

Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de moeurs au xvii^e siècle

Scandalous life, obscene writings : hypotheses about 17th century moral licentiousness

Sophie Houdard

Les écritures de la morale au XVII^e siècle
Numéro 66, été 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008240ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/008240ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Presses de l'Université du Québec

ISSN

0226-9554 (imprimé)
1710-0305 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Houdard, S. (2001). Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de moeurs au xvii^e siècle. *Tangence*, (66), 48–66.
<https://doi.org/10.7202/008240ar>

Résumé de l'article

La répartition désormais célèbre entre un libertinage de moeurs et un libertinage érudit a eu finalement tendance à répéter la distinction même que le xvii^e siècle n'a eu de cesse de clamer pour protéger l'exercice d'une philosophie libertine des risques que la radicalité d'une morale anti-chrétienne faisait courir à ceux qui la professaient. En confrontant des textes d'apologètes, des épisodes scandaleux rapportés sur les libertins de moeurs avec leur production écrite, il s'agira, d'une part, de permettre de sortir ces textes et leur auteur d'un double Enfer : l'insignifiance critique et l'inexistence de fantômes de papier. De l'autre, il s'agira de montrer que « c'est sur le terrain de la pratique et des moeurs, à commencer bien sûr par les moeurs sexuelles, que la vie philosophique s'oppose de la manière la plus nette et la plus brutale à la vie chrétienne » (Jean-Pierre Cavaillé). Qu'il existe un style commun aux écrits et aux comportements et que ce style engage une culture morale et philosophique commune à un groupe d'individus que l'on appelle libertins et qui l'identifient et se reconnaissent à travers lui, c'est ce que voudrait montrer cette contribution à l'étude des morales dissidentes au xvii^e siècle.

Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle

Sophie Houdard, Université de la Sorbonne Nouvelle
(Paris III)

Tenant plus du néant que l'on ne fait de l'estre,
Je l'ay dit autrefois et bien moins en saison,
Estudions-nous plus à jouïr qu'à connoistre,
Et nous servons des sens plus que de la raison.

Des Barreaux

«Honneur, foutre et vertu c'est une mesme chose»: on pensera qu'il y a de la provocation à commencer un article sur la morale par ce dernier vers de stances obscènes attribuées à Théophile¹. Et pourtant, rien de plus sérieux dans ce vers qui postule l'identité de catégories morales reconnues (honneur et vertu) et du libre exercice du plaisir et du bonheur sexuels, dans le déni radical de la morale chrétienne et des interdits qu'elle exerce. Il s'agit, en tous cas, de prendre au sérieux justement ce type de textes que l'historiographie du libertinage au XVII^e siècle a depuis longtemps classé dans le registre de la gauloiserie, certes grossière mais inoffensive au fond, dans celui de l'outrance verbale et du pur jeu de langage ou de la construction imaginaire de quelque jésuite échauffé.

Depuis les travaux pionniers de Frédéric Lachèvre et ses «dossiers» de «détraqués» dont Georges Mongrédien dénoncera la dimension haineuse qui aurait présidé à l'élaboration², à ceux d'An-

-
1. Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 3127, fol. 35. Ces stances seront attribuées à François Maynard dans *Priapées de Maynard*, publiées pour la première fois d'après manuscrit, Freetown - Bruxelles, Imprimerie de la Bibliomaniac Society - J. Gay, 1864, p. 55-56.
 2. Je fais référence aux objections soulevées par Georges Mongrédien contre l'idéologie volontiers droitière et fermée à l'esprit des Lumières de Frédéric Lachèvre et qu'on peut lire dans «Réponses et objections qui nous ont été faites» publiées à la suite de Frédéric Lachèvre, *Les derniers libertins*, Paris, Honoré Champion, 1924.

toine Adam et René Pintard, la critique historique et littéraire n'a cessé de distinguer un libertinage extravagant d'un libertinage subtil et secret, un libertinage de mœurs que l'impiété blasphématoire et obscène dérobe à l'étude et le charme discret des érudits libertins. Selon cette critique, les derniers répugnent «aux excès trop voyants, à l'outrance de la dévotion comme à la pétulance agressive dans le libertinage³», pour se livrer dans la juste mesure à la «critique sérieuse de l'orthodoxie morale⁴». La répartition désormais célèbre entre un libertinage de mœurs et un libertinage érudit a eu finalement tendance — quelles qu'aient pu être les raisons qui ont présidé à une telle discrimination — à répéter la distinction même que le xvii^e siècle n'a eu de cesse de clamer pour protéger parfois l'exercice d'une philosophie libertine des risques que la radicalité d'une morale anti-chrétienne faisait courir à ceux qui la professaient. N'est-ce pas cette exigence et l'axiologie qui la sous-tend qui commandent à Théophile de repousser dans le lointain de la jeunesse la débauche et ses excès pour choisir, contre la vie libertine, les mérites de la vie philosophique?

Les livres m'ont lassé quelques fois; mais ils ne m'ont jamais étourdi, et le vin m'a souvent réjoui, mais jamais enivré; la débauche des femmes et du vin faillit à m'empiéter au sortir des écoles [...] Ce fut un pas bien dangereux à mon âme que cette première licence qu'elle trouva après les contraintes de l'étude. [...] Depuis, insensiblement mes désirs les plus libertins se sont attiédés avec le sang et leur violence s'évanouissant tous les jours avec l'âge me promet dorénavant une tranquillité bien assurée. Je n'aime plus tant ni les festins ni les ballets et me porte aux voluptés les plus secrètes avec beaucoup de médiocrité⁵.

La remarque fortement teintée d'épicurisme prône une économie des désirs et des plaisirs qui respecte la nature (ce qu'évoque ici un usage des plaisirs tempérés et accordés aux saisons du corps et de l'âme) au profit d'une dimension prudentielle de la vertu. Il reste cependant que c'est au nom du respect de la nature et non de la morale chrétienne que les plaisirs des livres ont à souffrir des excès de la débauche comme de ceux de l'ascétisme

3. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du xvii^e siècle* [1943], Genève, Slatkine Reprints, 1983, p. 79.

4. Antoine Adam, *Les libertins au xvii^e siècle* [1964], Paris, Buchet/Chastel, coll. «Le vrai savoir», 1974, p. 10.

5. Théophile de Viau, *Première journée*, chap. II, dans *Libertins du xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1998, p. 11.

et de la mortification des sens : les *voluptés secrètes* qui terminent l'extrait disent assez que l'adultère, peut-être l'homosexualité, en tous cas les plaisirs du corps, en dehors des règles morales licites du christianisme, doivent s'accorder, fût-ce avec ménagement, à l'exercice d'une vie entre les livres.

Si l'hédonisme intellectuel fait bon ménage avec des plaisirs sensuels et sexuels, il s'assortit le plus souvent de propositions déistes, voire « athéistes » qui donnent congé, plus ou moins vigoureusement, à toute référence au péché et à la culpabilité que la morale chrétienne enregistre dans les confessionnaux et la direction de conscience. Mais ce n'est pas cet usage prudentiel et modéré des plaisirs que je voudrais aborder. Qu'elle soit l'effet chez certains d'un épicurisme indolent et tranquille (« Je pense, écrira Saint-Évremond, qu'Épicure était un philosophe fort sage, qui, selon les temps et les occasions, aimait la volupté en repos ou la volupté en mouvement⁶ ») ou celui d'une stratégie dissimulatoire, l'écriture prudente⁷ entre dans l'exercice sincère ou affecté d'une morale de compromis entre les exigences de la philosophie et la morale en vigueur.

Ceux qui m'intéresseront ici font, disent, écrivent tout ce que la morale chrétienne rejette, en produisant ensemble les énoncés les plus blasphématoires et les motifs de la plus grande impiété qu'ils assortissent de l'apologie d'une morale sexuelle libérée des interdits. On objectera peut-être que l'on ne sait des comportements libertins que ce que les détracteurs du libertinage en ont dit, ce que les procès réels ou ceux que l'histoire du XVII^e siècle met au jour dans un mélange troublant de vérité et de fictions. Le risque de travailler sur ces sources est donc de valider la mauvaise foi évidente des réquisitoires les plus violents, comme la célèbre Doctrine curieuse du jésuite François Garasse. Il me semble cependant qu'on doit trouver un compromis entre l'usage sans distance de ces écrits comme reflets exacts et impartiaux de la réalité et l'usage non référentiel et purement discursif qui a pu en être proposé⁸.

6. Saint-Évremond, *Entretiens sur toutes choses*, Paris, Éditions Desjonquères, 1998, p. 163.

7. Toute relative d'ailleurs, puisque, durant son procès, la mention de ces *voluptés secrètes* sera retenue contre Théophile.

8. Je pense à l'ouvrage de Louise Godard de Donville, pour qui le libertin est une *persona*, un monstre imaginaire fabriqué par le texte de Garasse ; voir Louise Godard de Donville, *Le libertin des origines à 1665. Un produit des*

La confrontation des textes des apologètes, des épisodes scandaleux rapportés sur les libertins de mœurs avec leur production écrite devrait justement permettre de sortir ces textes et leurs auteurs d'un double Enfer, l'insignifiance critique d'une part, l'inexistence de fantômes de papier d'autre part, et vérifier que «c'est sur le terrain de la pratique et des mœurs, à commencer bien sûr par les mœurs sexuelles, que la vie philosophique s'oppose de la manière la plus nette et la plus brutale à la vie chrétienne⁹».

Qu'il existe un style commun aux écrits et aux comportements et que ce style engage une culture morale et philosophique commune à un groupe d'individus que l'on appelle libertins et qui se reconnaissent à travers lui, c'est ce que voudrait montrer cette contribution à l'étude des *morales* dissidentes au XVII^e siècle.

L'hydre libertine

Ô siècle misérable et corrompu ! Siècle qu'on doit nommer celui d'Epicure, plus détestable encore que celui de cet infâme. Ô mœurs dépravées ! Ô libertinage en triomphe ! Ciel ! Quels maux et quels sévères châtimens nous avez-vous gardés, de nous avoir donné naissance, et nous faire vivre en ces jours, la vie des temps ? Quoi ? Ces avortons de nature ont changé la face de ce monde, transfiguré les hommes en bêtes ou plutôt en diables¹⁰.

Il est peu probable qu'en 1635, au moment où sont publiés les *Sermons pour tous les jours de Carême* de Jean Boucher, le «triomphe» du libertinage soit complet et évident, comme l'auteur, pour les besoins de l'apologétique, tente de le faire croire. Et on peut douter que les libertins aient réussi réellement à

apologètes, Paris - Seattle - Tübingen, Papers on French Century Seventeenth Literature, 1989.

9. C'est à Jean-Pierre Cavaillé que j'emprunte cette hypothèse (à laquelle je souscris). Cet article s'inscrit dans le prolongement d'une conférence que j'ai prononcée dans le cadre du séminaire qu'il dirigeait cette année à Paris à l'EHESS sur «Écriture et persécution» à l'époque moderne. Il doit beaucoup à ses remarques, à ses analyses et à son édition prochaine d'un manuscrit clandestin du Recueil Conrart, *Discours sur ce qu'on appelle philosophe chrétien*. J'emprunte cette citation à la postface encore inédite qu'il a eu la générosité et la gentillesse de me communiquer.
10. Jean Boucher, *Sermons pour tous les jours de Carême*, Lyon, 1635, p. 155-157.

«changer la face du monde», faisant des sujets de Louis XIII un peuple de «diabes» — ou, au delà de la métaphore, d'impies. Par contre, il est indiscutable que s'est développé, dans le premier quart du xvii^e siècle, un mouvement assez diffus de contestation des valeurs morales et/ou religieuses, les deux séries n'étant pas encore, à l'époque, parfaitement distinctes. C'est ce phénomène qu'on a pris l'habitude de désigner, toujours plus fréquemment, par le terme *libertinage*. Jean Boucher, cordelier, qui dans ses premiers sermons ne s'en prenait qu'à des vices ordinaires, à l'avarice, à la débauche, à la mondanité ou à l'ambition, juge opportun, après 1630, de condamner aussi l'athéisme et l'épicurisme, la prétention de juger des choses de la foi, la manie de scruter et de tout remettre en question¹¹.

Il n'est pas le seul à s'en préoccuper et la multiplication des apologies, dans toute la première moitié du xvii^e siècle, est un signe sûr de la gravité du danger. De François Garasse à Marin Mersenne, de Charles Cotin à Jean de Silhon, de Nicolas Caussin à Yves de Paris, tous prirent la plume contre le monstre à mille têtes, l'hydre — le «péché formé de toutes sortes de péchés» comme l'écrivit Caussin — du libertinage.

Les textes les plus intéressants de cette abondante littérature anti-libertine sont peut-être ceux qui tentent de mettre en ordre, en les classant, en les répartissant, en les subdivisant, l'univers transgressif de l'irreligiosité. Divers apologistes, en effet, ne se limitent pas à fulminer contre les progrès de l'incrédulité et à honnir la peste de l'athéisme : ils cherchent aussi à distinguer des formes, ou les espèces, les types du mal qu'ils s'efforcent de combattre. Il est facile d'imaginer que, d'un point de vue herméneutique, ces classifications présentent des carences très graves. Les auteurs qui les mettent en place ne semblent pas, en effet, s'être beaucoup préoccupés de la cohérence de leurs paramètres. Il arrive de trouver, les unes à côté des autres, des classes spécifiques, suivant les cas, d'une certaine forme ou d'un certain degré de libertinage, dans un mélange curieux de critères qualitatifs et quantitatifs. De plus, les instruments de classification apparaissent très souvent de nature essentiellement idéologique, au sens où la distinction s'opère en fonction du système de valeur adopté par

11. Louise Gondard de Donville note que le mot *libertin* apparaît chez Boucher en 1619, mais que le terme ne hantera ses écrits qu'à partir de 1635.

l'auteur : les différents types de libertinage sont définis alors, non sur la base de leurs propriétés internes, mais à partir des normes idéologiques que l'auteur juge opportunes de retenir.

Le père Garasse, par exemple, distinguera « l'athéisme furieux et enragé » de ceux qui nient l'existence de la divinité, « l'athéisme de profanation » de ceux qui se moquent des mystères de la religion chrétienne, « l'athéisme de libertinage et corruption de mœurs » de ceux qui s'abandonnent à la dissolution, et ainsi de suite¹². Malgré les incohérences signalées, il me semble qu'il ne faudrait pas négliger les témoignages des contemporains dans le cadre d'une étude des phénomènes libertins. Les limites évidentes de ces témoignages ne doivent pas nous induire à les repousser en bloc, mais seulement à les utiliser avec prudence¹³.

Parmi les catégories sémantiques que les auteurs du XVII^e siècle utilisent pour différencier les types de libertinage, une me paraît réclamer l'attention : il s'agit de la catégorie *être/apparaître*. C'est François de Grenaille dans *La mode*¹⁴ qui l'utilise de la manière la plus ingénieuse et la plus explicite. Après avoir opposé les hérétiques — les hommes qui se séparent de la vraie religion, mais qui continuent à croire en Dieu — et les athées — qui ne professent aucune religion et qui nient l'existence de la divinité —, Grenaille introduit à l'intérieur de cette seconde catégorie une autre répartition :

Je viens maintenant aux athées qui ne font pas tant une nouvelle religion, comme ils s'efforcent de renverser l'ancienne [...] Or, je trouve qu'il y a deux sectes de ces epicuriens modernes, qui sont également pernicieuses. Les uns ne se couvrent point, et font gloire de s'asseoir sur la chaise de pestilence pour debiter leurs maximes en public¹⁵.

-
12. François Garasse, S. J., *La somme théologique des veritez capitales de la religion chrestienne*, Livre premier, traité deuxiesme des diverses especes de l'atheisme et de leurs pretentions, s. l., 1625, p. 66-68.
 13. Ceci pour répondre à la question que se posait Louise Godard de Donville à propos du « bien-fondé » qu'il y aurait à étudier le libertinage de Théophile en partant du texte du père Garasse : voir « L'œuvre de Théophile aux feux croisés du *libertinage* », dans *Œuvres critiques*, Paris, vol. XX, n^o 3, 1995.
 14. François de Grenaille, *La mode, ou Caractère de la religion. De la vie. De la conversation. De la solitude. Des complimens. Des habits et du style du temps*, Paris, 1642, p. 181-182.
 15. François de Grenaille, *La mode, ou Caractère de la religion. De la vie. De la conversation. De la solitude. Des complimens. Des habits et du style du temps*, ouvr. cité, p. 181-182.

D'un côté, en somme, les athées qui « *ne se couvrent point* », qui rendent publique leur impiété, leur irreligiousité et, de l'autre, ceux qui la dissimulent ou qui la manifestent de façon indirecte, partielle, oblique :

[Il y a ceux qui] ne parlent de la Religion que pour s'en moquer ou qui sont des Anges à l'Eglise et des Diables à la maison. On peut réduire encore à cet ordre ces bouches infâmes qui se servent de tous les termes de piété pour autoriser leurs profanations et qui couvrent des sacrilèges énormes sous les noms les plus sacrés dont l'Eglise se serve pour nous déclarer nos Mysteres¹⁶.

La répartition de l'univers libertin se fait ici sur la base d'une seule catégorie sémantique : être/apparaître. Les deux « sectes » de ces « modernes épicuriens » que sont les libertins¹⁷ se caractérisent en vertu de deux articulations différentes et opposées, de cette même catégorie sémantique. Ainsi, dans la première secte, l'irreligiousité ou l'athéisme se montre publiquement, ouvertement : entre l'être et l'apparaître s'établit une relation de manifestation directe et complète ; l'être apparaît, et apparaît pourrait-on dire dans la totalité de son essence. Dans la seconde secte, l'athéisme ne se montre qu'à moitié, en se voilant dans le temps même où il se dévoile, et vice-versa. Entre les deux pôles de cette catégorie se tisse alors une relation de manifestation indirecte et incomplète ; l'être apparaît et, en même temps, inséparablement, n'apparaît pas. Chaque fois, dans chacun des sous-ensembles de l'athéisme ou du libertinage, correspond une modalité déterminée du rapport être/apparaître. Sur l'un des versants, ce rapport est équilibré — être et apparaître se correspondent ; sur l'autre, il se produit un déphasage tel que l'apparaître est un défaut par rapport à l'être.

Le libertinage ostentatoire

Une analyse plus attentive permet de préciser davantage les choses. Après avoir mentionné les athées qui « ne se couvrent

16. François de Grenaille, *La mode, ou Caractère de la religion. De la vie. De la conversation. De la solitude. Des compliments. Des habits et du style du temps*, ouvr. cité, p. 203.

17. Dans la terminologie de François de Grenaille, les termes *athée* et *libertin* sont équivalents.

point», François de Grenaille a soin de préciser qu'ils «se font gloire» de manifester publiquement leurs doctrines. Comme si à cette manifestation elle-même, ou à l'apparaître en tant que tel, était associée une valeur spécifique, une valeur qui ne se réduisait pas à celle de l'être qui s'y manifeste. Comme si ce qui comptait dans la manifestation du libertinage, ce n'était pas seulement l'athéisme ou le libertinage manifesté mais l'événement lui-même de la manifestation. Comme s'il ne suffisait pas, en somme, d'être athée ou libertin, mais qu'il fallait encore, et peut-être surtout, apparaître comme tel. On est en face ici d'un comportement de type ostentatoire où l'apparaître, loin de trouver son unique valeur dans l'être qu'il exprime, devient lui-même l'objet d'une valorisation autonome. L'apparaître est comme redondant au point de produire un déphasage ou un déséquilibre dans le rapport de l'apparence à l'essence : l'apparaître est en excès par rapport à l'être, si bien que ce premier type de libertin ne se contente pas de laisser voir son athéisme, mais il le *montre*, au sens fort du mot, et ce n'est que dans cette «montre» que sa personnalité trouve sa pleine réalisation.

On peut maintenant affirmer que dans le libertinage tel que François de Grenaille le perçoit, un déséquilibre inévitable s'opère entre les deux pôles de la relation être/apparaître. Ou bien l'apparaître est en excès par rapport à l'être, et l'on obtient un libertinage fondé sur l'ostentation, ou bien il est en défaut par rapport à l'être, et il s'agira alors d'un libertinage fondé sur la dissimulation. Dans tous les cas, il n'y a jamais équilibre entre les deux termes de la relation : l'être et l'apparaître sont nécessairement, structurellement déséquilibrés.

Ce double déphasage peut, je crois, fonctionner comme un instrument d'analyse historique du libertinage, dans la mesure où on s'aperçoit que les contemporains admettent ou présupposent la distinction entre un libertinage couvert ou masqué et un libertinage découvert ou ostentatoire. Ainsi, David Derodon mentionne, dans *L'athéisme convaincu*¹⁸, ces «athées raffinés» qui, «se trouvant dans les bonnes compagnies [,] insinuent doucement et finement dans l'esprit de ceux qu'ils fréquentent le venin dont ils sont infectés». Sur le versant opposé, Nicolas Grillet, dans sa

18. David Derodon, *L'athéisme convaincu. Traité démontrant par raisons naturelles qu'il y a un Dieu* [1647], Orange, 1659.

*Remontrance du clergé de France*¹⁹, évoque ces « payens baptisés » qui, « par désir délibéré de paraître, sans autre fruit, ennemis de Dieu et de toute religion, se publient eux-mêmes pour impies et mechants et font gloire qu'on croie que Nostre Seigneur J.C. [...] est pour eux un objet de haine, de raillerie et de mépris ». C'est de la même manière que Racan s'insurge dans ses *Psaumes* contre ces « esprits forts » qui « vont publiant » leurs principes scandaleux, faisant de leur incrédulité « leur bonheur et leur gloire » :

Lorsque la nuit a nos soins relâchés,
Leurs cœurs ne sont remplis que de péchés
Dont la noirceur tache leur conscience ;
Et le désir de les produire au jour [je souligne]
Fait qu'en leur lit avec impatience
Leur âme impie en attend le retour²⁰.

Chaque fois apparaît la même opposition entre une ostentation forcenée et une dissimulation constante ; chaque fois, on voit que le libertinage se dédouble en deux styles caractérisés l'un par un excès et l'autre par un défaut de l'apparaître par rapport à l'être.

Ce double déphasage est un élément trop particulier, trop caractéristique de la littérature anti-libertine pour être considéré comme un simple lieu commun de la rhétorique apologétique. À partir de ces remarques, on devrait pouvoir repérer, dans le libertinage du xvii^e siècle, deux styles de comportements basés sur l'ostentation et la dissimulation. Ce déséquilibre devrait permettre d'ouvrir le chapitre « baroque » du récit de l'apparence et de l'essence, et nous fournir des éléments pour mieux comprendre certains comportements antireligieux de cette époque.

La loi du scandale : Jacques de Vallée Des Barreaux et Antoine de Roquetaure

On peut parler d'un style de libertinage fondé sur l'ostentation, en entendant par style non seulement un phénomène littéraire, mais une manière d'être, qui conditionne des comportements, la vie quotidienne, et pas seulement l'activité littéraire. Il

19. Nicolas Grillet, évêque d'Uzes, *Remontrance du clergé de France faite à la reine regente, mere du roy Louys XIV, le 19 avril 1646, contre les blasphemateurs et libertins*.

20. Racan, *Les psaumes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1857, t. 2, p. 193-194.

n'est pas sans intérêt de chercher les traces d'un libertinage de l'ostentation dans des sources diverses, d'une part en interrogeant des documents qui nous informent sur le comportement des libertins, d'autre part en analysant leur production littéraire. L'examen de ces deux séries nous permettra de voir se dessiner un mode de vie et un mode d'écriture sensiblement proches, c'est-à-dire toute une conduite basée sur l'ostentation.

On commencera cette analyse du comportement par l'étude de deux figures représentatives du libertinage du xvii^e siècle : Jacques de Vallée Des Barreaux et Antoine de Roquelaure. La première source nous est offerte par l'historiette que Tallemant des Réaux consacre à Des Barreaux ; quant à Roquelaure, on se référera encore aux *Historiettes*, mais surtout au travail de René Pintard qui, dans un article, a pu reconstruire les éléments du procès que Roquelaure subit en 1646²¹. Il ne s'agit pas ici de raconter la vie de ces deux curieux personnages, mais de mettre en lumière, à partir de quelques épisodes de leur vie, les invariants d'un certain type de comportement.

L'anecdote que Tallemant rapporte à propos de Des Barreaux présente son comportement comme une manifestation d'irreligiosité. Dans cet épisode, se manifeste, c'est-à-dire *apparaît*, l'être irreligieux de Des Barreaux. Ce qui m'intéresse ici, ce sont les modalités de cette manifestation, le statut que l'on peut assigner à l'apparaître dans ce texte :

Des Barreaux se nomme Valée et est filz d'un M. des Barreaux qui estoit intendant des Finances du temps de Henry IV. En sa jeunesse [...] il se mit à frequenter Theophile et d'autres desbauchez, qui lui gasterent l'esprit et luy firent faire mille saletez. C'est à luy que Theophile escrit dans ses lettres latines, où il y a, à la suscription : *Theophilus Vallæo suo* [« Théophile à son cher Vallée »]. On ne manqua pas de dire en ce temps-là que Theophile en estoit amoureux et le reste.

[...] Son ivroignerie luy a fait courir mille perils et recevoir mille affronts. Un jour qu'il avoit bu, il vit un prestre qui, portant

21. Tallemant des Réaux, *Historiettes* [1834], texte intégral établi et annoté par Antoine Adam, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, vol. 2, CLXXI (Des Barreaux), p. 29-33, et CCCII (Antoine de Roquelaure), p. 375-383. René Pintard, « Une affaire de libertinage au xvii^e siècle : les aventures et les procès du chevalier de Roquelaure », *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, Paris, 1937, p. 1-24.

corpus Domini, avoit une calotte; il s'approcha de luy, et au lieu de se mettre à genoux, il luy jeta sa calotte dans la boüe, et luy dit: «qu'il estoit bien insolent de se couvrir en presence de son createur». Le peuple s'esmut, et sans quelques personnes de consideration qui le firent sauver, on l'eust lapide.

[...] L'esté suivant, il fut en grand danger d'estre assommé par des paysans en Touraine. Il estoit allé voir un de ses amys à la campagne, chez lequel il vint coucher deux Cordelliers. Il dit au maistre du logis qu'il vouloit faire l'athée, pour rire de ces bons peres; il n'eut pas grand peine à cela, et dit tant de choses que les religieux dirent qu'ils ne logeroient point sous mesme toit que ce diable-là, et s'en allerent chercher giste chez le Curé. Les villageois en eurent le vent, et cette nuit-là, par malheur pour des Barreaux, les vignes ayant esté gelées, ils crurent que c'estoit ce meschant homme qui en estoit la cause, et se mirent à l'assieger dans la maison de leur seigneur mesme; ils s'y opiniastrent si bien qu'on eut de la peine à faire sauver le galant homme, qu'ils poursuivirent assez long-temps²².

Les faits relevés sont suffisants pour définir la logique à laquelle obéit, dans l'épisode raconté par Tallemant, la manifestation de l'irreligiousité de Des Barreaux. Cette logique est celle du scandale, ou encore de ce qu'on pourrait appeler une *variante outrageuse de l'ostentation*. Tout, dans le comportement de Jacques Des Barreaux, est calculé en fonction de cette logique, tout est choisi et mis en œuvre dans le but de produire la stupeur la plus grande. Cet objectif, ce goût de l'ostentation qui règle tous les gestes de Des Barreaux semble avoir échappé à Tallemant. Frappé sans doute par le contraste entre l'apparente gratuité de l'action de Des Barreaux et le danger très sérieux qu'il court en la faisant, Tallemant finit par juger cette action absurde et par la mettre au compte de l'ivresse: «un jour qu'il avait bu», écrit-il. Mais ainsi, Tallemant se met dans l'impossibilité de saisir la loi qui gouverne les actions de Des Barreaux, cette loi de l'ostentation outrageuse qui impose au libertin de rechercher le scandale maximal, indépendamment des risques qu'il court en adoptant une telle attitude.

La *loi du scandale* implique que le comportement de Des Barreaux ne soit pas seulement dû au besoin de manifester une certaine essence — une certaine irreligiousité —, mais aussi et sur-

22. Tallemant des Réaux, *Historiettes*, ouvr. cité, p. 29-32.

tout à la préoccupation de donner à cette manifestation le maximum de relief. Cette valorisation d'une autonomie de l'apparaître immoral est d'ailleurs mal comprise aussi par Pierre Bayle²³ De ce fait, l'apparaître n'est pas seulement un moyen, un instrument, mais une fin. Le problème de Des Barreaux, en effet, n'est pas tant de donner à voir ce qu'il est réellement, que d'apparaître purement et simplement, d'apparaître même de la façon la plus provocatrice et déconcertante. Le fait d'*apparaître* irreligieux et immoral n'est donc plus la conséquence nécessaire du fait d'*être* irreligieux et immoral, mais l'objet d'une valorisation autonome. L'apparaître est l'objectif, le but à atteindre, le but d'une recherche spécifique.

Une autre fois, il s'agit de Roquelaure qui, comme le rapporte René Pintard, choisit pour théâtre de son impiété le couvent des Augustins avec son « cloître neuf », à l'heure de la messe, puis, dans un deuxième temps, Saint-Étienne, que le « zèle des catholiques » a remis à neuf, le lendemain de Noël :

[...] Toulouse a ses églises austères et fastueuses [...] à l'heure de la messe Roquelaure y vint fredonner, aux oreilles des dévotes, une chanson infâme, qui vante les voluptés de Sodome si celles de Venus sont proscrites. Ici Saint-Etienne [...] c'est pour Vêpres qu'il y pénètre, le lendemain même de Noël : il se faufile entre les fidèles agenouillés, considère d'un œil ironique, les tapisseries neuves pavoisant la nef, s'insinue dans une chapelle sombre où de jolies filles sont en prières, et là, à haute voix, débite mille paroles deshonnêtes ; et l'on se retourne, et l'on s'indigne : n'a-t-il point de respect du lieu où il se trouve et du Dieu qu'on y sert ? Il regarde à droite, à gauche, en haut, vers les nervures des voûtes ; enfin narquois : « Dieu, où est-il ? »

Roquelaure chante Sodome, puis attaque directement la présence divine en la mettant en doute. C'est Dieu qu'il convoque à un duel singulier au milieu d'un jeu de paume :

On lui conseille la décence ; mais au diable pareille couardise : « Mon épée ! » crie-t-il ; et il la plante nue au milieu du jeu de

23. Pierre Bayle, « Des Barreaux », *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Compagnie des libraires, 1740, note F, t. II, p. 279 : « Cela porte à croire que les Libertins semblables à Des Barreaux ne sont guère persuadés de ce qu'ils disent. Ils n'ont guère examiné, ils ont appris quelques objections, ils en étourdisent le monde, ils parlent de fanfaronnerie, et ils se démentent dans le péril ».

paume : « Dieu peut venir, je le transpercerai ! Et si je le rencontre sur la route de Paris, je lui fais courir la poste, en attendant que je le traverse²⁴ ».

Plus tard, dans la deuxième moitié du siècle, ce type de comportement passé au crible de l'étude des mœurs cesse d'être, d'une certaine manière, intelligible. Chez La Bruyère, le comportement théâtral, c'est-à-dire tout comportement social, implique la non-sincérité du personnage et sa fondamentale hypocrisie. Le moraliste ne peut pas admettre qu'un acteur puisse croire à son rôle ni admettre que jouer un rôle ne soit pas nécessairement mentir. La deuxième moitié du xvii^e pense la théâtralité comme une hypocrisie : l'apparaître est nécessairement le contraire de l'être et la mondanité ne peut être que le royaume de l'hypocrisie aux *mille et mille figures*.

Dans la mondanité du premier xvii^e siècle, les choses n'existent que si elles apparaissent : les actions de Des Barreaux, comme celles de Roquelaure, font d'abord signes, leurs gestes impies connotant la force d'âme et le refus de la crainte comme de la culpabilité qui sous-tendent la croyance religieuse.

C'est pourquoi Des Barreaux, par exemple, accomplit son geste dans une église remplie de gens : c'est lors de la cérémonie du *Corpus Domini* qu'il agit, c'est-à-dire lors de la fête exaltée par le concile de Trente pour rendre visible la Vérité triomphant de l'hérésie et écraser les hérétiques par la magnificence d'une fête qui leur fait perdre tout courage et les amène au repentir. Des Barreaux subvertit le sens de la fête, révèle, parmi les dévots, le mensonge religieux et montre son irréductible impiété. La loi de l'ostentation recoupe bien, on le voit, celle du scandale, du plus grand outrage. Dans son *Dictionnaire*, Furetière écrit : « un pécheur secret oste du moins le scandale ». C'est à cette dissimulation lénifiante que se refuse Des Barreaux.

Mais pour quel public doit-il y avoir spectacle et scandale ? Pas pour le *peuple* qui s'émeut et veut lapider l'impie, mais pour les aristocrates qui lui permettent de s'échapper. Des Barreaux donne un spectacle dans le spectacle du *Corpus* : les aristocrates sont les vrais destinataires du spectacle, de cette impiété baroque.

24. Tallemant des Réaux, *Historiettes*, ouvr. cité, p. 375-383.

La poésie de l'obscène

Regardons maintenant du côté de l'écriture libertine, du côté des poésies et des chansons souvent manuscrites de ces libertins de mœurs, en choisissant quelques échantillons parmi la production de Denis Sanguin de Saint Pavin et de Claude de Chouigny, baron de Blot.

Les poètes libertins exaltent les plaisirs de l'alcool, du sexe, de tout ce qui est condamné par la morale chrétienne, le plaisir sexuel tendant même à devenir la matière par excellence de l'exercice poétique, comme le montre le sonnet «Jouissance» de Saint-Pavin où est mimé littéralement un orgasme²⁵. La transgression des interdits sexuels va, en effet, de pair avec le refus des croyances religieuses les plus fortes, des dogmes les plus importants. Le scandale moral devient ainsi le véhicule de l'incrédulité et du scepticisme, ce que fait assez voir le sonnet «Sur mademoiselle de Salus», qui joue sur l'équivoque entre *vita Salus* et *vit à Salus*, et le jeu blasphématoire sur la promesse céleste de Dieu, présenté dans ce poème comme un entremetteur qui, s'il promet un bon vit, promet plus qu'il ne tient et dont les paroles «ne sont pas mots d'Évangile²⁶».

Mélange inextricable d'incrédulité et de blasphèmes, les poèmes et les chansons ne couvrent aucunement leurs *saletés*, comme le remarque le père Garasse avec effroi :

Il faut qu'une impudicité soit couverte de quelque honorable prétexte pour s'attacher aux esprits [...] mais dire crument des impudicités horribles et les coucher sottement sur le papier, il n'appartient [...] qu'à des garçons d'estable [...]²⁷

Claude de Chouigny constate ainsi, crûment, sans «subtilité d'esprit» comme le dirait Garasse, qu'au paradis on ne peut ni manger ni boire, et proclame des élus qu'ils y font «un métier de viédazés». Ailleurs, il propose dans une chanson de quitter les péchés de jadis pour y gagner Paradis : «Nous y foutrons chacun un Ange/Dont le cul sent la fleur d'orange», et dans la même veine :

25. Voir Denis Sanguin de Saint Pavin, *Sonnets de M. de Saint-Pavin*, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 3127, f. 6 : «Ah mon cœur je decharge ah quel aimable effort».

26. Denis Sanguin de Saint Pavin, *Sonnets de M. de Saint-Pavin*, ouvr. cité, f. 20.

27. François Garasse, S. J., *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623, p. 783.

Quant à ces pauvres sodomites
Que le Seigneur, dit-on, brûla
J'ay toujours ouy dire aux Jésuites
Que ce ne fut pas pour cela,
Mais qu'ils voulurent foutre un ange,
Ce que Dieu trouva fort étrange²⁸.

Dans ce poème où le blasphème est à son comble, il s'agit d'exalter la sodomie, comme le font tous les autres poètes libertins, et par-là même un hédonisme radical qui défend une nature créée pour le plaisir et non en vue de la reproduction. Le jésuite sodomite des anges est, dans la caricature burlesque, le modèle du religieux qui désire, derrière le masque de l'interdit moral et dévot, c'est-à-dire dans la contre-nature, des plaisirs éminemment naturels.

De même que la vie libertine accomplit un théâtre du scandale qui désigne l'acteur comme un homme de courage, doté d'une force d'âme supérieure à celle du vulgaire, l'écriture du blasphème et de la sexualité fait des mots des signes de courage contre la religiosité perçue comme l'expression de la bassesse ou, au moins, de la faiblesse de l'âme. Dans la mesure où il n'y a pas de grande différence entre craindre Dieu et croire en Lui, de manière analogue, ne pas croire en Dieu et le braver sont des comportements le plus souvent confondus. À la limite, l'incrédulité est le défi le plus hardi lancé à la divinité : on provoque celle-ci en niant son existence. C'est ainsi que La Rivière et Chouigny se lancent un défi poétique qui est une sorte de cartel du blasphème²⁹. Le premier écrit :

Dans les plaisirs, ami, restons plongés
Tant que nos jours ne seront prolongés
Pour ce qu'on voit après notre trépas
Nous le saurons
Et nous y penserons
Quand nous serons là-bas !

Le second répond :

28. *Les chansons libertines de Claude de Chouigny, baron de Blot-l'Église (1605-1655)*, dans Frédéric Lachèvre, *Le libertinage au xvii^e siècle*, vol. VII, Genève, Slatkine Reprints, 1968.

29. Frédéric Lachèvre, « Blot et les jeunes libertins », *Nouvelle Revue*, Paris, t. VIII, 1909, p. 546.

Cher chevalier, de ton madrigalet
 Par la mordieu, je suis mal satisfait.
 Tu doutes donc? Moi je ne doute pas,
 Car je sais bien
 Que nous ne serons rien
 Quand nous serons là-bas!

La Rivière dédie à Chouigny une chanson où il met en doute l'existence de l'au-delà et Chouigny lui répond en niant sans hésitation la vie après la mort. De cette manière, le baron de Blot a bien gagné le cartel. Il s'est montré certes plus hardi dans la pensée, mais surtout dans le dire, comme si la hardiesse du style et du mot devait non seulement dénoter la chose la plus scandaleuse, la plus scandaleusement immorale, mais connoter, dans le spectacle de mots crus, le style de la subversion libertine³⁰.

Si l'on en croit Fitelieu, dans la première moitié du xvii^e siècle la religion à la mode «est de n'en avoir aucune», si bien que «ce-luy qui a quelque peu de religion ne passe pas pour honneste homme³¹». La mode, c'est-à-dire, selon Furetière: «La coutume, la manière de vivre; se dit de tout ce qui change selon les temps et les lieux; Voilà un mot à la mode, qui est nouveau, qui a du cours dans le beau monde [...]». La seconde acception est intéressante, puisqu'«un mot à la mode» n'est pas seulement «un mot nouveau», porteur de changement et donc exemplaire de cette inconstance que stigmatise la deuxième acception («se dit de tout ce qui change»), c'est encore «[un mot] qui a cours dans le beau monde». Ce sens est différent du reste, car la mode définit alors ce qui est en usage, ce qui est caractéristique des milieux socialement élevés, si bien que le terme de «mode» recouvre ce qu'on appellerait aujourd'hui la mondanité. Au xvii^e siècle, la mode est cet ensemble de goûts, d'attitudes, de manières qui permettent à un individu de se faire apprécier de la bonne société³². Quand

30. Sur cette question du rapport entre le mot et la chose, du grief d'obscénité, qui nous ferait traverser le continent littéraire depuis Montaigne jusqu'à Diderot au moins, voir Sophie Houdard, «Une fête d'affranchis. Les mots et la chose dans *Le moyen de parvenir* de Béroalde de Verville», *Le gré des langues*, Paris, n° 7, 1994, p. 134-154.

31. Fitelieu, sieur de Rodolphe et du Montour, *La contre-mode*, Paris, 1642, p. 222-223.

32. On pourrait appliquer à la mode cette expression de Marc Fumaroli à propos de l'Académie et de son rôle sur la langue: «C'est la langue "douce", "claire", "élégante" qui, filtrée par le goût de cour [...] se veut le carrefour

Fitelieu déclare que l'irreligiousité est à la mode, il veut dire que le type d'homme galant, civil, susceptible de briller dans les belles compagnies est le libertin de mœurs.

Il y aurait ainsi à cette époque une opposition radicale entre l'éthique ou l'esthétique des cercles mondains et le système de valeurs morales en vigueur dans les autres régions de l'espace culturel. Cette mode touche « toute la jeune noblesse », selon Nicolas Grillet, et tous les auteurs s'accordent à voir dans la cour, dans la société de cour — qui n'est après tout qu'un sous-ensemble prestigieux de la noblesse —, le foyer du libertinage de mœurs. Cette affirmation a un caractère paradoxal et surprenant, puisque c'est au sommet de la société à laquelle appartiennent ces auteurs que s'opère, selon eux, le renversement de l'idéologie adoptée, et officiellement défendue, par cette même société. Il ne s'agit donc pas seulement de l'opposition entre des valeurs en vigueur dans différentes couches du système social, mais d'une tension extrêmement violente entre les valeurs couronnées par la plus élevée de ces couches, et les normes qui commandent la totalité du système. En d'autres termes, l'aristocratie est le lieu de deux vocations opposées, de deux exigences *a priori* inconciliables, puisqu'en tant que groupe dominant et qui a le devoir de maintenir l'ordre et d'assurer la stabilité du système, elle devrait réprimer les crimes contre la religion ou les attitudes irreligieuses comme autant de crimes; mais, en tant que milieu doté de son propre système de valorisation et d'une mondanité singulière, elle ne peut que légitimer et valoriser de telles attitudes. On voit bien alors comment se crée une tension irréductible entre la fonction politique et le code mondain de la noblesse qui constitue peut-être l'un des aspects les plus caractéristiques de la société préclassique.

« Dieu veuille, écrit Garasse, que cette demangezon prejudiciable ne soit suivie de la ruyné entiere de la piété [...] et que ceux qui ne sont atheistes que par contenance ou par affectation de beaux esprits, ne le deviennent en effet³³ »: ce que Garasse

et la norme de toute communication française; elle véhicule, éventuellement avec grâce et esprit, le système des lieux communs acceptables par l'ensemble de la Cour, et donc par le royaume entier»; « La coupole », dans Pierre Nora (sous la dir. de), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », n° 2, 1997, p. 1937.

33. François Garasse, S. J., *La somme théologique des vertez capitales de la religion chrestienne*, ouvr. cité, p. 20-21.

note, c'est le processus d'irradiance de la mode libertine, la valeur d'exemplarité qu'elle pourrait exercer. On sait, grâce à Norbert Elias, que dans la course au prestige que la société curiale organise, s'enregistrent des « chances de puissance » par l'addition hiérarchisée et exponentielle des signes visibles, compatibles de la distance qui sépare l'aristocrate du reste des individus. La distinction a un « caractère de fétiche de prestige³⁴ » duquel procèdent le besoin de succès et de publicité, mais aussi un prestige fonctionnant à la fois comme critère de distinction, qui sépare du vulgaire et du peuple, et comme signe offert à l'imitation. Il faut travailler au raffinement des uns et au déclassement des autres en suscitant des imitations réglées, ce que la mode enregistre et que la littérature de la contrefaçon dérisoire satirise.

Si l'impiété a pu devenir un critère de distinction, c'est parce qu'elle présuppose un courage exceptionnel et une force d'âme hors du commun chez celui qui ne craint pas d'en proférer les maximes, qui ne craint ni le péché ni la culpabilité du péché. À ce jeu de la distinction par le scandale, qui inverse, dans la mise en scène d'une hyperbole effrénée, les interdits moraux en vigueur, il y a un risque que les jeunes aristocrates protégés par les clans nobiliaires sauront s'épargner. Claude le Petit et tant d'autres n'auront pas le loisir de bénéficier de ces protections et périront sur le bûcher.

Si les liens qui unissent libertinage de mœurs et ostentation d'un moi héroïque et généreux n'échappent pas à Bayle, ce dernier dénie (par dissimulation?) le principe philosophique qui préside à cette attaque radicale de la morale chrétienne :

Il est assez apparent, que ceux qui affectent dans les compagnies de combattre les veritez les plus communes de la religion en disent plus qu'ils n'en pensent [...] Cette mauvaise habitude contractée d'un côté sous les auspices de l'orgueil, de l'autre sous les auspices de la sensualité, émousse la pointe des impressions de l'éducation [...] On n'a presque jamais vu qu'un homme grave, éloigné des voluptez et des vanitez de la terre, se soit amusé à dogmatiser pour l'impiété dans les compagnies³⁵.

34. Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 96.

35. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, ouvr. cité, entrée « Des Barreaux ».

En mettant en doute la sincérité des croyances des libertins à la mode, il n'entend pas, à moins qu'il ne feigne encore de ne pas entendre, la portée subversive d'un libertinage qui prétendait dénoncer radicalement les interdits moraux au nom d'un corps et d'une nature délivrés de la peur du péché.

Avec cette remarque de Bayle qui dissocie des outrances voluptueuses des libertins de mœurs la philosophie digne et grave des libertins érudits s'ouvrait le temps de la critique masquée et, au moins jusqu'à Sade, d'un libertinage moins «libertaire», mais plus «libertin³⁶».

36. Je reprends cette expression à Claude Reichler, *L'âge libertin*, Paris, Minuit, 1987, p. 11.