agitant l'imaginaire de l'éthique sociale amenait peu à peu la fine fleur de l'honnêteté française à considérer le Louvre tout au plus comme un lieu de rassemblement des beaux esprits, et non plus tout à fait de leur exclusive formation.

C'est Méré qui édicte avec la plus vive clarté le principe de cette extension de l'honnêteté hors de son cadre attendu. Selon lui, un honnête homme doit savoir le demeurer hors de sa sphère et hors de son caractère, en s'adaptant souplement aux circonstances :

Le personnage d'un honnête-homme s'étend partout ; il se doit transformer par la souplesse du génie, comme l'occasion le demande. (Méré, vol. III, p. 157)

C'est l'effet d'un apprentissage de l'air galant qui combine les principes de l'universalité bienséante et de l'appropriation relative, jusqu'à naturaliser l'honnêteté :

Je voudrais que pour se rendre l'honnêteté naturelle, on ne l'aimât pas moins dans le fond d'un désert, qu'au milieu de la Cour, et qu'on l'eût incessamment devant les yeux ; car plus elle est naturelle, plus elle plaît ; et c'est la principale cause de la bienséance, que de faire d'un air agréable ce qui nous est naturel. (*ibid.*, vol. III, p. 74)

L'à-propos joint agréablement au naturel, ainsi se définit un idéal d'honnêteté universel, universel antidote au ridicule, sans privilège de lieu ni de temps. Chacun en convient ; et c'est ainsi par exemple qu'on lit en 1662 sous une plume janséniste :

La pédanterie est un vice d'esprit et non de profession ; et il y a des pédants de toutes robes, de toutes conditions et de tous états. (Arnauld et Nicole, p. 43)

Comme on avait pu lire un peu auparavant sous la plume d'un jésuite :

Il est vray que l'Amour honneste n'est point national, non plus que le Soleil & les Astres : il est de la campagne & de la Ville ; il se trouve aussi bien dans les Deserts que dans le grand monde, & son pays est par tout où il y a de la vertu & du mérite. (Le Moyne, 2^{de} partie, L. III, ch. 3, section II, « l'Érotie », p. 255-256)⁷

S'esquisse en pointillés le contour d'une sphère de l'honnêteté universelle, dont le centre n'est plus fixé à la cour ni la circonférence limitée aux fossés de Paris. Il n'est plus de

6 *Clélie*, IV, p. 1012-13. Cité par Delphine Denis, *op. cit.*, p. 263.

7 La première édition de cette partie des *Peintures morales* date de 1643.

contexte consubstantiellement lié et nécessaire à son épanouissement : il faut se garder d'être courtisan hors de la cour, c'est-à-dire que le familier de la cour vraiment honnête homme se doit de trouver toujours, intuitivement, le plus juste tempérament entre son rang, ses manières, et ceux du milieu où le hasard le fait pénétrer.

Il est assuré d'ailleurs d'y trouver, *mutatis mutandis*, des âmes sœurs, en vertu de cette universalité de l'honnêteté dont Méré a superbement défini le concept :

Il est bon de se souvenir que cette Cour qu'on prend pour modèle, est une affluence de toute sorte de gens ; que les uns n'y font que passer, que les autres n'en sont que depuis peu, et que la plupart quoy qu'ils y soient ne sont pas à imiter. Du reste beaucoup de gens, parce qu'ils sont de la Cour, s'imaginent d'estre du grand monde ; je veux dire du monde universel : mais il y a bien de la différence de l'un à l'autre. Cette Cour, quoy que la plus belle, et peut-être la plus grande de la terre, a pourtant ses défauts et ses bornes. *Mais le grand Monde qui s'étend par tout est plus accompli* ; de sorte que pour ce qui regarde ces façons de vivre et de procéder qu'on aime, il faut considérer la Cour et le grand Monde séparément, et ne pas ignorer que la Cour, ou par coutume, ou par caprice, approuve quelquefois des choses, que le grand Monde ne souffriroit pas. (Méré, vol. II, p. 111 ; je souligne)

Ce texte prend acte sinon de l'exil, du moins de l'expansion du modèle hors de son territoire d'origine ; il fait plus même qu'en prendre acte, il contribue efficacement à propulser le modèle du « grand monde qui s'étend partout » hors de la chrysalide aulique⁸.

Ces intuitions poussent paradoxalement jusqu'au seuil d'un idéal de tolérance universelle le code pourtant le plus intransigeant et exclusif qui fût. Selon Méré, un honnête homme de la cour de France peut rencontrer son semblable dans un Indien de mérite :

Ceux qui ne jugent des choses, que par celles qui se pratiquent dans une Cour, quelque grande qu'elle soit, ne connoissent pas tout le bien ni tout le mal, et les plus éclairez, qui s'en tiennent-là, n'ont qu'un esprit de peu d'étendue. [...] Tout ce qu'ils n'ont pas accoutumé de voir, les surprend, et leur déplaît : mais un honnête-homme de grande vûë est si peu sujet aux préventions, que si un Indien d'un rare mérite venoit à la Cour de France, et qu'il se pût expliquer, il ne perdrait pas auprès de lui le moindre de ses avantages ; car sitôt que la vérité se montre, un esprit raisonnable se plaît à la reconnoître, et sans balancer. (*ibid.*, vol. III, p. 73)

Mme de Rambouillet avait esquissé le propos avec moins d'audace, mais dans une direction identique :

Bien loing de ne pas faire toutes choses au monde pour mes amys, si je sçavois qu'il y eust un fort honneste homme aux Indes, sans le connoistre autrement, je tascherois de faire pour luy tout ce qui seroit à son avantage. (Tallemant des Réaux, vol. I, p. 444)

Il est donc d'« honnêtes gens » aux Indes : le grand monde, décidément, s'étend partout. Rien de moins xénophobe que cet étrange univers des salons galants, sis en intermédiaire

8 Ce qui peut se dire également ainsi : « Le Parisien s'étonne que tout ne soit pas comme à Paris, et le Français comme en France. Le bon goût consiste à se conformer aux manières des étrangers sans néanmoins trop perdre de son caractère propre, comme le faisait Alcibiade, ce modèle des *gentlemen*. La véritable grâce est élastique » (Balzac, *Modeste Mignon*, ch. 47). Ces analyses sont reprises de notre ouvrage : *Molière ou l'esthétique du ridicule*.

entre courtoisie et snobisme, qui esquisse d'incompréhensibles gestes de compréhension et d'accueil fondés sur de purs principes de raison et de logique.

Cet art de conjuguer si curieusement la générosité d'esprit et l'exclusive la plus pointilleuse n'aurait pas vu le jour sans une métamorphose de la conception du vrai, qui glisse alors d'une définition dogmatique de la vérité absolue à une géométrie variable des certitudes : à l'aube d'une ère de rationalisme rigoureux, la raison n'exerce pas son empire absolu sans nuances ni nuances relatives aux structures d'une réalité qu'elle découvre toujours plus complexe, fuyante et intriquée. C'est ce que prend en compte La Rochefoucauld, quand il définit avec une finesse sagace la géométrie mouvante du *vrai* :

Le vrai, dans quelque sujet qu'il se trouve, ne peut être effacé par aucune comparaison d'un autre vrai, et quelque différence qui puisse être entre deux sujets, ce qui est vrai dans l'un n'efface point ce qui est vrai dans l'autre : ils peuvent avoir plus ou moins d'étendue et être plus ou moins éclatants, mais ils sont toujours égaux par leur vérité, qui n'est pas plus vérité dans le plus grand que dans le plus petit. [...]

[...] Alexandre et César donnent des royaumes ; la veuve donne une pite : quelque différents que soient ces présents, la libéralité est vraie et égale en chacun d'eux, et chacun donne à proportion de ce qu'il est. [...]

Quelque disproportion qu'il y ait entre deux maisons qui ont les beautés qui leur conviennent, elles ne s'effacent point l'une l'autre : ce qui fait que Chantilly n'efface point Liancourt, bien qu'il ait infiniment plus de diverses beautés, et que Liancourt n'efface pas aussi Chantilly, c'est que Chantilly a les beautés qui conviennent à la grandeur de Monsieur le Prince, et que Liancourt a les beautés qui conviennent à un particulier, et qu'ils ont chacun de vraies beautés. (La Rochefoucauld, p. 161-162)

Reçues certes sans discussion, les valeurs de vérité, de beauté ou de libéralité, absolues par principe, ne s'en définissent pas moins, dans leur application, en termes de proportion, de convenance et de comparaison. La logique « absolue » n'induit pas un systématisme stéréotypé. De son côté, la logique « relative » n'implique pas le relativisme : tout ne se vaut pas, même si tout peut s'évaluer par relations proportionnées et modulées. Pondération de l'universel et du singulier comme figure annonciatrice de la tolérance ?

À voir la conversation passer des escarpements hautains de l'érudition humaniste à la complaisance raisonnable des salons, le snobisme galant dépasser les préventions délicates du clan pour concevoir un idéal d'honnêteté qui « s'étende partout », et la vérité descendre des certitudes dogmatiques à la géométrie variable des ajustements proportionnés, on se prend du moins à imaginer une naissance anticipée de la tolérance au sein des coteries mondaines du XVII^e siècle, en prélude aux bureaux d'esprit du suivant.

Il est frappant, en tout cas, que le spectateur majeur de la comédie humaine en ce temps-là, Molière, ait consacré son chef-d'œuvre à un sujet, en apparence fort mince et en réalité décisif, qui procédait des trois glissements de terrain moral qui viennent d'être évoqués. Le propos du *Misanthrope* pourrait passer pour anecdotique, sinon insignifiant : une question de casuistique mondaine, traitée sous la forme badine des fureurs jalouses d'un atrabilaire épris d'une coquette et modéré par un ami flegmatique. Reste que ce badinage noue en faisceau des problèmes autrement importants : puissance et limites de la complaisance raisonnée, relations entre l'universel et le singulier en matière de mœurs et de morale, légitimation et pratique d'une géométrie

variable du vrai. À l'évidence, l'œuvre noue ces interrogations autour du problème presque identifié de la tolérance, de son exercice et de ses conditions.

En effet, la comédie met en forme dramatique une question qui hantait les théoriciens de l'*ethos* galant, notamment Mlle de Scudéry. On la trouve posée au sein même du plaidoyer en faveur de la complaisance raisonnable, que nous avons proposée pour une première esquisse de la tolérance nouvelle. Voici la suite du propos cité plus haut, fort éclairante en la matière :

[...] je soutiens que [la complaisance] est nécessaire à la société de tous les hommes, qu'elle sert à tous les plaisirs, qu'elle entretient l'amitié, & l'amour ; que sans complaisance on seroit tousjours en guerre & en chagrin. Mais je soutiens en mesme temps, que comme la sincérité est la vertu de toutes, qui est la plus particulière aux gens d'honneur, la complaisance est de toutes les vertus, celle dont les lasches, les interessez, les fourbes, & les flatteurs, abusent le plus souvent. (Scudéry, *Clélie*, p. 1013)

Où l'on reconnaît non seulement la matière du débat entre Alceste et Philinte au lever du rideau, mais les termes mêmes dans lesquels il se pose :

Je refuse d'un cœur la vaste *complaisance*
Qui ne fait de mérite aucune différence ;
Je veux qu'on me distingue ; et pour le trancher net,
L'ami du genre humain n'est point du tout mon fait. (Molière, *le Misanthrope*, I, 1, v. 61-64 ; je souligne)

Et, en écho aux compliments que Philinte décerne à Oronte et à son sonnet, ce cri du cœur qu'ils arrachent à Alceste : « Morbleu ! vil *complaisant*, vous louez des sottises ? » (*ibid.*, I, 2, v. 326 ; je souligne).

Ces vers reprennent, à propos d'enjeux parfaitement futiles, le débat sur les trois questions déjà signalées : ils mettent face à face la complaisance raisonnable et la sincérité extravagante ; ils confrontent l'extension universelle d'une bienveillance de principe (« l'ami du genre humain ») à sa réduction motivée par examen ou penchant (« je veux qu'on me distingue ») ; ils opposent l'amour absolu de la vertu et de la vérité à son application relative aux situations et aux cas singuliers.

À distance égale d'Alceste, intolérable et intolérant, et de Célimène, complaisante avec étourderie et médisante par esprit de coterie, Philinte porte dans son nom même sa qualité d'« ami du genre humain », prophétique anticipation d'un idéal intellectuel, moral et social caractéristique des Lumières et nécessairement assorti de cette tolérance dont nous quêtions la trace. Tolérance, de fait, car cette complaisance qui le rend ami de tous ne procède pas chez Philinte de penchant, mais bien de principe. Loin de s'en laisser conter, il tire sa conduite si moderne d'une appréciation de l'homme toute contemporaine du siècle des moralistes augustinien :

Oui, je vois ces défauts dont votre âme murmure,
Comme vices unis à l'humaine nature ;
Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,
Que de voir des vautours affamés de carnage,
Des singes malfaisants, et des loups pleins de rage (*ibid.*, I, 1, v. 173-178).

Voilà pour le principe. Et voici pour la pratique :

Je prends tout doucement les hommes comme ils sont
 J'accoutume mon âme à souffrir ce qu'ils font.
 Et je crois qu'à la cour, de même qu'à la ville,
 Mon flegme est philosophe autant que votre bile. (*ibid.*, I, 1, v. 183-184)

En synthèse de la « complaisance » que lui reproche Alceste et de la patience qu'il met à « souffrir » les travers d'autrui, Philinte revendique la voie étroite d'une « vertu traitable » qui fasse « un peu grâce à la nature humaine ». Cette démarche procède à la fois d'une conception intellectuelle (celle d'un « esprit philosophe ») et d'une pratique morale (une « accoutumance de l'âme »). Cette philosophie appliquée se donne un champ universel (« la cour de même que la ville »). Elle s'exerce à dégager son principe de toute appréciation morale sur les « vices unis à l'humaine nature » et de toute effervescence sensible : à travers l'image physiologique du flegme se dessine l'idéal de la bienveillance dépassionnée. En occupant tout le champ qui va de la complaisance raisonnée à l'honnêteté universelle, le personnage, ou plutôt son créateur, n'a-t-il pas franchi le pas qui sépare la patience charitable ou élégante de la tolérance par principe ?

On peut aller, me semble-t-il, jusqu'à cette conséquence extrême, à condition d'ajouter à la genèse de cette innovation une autre composante : la troisième de celles que nous avons plus haut dégagées du modèle galant, cette géométrie variable du vrai qui permet ici à la tolérance de dépasser le conflit, à jamais épineux pour elle, entre le fanatisme dogmatique et l'indifférence coupable. Le sujet partageait dès alors les théoriciens du bel air. Rappelons Mlle de Scudéry plaidant pour

la sincérité qui fait toute la douceur de la vie des honnestes gens ; & sans laquelle le commerce du monde ne seroit qu'une tromperie continuelle.

Et face à elle, Marmet de Valcroissant rétorquant, quatre ans avant la création du *Misanthrope* :

Il vaut mieux se rendre agreable & se faire aimer par la flaterie, que de deplaire pour estre trop ouvert, trop sincere, & pour dire trop franchement les choses ⁹.

Molière ne tranche pas ce débat : il le résout en le dépassant par l'esquisse d'une posture de synthèse. Et cette issue ne résulte pas tant d'un génie supérieur, que de l'avantage offert par le mode d'expression qu'il adopte, celui du théâtre. C'est l'écriture dramatique qui permet à la géométrie variable du vrai de dépasser conjointement le péril du relativisme (a)moral pointé par Mlle de Scudéry et le risque du dogmatisme obtus que fuit Valcroissant au prix du masque.

Pour mesurer comment, prenons quelque recul. Molière a composé tout au cours de sa vie deux types de comédies : les unes clairement orientées vers une signification explicite et explicitée par des personnages de « raisonneurs », occasionnels ou statutaires ; d'autres indifférentes ou énigmatiques, ouvertes, en somme, par la dissémination des raisons et des enjeux de sens qu'elles ne se soucient pas de résoudre en synthèse préétablie, et tout

⁹ Madeleine de Scudéry, *Conversations*, vol. I, p. 165. Marmet de Valcroissant, *Maximes pour vivre heureusement dans le monde*, p. 180. Cités par Delphine Denis, *op. cit.*, p. 264.

au long desquelles subsiste une part d'incertitude, une polyvalence de sens sinon de sympathie, qui fait hésiter sur le parti à prendre, sur le raisonneur et le raisonnement à suivre. Il semble que le point de vue raisonneur y demeure engagé à l'intérieur du réseau des forces en présence, sans transcendance particulière, simple bricolage de la raison pratique. Sans être totalement délivrée par aucun personnage à lui seul, la visée de sens y est suggérée au spectateur de façon diffractée, contradictoire même. Dans la perspective dessinée par l'affrontement des conceptions, des explications et des solutions partielles, celui-ci demeure le seul à percevoir d'un point de vue souverain, trop large pour être relayé par aucun porte-parole de l'auteur, le montage emboîté de ces éclaircissements partiels toujours susceptibles d'être enveloppés dans une perspective plus vaste : au point que l'émission même de ces vérités peut soumettre à son tour le raisonneur qui les soutient aux feux du ridicule, par l'effet d'un revers de satire.

Dans quelle catégorie placer *le Misanthrope* ? La première, si l'on considère que Philinte joue sans conteste le rôle de raisonneur : cette fonction qu'il remplit de façon presque emblématique invite à supposer un sens clair à la pièce. Reste qu'Alceste à sa façon aussi raisonne, avec passion mais non sans fondement. Sa position peut passer pour estimable autant et plus que ridicule ; celle de Philinte pour excessive ou convenue : le piège de la radicalisation tendu par les excès bilieux de l'un au flegme mesuré de l'autre n'exclut pas que Philinte ne chute dans le ridicule du dogmatisme inversé. Et dès lors, le sens de la pièce demeurerait ouvert, la difficulté ne résidant pas ici dans l'absence énigmatique d'orientation, mais dans une sorte de trop plein. Or cette difficulté trouve sa résolution dans la nature et la texture dramatiques qui est le fait de la comédie. Art du spectacle, le théâtre construit sa signification dans le cadre d'un système optique : c'est d'un système optique que ressortit la vérité du *Misanthrope*. Alceste y figure en effet un raisonneur pris sous le feu d'un autre, parce que l'optique qu'il choisit pour louer les valeurs mêmes de la « raisonnabilité » moliéresque — authenticité, évidence rationnelle, dénonciation des masques et des opacités — l'amène à les traiter et à les appliquer selon des modalités à la fois obtuses et excessives, dans une perspective étriquée qu'un point de vue plus généreux que le sien peut saisir sous l'angle du ridicule. Reste que la position libérale de Philinte ne peut être comprise et appréciée qu'au sein de son débat circonstanciel avec Alceste, c'est-à-dire du point de vue supérieur où se trouve placé le spectateur assistant à leur débat et appréciant leur conduite.

La tolérance naissante s'esquisse donc dans l'œuvre en termes de posture plutôt que de valeur ou de vertu : elle s'élabore en acte et s'édifie à la faveur d'un jeu d'optique. L'œil dont Philinte voit le monde et nous donne à voir le regard d'Alceste sur celui-ci nous invite à exercer notre regard pour fuir les effets de l'aveuglement passionnel et dogmatique : c'est une leçon de tolérance. Et c'est aussi une leçon sur la nature de la tolérance : si l'idée et la pratique, inextricablement mêlées, surgissent comme une image holographique d'un jeu de regards emboîtés, c'est que la tolérance constitue une posture plutôt qu'une doctrine, un point de vue et une forme d'action plutôt qu'une opinion et une conduite en soi. Elle ne s'ajoute pas à la liste des valeurs déjà connues, pas plus qu'elle ne prétend entraver leur juste exercice : elle constitue un mode nouveau de leur

pratique. C'est pourquoi elle traverse tout le champ des valeurs, des opinions et des conduites : elle prospère dans chaque camp, s'applique à toute situation, opère son partage entre les sectateurs furieux et les adeptes traitables de toutes les opinions.

Fleur épanouie de l'*ethos* galant, de ses intuitions et de ses promesses, *le Misanthrope* dépasse ainsi l'aporie de la sincérité brutale et de la complaisance fallacieuse à laquelle s'arrêtaient les théoriciens de l'honnêteté. Il profite de la liberté que conférait au domaine mondain la futilité de ses enjeux : cette soustraction aux contraintes de la *doxa* conspirait à l'élaboration d'un concept qui allait s'affirmer comme forme pure. Mais le théâtre ajoutait à ces dispositions favorables l'heureuse exemption de dogme inhérente à un genre dialogué, fictif et figuré : la tolérance pouvait y naître avant même que d'être définie en théorie, instaurée en principe et instituée en pratique — y naître comme un exercice d'application des valeurs aux situations, c'est-à-dire comme une morale. Ce qu'elle est en effet.

Références

- ARNAULD, Antoine et Pierre NICOLE, *la Logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970 [1662] (éd. de L. Marin).
- L'ART DE LA CONVERSATION. ANTHOLOGIE, Paris, Garnier, 1997 (éd. de J. Hellegouarc'h et préface de M. Fumaroli).
- DANDREY, Patrick, *Molière ou l'esthétique du ridicule*, Paris, Klincksieck, 1992.
- DENIS, Delphine, *la Muse galante. Poétique de la conversation dans l'œuvre de Madeleine de Scudéry*, Paris, Champion, 1977.
- FUMAROLI, Marc, « la Conversation » (1992), dans *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1994.
- GÉRARD, Mireille, « Art épistolaire et art de la conversation », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6 (novembre-décembre 1978), p. 958-976.
- LA ROCHEFOUCAULD, François de, *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Gallimard (Folio), 1976 (éd. de J. Lafond).
- LE MOYNE, Pierre, *les Peintures morales*, Paris, 1669.
- MÉRÉ, Antoine Gombault de, *Œuvres posthumes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Fernand Roches (Collection des Universités de France), 3 vol., 1930 (éd. de C.-H. Boudhors).
- MOLIÈRE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2 vol., 1971 (éd. de G. Couton).
- SCUDÉRY, Madeleine de, « *De l'air galant* » et autres conversations (1653-1684), Paris, Champion, 1998 (éd. de D. Denis).
- — —, *le Grand Cyrus*, Paris, 10 vol., 1656.
- — —, *Clélie : Histoire romaine*, Paris, 10 vol., 1654-1660. Rééd. Genève, Slatkine, 1973.
- — —, *Conversations*, Paris, 2 vol., 1680.
- SÉVIGNÉ, Marie de Rabutin-Chantal de, *Lettres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 3 vol., 1972 (éd. de R. Duchêne).
- TALLEMANT DES RÉAUX, Gédéon, *Historiettes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2 vol., 1960 (éd. d'A. Adam).