Thèse de Doctorat

DUPUY Nathanaëlle

Mémoire présenté en vue de l'obtention du ***grade de Docteur de l'Université de Nantes*** *sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans*

École doctorale : *CEI*

Discipline : *Sciences de l'Education*
Spécialité : *Philosophie de l'Education*
Unité de recherche : *CREN*

Soutenue le *25/01/2016*

Le libertinage érudit et la formation de l'homme:

François De La Mothe Le Vayer, précepteur royal et précurseur pédagogique

JURY

Rapporteurs :	**Pierre-François MOREAU, Professeur des Universités, Université Lumières Lyon 2** **Eléna THEODOROPOULOU, Professeure des Universités, Université d'Egée**
Examinateurs :	**Michel FABRE, Professeur Emérite des Universités, Université de Nantes** **Jean-François DUPEYRON, Maître de Conférences-HDR, Université de Bordeaux**
Directeur de Thèse :	**Didier MOREAU, Professeur des Universités, Université Paris 8**

Remerciements

Je tiens à remercier particulièrement Didier Moreau qui m'a accompagnée et m'a guidée depuis le Master 1 jusqu'à la soutenance de cette thèse. Ses conseils scientifiques, le poids de sa compétence, sa bienveillance et ses encouragements ont été essentiels pour la réalisation de ce projet. Je veux qu'il sache toute ma reconnaissance.

Je remercie Michel Fabre et Didier Moreau pour leurs enseignements au sein de l'Université de Nantes qui m'ont conduite à la philosophie et à la recherche.

Je remercie également l'ensemble des chercheurs qui m'ont permis, par leurs écrits, d'avancer dans ma propre recherche.

Je tiens à remercier profondément, pour leur relecture, Lise Hulnet, Emilie Petrau et Bernard Dupuy, ainsi que Nadine et Daniel Régnier.

Merci à Jacques Barbancey pour son aide.

Je remercie mes camarades du CREN qui ont rendu l'aventure qu'est la thèse la plus agréable possible par leurs encouragements et leur amitié. Merci donc à Alfred Romuald Gambou, Erwann Manguy et Delphine Caillaud. Ma pensée se tourne également vers Charlotte Quilici, qui nous a quittés en décembre 2014.

Je tiens à remercier pour leur soutien de tous les jours, Kévin Régnier, ainsi que mes enfants, Yanis et Jeanne, mais aussi l'ensemble des membres de ma famille.

Table des matières

Introduction....5
Quelques éléments de repère....15
1. La double vie de François de La Mothe Le Vayer 17
a. La Tétrade : un entre soi libertin et libertaire....17
b. La vie politique : philosophe de la Cour (1633-1642) et précepteur royal (1651-1662). 19
c. Le retour vers soi....20
Première partie : Les prédécesseurs de La Mothe Le Vayer dans l'institution du prince. 23
Chapitre I. La liquidation du pastorat en vue d'une sécularisation....23
1. Genèse et critique du pastorat 23
2. Le monde comme cabinet de curiosité ou la présence de la raison divine....26
3. Religion et liberté : la destruction de la transcendance....29
a. Le stoïcisme christianisé et la rationalité du monde....29
b. La question de la liberté humaine....31
c. Rationalité de l'univers : l'émergence du cosmopolitisme....32
d. Guillaume Du Vair, une philosophie pratique....34
I. Le perfectionnement par l'affliction....35
II. L'engagement dans le monde....37
4. Les techniques de spiritualité stoïcienne dans l'œuvre de Lispe....39
a. Le rôle du dialogue....40
b. Le perfectionnement douloureux....42
c. La formation de soi : entre doute méthodique et repère....44
d. Le Manuel ou la nécessité d'un guide....46
5. Morale et politique : comment instituer le prince ?....49
a. Les vertus du prince....50
b. Le prince : un père bienveillant....51
c. Religion et morale laïque dans l'œuvre des Politiques?....54
6. Quel est l'influence du stoïcisme dans le libertinage érudit?....56
7. La vertu des païens ou la critique orientale du pasteur....58
Chapitre II. L'influence de Confucius dans la pensée libertine de La Mothe Le Vayer....60
1. L'arrivée du Socrate chinois en Europe....60
2. Confucius, précepteur des princes....61
3. Le gouvernement confucéen : exemple et réciprocité....63
4. L'éducation chez Confucius 66
a. Le li et la musique : des rites en mouvement....67
b. Le rite et l'entretien de l'ancestralité 70
c. L'éducation comme méditation chez Confucius....72
d. Un travail quotidien....74
e. La méditation ou l'homme comme être progressant....78
5. Les transformations souterraines....81
6. L'interprétation de Confucius en Europe....84
7. La formation et les règles : deux interprétations de Confucius....86
Chapitre III. Machiavel : le pragmatisme politique et la destruction du gouvernement pastoral..89
1. L'enseignement de Machiavel ; la place à l'histoire et les récits d'exemples....90
a. Refus de la transcendance de l'histoire....91
b. Le rôle de la fortune....93
c. Le refus du dogmatisme moral....93
I. Émancipation du politique à l'égard de la Morale....94

2. Une historiographie partagée....96
3. Un Machiavel libertin....99
4. Fondements et origines d'une république dissensuelle : la Rome antique et l'humanisme civique....101
5. Subvertir la filiation héréditaire....102
a. Une régulation sociale par la lutte et le dissensus....103
b. La liberté et le rôle de la loi....104
6. Pouvoir royal et pastorat : l'apport de Machiavel....106
En résumé. 108
Deuxième partie : Le gouvernement politique des hommes au XVIIe siècle. 112
Chapitre IV. La Mothe Le Vayer, précepteur royal et libertin sceptique....113
1. L'art de gouverner libertin dans l'institution du Prince....113
2. Le gouvernement exemplaire dans Les aventures de Télémaque....117
3. La gouvernementalité à partir du XVIIe siècle : raison d'État et Pastorat....123
4. La raison d'État : violence rationnelle et théâtre politique....124
5. Le Vayer et la radicalisation de la conception machiavélienne de l'histoire....126
L'histoire comme repère ou la critique de la science politique de la raison d'État. 126
7. Scepticisme libertin et absolutisme ?....129
8. Un appel à l'émancipation intérieure....133
Chapitre V. Comment appréhender le loi?....135
1. La mystique des lois et l'émancipation chez Montaigne 135
2. Le statut relatif des lois et la soumission libératrice chez La Mothe Le Vayer....137
a. L'ataraxie libertine 138
b. La fausse acceptation libertine du politique....142
3. Le souverain absolu du Léviathan....145
a. Le souverain absolu du Léviathan et la destruction du pastorat....146
b. L'émancipation de soi....148
4. Un contexte propice à l'émancipation de soi-même....151
a. L'absolutisme royal au XVIIe siècle et le retrait de l'État 151
b. L'émergence de conduites anti-pastorales....152
En résumé....153
Troisième partie : L'être à soi stoïcien ou la vie émancipée....156
Chapitre VI. L'éclairage de Foucault 157
1. Différentes techniques de soi 157
2. La conversion selon deux modes contradictoires....159
3. Éthique et Morale : discours vrais et Vérité....161
4. Les techniques de spiritualité et principe de vie....163
5. La préméditation des maux et l'exercice de la mort : l'affliction qui perfectionne....165
6. Les enjeux politiques et pédagogiques du souci de soi....167
Chapitre VII. Les Dialogues faits à l'imitation des Anciens ou la réactualisation d'une technique de vie stoïcienne....171
1. Le dialogue herméneutique avec les anciens : mimesis et création 172
2. Gabriel Naudé : L'émancipation par la lecture des livres....180
a. Le lecteur artiste....181
b. Comment rendre publique la meditatio?....186
3. L'amitié libertine : polémique et bienveillance....189
4. Le rôle du voyage chez Le Vayer....192
5. L'examen de soi stoïcien dans le traité De la connoissance de soy-même....195
Chapitre VIII. La recherche d'une vie éthique chez Sénèque....202
1. Quel est le rôle de l'oisiveté dans le perfectionnement humain?....202

2. Sénèque précepteur: une vie publique «suicidaire»....204
3. Contrer l'ingratitude par le perfectionnement de soi....205
4. Le clientélisme romain ou le refus de l'éthique....207
5. Qu'est-ce que le bienfait, le bienfaiteur, l'obligé?....208
6. Une éducation éthique ; la transmission du bienfait....209
7. Désacralisation du magister : le devoir de reconnaissance....210
Chapitre IX. Jacques Rancière : la politique et la politeuesthai....214
1. La critique des trois états de Platon....215
2. La mésentente ou le lieu du politique....218
3. L'émancipation chez Rancière....219
a. L'émancipation intellectuelle....220
b. De l'inégalité des intelligences à l'égalité sociale : le paradoxe de l'école républicaine 221
4. L'égalité des intelligences ou l'affranchissement de l'esclave, la posture du libertin....224
5. Le temps de l'oisiveté ou le temps du politique....228
Chapitre X. L'affranchissement libertin....234
1. Le rôle du stoïcisme : oisiveté et engagement dans la pensée de LeVayer....237
2. L'engagement libertin : la publication d'une autre forme de vie....240
En résumé....244
Quatrième partie. Écriture libertine et transmission....248
Chapitre XI. Le rôle du scepticisme libertin ou la mise en place de principes libertaires ?....248
1. La critique de la Vérité....249
2. Douter des certitudes d'Aristote....251
3. Le dogme du scepticisme....253
4. Le scepticisme subversif ou le rôle d'Épicure....255
a. Le souverain bien épicurien ou le salut libertin....256
5. La négation sceptique et ses conséquences....262
Chapitre XII. Le re-trait libertin de la politique et le dire-vrai....265
1. La posture de l'ignorant ou la nécessaire métamorphose....266
2. L'écriture chez Foucault : une arme de combat....268
3. L'ex-pression du retrait....270
4. La forme dialogique de l'écriture libertine: le courage des vérités contre la Vérité....272
a. Une écriture « médiocre » en vue d'une subversive érudition....275
b. Je m'écris en lisant ou la transmission de l'imperfection....278
c. L'animalité de la nature humaine ou la réhabilitation du corps et de l'esprit....282
d. La réhabilitation du plaisir....284
5. Le retour d'une subjectivité....286
6. Le maître libertin : un maître socratique ou cynique ?....288
En résumé....290
Cinquième partie : L'influence de la pensée libertine de La Mothe Le Vayer....293
Chapitre XIII. Un avant-goût de déconstruction....293
1. L'homme et l'âne....293
2. Le cogito libertin....296
3. L'héritage critique de l'amitié libertine....298
4. L'actualité impertinente de La Mothe Le Vayer....303
5. Le maître libertin, un maître ignorant?....304
6. L'équilibre des contraires....306
Chapitre XIV. Les occurrences de La Mothe Le Vayer au siècle des Lumières....309
1. La Philosophie du bon sens et la critique des Lumières....309
2. Thérèse philosophe : une œuvre libertine radicale....312
a. La vie sous l'emprise de la nature....312

b. Plaisir et éducation....314
c. Éduquer les sens : le rôle de la loi....317
d. La critique de la religion....319
3. La défense de Sénèque dans l'œuvre de Diderot....321
4. L'exercice de la meditatio....324
La contemporanéité de La Mothe Le Vayer....329
Conclusion....336
Bibliographie....340
Index....349

Introduction

Depuis de nombreuses années, les travaux sur le scepticisme des érudits libertins refont surface pour tenter de répondre à nos problématiques modernes. Pour reprendre René Pintard, le père des recherches sur le libertinage érudit, «L'histoire du libertinage au XVII^{e} siècle mérite-t-elle encore de retenir la curiosité et de susciter des recherches? »[1] Pourquoi se pencher sur ce courant de pensée aujourd'hui?

Lorsque nous évoquons les libertins du XVII^{e} siècle, nous nous rendons compte que la réflexion érudite est facilement passée sous silence au profit d'un libertinage de mœurs, certes essentiel pour engager sur le chemin de l'émancipation de l'homme, mais cela n'est point suffisant pour évoquer le rôle qui a été le leur. De plus, l'historiographie traditionnelle n'a fait que relever l'aspect conservateur et hypocrite du mouvement des érudits libertins.

Cependant, la thèse qui vise à réintégrer le libertinage érudit dans l'historiographie a été très largement conduite par les recherches de Jean- Pierre Cavaillé et de Sophie Gouverneur[2] ainsi que l'équipe de chercheurs qui ont participé aux publications de l'Université de Saint-Étienne. Nous y reviendrons pour éclairer notre travail.

L'objet de cette thèse concerne plus particulièrement un personnage souvent omis par l'histoire de la philosophie, l'érudit libertin François De La Mothe Le Vayer, précepteur de Louis XIV.

Pourquoi s'intéresser à François de La Mothe Le Vayer aujourd'hui alors qu'il a été relégué par l'histoire de la philosophie soit à un scepticisme sans conséquences soit à un conformisme politique et conservateur?

Bien qu'à première vue, le rôle politique de notre libertin -protégé de Richelieu, précepteur du Roi-soleil- peut sembler en contradiction avec l'idée de précurseur pédagogique, la lecture attentive des œuvres de Le Vayer fait apparaître en filigrane, derrière la grande culture des Anciens, une pensée critique qui n'est pas dénuée de sens pour notre actualité.

Cette thèse se fixe trois axes de recherche.

Dans quelle mesure François de La Mothe Le Vayer, en tant que précepteur royal, fait-il émerger le despotisme éclairé, au niveau politique, et de ce fait peut-il être considéré comme un précurseur des Lumières ?

---

[1] René Pintard, (1983), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Genève-Paris, Slatkine, p. 1.

[2]Le livre de Sophie Gouverneur consiste, comme elle le précise dans son introduction, à analyser les œuvres libertines et leurs liens ponctuels avec la représentation négative mise en place par l'apologétique chrétienne. Le libertin est perçu comme un lâche ne se préoccupant que de son bon plaisir et prêt à s'agenouiller devant un quelconque pouvoir pourvu que sa volupté ne s'en trouve pas amoindrie. Face à cette interprétation, le livre analyse le libertinage en opposition avec les préjugés moralisateurs de l'historiographie du XIX^{e} siècle. Sophie Gouverneur, (2005), *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion.

Par quels moyens fait-il émerger la conception d'une éducation émancipatrice qui s'oppose radicalement à la conversion éducative?

De ce fait, en quoi La Mothe Le Vayer est-il encore notre « contemporain » -au sens de Giorgio Agamben-[3] ? Comment peut-il nous éclairer sur les conditions du temps présent en ce qui concerne le rôle de l'éducation comme levier de la question politique?

Cette thèse est divisée en cinq parties.

Dans la première partie, nous évoquerons la genèse du gouvernement pastoral en nous inspirant des analyses de Michel Foucault. [4] Pourquoi nous intéresser à ce thème de la pastorale?

Nous partons de l'hypothèse que nous sommes les héritiers de ce qui s'est opéré entre la Renaissance et la Révolution française. A cette période de l'histoire, on voit émerger une nouvelle manière de définir l'État, une séparation du théologique et du politique, fondatrice de la religion comme institution privée.

Nous allons tenter de démontrer que la pensée libertine, en s'inspirant des Anciens proches ou plus lointains, a engagé la séparation du gouvernement pastoral et du pouvoir royal, à la base de la sécularisation, constituée par la séparation Église-État toujours affirmée dans notre démocratie. Nous observerons dans un premier temps, les prémices de cette séparation.

Mais avant d'entrer par le politique, nous partons de l'hypothèse, avec Hans Blumenberg[5] que le tournant moderne ne peut plus correspondre, ne peut plus être interprété comme un commencement radicalement nouveau. En effet, Blumenberg montre comment des ruptures se sont introduites dans une continuité secrète, comment certaines logiques médiévales tardives ont finalement fait émerger une forme d'émancipation sans être pour autant en rupture radicale avec une conception théologique.

Dans un premier temps donc il s'agit d'entrer par le politique, d'analyser les prédécesseurs de l'éducation du prince. Nous observerons alors comment notre libertin, dans ses conseils au prince, se situe entre l'art de gouverner néostoïcien et la transcendance du prince machiavélien. La philosophie du Portique est intéressante pour le néostoïcisme et la pensée libertine dans la mesure où elle permet de faire coexister la présence de la divinité dans la nature avec le libre-arbitre de l'homme. Cette prise en compte de la liberté de l'action humaine à travers la structuration du Cosmos met en avant le rôle de l'homme dans sa formation. Par quel moyen l'homme peut-il devenir le meilleur possible? Quel homme voulons-nous?

A travers le courant néostoïcien, et plus précisément en analysant le *De Constantia* de Juste Lipse qui influencera Guillaume Du Vair, la morale chrétienne n'exclut pas la raison, bien au contraire.

[3] Giorgio Agamben, (2008), *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Rivages/Poches.
[4] Michel Foucault, *(2004), Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard.
[5] Hans Blumenberg, (1999), *La légitimité des Temps modernes,* Paris, Gallimard.

Il s'agit d'observer le rôle du néostoïcisme qui fait co-exister la liberté humaine avec la raison divine et d'analyser les conséquences politiques, philosophiques et pédagogiques qui en découlent.

L'éducation n'est plus envisagée sous l'angle d'une conversion à un modèle d'homme mais plutôt dans une optique de perfectionnement de soi dans l'existence.

Quel homme voulons-nous renvoie à la question quel modèle de prince voulons-nous ?

Pour les néostoïciens, en parallèle avec la conception du maître comme *exemplum*, le prince doit être un exemple à imiter. Il s'agit d'éduquer le prince à la bienfaisance, au gouvernement de soi. On est dans ce que Michel Foucault nomme un mode de gouvernement économique concernant l'institution du prince. Plus précisément, il s'agit pour le prince d'agir comme le ferait un père pour sa famille. Cependant, la prudence est de mise et nous verrons sur ce point que la prudence mêlée lipsienne n'est pas éloignée de la prudence machiavélienne qui combat le gouvernement pastoral[6].

Avec la renaissance des philosophes païens, le néostoïcisme commence à instituer, au niveau politique, une gouvernementalité qui se sécularise peu à peu. La religion sert alors le domaine politique et perd de sa suprématie. Elle n'est qu'un moyen pour qu'existe une forme de paix sociale, nécessaire dans ces temps de crise, en aucun cas une fin permettant d'accéder au Salut.

Ce prince paternaliste nous permettra également d'introduire Confucius. En effet, la première occurrence en France du penseur chinois a été faite par notre libertin dans le traité *De la vertu des païens*. Selon les termes de Le Vayer, Confucius est le « Socrate chinois ».

D'une part, avec Confucius, nous sommes dans « l'économie » du prince : le Yin et le Yang soulignent une réciprocité entre le prince et le peuple selon le mode de la famille (père-enfant). La culture chinoise qui met en avant les transformations silencieuses[7] peut s'apparenter aux transformations souterraines[8] du courant libertin. En effet, le mode d'action des libertins correspond à une forme d'infiltration dans les élites éclairées qui pourrit les fondements despotiques de l'intérieur jusqu'à leur plus complète dissolution. Avec Confucius, nul besoin de Révolution ; il s'agirait plutôt de former les conseillers du prince, de les insérer dans les hautes sphères du pouvoir pour gouverner les modes d'agir du prince, de le former aux rites et aux sagesses antiques. En tant que précepteur royal, Le Vayer ne sera pas insensible à la pensée du maître chinois qui met en pratique l'entretien de l'ancestralité.[9]

[6] Jean-Pierre Cavaillé, (2011, novembre), « Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État», *Les Dossiers du Grihl*, Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge, Essais et comptes rendus. Repéré à URL http://dossiersgrihl.revues.org/4807.

[7] François Jullien, (2009) *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset.

[8] Souterraines en contradiction avec la grandeur et la suprématie du Roi-Soleil. Jean-Pierre Cavaillé, (2003), « Les libertins : l'envers du Grand siècle », in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[9] Nous reviendrons alors sur les termes utilisés par François Wahl qui marque une opposition entre le culte et le rite. François Wahl, (1984), « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981,* (dir), A Rassial, JJ Rassial, Paris, Seuil.

D’autre part, la pensée confucéenne envisage la formation de soi par la méditation et les exercices quotidiens. Avec Confucius, il n’y a pas une parole unique et vraie du maître mais des leçons sous forme de fragments destinés à chacun.

La pensée confucéenne à laquelle La Mothe Le Vayer s’est intéressé nous permettra de comprendre le rôle du libertinage érudit –éducation non dogmatique aux rites et à la tradition, conseiller les princes au niveau politique- avant l’arrivée d’une affirmation plus radicale émise par les Lumières[10].

Mais au fil de l’histoire, cette pensée orientale a été détournée par la bureaucratie chinoise alors qu’elle affirmait une forme d’émancipation.

Le détournement des pensées humanistes au profit du gouvernement politique des hommes n’est pas une chose rare. Ce fut le cas de Machiavel.

En contrepoint de l’historiographie traditionnelle, nous nous inspirons de l’interprétation humaniste de la théorie machiavélienne, celle de Maurice Merleau-Ponty et de son disciple Claude Lefort. En effet, Machiavel propose un principe de régulation sociétale par la lutte et le dissensus. Il n'y a donc plus de transcendance, d’où la nécessité pour le prince d’être formé à l’Histoire plutôt qu’à la Vertu. Avec Machiavel, le politique s’émancipe de la religion. L’hérédité du pouvoir est brisée. Le prince, s’il veut préserver son pouvoir qui ne lui appartient plus de droit, doit être rusé. Or, valoriser la lutte et la ruse suppose que « le prince nouveau » qui risque à tout moment de perdre son pouvoir –par opposition au prince par hérédité- fera le nécessaire pour ne pas soulever les émotions populaires, pour ne pas trop mécontenter le peuple et les grands. Ici, le despotisme a tout intérêt à être clairvoyant et pragmatique.

Concernant Machiavel, faire émerger la transcendance du prince constitue une façon de s’opposer au Pastorat, de détacher le gouvernement pastoral et le pouvoir royal. En d’autres termes, Machiavel conseille au prince d’apprendre à paraître, à se travestir, comme lui-même le fait à ses heures perdues[11], tout en ayant une connaissance érudite des faits historiques. L’éducation machiavélienne encourage le prince à revêtir l’habit des anciens, des païens, pour comprendre comment agir dans le présent. Ainsi, il pourra peut-être conserver son pouvoir si les circonstances sont favorables, mais comme le suggérera Le Vayer, rien n’est écrit. Nous avons beau être de fins observateurs des histoires, le hasard gouverne.

Après avoir étudié les prédécesseurs de Le Vayer concernant l’institution du prince, nous analyserons dans la seconde partie, le gouvernement politique des hommes au XVII^{e} siècle et plus

[10] Comme l’exprime René Pintard, le libertinage érudit a transmis de manière active à la génération de Pierre Bayle l'héritage de la Renaissance. Il fallait avant le « libertinage triomphant » des précurseurs des Lumières, le libertinage hésitant de la Tétrade.

[11] Lettre de Machiavel à Francesco Vettori du 10 décembre 1513, cité par Christophe Girerd, (2007), *La sagesse libertine,* Paris, Bernard Grasset. p.17.

particulièrement le mode de gouvernement suggéré par La Mothe Le Vayer, précepteur royal. Au niveau politique, notre libertin arrive après une période de guerres incessantes. Il y a une volonté de pacification de l'État, comme pour les néostoïciens, avec néanmoins, une volonté de sortir de la raison d'État qui prend son essor avec l'émergence de l'État moderne. Il s'agit alors de s'approcher du souverain, de le former à la philosophie, d'en faire un gouvernant bienveillant, ce qui se rapproche de la volonté politique d'un Confucius ou d'un Sénèque.

Le Vayer -en relation avec la pensée de Sénèque- conseille au prince de respecter l'ordre naturel divin propre au stoïcisme tout en se détachant de l'autorité des pasteurs. Pour notre érudit libertin, ce n'est plus Dieu qui gouverne mais le prince, qui doit être formé aux Humanités, à l'Histoire et qui doit gouverner son peuple selon le modèle « économique »[12] -nous y reviendrons précisément dans la première partie du chapitre IV. Ici, la forme républicaine n'est pas encore pensable mais la défense du pouvoir royal émancipé de toute justification métaphysique renvoie dos-à-dos le gouvernement pastoral mais également la Raison d'État.

Nous introduirons alors la pensée de Fénélon. En effet, *Le Télémaque* est une éducation du prince qui explore une nouvelle morale politique dans laquelle le roi doit suivre la loi naturelle et divine qui lui recommande la charité et l'amour du peuple. Obéir à Dieu revient à obéir à cette partie divine qu'il y a en nous, la meilleure partie de nous-même. Le quiétisme de Fénelon s'oppose fermement au despotisme de Louis XIV, à l'émergence de la Raison d'État qui continue d'utiliser les stratégies pastorales pour surveiller les populations et convertir les consciences.

En effet, au XVII^{e} siècle, on voit émerger une nouvelle politique de contrôle des populations car l'augmentation démographique s'accroît et l'État ne peut plus assumer pleinement une politique de surveillance de ses propres sujets. Cela suppose la décentralisation étatique au profit d'un auto-contrôle inter-individuel. La pédagogie devait servir cette cause notamment avec le retour de l'augustinisme et de Port Royal.[13]

Or, nous voyons apparaître une forme de résistance, des contre-conduites au modèle de conversion.

Le Vayer réactualise alors la mystique des lois de Montaigne. Il s'agit d'être conforme aux lois institutionnelles, mais il existe une forme de vie libre.

L'art de gouverner dans l'institution du prince, exposé par Le Vayer, suppose une obéissance au souverain, formé par son précepteur à la vertu proprement stoïcienne qui découle du mode de gouvernement économique. Et c'est précisément par cette obéissance distanciée que s'effectue l'émancipation du sujet -son salut- qui n'a plus à accepter la conversion des hommes d'Eglise ni

[12] Michel Foucault*, Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p. 97.

[13] Saint Augutin va proférer la vie cénobitique c'est-à-dire la solitude radicale en vue de s'écarter du modèle ermitique suspect puisque l'on ne rencontre pas Dieu mais les démons, la communauté spectrale selon les termes de Didier Moreau. Cette rencontre avec les expériences des hommes du passé par la lecture de leurs œuvres entre en conflit avec cette recherche d'un soi parfait de la conversion religieuse**.**

même à croire à la Vérité souveraine. La valorisation libertine de l'ataraxie épicurienne et du scepticisme concernant le statut des lois permet l'émancipation dans les normes, dans le cadre de la loi pour éviter la sentence royale. Mais dans la sphère privée le sujet peut s'émanciper.[14]

Cette idée sera centrale dans le *Léviathan* et Hobbes n'a pas été totalement inconnu dans les milieux libertins parisiens. Dans le chapitre 42, Hobbes expose la nécessité d'obéir au souverain, en aucun cas d'obéir au pasteur. Il s'agit de séparer la croyance, le for interne, et le commandement, le for externe.[15] Les pasteurs ont le droit d'enseigner, de susciter la foi en prêchant mais ils n'ont pas pour autant le pouvoir de commander. Le pouvoir vient du souverain et il convient de se soumettre à ses lois mais il n'existe pas d'obligation de croire. Encore une fois le sujet est libre intérieurement.

Contre le pouvoir pastoral, La Mothe Le Vayer, par l'éducation du prince, remet en selle le pouvoir monarchique, un despotisme formé aux humanités. C'est la continuité ascendante du gouvernement économique, le propre du gouvernement à l'antique. Mais en ce qui concerne l'éducation des hommes (qui est supposée faire retentir à l'intérieur même des individus la volonté du souverain ou de l'État), La Mothe Le Vayer pose une véritable rupture : l'éducation comme émancipation. Nous comprenons alors que cette « obéissance distanciée »[16] au souverain peut être un moyen d'améliorer la société, de critiquer l'ordre établi.

Dans le domaine pédagogique donc, nous allons observer dans la troisième partie comment Le Vayer expose une herméneutique de la formation de soi telle qu'elle a été entreprise par les auteurs de la Renaissance ?

Pour encourager le sujet à s'affranchir du gouvernement pastoral et de ses institutions de conversion, en particulier de la conversion éducative, nous verrons comment La Mothe Le Vayer va réactualiser des techniques de spiritualité propre au stoïcisme. De ce point de vue, l'éclairage de Foucault dans *L'herméneutique du sujet* nous paraît fondamental.

Les stoïciens sont les inventeurs d'une éducation de soi-même et nous analyserons dans quelle mesure notre libertin peut être considéré comme un maître stoïcien ?

Le *Dialogues faits à l'imitation des anciens* ne constitue pas une simple reproduction de l'ordre antique mais il insère un nouveau processus de formation. La formation de l'homme conçue par La Mothe Le Vayer expose une manière de chercher qui s'écarte d'autres façons de pratiquer la philosophie.

Le dialogue avec les Anciens est une idée profondément stoïcienne qui permet de dissoudre la transcendance. Le stoïcisme encourage l'homme à participer directement au Cosmos par la

[14] Reinhart Koselleck, (1979), *Le règne de la critique,* Paris, Minuit.
[15] Thomas Hobbes, (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard.
[16] Selon les termes de Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, *Op.cit*.

médiation des œuvres littéraires. Il s'agit d'écrire en lisant pour connaître l'humanité et se connaître soi-même autant que faire se peut.

Par cette médiation des œuvres littéraires, Le Vayer met en place un projet subversif qui consiste à rendre accessible au sujet la technique de transformation de soi-même.

Nous introduirons alors la pensée de Gabriel Naudé, bibliothécaire de Mazarin et ami de Le Vayer. Son projet subversif est de rendre publique la *meditatio.* Il encourage l'ouverture des bibliothèques au public, l'écriture des œuvres en français et conseille de cacher les livres athées pour éviter leur destruction. La lecture des anciens est un moyen de contrer les erreurs d'interprétation, ce qui ne paraît pas dénué de sens lorsqu' aujourd'hui, les anciens sont repris pour moraliser le Capitalisme.

Il paraît donc essentiel de réactiver les archives, de dialoguer à l'imitation des anciens. Cette lecture de l'histoire permet de mettre en avant des savoirs considérés comme mineurs que le pouvoir politique a contraints au silence pour légitimer une emprise théorique normalisatrice. La connaissance de l'histoire fait surgir des exemples de stratégies anti-institutionnelles à mettre en place dans notre présent. Ainsi, il s'agit de montrer que le mouvement libertin peut nous guider aujourd'hui sur la manière dont nous appréhendons les fondements éducatifs dans les marges informelles de l'institution formelle.

La conversation avec l'ami, primordiale dans le livre des *Dialogues* de La Mothe, fait émerger la conception d'une éducation non coercitive. Les érudits libertins ont ainsi constitué la *Tétrade*. Cette communauté amicale, bien éloignée des communautés fictives de notre société, constitue une forme de contre conduite face à la tendance de la confession chrétienne selon laquelle il convient de tout savoir de tous. Dans ce cénacle, on constate que l'accord parfait entre les amis est impossible et les *Dialogues* de Le Vayer encouragent la confrontation aux autres modes de pensée, d'où la nécessité des voyages.

Cette rencontre des étrangers ou cette lecture des autres, des « amis » dirait Jacques Derrida[17], nous transforme ou nous forme à découvrir notre condition humaine.

C'est le projet du traité *De la connoissance de soy mesme* dans lequel Le Vayer réactualise l'examen de conscience stoïcien. Il faut alors différencier le travail sur soi et la mode actuelle du développement personnel en vue d'agir sur sa productivité car *l'expérience intérieure*, comme l'avait remarqué George Bataille, devient un nouveau moyen institutionnel pour contrôler les hommes.

En quoi la connaissance de soi-même évoquée par La Mothe Le Vayer peut-elle nous émanciper?

Elle nous émancipe des injonctions du dehors, de la conversion. Elle est alors indissociable du retrait. Le retrait du libertin permet la mise en place de l'oisiveté critique.

[17] Jacques Derrida, (1994), *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.

Cette pensée réactualise le *De Otio* de Sénèque. Sénèque propose une vie « oisive » hors du contrôle des institutions qui tentent de minimiser la résistance. De plus, dans le *Traité des bienfaits*, Sénèque critique tous les rapports de violence qui s'exercent dans la société. Le stoïcisme de Sénèque fait valoir une pédagogie de l'affranchissement. Avec Sénèque, l'éducation est un bienfait et il ne s'agit pas d'atteindre le mythe de l'égalité sociale.

Pour reprendre la question formulée par Didier Moreau, pourquoi la pensée moderne produit-elle des mythes, et principalement dans le champs éducatif? [18]

Sur ce point, nous nous appuierons sur la pensée de Jacques Rancière qui établit un schisme entre deux conceptions de la politique, à la base d'une séparation, du retrait de la philosophie avec la politique. Contrairement à la philosophie politique qui alimente les thèses d'un débat sur l'école[19] avec comme ligne de mire l'égalité sociale, la philosophie, qui s'appuie sur la *politeuesthai,* renvoie dos à dos les alternatives de ses thèses pour ouvrir une approche spécifique de l'éducation.

Qu'est-ce qui nous autorise à rassembler ces auteurs? En quoi est-il légitime de faire un saut spatio-temporel aussi radical entre Sénèque, La Mothe Le Vayer et Jacques Rancière? Pourquoi parler du gouvernement pastoral aujourd'hui ?

On peut établir alors une ligne, des ennemis et des thèmes communs entre notre libertin et l'auteur qui a réactualisé la figure du maître ignorant.

Dans la figure du libertin sceptique ou du maître ignorant, il s'agit de critiquer les institutions apparemment les plus neutres et indépendantes par rapport au pouvoir politique.

Jacques Rancière tente de déplacer le traditionnel combat de l'éducation en vue de promouvoir l'égalité sociale vers le domaine de la subjectivation. En dépit des inégalités sociales qui ne cessent de se creuser, comment vivre dignement, comment exister ?

La formation de soi doit permettre au sujet de s'émanciper de sa fonction sociale, de ne pas intérioriser la domination, de se désidentifier, de se métamorphoser. C'était d'ores et déjà le conseil de Sénèque.

Dans cette même optique, face au pouvoir politique, le libertin pose la question de l'affranchissement : comment être à soi dans un monde enclin à brûler les hérétiques ? Comment s'émanciper en dépit des normes monarchiques ?

Le Vayer revendique donc l'oisiveté stoïcienne loin du sens commun, qui permet au sujet de trouver sa propre vérité. S'isoler suppose d'empêcher la surveillance. Néanmoins, il n'en reste pas là. Par opposition au couple métaphysique, vie active/vie contemplative, l'oisiveté libertine requiert de sortir de son Jardin, de s'insérer dans la scène du monde et c'est précisément là que l'écriture

[18] Didier Moreau, (2009), « De la recherche en philosophie de l'éducation», in *40 ans des sciences de l'éducation*, (dir.) Alain Vergnioux, Caen, PUC, p.181.

[19] Débat qui tourne autour du déclin de l'école victime du modernisme pédagogique qui a orienté les réformes scolaires.

sceptique est intéressante. C'est ce que nous analyserons dans la partie IV.

En effet, le scepticisme est un moyen d'exposer des sagesses sans donner la leçon, de donner tous les arguments de la critique sans l'acquiescer. Mais le scepticisme n'est en aucun cas une fin. Il est donc nécessaire pour la « divine sceptique » d'établir le cadre d'une recherche de la vérité pour répondre à la question « comment dois-je vivre? ». Notre libertin s'appuie sur la pensée d'Épicure et de Sénèque. Le premier suppose une vie cachée tandis que la pensée de Sénèque est politique et publique mais les deux écoles convergent sur la critique de la transcendance en politique et d'une éducation comprise sous l'angle de la conversion.

Il s'agit alors, pour notre libertin, de masquer par l'érudition et « l'ignorance » du sceptique le paradigme de la métamorphose de soi. En parallèle avec Montaigne, il réaffirme l'écriture de soi, l'acceptation de sa propre médiocrité. L'auto-formation contenue dans les *Essais* « je m'écris en lisant » a une influence directe sur la structuration des œuvres de Le Vayer. Publier l'homme dans son imperfection est un projet subversif qui diffuse le retour d'une subjectivité qui s'écarte de la pastorale éducative. C'est ce que nous étudierons également à la fin du chapitre XII lorsque nous évoquerons la pensée de Gilles Deleuze. Cette nouvelle subjectivité comme foyer de résistance face au politique extériorise une autre manière d'être au monde qui s'apparente à la modalité cynique. Avoir *le Courage de la vérité* sur soi est une manière de « changer la couleur de la monnaie » selon les termes de Diogène, en d'autres termes de faire évoluer les lois.

Dans la partie V, nous observerons dans quelle mesure le scepticisme de notre libertin commence à s'attaquer aux fausses oppositions des couples métaphysiques classiques - l'animal et l'homme, la nature et l'esprit- que les philosophes de la déconstruction ne manqueront pas de vider de leur contenu.

De plus, nous verrons comment les *Problèmes sceptiques*, exposés par Le Vayer annoncent les prémisses d'un changement épistémologique. La sagesse n'est plus proposée au lecteur comme un modèle constitué mais comme une recherche plaçant ainsi la science, d'un point de vue épistémologique, sur le mode de l'abandon de la Vérité, de « l'irrésolution »[20], dépassant ainsi le positivisme scientifique. Cet abandon servira de fondement au courant relativiste mais l'érudition libertine, par la référence constante aux Anciens, enseigne cette leçon contraire aux Lumières éblouissantes[21] mais pourtant essentielle à notre temps démocratique que la formation de soi ne peut se faire sans l'autorité de ce qui a existé. Déconstruire la transcendance, qu'elle soit religieuse ou

[20] Sylvia Giocanti, (2001), *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion.

[21] Face à une conception des Lumières étant perçue comme une marche ascendante vers le progrès indéfini et irréversible, il s'agirait plutôt d'observer comment « le scepticisme représente une donnée fondamentale pour comprendre certains des enjeux cruciaux de la philosophie et de la littérature au siècle des Lumières. » Marc André Bernier, Sébastien Charles, (2005), « introduction », in *Scepticisme et modernité*, (dir.) Marc André Bernier, Sébastien Charles, Publications de l'Université de Saint-Etienne, p. 12.

rationnelle, sans pour autant tomber dans le relativisme radical fut un des messages des libertins érudits qui rejoignent en ce sens le « style médian »[22] des libertaires d'aujourd'hui.

Face à ce nouveau paradigme qui se met en place avec l'irrésolution des problèmes sceptiques, nous ferons un parallèle avec le livre de Gilbert Durand, les *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. En ce sens, le libertin érudit appréhende le monde de façon souple, fluide et montre par la même sa capacité à se métamorphoser, à s'adapter, à progresser et à ne pas s'aliéner à une idéologie, par contraste avec la structure transcendante suivie par le monde occidental christianisé, dogmatique et stéréotypé qui sous le joug de la Religion est incapable de nuances entre le haut et le bas, la lumière et l'ombre, le vrai et le faux, le Bien et le Mal.

Ses idées libertines annoncent, en pédagogie, une nouvelle modalité dialogique et subversive désacralisant le Maître et influenceront « l'épistémé pédagogique des Lumières ». Il s'agit d'apprendre à se servir de sa raison contre la pastorale éducative sans pour autant tomber dans les dérives froides du Rationalisme qui encourage une « inspection transparente de l'esprit »[23] propre à l'épistémologie cartésienne.

Au niveau pédagogique donc, le libertinage érudit de La Mothe Le Vayer expose une lutte pour la « sécularité » de la morale mais il s'agit d'attaquer le dogme sans renoncer à l'héritage de la tradition. Cette conception aura des répercussions au niveau pédagogique notamment sur la philosophie du Marquis d'Argens, aujourd'hui considéré comme un auteur mineur, qui a pourtant marqué les philosophes de son siècle, à savoir Sade, Voltaire, Diderot, Rousseau et bien d'autres.

En effet, Boyers d'Argens, dans *les Mémoires secrets de la république des lettres ou le théâtre de la Vérité* ne manque pas de se référer à Le Vayer. Avec Boyers d'Argens, lecteur de Le Vayer et auteur de *Thérèse philosophe*, nous ne sommes plus dans la diffusion d'un savoir encyclopédique mais dans l'éloge du plaisir de faire de celui qui se forme. Cette pensée sera réaffirmée particulièrement – et paradoxalement- dans la dernière œuvre de Denis Diderot. Par opposition à l'*Encyclopédie* qui conçoit une forme de disciplinarisation[24] des savoirs, *L'Essai sur les règnes de Claude et Néron* de Diderot est un exercice personnel de *meditatio* autour de l'œuvre de Sénèque à la manière d'un dialogue fait à l'imitation des anciens. Dans ce dernier chapitre, il s'agira alors de situer le paradigme de la formation de soi-même, réactualisé par Le Vayer, comme ontologique par rapport aux libertins radicaux du XVIII^{e} siècle.

[22] Alain Badiou, (2012), *L'aventure de la philosophie française*, Paris, La fabrique éditions, p.246.

[23] Didier Moreau, (2009), « De la recherche en philosophie de l'éducation», in *40 ans des sciences de l'éducation*, (dir.) Alain Vergnioux, *Op.cit*, p. 180.

[24] Selon Michel Foucault, ce n'est plus la philosophie mais la science qui assure « la police disciplinaire des savoirs ». Cette conception aboutit à une pédagogie analytique où l'on décompose les éléments. Pour chaque savoir, on met en place un processus qui implique l'institution de critères de sélection, une « forme d'homogénéisation », de hiérarchisation. Denis Kambouchner, (2013), *L'École, question philosophique*, Paris, Fayard, p. 306.

Quelques éléments de repère

Le terme libertin, étymologiquement *libertinus* désigne l'esclave affranchi, traditionnellement le traître à l'Esprit.

Au XVII^{e} siècle, le terme désigne à la fois l'hérétique, l'athée, l'épicurien, le débauché, celui dont les opinions ou le comportement s'éloigne de l'enseignement diffusé par l'Église.

Le libertinage se développe en France à partir de la fin du XVI^{e} siècle, c'est-à-dire aux prémices de la dissolution du cadre théologique. Il s'est diffusé dans les milieux aristocratiques dans la première moitié du XVII^{e} siècle grâce à la formation de cénacles libertins proches des cercles du pouvoir, et ont fait peu à peu de nouveaux adhérents. En effet, à ce moment, la naissance de la physique expérimentale, les explorations et les découvertes de différentes mœurs donnent un coup à la tradition scolastique.

L'aristotélisme scolastique survit en apparence car il est enseigné dans les Collèges. Cependant, la renaissance des philosophies hellénistiques et des découvertes scientifiques l'affaiblit. Au début du XVII^{e} siècle, la pensée chrétienne subit une crise due à l'exaltation de la raison. En Italie, le rationalisme promulgué par Vanini atteint la France et aboutit par les prémices d'un sentiment athée.

Les aspirations morales issues de l'Antiquité et l'influence des Anciens diffusent l'idée du naturalisme et d'un humanisme chrétien et l'on assiste peu à peu à une laïcisation de la politique, inspirée du rationalisme de Machiavel. La morale aussi se rationalise notamment chez Montaigne et dans la *Sagesse* de Charron pour lequel la religion devient inutile au sage qui s'émancipe.

Par la suite, les défenseurs de la religion attaquent le fidéisme se trouvant souvent être le bouclier qui cache les incrédules. Le compromis n'est donc plus à l'ordre du jour.

C'est à cette période qu'apparaît la naissance des érudits libertins. Ce sont des esprits souvent attirés par le matérialisme, qui vivent dans le retrait pour échapper à la censure. Cependant, ils ont une vie sociale qui leur permet de travailler auprès des plus grands hommes d'État[25]. De là se développe, à Paris, des sociétés savantes dans la première moitié du siècle. Le cabinet des frères Dupuy, crée en 1617 en est l'exemple et réunit les plus instruits dont François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), Gabriel Naudé (1600-1653), Pierre Gassendi[26], ou ceux qui sont de passage dans la capitale française. Cette cellule érudite maintient le contact avec les conseillers du roi tout en favorisant l'esprit critique, la curiosité et l'indépendance philosophique.

Dans la première moitié du XVII^{e} siècle donc, les libertins se faisaient entendre. Mais cette progression de l'athéisme à Paris inquiète les théologiens qui trouvent leurs réponses dans

[25] En exemple, François de La Mothe Le Vayer travaille pour Richelieu et Gabriel Naudé occupera la fonction de bibliothécaire et conseiller du Cardinal de Mazarin.

[26] Pierre Gassendi, (1592-1655), scientifique et restaurateur de l'épicurisme.

l'absolutisme, la répression et la moralisation de la société[27].

L'arrivée de Richelieu au rang de ministre principal en 1624 met en place la supériorité de la raison d'État et la condamnation de la libre pensée. Lors de la mise à mort de Vanini[28] et le procès de Théophile De Viau[29] de 1623 à 1626, Richelieu incarne celui qui sait dominer les esprits révolutionnaires jusqu'à la Fronde.

Durant la Fronde (1648-1653), on constate un développement considérable de la production littéraire -feuilles volantes, chanson, gravure- qui visaient Mazarin et sa politique d'impôts destinée à financer les guerres. Mais cette marée littéraire va être fortement écrasée par le gouvernement de Louis XIV jusqu'en 1789. Le libertinage érudit chemine alors de manière presque invisible, souterrain ou comme le souvenir d'un temps passé[30].

Mais dans les esprits, ce mouvement laissera une trace qui n'échappera pas aux précurseurs de 1789. Concernant La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle ne tardera pas à en faire l'éloge et Voltaire le citera dans son catalogue des auteurs du grand siècle.

C'est ce qui fait dire à Jean-Pierre Cavaillé que « le grand siècle n'est pas où on le croit, en Louis XIV, et toutes ses pompes, mais chez les libertins. »[31]

Cependant il faut noter qu'il existe deux conceptions du libertinage : le mouvement intellectuel qui trouve son origine dans le libertinage des philosophes érudits du XVII^{e} siècle et le libertinage de mœurs –valorisant une libéralisation sexuelle- qui s'identifie à la littérature libertine du XVIII^{e} siècle.

Nous nous intéresserons plus particulièrement au mouvement intellectuel et à l'érudition du libertin François de La Mothe Le Vayer. Doué d'une large connaissance encyclopédique –à cet effet Gabriel Naudé l'appelle le Plutarque français- c'est par le biais de l'érudition, de la connaissance des anciens que La Mothe va s'opposer à l'enseignement pastoral lors des « rencontres libertines ».

Mais qu'entend-t-on au XVII^{e} siècle chez les philosophes érudits, par débauche libertine?

Guy Patin, membre des cercles libertins, nous éclaire sur ce point lorsqu'il écrit que lui-même, Gabriel Naudé et Pierre Gassendi feront une débauche dans une maison de campagne "mais Dieu sait quelle débauche! M. Naudé ne boit naturellement que de l'eau et n'a jamais goûté de vin. M. Gassendi est si délicat qu'il n'en ose boire (...) j'en bois fort peu, et néanmoins ce sera une débauche, mais philosophique et peut-être davantage."[32]

[27] En 1623, s'opère une vaste entreprise de reconquête des consciences par les membres de l'Église Catholique contre les libertins, les « esprits forts » qui diffusent, par leurs écrits, un sentiment d'irréligion.

[28] En 1619 à Toulouse, a lieu l'exécution du philosophe italien LucilioVanini (1585-1619).

[29] Théophile De Viau (1590-1626), est un grand poète libertin du temps de Louis XIII.

[30] Il n'est pas sans rappeler que Le Vayer publie, lors des dernières années de sa vie, *l'Héxaméron rustique*, œuvre libertine par excellence.

[31] Jean-Pierre Cavaillé, "Les libertins : l'envers du Grand siècle", in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques, Op.cit.*, p.319.

[32] Jacques-François Denis, (2010), *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^{e} siècle : Gassendi, Gabriel*

La société savante du XVII[e] siècle était plus conforme à l'esprit de la Renaissance déployant un libertinage philosophique qu'au libertinage de mœurs et de cotillons qui va se développer par la suite.

Jacques-François Denis (1821-1886), dans son ouvrage *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII[e] siècle (1884)*, s'interroge sur le contenu de ces débauches et tente d'éclaircir l'incrédulité des libertins. Par exemple, Guy Patin hait les cérémonies et les pratiques de la papauté et du Clergé. Concernant le célibat des prêtres, inventé par Grégoire VII, il évoque une "maudite invention "[33] qui a causé et qui causera encore bien des maux.

On ne peut pas dire à coup sûr qu'ils soient athées. Ils sont moins contre l'idée de Dieu que contre le clergé, la milice du Pape et le gouvernement pastoral qui empêchent les hommes de vivre une vie digne. C'est dans cette lignée que le combat des érudits libertins va se mener en s'intégrant notamment dans la sphère publique dont ils dénoncent les usages.

1. La double vie de François de La Mothe Le Vayer

a. La Tétrade : un entre soi libertin et libertaire

Dans sa jeunesse, La Mothe Le Vayer (1588-1672) va rapidement s'orienter vers l'indépendance philosophique. En 1623, il fréquente les salons de Melle de Gournay, fille adoptive de Montaigne. L'histoire veut qu'elle hérita de la bibliothèque de Montaigne qu'elle transmettra par la suite à Le Vayer.[34] En 1625, il succède à son père dans l'exercice de la charge de substitut au Procureur du roi. Mais cet profession ne lui convient pas. Il voyage alors en Europe avec l'ambassadeur de France ; Guillaume Bautru. Il devient également à cette époque un membre régulier des réunions du cabinet des frères Dupuy.

En 1628, Le Vayer se lie d'amitié avec Pierre Gassendi, Elie Diodati[35] et Gabriel Naudé. Bien que différents dans leurs caractères et parfois même dans leurs idées, leur union se fait par un accord sur une communauté d'idées et de sentiments[36]. En effet, tous se retrouvent dans le cénacle du cabinet

Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac, Nabu Press, p.4.

[33] *Ibid*. p.35.

[34] Mais il s'avère, selon René Pintard, que la bibliothèque de Montaigne fut sans doute passée au Grand Vicaire de l'Archevêché d'Auch avant d'être dispersée. Néanmoins, on peut noter des similitudes philosophiques entre La Mothe et Montaigne.

[35] Elie Diodati (1576-1661), confident de Galilée, avocat au sein de la République savante.

[36]Selon René Pintard, nous pouvons noter leur consensus ainsi : critique de la crédulité, goût de la confidence privée, tactique oblique pour diffuser l'audace de leurs opinions, résistance aux opinions populaires, défiance à l'égard de la métaphysique.

des frères Dupuy. Cependant, ceci ne suffit plus. Pour satisfaire le penchant de leurs esprits libérés, ils nécessitent l'air de la campagne, l'art de la table, la chaleur, l'amitié. Ensemble, ils constituent un cénacle secret appelé la Tétrade en référence- selon la préface de Guillaume Tomasini- « à la combinaison sacrée des Pythagoriciens censées réunir en un tout solidaire quatre éléments distincts »[37]. C'est le libertinage qui cimente cette union. Même si Pierre Gassendi ne se considère pas comme athée et qu'il est ordonné prêtre en 1616, les amis se soumettent tous à une aspiration libertine.

La Mothe Le Vayer commence par publier l'œuvre des *Dialogues faits à l'imitation des Anciens (1630)* qui donne carrière à sa réflexion. Au sein de la Tétrade, nul n'aime plus que lui la solitude et la liberté. Cependant, les visites amicales dans sa maison de campagne ou de villes ne sont jamais repoussées. Fort piquant, révélant un personnage sceptique et libertin, il reste cependant prudent et réservé. En effet, l'auteur se situe dans le contexte inquisitorial du milieu du XVII^{e} siècle ou le libertinage recevait alors des châtiments très lourds. Le livre des *Dialogues* glisse ainsi des allusions des discussions de la journée dans lesquelles les amis de la Tétrade sont dissimulés sous des pseudonymes, Orasius Tubero étant celui de notre auteur[38].

Les quatre premiers dialogues d'Orasius Tubero laissent voir une philosophie libre mais elle reste explicitement muette en matière de religion. Dans les *Cinq autres dialogues*, l'auteur enlève le masque, se livre mais se dissimule derrière la sceptique qui prétend ne pas prendre position. C'est pourquoi Jacques-François Denis explique que La Mothe Le Vayer "est donné par les histoires de la philosophie comme le champion du scepticisme en France, sous Louis XIII et sous la régence d'Anne d'Autriche"[39]. Il mélange ainsi au sein de son œuvre fidéisme religieux, scepticisme philosophique et rationalisme moral.

Les amis se séparent aux environs de 1630 suite aux devoirs de leurs préoccupations. Le Vayer devient philosophe de la Cour, Cour dont il a pourtant longtemps méprisé les charges. Après la séparation de la Tétrade, Naudé et Gassendi se retrouvent à Paris en 1642 et reprennent les entretiens d'autrefois. Cependant, durant cette même année au cabinet des frères Dupuy, malgré la fidélité des habitués, surgit un drame qui mit un cran d'arrêt à la gaieté de la maison. Le fils aîné du fondateur, François-Auguste de Thou dit Xenomanès dans le *Dialogues* de Le Vayer est décapité. La Tétrade se reconstitue peu à peu malgré les différents statuts et les problèmes de santé de ses participants. Quoi qu'il arrive, dès que l'un d'eux est absent, il existe toujours quelqu'un pour compléter le groupe de quatre, Guy Patin par exemple, médecin et ami. De ce point de vue, avec les

[37] François de La Mothe Le Vayer, (2012), *Prose chagrine*, Paris, Klincksieck, p.VIII.

[38] « Tubero » (du latin *tuber*) signifie « la motte », « Orasius » pour la vue (Le Voyer étant l'ancienne graphie de Le Vayer), *Ibid*, p.VIII.

[39] Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^{e} siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, *Op.cit.*, p.43.

affinités fortes qui s'élargissent sans cesse par la rencontre, la Tétrade ne peut disparaître mais elle devient de plus en plus discrète.
En effet, Naudé se renferme dans sa bibliothèque, Gassendi cède à ses disciple et Le Vayer devient précepteur royal.

b. La vie politique : philosophe de la Cour (1633-1642) et précepteur royal (1651-1662)

En 1635, il accepta d'être secrétaire d'ambassade auprès de M de Bellièvre et met sa plume au service de la politique du Cardinal de Richelieu pour légitimer l'alliance protestante de la France catholique et sa lutte contre la maison d'Espagne[40]. De même, Le *Petit discours chrestien de l'immortalité de l'âme* prend une autre dimension que celle défendue dans le livre des *Dialogues.* Il pose trois mouvements dans l'argumentation : l'affirmation fidéiste, la démonstration de l'immortalité de l'âme par trente-trois arguments positifs et le retour à la thèse fidéiste. Néanmoins, nous le verrons par la suite, cette thèse écrite pour servir la Cour n'entraînent pas le reniement d'Orasius Tubero[41].
Ces liens de l'érudit libertin avec le pouvoir lui permirent d'acquérir une position d'académicien reconnu. Le Vayer fut donc, en 1639, membre de l'Académie Française, crée par Richelieu. Ce dernier l'estimait satisfait de son ouvrage sur l'éducation du prince, *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin (1640),* qu'il venait de publier. Dans ce livre, il fait œuvre de piété. En est-il convaincu? Pas sûr. Bien que ses écrits soient moins virulents, il montre de temps à autre une pointe d'audace, et fait quelques piques de rationalisme.
L'auteur fût, par la suite, désigné par Richelieu pour être précepteur du Dauphin, le fils aîné de Louis XIII mais en raison du lien marital du potentiel précepteur, Anne d'Autriche préféra lui confier l'éducation de Phillippe de France, le jeune frère du roi. En dépit de nombreux écrits pédagogiques, Le Vayer ne fut, à ce moment là, pas élu au poste de préceptorat royal : ce fut Hardouin de Péréfix, auteur de l'œuvre *Institutio Principis* (1647) qui fut choisi initialement pour éduquer le roi.
En 1649 donc, Le Vayer était chargé de l'éducation des premières études du duc d'Anjou, le frère du roi. Les progrès de son élève frappèrent la reine. Avec de bons résultats, elle le chargea de terminer,

[40] Entre 1633 et 1642, Richelieu commande à Le Vayer d'écrire des textes pour justifier l'alliance avec les protestants contre les Espagnols. Le Vayer écrira le *Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouvent entre certaines nations, et singulièrement entre la française et l'espagnole, (1936*).
[41] C'est Boyer D'Argens qui constate dans ces *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le théâtre de la vérité* que les arguments employés par Le Vayer pour prouver l'immortalité de l'âme sont tellement creux qu'ils sont plus employés à faire douter de la thèse qu'à la défendre.

à partir de 1652, l'éducation du Roi. Il accompagna de ce fait Louis XIV dans différents voyages et assista à la cérémonie du sacre à Reims en 1654.

Précepteur royal, les volumes de ses cours pour l'instruction du roi paraissent d'abord en italien et en espagnol ; c'est particulièrement en Italie que Le Vayer fait figure de successeur vis-à-vis des pédagogues aristocratiques de la Renaissance italienne.

Entre 1651 et 1658, Le Vayer publie ces principales œuvres servant à l'éducation du prince : *La géographie du Prince, la morale du Prince, la rhétorique du Prince, l'œconomie du Prince, La logique du Prince, la physique du Prince, la politique du Prince.* Dans ce dernier livre, il ira jusqu'à faire l'éloge de l'absolutisme. Mais nous le verrons dans la première partie, la défense de l'absolutisme royal et la puissance de la souveraineté va permettre paradoxalement de faire émerger la critique vis-à-vis du gouvernement pastoral.

Le Vayer cessa toute fonction auprès du roi en 1660.

c. Le retour vers soi

Ce mouvement s'opère historiquement à deux périodes ; de 1642 à 1651, puis de 1662 à 1670.

A la mort de Richelieu, en 1642, Le Vayer retourne vers les philosophies anciennes. Cette période s'étendra jusqu'en 1651. Il publie alors *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques (1646).* Il utilise le scepticisme pour dévoiler les faiblesses des constructions humaines tout en ne disant rien de fâcheux. Le Vayer dans sa méthode pour brouiller les pistes pratique fort bien le jeu de l'hésitation et même de la gaucherie pour ne pas être véritablement pris au sérieux ; il critique les faits merveilleux, profanes ou chrétiens et donc l'histoire sainte en y instaurant des allusions qui discréditent le christianisme.

De même, les derniers ouvrages de Le Vayer font preuve d'un retour au scepticisme originel et à la théologie naturelle des stoïciens.

Dans les *Promenades (1662-64)*, les *Homilies académiques (1664-66)*, *Problèmes sceptiques (1666),* Le Vayer expose une quantité de faits qui empêchent la raison de donner un recours à la foi religieuse. Dans certains cas, l'auteur ne fait que l'énumération des différentes étrangetés et coutumes du monde, parfois, il expose une doctrine qui tourne en désuétude les fables du Christianisme.

Dans la lignée des *Dialogues*, des *Petits traités sceptiques*, le *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* remet au goût du jour le libertinage de sa jeunesse. L'ancien confident de Richelieu et l'ancien précepteur royal fait revivre le

personnage d'Orasius Tubero.

Les charges de la Cour l'ont peut-être rendu ambigu selon la thèse de René Pintard. Mais la dernière œuvre qu'il publie, montre une fois encore le côté qu'il a toujours défendu. En effet, édité en 1670, deux ans avant la mort de l'auteur alors âgé de quatre-vingt-deux ans, l'*Hexameron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses* montre qu'il fut philosophe de la Cour sans en être pour autant converti ; il a su malgré ses fonctions gardé le sarcasme libertin qui l'a toujours animé. Ce livre sera pris comme une œuvre dérisoire et comique.

Sur son lit de mort en 1672, son dernier plaisir sera de converser avec Bernier[42] sur la nature de l'âme. Les libertins de l'époque de Louis XIII disparaissent mais un petit groupe resté fidèle à la famille de De Thou se développe[43]. A cette même période, la puissance de l'ordre monarchique et la théologie se réveille, la discipline se resserre. L'incrédulité ne cesse pas mais elle prend un aspect plus sage selon René Pintard[44] : le libertinage des « honnêtes gens », très influencé par le matérialisme gassendiste, qui annonce les idées précursives du XVIII^{e} siècle.

Après cette synthèse concernant le libertinage érudit du XVII^{e} siècle et la vie de François de La Mothe Le Vayer, entrons dans le vif du sujet. Comme nous allons le voir, la précursivité des libertins se situe sous deux angles.

Dans un premier temps, il s'agit de détacher le gouvernement pastoral et le pouvoir royal. En nous référant aux recherches menées par Michel Foucault, le gouvernement pastoral est radicalement différent des procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain. En effet, le pastorat a donné lieu à un art de gouverner les hommes « qui a cette fonction de prendre en charges les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence »[45]. Or, « Le roi n'est pas un pasteur ».[46] Concernant le pouvoir royal, le roi règne, il gouverne le territoire, il en assure la sécurité mais il ne gouverne pas les hommes. A défaut d'obéir aux lois de manière distanciée, le sujet peut, dans la sphère privée, s'émanciper.

Séparer le gouvernement pastoral et le pouvoir royal revient à détacher le politique des institutions de conversion[47]. Depuis le christianisme, le but de l'éducation et des institutions de conversion

[42] François Bernier (1625-1688), disciple de Gassendi, traduit en français le travail de son maître sur la doctrine épicurienne et publia *un Abrégé de la philosophie de Gassendi (1684)* en sept volumes.

[43] François Bernier et l'abbé Bourdelot restent en attendant la relève d'un Bernard Le Bouyer de Fontenelle ou d'un Pierre Bayle.

[44] René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, *Op.cit*.

[45] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *Op.cit*, p.168.

[46] *Ibid*, p. 150. Cette affirmation est énoncée lorsque Michel Foucault fait une analyse convaincante du texte de Platon, *Le Politique*. Ce texte s'oppose au thème du magistrat-berger contenu dans *La République* de Platon,

[47] L'ordre ecclésiastique, notamment Port Royal et le jansénisme, la police secrète du Saint-Sacrement auquel Molière s'attaquera encore. Ce sont les sociétés punitives du XVII^{e} siècle qui, grâce aux directeurs de conscience, forcent à l'aveu, à la délation, qui investissent la totalité de l'existence des individus en détournant les techniques de spiritualité héritées de l'Antiquité. Ces micro-pouvoirs, selon Michel Foucault, sont beaucoup plus contraignants que le pouvoir

préparent les âmes à rentrer dans l'attente d'un salut que l'ordre politique va ensuite administrer.

Dans un second temps donc, la précursivité de notre libertin se situe sous l'angle pédagogique. Par la réactualisation des philosophies antiques, il s'agit, pour notre libertin, de détruire les institutions de conversion en mettant en place une autre vision de la formation de soi détachée des formes institutionnelles.

Et c'est là tout le paradoxe et la force de notre auteur. Contre le pouvoir pastoral, il remet en selle le pouvoir monarchique par l'éducation du prince dans sa pensée politique mais il n'assure plus la conversion intérieure des individus à la volonté du prince par le fait même que l'éducation s'émancipe du pastorat. C'est ce que nous étudierons en troisième partie.

politique.

Première partie : Les prédécesseurs de La Mothe Le Vayer dans l'institution du prince.

Chapitre I. La liquidation du pastorat en vue d'une sécularisation

Il apparaît en filigrane dans les textes de Le Vayer des thématiques redondantes que nous allons dégager. Tout d'abord, celle de la destruction du pouvoir pastoral avec l'imposture des religions. Aucune d'entre-elles ne peut prétendre avoir le monopole sur une autre mais ces dernières sont utiles au souverain pour préserver une cohésion sociale et éviter les guerres incessantes qui affaiblissent l'État. De ce thème découle celui hérité de Montaigne concernant la mystique des lois. En ce sens, les lois sont justes parce qu'elles sont des lois, en aucun cas parce qu'elles sont soutenues par une vérité métaphysique. Elles ne sont plus élaborées par Dieu mais par des hommes. De ce fait, la mystique des lois met en exergue la loi du souverain et donne congé à celle du pasteur. Le libertinage érudit met alors en place une conformité face à la monarchie[48] pour finalement faire passer au fond la plus totale liberté : celle du vivre sans l'attente d'un Salut ni la peur du pêché. Une sentence latine de l'italien Cesare Cremonini (1550-1631) résume fort bien cette définition ; *Intus ut libet, foris ut moris est ;* à l'intérieur comme il te plaît, à l'extérieur selon la coutume.

Dans cette première partie, nous allons donc observer les différents précurseurs de la pensée libertine qui ont permis la destruction de la pastorale chrétienne et réaffirme la « défense » du pouvoir royal détaché de toute transcendance métaphysique. Comment la pensée libertine a interprété cette tradition anti-pastorale ? Comment articuler la pensée politique des érudits libertins qui suppose l'acceptation du pouvoir monarchique avec la conception éducative de l'émancipation de soi-même selon le schème épicurien-stoïcien de la métamorphose ? Dans quelle mesure l'obéissance aux lois n'est pas détachée d'une visée émancipatrice ?

La réponse se trouve dans l'analyse de Foucault : *Sécurité, territoire, population.*

1. Genèse et critique du pastorat

Foucault fait dans son livre *Territoire, sécurité et population,* une analyse de la genèse du pastorat, cette forme de gouvernement tant combattu depuis la Renaissance. Pour comprendre les tenants et les aboutissants de la pensée libertine, il s'agit d'observer comment elle s'est inaugurée avant le

[48]Rappelons que les amis de la Tétrade ont des charges importantes à la Cour.

siècle de notre érudit.

Le thème du pastorat trouve son origine dans les sociétés antiques d'Orient par le biais du personnage du berger qui veille au déplacement de son troupeau pour le conduire vers un but. Le devoir de ce berger est d'assurer la subsistance, les soins et le salut du troupeau tout en étant attentif à chacune de ses brebis. Pour veiller au troupeau et à la santé des brebis, le berger les dénombre quotidiennement mais il doit avoir en parallèle les yeux sur la conduite de l'ensemble du troupeau. Cette conception marque une rupture avec la pensée grecque du contrôle du territoire sans gouvernement des hommes.

Pour le pouvoir pastoral, il faut donc un pouvoir qui individualise et surveille les brebis une par une mais qui s'exerce également sur l'ensemble, pour montrer la direction à suivre et accéder au salut qui n'est pas donné dans le présent. La soumission et l'obéissance deviennent des fins en soi pour le salut de l'ensemble.

C'est par le christianisme que le modèle pastoral du berger va prendre une forme institutionnelle. Le berger est remplacé par le pasteur dans la pastorale chrétienne. Son pouvoir est calqué sur le modèle de la religion : un Dieu qui gouverne sur le monde en réglant la conduite des hommes. Avant que le concept « gouverner » ne prenne sa signification politique au XVI^{e} siècle, ce mot faisait référence, comme pour le berger, aux moyens de subsistance, aux soins apportés à la brebis, autrement dit à l'individu de tel sorte « qu'on n'y gouverne jamais un État, on n'y gouverne jamais un territoire, on n'y gouverne jamais une structure politique. Ceux qu'on gouverne, c'est de toute façon des gens, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités. »[49].

Ce pouvoir a donc pour objectif de faire le bien, d'assurer le soin et le bien-être du troupeau par des techniques de conversion, de surveillance individuelle et globale.

Prendre soin de la santé des brebis est un thème que la pastorale chrétienne va réactualiser pour justifier tout un réseau de conversion des consciences et éviter la marginalité, l'égarement, en d'autres termes, la maladie. Le berger dans la genèse du pastorat avait le pouvoir de supprimer le membre malade pour ne pas contaminer le troupeau. En effet, le troupeau constitué d'hommes est envisagé comme un ensemble qu'il faut préserver soit en supprimant radicalement les brebis galeuses, soit en les soignant, ce qui implique tout un réseau de conversion au modèle de santé idéal. Dans la pastorale, soigner revient ainsi à convertir.

Pour accéder à cette connaissance individuelle et assurer la conversion des consciences, le christianisme a importé et détourné deux techniques hellénistiques, à savoir l'examen de conscience et la direction de conscience sur lesquelles nous reviendrons en troisième partie.

L'enseignement pastoral est une conduite quotidienne qui passe par l'observation, la surveillance de

[49] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, p.126.

l'ensemble des individus considérés comme les brebis d'un troupeau.

A travers cette direction pastorale de la conscience, Michel Foucault voit se construire ce qu'il nomme des modes d'individuation qui s'effectuent par le biais de techniques complémentaires.[50] Cette individuation va se créer « non plus par l'affirmation d'une maîtrise de soi sur soi, mais par tout un réseau de servitudes, qui implique la servitude générale de tout le monde à l'égard de tout le monde ».[51] Foucault ajoute que cette individuation « ne va pas s'acquérir par le rapport à une vérité reconnue, mais qui, au contraire, va s'acquérir par la production d'une vérité intérieure, secrète et cachée. »[52] La vérité est enseignée à chacun qui doit découvrir, par la confession et l'examen de conscience, la vérité qu'il porte en lui. Le savoir du pasteur retentit alors jusqu'au plus profond des individus : c'est la conversion.

Qui plus est, gouverner pastoralement suppose que le salut se trouve dans un autre monde. Le gouvernement pastoral prépare ainsi les âmes à rentrer dans une attente du salut que l'ordre politique va par la suite administrer. La fonction de l'éducation depuis le christianisme est donc de préparer cette attente du salut qui vient des institutions extérieures. De ce fait, le gouvernement pastoral est lié au pouvoir politique depuis le christianisme.

Pour en limiter les effets, il va falloir en détruire la portée, c'est-à-dire le détacher du politique, de ses institutions de conversion et c'est là que se situe le combat des libertins et de leurs prédécesseurs. En effet, le XVI^{e} siècle voit s'esquisser une véritable crise[53] du pastorat. Mais ce n'est pas le rejet du pouvoir divin qui provoque cette crise car il n'y a pas vraiment de rejet, au contraire.

D'une part, à la Renaissance, c'est la radicalisation de la puissance de la volonté divine qui a fait émerger paradoxalement la naissance de la curiosité scientifique. La pensée de Hans Blumenberg va nous permettre de comprendre ce paradoxe.

D'autre part - et l'analyse de Foucault va nous éclairer sur ce point - c'est la naissance d'une nouvelle forme de gouvernementalité qui réactualise la forme du gouvernement antique[54] que Le Vayer, nous l'étudierons après, formulera à nouveau dans ses conseils destinés au prince.

Nous analyserons plusieurs précepteurs ou penseurs politiques qui ont entrepris de critiquer la

[50] Les techniques de production, «les techniques qui permettent de produire, de transformer de manipuler les choses », les techniques de signification, « les techniques qui permettent d'utiliser des systèmes de signes » et des techniques de domination, «les techniques qui permettent de déterminer la conduite des individus, de leur imposer certaines volontés et de les soumettre à certaines fins ». A ces trois techniques suggérées par Habermas, Michel Foucault ajoute les techniques de soi par lesquelles les individus se modifient eux-mêmes, c'est-à-dire effectuent par eux-mêmes un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, conduites et pensées. Michel Foucault, (2013), *Subjectivité et vérité. L'origine de l'herméneutique de soi,* Paris, Vrin, pp. 37-38.

[51] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, p.187.

[52] *Ibid*, p.187.

[53] Mais la crise, dans son étymologie *crisis*, suppose que s'il y a une crise du pouvoir, il y a également un remède pour le pouvoir.

[54] Gilles Deleuze, (2012), *Foucault*, Paris, Minuit, p.107.

forme pastorale du gouvernement ou du moins qui ont fait émerger cette critique. Ces analyses des œuvres des prédécesseurs de l'éducation du prince nous permettront de situer politiquement Le Vayer en tant que précepteur royal.

2. Le monde comme cabinet de curiosité ou la présence de la raison divine

D'où vient le besoin de rationalité des Temps modernes, impulsée à la Renaissance, qui semble ne plus se satisfaire des réponses chrétiennes et scolastiques? Par quelles impulsions s'est fait le déploiement de la curiosité et de la science de la nature?

Dans *La légitimité des Temps modernes,*[55] Hans Blumenberg évoque la redécouverte et l'émancipation de la curiosité.

Le Moyen Age acceptait de poser la question du sens final de l'Histoire parce qu'il connaissait la réponse, le Jugement Dernier. Cette réponse est irrecevable pour les Temps modernes vis-à-vis des nouvelles normes du savoir et la volonté de confirmation empirique. Mais la prétention au « commencement absolu », comme auto-création qui a caractérisé les Temps modernes est rejeté par Hans Blumenberg. Il n'est pas plus juste que la prétention au commencement absolu de l'autre partie de l'histoire, le point zéro de l'ère chrétienne. Blumenberg nous invite donc à nous détacher d'une vision du début des Temps modernes par une nouvelle interprétation du tournant moderne. Ce tournant n'est plus uniquement lié à la seule redécouverte des philosophies hellénistiques.

Son interprétation permet de montrer l'héritage et les conséquences imprévues de certaines logiques médiévales tardives et fait droit au mouvement d'émancipation de la curiosité sans pour autant être en rupture radicale avec le gouvernement de Dieu.

Dans un premier temps, il observe dans la seconde partie de son œuvre[56], *La légitimité des Temps modernes*, que le mouvement « d'auto-affirmation humaine » a été rendu possible paradoxalement grâce à la radicalisation théologique de la puissance et de la volonté divine.

«Un cosmos, une finalité, une providence dont l'individu ne pouvait se sentir assuré lui apparurent non seulement indifférents pour sa question centrale mais comme un obstacle pour une forme de vie qui n'avait le droit de pointer ni crainte ni espoir sur ce qui venant du monde, arrivait à l'homme.»[57]

Puis il ajoute par la suite : " Ce n'est que lorsque l'absence de scrupule de la divinité vis-à-vis de l'homme fut pensée jusqu'au bout que la logique théologique immanente trouva satisfaction. *"*[58]

---

[55] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, Op.cit*.

[56] La seconde partie s'intitule *Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme*. Dans cette partie, il s'agit de comprendre comment la radicalisation de la transcendance divine conduit à la découverte de l'absolu immanent.

[57] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, *Op. cit*, p.171.

[58] *Ibid*, p.190.

Dès lors, Dieu est caché, immanent. Ce paradigme a mis un point d'appui à la liberté totale de la volonté divine, qui serait identique pour nous au hasard.

Comme l'homme ne peut rechercher la raison profonde et le caractère caché de la décision divine, ceci a induit un nouveau rapport de l'homme au monde selon lequel il pourrait se comporter comme si ce Dieu caché était mort ou comme s'il vivait dans un autre monde sans se soucier des hommes, selon la conception d'Épicure. L'homme n'a plus qu'à s'affirmer dans une réalité indifférente[59], avec ses propres facultés.

Là où Dieu devient celui qui anéantit le monde par sa liberté totale, nous voyons apparaître selon Blumenberg, un monde extérieur à la théologie ou antithéologique : « la montée de la théologie vers ses prétentions maximales contre la raison a eu le résultat non intentionnel de réduire la participation de la théologie à un minimum dans l'explication du monde et ainsi de préparer la compétence de la raison comme organe d'une nouvelle scientificité, s'émancipant de la tradition. »[60]

Ainsi, plus la puissance de Dieu s'accentue, plus l'homme s'est détourné de cette vérité cachée au profit de l'intéret universel de l'homme. Ce « Dieu omnipotent et le Dieu de salut, le Dieu caché et le Dieu révélé n'étaient plus compréhensibles par la raison. »[61]

Cette dé-divinisation du monde expose celui-ci comme un nouvel espace de jeu pour la curiosité humaine. Il devient alors possible d'explorer le monde dans ses moindres recoins. Le microscope et la lunette, symboles de la curiosité, sont considérés comme un vice du point de vue de la théologie médiévale. Mais peu à peu, ce vice devient une vertu. Pour agir selon l'absolu immanent, il va falloir comprendre le monde et c'est là que se situe la dignité de l'homme.

Ce cabinet de curiosité que constitue la Renaissance permettra d'élargir l'univers connu et légitimera la prétention à de nouvelles vérités. Copernic, personnage emblématique de cette « libéralisation de la curiosité » publie en 1543 son ouvrage céleste et Galilée expose son idée d'un univers héliocentriste. L'homme à cet instant entreprend de connaître les choses à partir de lui-même ; c'est la raison qui nous incite à comprendre ce que nous sommes. L'homme se saisit alors comme sujet d'où la naissance du « moi » se traduisant par l'auto portrait en peinture puis en littérature notamment dans les *Essais* de Montaigne.

De ce fait, le développement de la curiosité est devenu le moteur de la formation de soi qui n'est plus centrée sur la contemplation de Dieu ou l'écoute des pasteurs. Dieu existe mais l'homme a une place dans le monde de Dieu et réciproquement le principe du cosmos se réalise dans l'homme

[59] *Ibid*, p.181.

[60] Hans Blumenberg, *Die Legiti-mität der Neuzeit* (1966), rééd. refondue 1988, Suhrkamp, p 405, cité par Jean-Claude Monod , (1998, Octobre), « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », in *Revue germanique internationale*. http://rgi.revues.org/698.

[61] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Op. cit., p.192.

même.

Cette curiosité est prépondérante dans le traité *De l'oisiveté* de Sénèque. Cette dernière est valorisée par Sénèque comme élan de formation dans une congruence au monde. La curiosité fait émerger une tension commune vers l'unité rationnelle avec le *Kosmos*.

De même, pour Cicéron, l'homme fait partie du *Kosmos*, par opposition au christianisme qui brisera cette unité avec un Dieu créateur. L'humanisme se forme donc dans la tradition greco-romaine et la Renaissance vise un retour à l'idée de l'homme construit dans l'Antiquité contre le christianisme.

Les stoïciens vivaient conformément à la nature qui était une totalité intelligente ; il s'agissait pour l'homme de trouver sa place dans le *Kosmos*. La force de l'humanisme romain réside dans la confiance dans les capacités de l'homme par le devoir de co-responsabilité et de transmission. L'éducation est un devoir d'apprendre auprès de ces prédécesseurs, ce qui implique une confiance dans la culture. La bienveillance repose donc sur cette solidarité intergénérationnelle. Selon le stoïcisme repris à la Renaissance, c'est par l'étude des œuvres que nous nous perfectionnons peu à peu, que nous réfléchissons à notre conduite de vie. Ainsi, nous comprenons la nature à laquelle nous appartenons et nous pouvons nous questionner sur elle. Nous pouvons ainsi rechercher le meilleur rôle que nous pouvons jouer dans cette totalité où la divinité n'est pas exclue. L'humanisme de la Renaissance est un élan d'émancipation, un refus d'une autorité politique ou théologique transcendante. L'homme du début de la Renaissance ne s'est pas encore dégagé totalement du christianisme mais la pensée de Dieu se métamorphose peu à peu avec entre-autre l'affaiblissement de l'autorité des pasteurs pour laisser à l'homme une certaine forme de liberté dans les choix qu'il entreprend.

Grâce à l'apport de l'humanisme civique des Anciens, la sécularisation de la morale va mettre l'homme à la place de Dieu mais elle ne peut exclure initialement une filiation d'ordre religieuse comme le remarque Blumenberg.

Observer les logiques médiévales tardives qui rompent avec l'idée d'une sécularisation moderne dénuée de transmission est un des fils conducteurs de la problématique blumenbergienne et d'une conception éthique de l'éducation. Elle permet de comprendre que la rupture avec le pastorat ne s'est pas faite radicalement mais s'opère en parallèle avec la pensée religieuse. L'homme a trouvé paradoxalement sa place, est devenu un modèle pour lui-même, au moment où la puissance de Dieu devient forte, omniprésente, immanente. Si Dieu est nature, l'homme pourra connaître Dieu par la connaissance du monde, d'où la naissance de la curiosité scientifique et l'émergence de l'affirmation de la liberté humaine.

Il s'agit alors de réactualiser dans l'humanisme ancien cette exaltation de la puissance de l'homme en relation avec la divinité. La première figure qui évoque ce double aspect entre religion et liberté

est Érasme (1467-1536). Il avait tenté de concevoir une philosophie du Christ qui mêle sagesse antique et spiritualité chrétienne. L'idée de vivre en philosophe et vivre en chrétien était pour lui des idées synonymes. Cela signifiait la volonté de définir des principes évangéliques qui se détachent du dogme. Cette vision réformatrice va avoir une influence grandissante dans les décennies qui suivront et notamment en la personne de Juste Lipse. Comme le souligne Pierre-François Moreau[62], il existe une forte précursivité d'Érasme dans la pensée lipsienne. En effet, les deux humanistes ont la volonté de faire revivre les écrits antiques. Ce retour à l'humanisme ancien n'a pas pour objectif de s'éloigner du christianisme mais au contraire de retrouver le véritable sens du christianisme. C'est en quelque sorte un humanisme chrétien qu'ils mettent en place dans lequel le libre-arbitre de l'homme joue une place ontologique. Le *De Constantia* met en place une conception éthique du monde, le but du savoir étant avant tout d'améliorer sa vie.

3. Religion et liberté : la destruction de la transcendance

a. Le stoïcisme christianisé et la rationalité du monde

Le mouvement néostoïcien est né de deux conditions : d'une part la crise européenne et les guerres de religions, d'autre part, la redécouverte des textes anciens. Ainsi, après la fuite des guerres civiles, l'arrivée de Lipse à Leyde, entre 1579 et 1586, marque en premier lieu l'étape d'une délivrance due à la liberté religieuse rencontrée. Dans cette époque d'affrontements, Lipse fait connaître sa pensée libérale et sa volonté de conciliation entre christianisme et philosophie. Lors de la préface du *De Constantia*, il énonce « je serai le philosophe mais chrétien »[63].

Cependant, pour un chrétien du XVI^{e} siècle, s'intéresser aux philosophies païennes pouvait avoir de lourdes conséquences liées au soupçon d'hérésie. Selon la thèse de Jacqueline Lagrée, il tente alors de constituer un stoïcisme chrétien en vue d'assurer la paix religieuse par le biais d'une religion ouverte et tolérante.

Le *De Constantia* a circulé depuis 1583. La première préface précise la philosophie qui s'inscrira dans la religion. La seconde préface du livre répond ensuite à des critiques dues au manque de piété, sur le rôle assigné au destin et au libre-arbitre. Lipse répond en fidéiste religieux qu'il préfère laisser la sagesse supérieure aux théologiens et « purifier » l'œuvre des païens. Il note l'intérêt d'une

[62] Pierre-François Moreau, (1996), "Juste Lipse et Érasme: le rôle du stoïcisme dans la transformation de la philosophie chrétienne", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) Christian Mouchel, Paris, Honoré Champion.

[63] Juste Lipse, (2000), *De Constantia*, Paris, Noxia, p.5.

conciliation entre les deux puisque la présence divine est empreinte dans le monde, ce n'est pas une surnature. La philosophie peut, par la raison, la comprendre et la pénétrer.

De même, le *Manuductio* met en lumière l'utilité de la philosophie pour les chrétiens. Il réfute alors l'idée théologique selon laquelle philosophie et hérésie sont liées. L'éthique stoïcienne s'appuie sur un certain conformisme avec la nature. Cette nature se confond avec Dieu puisque dans chaque élément, la nature porte en son essence une part de divinité ; suivre la nature revient à suivre les principes de Dieu. La loi naturelle suffit ainsi au salut des hommes et prépare au christianisme. Le néostoïcisme lipsien constitue une synthèse du stoïcisme, expurgé de ses hérésies, avec la religion chrétienne. Il accorde aux stoïciens la rationalité du réel, l'optimisme de la providence, le naturalisme et la liberté humaine inscrite dans celle de Dieu. C'est une forme de théologie naturelle**.**

Mais quel sens doit-on donner à l'assimilation du Dieu et de la Nature?

Pour appuyer cette équivalence entre Dieu et la Nature, Lipse s'appuie sur Sénèque[64]. Les stoïciens disent que Dieu est le monde même, l'âme du monde. C'est à la fois un dieu corporel et un esprit raisonnant qui participe à l'intelligence du monde.

Dans la dissertation VIII du livre I de la *Physique*, Lipse reprend les propos de Sénèque « Qu'est-ce que Dieu? L'intelligence de l'univers. Qu'est-ce que Dieu? Le tout que tu vois et le tout que tu ne vois pas ».[65]

Dieu se situe hors du monde, au-delà de l'être et en dehors de la connaissance. De ce fait, le Dieu chez Lipse est transcendant, car inconnaissable et éloigné, puis immanent, car présent partout dans le monde, le principe agent de toute chose. Cette vision traduit une religiosité sans dogmatisme car il est une raison immanente au monde. C'est ce qu'il énonce dans la dissertation VI.

« Dieu est feu. Mais pas un feu quelconque, pas notre feu destructeur et destructible, un feu *artiste,* c'est-à-dire artisan et créateur, fondateur par raison comme par art, animant et conservant. »[66]

Pour les stoïciens, le monde est créé par le *pneuma* divin- le souffle, le feu créateur- donc l'univers est organisé par l'action de la raison divine qu'ils nomment aussi *logos* universel. Cette raison est immanente et agit dans les moindres détails qui font marcher le monde. Dieu permet un principe de vie, une source d'ordre et de rationalité du monde que la raison peut entendre.

« En ce sens, le néostoïcisme, en supprimant la familiarité symbolique du Dieu-Nature de la Renaissance, a aussi préparé l'avènement de la science moderne : celle-ci fonde sur l'existence et la nature divine l'assurance de la permanence et de la validité de ses lois tandis que la distance ou l'effacement d'un Dieu visible dans le monde avive la responsabilité de l'homme qui doit aménager

[64]Comme le livre I des *Physique* le présente en s'appuyant sur le *Traité des Bienfaits* de Sénèque, Dieu est agent, la cause première du monde. En effet, Dieu est présent dans chaque partie de la nature

[65] Jacqueline Lagrée, (1994), *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme : Étude et traduction des traités stoïciens De la constance, Manuel de la philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens,* Paris, Vrin. p.229.

[66] *Ibid*, p.219.

ce monde selon les lois et les instruments que lui découvre ou que lui offre la science. »[67]

Épicure cherchait à combattre par la physique les superstitions et les stoïciens se sont employés à fonder, par la raison, le penchant naturel de l'homme à postuler l'existence d'une divinité. Le monde est animé : le corps de ce vivant est un dieu rationnel et bon. Cette immanence évite de supposer une transcendance qui délégitimerait la raison. La volonté divine apparaît dans la rationalité de l'ordre du monde. Tout est soumis à la providence et rien n'arrive sans raison. Affirmer cela, c'est pour Lipse affirmer la rationalité du réel et donc induire que la raison se trouve en toute chose. Se soumettre à la loi de la nécessité, c'est intégrer cette rationalité, l'ordre du monde. Cette théorie providentialiste lipsienne permet d'écarter la prédestination.[68] On se situe ainsi face à un naturalisme rationnel : « la prédestination resta absolue, mais elle se place au niveau universel de la raison ; ce n'est plus la volonté capricieuse et jalouse du Dieu biblique mais l'ordre rationnel des causes qui la fonde. »[69]

b. La question de la liberté humaine

Cette immanence de Dieu au monde provoque en quelque sorte une forme de laïcisation de la pensée. Puisque Dieu est perçu comme distant et secret, l'homme peut, dans la prédestination rationnelle du monde, agir librement. Lipse pose ici les bases d'une morale existentialiste. Certes, Lipse reste un homme religieux, mais la société des hommes commence à se vider de Dieu. L'histoire devient alors une conquête dans laquelle l'homme, en faisant appel à la raison, a toute sa place. Lipse a su remettre en lumière le concept de nécessité libre. La définition que donne Langius[70] au destin ne contraint pas la volonté et la liberté de l'homme, il se situe dans un entre-deux entre contingence et nécessité. C'est ce que Lipse expose dans le chapitre XX du livre I du *De Constantia*.

« ils (les stoïciens) semblent avoir ôté le possible des choses ; nous le restituons et chaque fois qu'il s'agit de causes secondes, nous admettons dans les événements le contingent et le fortuit. Enfin, ils ont opposé à la volonté une force violente ; ce n'est pas du tout notre cas : nous posons le destin et l'accordons avec le libre arbitre. C'est ainsi que nous fuyons le vent trompeur du hasard et de la fortune pour ne pas heurter notre nef contre le rocher de la Nécessité. »[71]

Cette façon de percevoir Dieu au monde laisse une place importante à l'activité rationnelle et à la

[67] *Ibid*, p.56.
[68] *Ibid*, p.68.
[69] Jean Jehasse, (2002), *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Paris, Honoré Champion, p.260.
[70] Le personnage lipsien du *De Constantia*
[71] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit,* p.151.

volonté de l'homme pour trouver le salut compris comme affirmation de soi par l'étude et la connaissance. En suivant la définition de Pic de la Mirandole dans le *De Constantia*, Langius établit une hiérarchie entre la providence et le destin. Les stoïciens, et notamment Sénèque, se trompaient, dit Lipse, en nommant providence-destin-Dieu. La providence est universelle et est en Dieu tandis que le destin est de Dieu. Langius utilise les images du soleil, de l'éternité, de l'intellect, -la Providence- puis de la lumière, du temps et de la raison -le destin- pour expliquer, comme la nomme Jacqueline Lagrée, cette relation « d'enveloppement / développement » dans laquelle l'un est à la source de l'autre et l'autre est action de l'un. Dans le *De Constantia*, Lipse part du concept de Providence pour faire ressortir celui de *Fatum*. Dieu est *logos*, et responsable de l'organisation du monde : le destin est alors soumis à la providence divine.

Chez les anciens stoïciens et notamment chez Sénèque[72], la Nature et Dieu sont soumis au *Fatum*, aux lois du Destin tandis que pour Lipse, Dieu règne sur le *Fatum* puisque c'est lui qui en est le créateur. Cette divergence entre Dieu et le Destin pose alors la grande question de la liberté de l'homme car si chez les stoïciens, tout, y compris Dieu, est soumis au Destin, pour Lipse en revanche Dieu a donné à l'homme la liberté de choisir entre le bien et le mal. Il n'est pas obligé d'obéir à la loi divine. Lipse interprète Sénèque qui reprend l'ancien stoïcisme de Chrysippe : les sentiments et la raison résident dans des lieux communs. Ceci-étant, l'âme humaine peut alors se diriger vers le mal ou vers le bien. Chaque homme possède le libre-arbitre et donc la possibilité de commettre le mal. Le mal provient donc de la nature humaine et non de Dieu.

Bien que ce *Fatum* existe, il n'y a pas donc pas de fatalité puisqu'il existe deux types de causes. Les premières dites complètes où le destin et la nécessité interviennent et les secondes qui trouvent leur causalité dans la volonté humaine. L'homme possède un espace de déplacement libre ou disons plutôt la liberté d'accorder son consentement ce qui est déjà pour l'époque, profondément novateur. Lors du chapitre XX du livre I du *De Constantia*, Lipse énonce ceci.

« Que les hommes délibèrent, choisissent? Ils délibèrent sans contrainte et choisissent par volonté. Et cependant, cela même qu'ils auront choisi, il l'a vu de toute éternité ; mais il l'a vu, il ne l'a pas forcé ; il l'a su mais ne l'a pas fixé ; il l'a prédit et ne l'a pas prescrit. »[73]

c. Rationalité de l'univers : l'émergence du cosmopolitisme

Le monde est réglé par des lois immuables pensées par la nécessaire providence. L'esprit du sage

[72]Suivre la nature c'est suivre la raison, c'est se conformer au gouvernement de la raison divine. La liberté de l'homme chez Sénèque réside dans sa soumission à Dieu.

[73] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit*, p.151.

devient en ce sens constant puisqu'en dépit d'un certain libre-arbitre, certaines choses ne dépendent pas de lui. Son esprit forme un monde clos, une sorte de citadelle, dirigée par la raison divine. Mais accepter avec constance ce qui nous arrive suppose une philosophie « difficile à pratiquer, parce qu'elle est rude à entendre en des temps de faiblesse de la volonté et parce qu'elle ne valorise pas la charité ni la pitié mais la constance et l'indifférence aux malheurs. C'est une philosophie qui fait honte aux chrétiens car ses règles ne sont fondées que sur la raison et non sur la révélation. »[74]

Cependant, cette constance n'est pas pure passivité. Dans le *De Constantia*, Lipse se plaint des malheurs de sa patrie ce qui permet à Langius d'argumenter en opposant le chauvinisme propre à chaque pays à la grande patrie de l'Univers. Le jeune Lipse se demande s'il convient de porter secours à la patrie[75] : en temps de guerre civile, l'homme vertueux prend-il parti ou cherche-t-il le repos? Pourquoi se battre si l'homme n'a que le pouvoir de consentir ou non à la raison divine?

On a souvent confondu la fuite de Lipse durant les temps de guerre avec de la lâcheté, mais son traité précise une chose essentielle qui est la nécessité de l'action humaine comme devoir envers la patrie C'est le parti pris de Langius lors du chapitre XXII du livre I du *De Constantia*.

« Que la nef de la patrie secouée et qui coule soit sauvée si c'est le destin ; mais c'est aussi le destin que de combattre pour elle et la défendre. Si tu veux parvenir au port, il te faut mettre la main aux rames et larguer les voiles sans attendre paresseusement le vent du large (...) La liberté qui a péri aujourd'hui peut revivre et la patrie qui s'est écroulée peut se relever dans le cours du temps. Pourquoi à la légère, perdre cœur ou renoncer? »[76]

Mais l'auteur pense le monde comme la seule et vraie patrie. Déchirée par les guerres fanatiques, l'Europe voit apparaître une classe de penseurs cosmopolites qui témoignent de l'éclatement traditionnel du monde. Dieu est immanent au monde, il est nature. Cette image fait jaillir une prise de conscience : la conception stoïcienne du *Kosmos* a le souci éthique de l'avenir du monde. Il s'agit de noter l'importance des rapports de l'individu à la société et ceux de la société à la nature et au *Kosmos*. Lipse opte alors pour un cosmopolitisme valorisant la solidarité et la coresponsabilité des hommes.

Tout comme Cicéron qui vivait dans une période de guerre civile et de décadence des mœurs, Lipse tentera d'humaniser la pensée des Scholastiques, de rendre aux hommes la réalisation de cette raison universelle. L'ordre du monde devient rationnel ce qui permet à l'homme de faire régner cette rationalité sur terre, parmi les hommes et dans les hommes. Par la mise en avant de l'importance du corps et de la matière, l'auteur du *De Constantia* met en place une conception scientifique et

[74] Jacqueline Lagrée, (2010), *Le néostoïcisme : une philosophie par gros temps,* Paris, Vrin, p.103.

[75] Dans le chapitre VI du livre VI des *Politiques* dans lequel Lipse pose la question de l'engagement politique, la patrie sera envisagée dans un sens pragmatique et non patriotique en vue de déployer les avantages matériels.

[76] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit*, pp. 157-159.

mécaniste de l'univers. L'humanité tient un héritage collectif, la matière, dans lequel chacun est responsable du collectif. La nature devient un principe de création rationnelle et la raison, un instrument pour connaître la matière. Reconnaître cet ordre du monde est le premier pas vers une méthode scientifique.

« La pente du stoïcisme mène ainsi Lipse droit au naturalisme, à une morale de liberté et d'action, à un optimisme caractérisé, où les traits de l'augustinisme, jamais effacés assurément, s'estompent et s'oublient. Le naturalisme débouche ainsi sur un matérialisme certain. »[77]

L'homme doit s'approprier le monde et se réaliser! C'est un ouvrage plein de promesses que nous écrit ici Lipse, qui plus est, cette œuvre trouvera des interprètes directs.

d. Guillaume Du Vair, une philosophie pratique

Après une brillante carrière politique, Guillaume Du Vair (1556-1621**)** publia à partir de 1585 des traités de philosophie. En disciple de Lipse, Du Vair entreprend une conciliation entre le christianisme qui fait dépendre l'homme de la divinité tout en divinisant les capacités humaines par la philosophie païenne, le stoïcisme. C'est dire si le *De Constantia* de Lipse, traduit en français en 1592, a influencé le *Traité de la constance et consolation es calamitez publiques* publié en 1594 par Du Vair.

Dans son *Traité*, les propos des interlocuteurs se complètent, se corrigent et développent différents degrés de sagesse allant du stoïcisme au christianisme stoïcisé. Par le biais des différentes conceptions de la consolation admises dans le *Traité de la constance,* le dialogue permet à Du Vair de mettre en scène une sagesse proche des Discours antiques. De plus, la présence de l'auteur en tant que personnage permet de faire passer les idées sous une forme non dogmatique propre à la pratique stoïcienne.

Du Vair invite ses citoyens à utiliser la sagesse qui existait déjà avant l'apparition de la foi chrétienne. Son néostoïcisme offre un rempart contre les adversités, un for intérieur animé par la foi mais structuré par les dogmes stoïciens. Il revient à Dieu le salut de l'homme ce qui ne signifie pas pour autant que ce dernier ne travaille pas sur lui-même. Le néostoïcisme permet à l'homme de se forger cette citadelle intérieure. La constance suppose alors la combativité de l'âme pour supporter la douleur. L'homme vit ainsi avec l'espoir et la perspective du salut : mais c'est par le stoïcisme que Du Vair va démontrer qu'il ne faut pas perdre la foi ni même surtout la volonté de l'action.

Le livre I du *Traité de la constance* souligne le fait que la philosophie ne parvient pas à exorciser le

[77]Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique, Op.cit*., p.420.

mal qui règne dans les esprits par ces temps de misère qui traversent la Renaissance. Comment l'homme peut-il trouver consolation dans des périodes tragiques? Quelle est l'utilité de la philosophie dans ces temps troubles?

« j'apprends maintenant, par expérience, combien il est plus aisé de parler que de faire, et combien sont faibles les argumens de la philosophie à l'escole de la Fortune »[78].

Du Vair, tout comme Montaigne, envisage l'influence réciproque du dire et du faire. La philosophie, qu'il qualifie de « vantarde » se doit d'être pratique et d'envisager une influence dans l'agir de l'homme au risque de n'être que « bravache ». En effet, la misère du temps, racontée un peu plus loin par Orphée et Linus, met en lumière un scepticisme vis-à-vis d'une philosophie qui ne serait que théorique, dans un sens vide puisque sans force agissante. C'est ainsi que l'envisage Du Vair dans la *Philosophie morale des stoïques (1585)* dans laquelle la sagesse doit se lier à l'action : cette corrélation de la sagesse à l'agir s'inscrit dans la tradition des philosophes du Portique, Sénèque et Marc Aurèle. Face aux arguments de Du Vair, le personnage de Musée pense, dans une optique entièrement stoïcienne, que la sagesse de l'homme s'acquiert par la philosophie puisqu'elle le libère des passions qui entravent l'humanité. Du Vair intègre alors au stoïcisme l'importance de l'engagement, la solidarité et la constance caractérisant le sage lipsien.

I. Le perfectionnement par l'affliction

Le *Traité de la constance* de Guillaume Du Vair se compose de trois dialogues, lesquels se déroulent sur trois jours. Dans ce traité, il met en scène quatre personnages, dont lui-même, qui discute avec ses trois amis autour de la philosophie et de la religion. La scène se déroule, en partie, dans le jardin de Du Vair où chacun des amis va se succéder pour le consoler. Le jardin se trouve être, comme chez Lipse, un lieu topique de la retraite solitaire, des conversations et de l'amitié. Le jardin parisien, où l'on note la description d'une nature fragile, devient le lieu d'une interaction bienveillante qui rompt avec l'insécurité de la ville. C'est l'endroit de rassemblement qui précède l'action, l'endroit où l'on extériorise ses craintes, où l'on se détend avant de faire face aux rues de Paris assiégées. La douleur ne doit pas nous empêcher de vivre : mais pour cela, il faut l'accueillir et voir en quoi nous pouvons, en tant qu'homme et face à elle, avoir un rôle à jouer.

[78] Guillaume Du Vair, (1915), *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, (éd Flach et Funck-Brentano), Paris, Librairie de la société du Recueil de Sirey, p.55, cité par Marie Bollore, (2011, Aout), *Le néo-stoïcisme : lecture du De Constantia de Juste Lipse et du Traité de la constance et consolation es calamitez publiques de Guillaume Du Vair*, Lurens. Repéré à URL www.lurens.ens.fr/travaux:litterature-du-xvie-siecle/article/le-neo-stoïcisme, p.16.

Le discours de Musée dans le livre I du *Traité de la constance* invite Du Vair à connaître les raisons de son mal et à découvrir la lumière qui est en lui : l'entendement. Dans une optique que l'on pourrait presque qualifier de bachelardienne, il lui conseille de se méfier de son premier jugement formé à partir de l'opinion et du sens. Nos premières représentations ne sont pas justes, il faut les soumettre à l'entendement auquel cas l'homme tomberait dans l'abîme des opinions et des passions. Dans une démarche à la fois épicurienne et stoïcienne, Musée va alors tâcher de les énumérer avec pour objectif de montrer rationnellement l'absence de fondements de ces peurs humaines.

Musée reprend les raisons du mal de Du Vair à savoir la ruine de Paris et argumente. Le destin des villes antiques démontre qu'une ruine ne peut être prédite. Par ailleurs, la ruine de Paris n'est pas une fatalité. Rome, survivant à Annibal, aux guerres civiles de Sylla, Marius, Pompée et César en est l'exemple le plus frappant. Cependant, les choses humaines sont périssables, il faut accepter qu'elles aient un commencement et une fin : « nous mourrons tous les jours et chaque heure de nostre vie, qui est passée, est morte pour nous. »[79]

Cette idée fait écho au chapitre des *Essais* « Que philosopher c'est apprendre à mourir » dans lequel le périgourdin déclare que l'homme est conduit « par sa main, d'une douce pente et comme insensible, peu à peu, de degré en degré, elle (la mort) nous roule dans ce misérable état, et nous y apprivoise. »[80] De même, Du Vair se fait le passeur du stoïcisme de Sénèque qui a étudié l'angoisse de la mort et a proposé de vivre chaque instant de notre vie comme si c'était le dernier.

Pour ce qui est de la mort potentielle de Paris, Musée demande à Du Vair d'être patient, confiant car le fait de s'affliger ne fait pas changer les choses. En d'autres termes, une situation malheureuse fait souvent, hélas, émerger la constance, vertu essentielle du Portique, mais encore faut-il s'imprégner de la force tranquille stoïcienne.

Le fait que l'homme avance, s'améliore par le biais d'expériences parfois douloureuses constitue une des thèses récurrentes du néostoïcisme et des Anciens. L'affliction est nécessaire à l'homme car elle « tire de l'homme cette estincelle de feu divin qu'il a au cœur et fait paroistre et reluire sa vertu ».[81]

On retrouve les éléments de cosmologie stoïcienne : le feu créateur dépasse ici l'argument lipsien de l'arbre fortifié en ses racines par le vent. Le feu, le vent sont des éléments entraînant des maux qui permettent à l'homme de développer force et vertu, en d'autres termes de se perfectionner.

Les maux sont utiles et l'injustice n'est qu'apparente car comme le disait Lipse,[82] « la volonté de

[79] Guillaume Du Vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, *Op.cit*, p.95, cité par Marie Bollore, *Le néo-stoïcisme : lecture du De Constantia de Juste Lipse et du Traité de la constance et consolation es calamitez publiques de Guillaume Du Vair*, *Op.cit*, p.17.

[80] Michel de Montaigne, (2009), *Essais*, I, XX, Paris, Gallimard**,** p.234.

[81]Guillaume Du Vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, *Op.cit*, p.163, cité par Marie Bollore, *Le néo-stoïcisme : lecture du De Constantia de Juste Lipse et du Traité de la constance et consolation es calamitez publiques de Guillaume Du Vair*, *Op.cit*, p.19.

[82] Cette pensée rejoint celle du livre *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle selon lequel il ne faut pas en vouloir aux événements.

Dieu marche lentement mais avec ordre »[83].

Orphée suit donc la théodicée chrétienne de Lipse puisque le livre II rattache la constance à la Providence. La vertu de la constance est alors justifiée de manière chrétienne mais également permise par le dialogue avec l'ami.

II. L'engagement dans le monde

A la suite des paroles d'Orphée, Du Vair oublie sa tristesse mais il soumet d'autres doutes à ses amis dans le livre III du *Traité de la constance*. Pourquoi agir si la Providence veille sur tout?

Le dernier ami, Linus, expose une consolation chrétienne qui demande à l'homme d'endurer les maux, d'attendre le salut tout en mettant un point d'appui sur la nécessité de l'action. En effet, l'homme doit agir car même si les desseins du *Fatum* ou de la Providence nous sont inconnus, comment savoir si l'on s'épuise en vain contre sa volonté?

Le chrétien accepte sans se plaindre, l'espoir d'une vie future dans la vie céleste le console. Pour illustrer cet espoir, le dialogue se clôt par les dernières paroles rapportées du Président De Thou sur l'immortalité de l'âme, avec qui Juste Lipse a entretenu une correspondance épistolaire. L'homme décrit par De Thou tend vers la divinité mais il ne l'atteint pas. La perfection est inaccessible mais le perfectionnement est possible.

Le livre III du *Traité de la constance et consolation* transforme la constance d'origine païenne en vertu théologique car cette dernière est dans ce livre entourée par la foi, l'espérance et la charité, trois vertus chrétiennes. Le traité s'achève sur une mise en avant de la vie éternelle, la rédemption mais Du Vair souligne cependant l'importance de l'homme dans la co-création du monde avec Dieu.

En effet, Linus représente le chrétien formé au stoïcisme puisqu'il pense que tout n'est pas réglé quand une cause est humainement sans espoir, mais elle le devient quand l'âme renonce à son effort. Du Vair le remercie car ce dernier ami a développé une thèse qui part du stoïcisme pour aller vers le christianisme sans pour autant limiter la nécessité de l'action, de la volonté et de la liberté humaine. Il lui a donné l'espoir et la force de supporter les maux d'ici-bas mais surtout de les combattre. Face au mal, il faut agir : l'œuvre semble alors intégrer en son sein la nécessité de l'action politique.

Par opposition au traité de Lipse qui circula parmi les cercles érudits, celui de Du Vair influença les bourgeois de Paris et les parlementaires. Sa philosophie semble plus pratique que celle de Lipse et plus accessible pour un public non érudit, puisqu'il écrit en français.

On peut relier le livre III du *Traité de la constance et consolation es calamitez publiques* à *l'Exhortation à la vie civile* qui est une lettre adressée à un certain « Monsieur de L... » souhaitant se

[83] Juste Lipse, *De Constantia, Op.Cit*, II, 13.

retirer de sa vie monastique. Avec *L'Exhortation à la vie civile*, Du Vair actualise les thèmes qui mettent en avant la primauté du politique sur la religion et la nécessité parfois de la retraite lorsque la politique se fait rare ou impossible. Il rejoint alors le traité *De l'oisiveté* de Sénèque selon lequel il vaut mieux au sage le loisir contemplatif que la condamnation.

Mais ce retrait n'est pas apolitique. Au contraire, c'est toute la question de la formation de soi qui ressort.

Entre politique et retraite, quel est rôle de l'homme dans le monde ?

Fidèle à la pensée de Sénèque, l'homme, selon Du Vair, a le devoir d'agir avec patience et patriotisme et ne peut se retirer entièrement du monde. Néanmoins, c'est aussi par la retraite qu'il peut agir. En effet, lorsque la vie politique signifie l'abandon de soi et la perte de solidarité, la retraite envisage la sortie de la folie collective, la possibilité de l'accord avec le tout et avec l'humanité, notamment par la lecture des anciens.

En ce sens, Du Vair suit la conception du Portique. Les hommes font partie intégrante du grand tout, de *l'animus mundi*, en d'autres termes Dieu. La cosmologie est représentée comme un système politique car les hommes sont les membres d'un plus grand corps, le monde, et sont tous reliés par le *pneuma* divin.

Du Vair reprend comme Marc Aurèle la métaphore de la santé du monde car le monde est en quelque sorte un être vivant. L'action de l'homme est donc nécessaire pour soigner le monde malade. L'agir de l'homme est un intermédiaire à l'action divine lui permettant d'établir son ordre. Du Vair insère alors le libre arbitre et la participation de l'homme à la création d'un monde à la base initié par Dieu. En accordant une telle importance à la liberté et à l'action humaine, Du Vair rehausse la puissance de l'homme. Ainsi la constance, définie comme acceptation de ce qui arrive n'est pas passivité.

« la cohésion de l'univers interdit au sage de s'abstraire de la sphère publique ».[84]

A partir de la vision cosmique de l'univers, Du Vair développe une pensée de l'engagement. Comme Langius entretenant avec Lipsius, Musée critique dans le livre I du *Traité de la constance* le patriotisme de Du Vair qui n'est qu'un « amour imaginaire » trouvant ses racines dans l'opinion.

Cependant, Du Vair maintient contrairement à Lipsius, son patriotisme. En fait, le livre I du *Traité de la constance* mêle un patriotisme très fort au cosmopolitisme: il se sent appartenir à une république, la France, et par extension au monde : « Toute terre est pays, à celui qui est sage ».[85]

[84] Alexandre Tarrête, (2008), « Du Vair, lecteur de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance, vol 6*, Turnhout, Brepols Publishers, p.83.

[85] Guillaume Du Vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, *Op.cit*, p.78, cité par Marie Bollore, *Le néo-stoïcisme : lecture du De Constantia de Juste Lipse et du Traité de la constance et consolation es calamitez publiques de Guillaume Du Vair*, *Op.cit*, p.17.

Lipse fut le premier à voir le système stoïcien dans son intégralité. Du Vair s'est fait l'interprète de la pensée lipsienne et a fait émerger une philosophie plus politique avec la nécessité de l'engagement.

A partir de ce stoïcisme christianisé, l'homme trouve un rôle à jouer dans l'organisation du monde. « Se détournant de son essence, comme des problèmes de la métaphysique, Lipse entend que l'homme se définisse et se fasse par son action. »[86]

La morale néostoïcienne dans sa généralité s'oppose à la théorie épicurienne dans laquelle pour vivre heureux, il faut vivre caché à distance de la vie politique. Comme le formule Sénèque dans son traité *De l'oisiveté :*

« En somme, je vis selon la nature si je me donne à elle tout entier, si je consacre ma vie à l'admirer et à l'adorer. Or la nature veut que je fasse deux choses : agir et me livrer à la contemplation ; je les fais l'une et l'autre, puisqu'aussi bien la contemplation même ne peut se concevoir sans action. »[87]

Ce conseil néostoïcien de s'intégrer aux affaires publiques et plus particulièrement dans celle du prince sera préconisé par Le Vayer.

« Mais comme les meilleurs Historiens sont ceux qui ont esté dans le monde et dans les affaires (…) il ne s'est gueres aussi rencontré qu'ils ne se soient fait entendre mieux que les autres, et qui n'ayent revestu d'un beau style (...) Ce sont donc ces Autheurs qui font le plus à rechercher et à lire ».[88]

Les stoïciens et néostoïciens ont toujours fait preuve d'inclusion à la chose publique. Il ne s'agit pas d'être en ataraxie quelque part dans le monde mais de permettre aux citoyens de résister dans ces temps de guerre que traverse l'Europe en réactualisant des techniques de spiritualité[89] propre au stoïcisme, d'où l'écriture du *De Constantia* et du *Manuel.*

Ensuite, le néostoïcisme de Lispe va tenter d'avoir des implications politiques en donnant des conseils aux princes : ce sera le message des *Politiques.*

4. Les techniques de spiritualité stoïcienne dans l'œuvre de Lispe.

L'humanisme, qui opère une rupture avec le pastorat, a eu pour rôle un mouvement de restructuration de l'image de l'homme et du monde. Par la relecture des modèles antiques, il permet

[86] Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique*, *Op. cit,* p.271.

[87] Sénèque. (1970), *Dialogues*, Paris, Les belles lettres, tome IV, p.119.

[88] François de La Mothe Le Vayer, (1665), *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes,* Paris, Lovis Billaine. pp.199-200.

[89] Nommées par Pierre Hadot et par la suite Michel Foucault.

l'essor de techniques de spiritualité et met en exergue la nécessité de la formation de soi comme émancipation. L'éducation humaniste pose de nouveaux principes pédagogiques et tente de relier deux choses : se former en tant qu'homme et se perfectionner moralement. Grâce à l'éducation, il s'agit de s'affranchir de deux risques que comporte la société publique : l'autoritarisme, le dogme de la scolastique,[90] et l'absence de repères qui surgit particulièrement dans les temps de guerre. Juste Lipse séjourne à Leyde et publie le *De Constantia (1583)*. Il opère un tournant dans son érudition et passe d'une sagesse purement contemplative à une sagesse pratique avec pour objectif le bien-être de ses contemporains en partant du savoir antique. Contrairement aux platoniciens,[91] le stoïcisme propose une sagesse directement praticable dans la vie. C'est d'ailleurs peut-être pour cela que Lipse est allé chercher chez les stoïciens une sorte de recours en temps de crise. A cette période, la pédagogie devient un enjeu important ; il se consacre alors à la pédagogie et la politique en s'appuyant sur l'histoire.

a. Le rôle du dialogue

Le stoïcisme s'étend sur une longue période d'où la nécessaire adaptation de cette école. Elle a su traverser le temps par l'herméneutique insatiable qui se trouve entre les auteurs. De plus, les derniers grands stoïciens que sont Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle ont présenté leurs œuvres sous forme de lettres ou de dialogues, ce qui influencera par la suite les néostoïciens de la Renaissance qui vont se détourner eux-aussi d'une forme magistrale dogmatique.

Le néostoïcisme lipsien a renouvelé le monde des lettres par la redécouverte des textes antiques. Elle s'appuie sur une critique méthodique des textes et dévoile le rôle prédominant des Anciens, leur influence au sein de nos sociétés. L'usage de citations, de paraphrases met en avant la nécessité de l'herméneutique dans la création et par la même le rôle fondamental du dialogue dans la formation. En effet, les termes de « dialogue » « maîtres » « disciples » « amis » sont récurrents et soulignent une relation pédagogique bienveillante et amicale.

Au début de chaque partie des œuvres lipsiennes, les personnages font connaissances. Dans le *De Constantia,* Lipse représentant l'élève, rencontre Langius, alors que dans le *Manuel* Lipse, représentant le maître dialogue avec son élève. Dans le *De Constantia*, les dialogues commencent en début d'après-midi, la nuit devient l'occasion d'une coupure. La discussion de Lipse et Langius a lieu tout d'abord à la ville puis le second jour à la campagne. Les deux protagonistes se promènent dans le jardin de Langius. L'image de ce lieu naturel et clos dont Lipse fait l'éloge constitue le

[90]Le rabachage est fortement dénoncé dans la vision pédagogique d'un Rabelais ou d'un Érasme.
[91] Pour être apte à la sagesse, l'homme, chez Platon, doit se dépouiller de quelque-chose.

symbole épicurien de l'ataraxie et du refuge dans lequel Lipsius doit recueillir les fruits de la sagesse. Langius rappelle alors à son jeune ami que la nature est le lieu de méditation du philosophe stoïcien, le lieu « du dialogue avec les Anciens (…) mais aussi avec les Modernes et avec lui-même, lieu de parole et d'écriture, lieu d'invention et de réinvention. »[92]

L'œuvre du *De Constantia* évoque un dialogue qui aurait eu lieu treize ans auparavant entre Langius et Lipse. Ce dialogue rappelle fortement celui de Sénèque et Lucilius dans lequel le maître expose les leçons de la constance, vertu ontologique de l'école stoïcienne. La relation pédagogique est prédominante. Langius accompagne le jeune Lipse avec bienveillance à la réflexion. Dans le chapitre XX du livre I de ce même livre, il lui explique les leçons du passé tout en lui accordant le droit à l'erreur.

« Allons, aie confiance. Point d'Annibal ici. Tu es tombé dans un refuge, pas dans une embuscade. Je te donnerai de la lumière : dis-moi seulement où et sur quel point tu vois mal. »[93]

Nous faisons alors connaissance avec un Lipse qui regarde avec douleur son pays ravagé par la guerre mais qui tente de retrouver la voie de la raison par le biais des conseils de Langius et de Sénèque. Il prend alors le ton de la résignation et refuse de juger le monde dans lequel les dieux semblent s'amuser du désespoir des hommes oscillant constamment entre guerre et paix. Les malheurs de la vie publique produisent des sentiments et l'expression d'une subjectivité s'affirme peu à peu par le biais du dialogue. Bien que la Renaissance n'ait pas encore inventé l'individu, l'expression du moi devient alors ontologique et appuie les soucis pédagogiques sur lesquels Lipse tend à se porter. Nous pouvons observer cet intérêt dans l'*Institutio Epistolica (1591)* dans laquelle l'auteur présente deux concepts, à savoir la vie et l'épanouissement de la personnalité. De même, dans l'avis *Au lecteur* des *Epistolicae Quaestiones (1577)*, le déclin de l'éloquence fait son apparition. Lipse néglige, dans une certaine mesure, les aspects scolastiques littéraires et rhétoriques.

Tout comme Montaigne, de quatorze ans son aîné, Lipse peint son moi et dévoile ses « dispositions morales et physiques ». L'ouvrage des *Essais* constitue une première expérience qui tend à jaillir parmi les autres humanistes**.** Tout comme l'avait mis en lumière Montaigne, Lipse à son tour place peu à peu dans son esprit le fait que la sensibilité est en première ligne. Tous deux privilégient le naturel, le style oral et la spontanéité de la pensée par opposition aux règles cicéroniennes de l'élocution. Il fait l'éloge de l'approfondissement personnel de Montaigne qui se raconte dans les *Essais*, et de la philosophie pratique, dans laquelle il excelle, qui engage l'homme dans le monde.

« La rhétorique adulte chère à Lipse et à Montaigne, s'affranchit au contraire des règles habituelles

[92] Nathalie Dauvois, (1996), "Juste Lipse et l'esthétique du jardin", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) Christian Mouchel, Paris, Honoré Champion, p. 215.
[93] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit.,* p.151.

pour laisser voir au lecteur le *genius* dans son jaillissement créateur, pour livrer l'idée à l'état naissant ; loin d'une idéalisation stérilisante, et desséchante du style, Montaigne comme Lipse mettent au même moment en scène l'accouchement de l'idée qui surgit d'un corps par essence unique, qui se dit et s'exhibe en se disant. »[94] Mais cet accouchement n'est pas une partie de plaisir : comme l'exposait précédemment Du Vair, du malheur d'un homme ou d'une patrie, surgit parfois une forme de création ou de perfectionnement.

b. Le perfectionnement douloureux

Leyde constituait un centre calviniste où Lipse trouva refuge devant les désastres provoqués par la guerre. Cette période fut marquée par l'inquiétude. Dans l'œuvre du *De Constantia*, il compare le stoïcisme et le christianisme. Un des accords entre ces deux thèses résulte dans le fait que le malheur éprouve l'homme pour le purifier comme le feu éprouve l'or. Le perfectionnement moral s'appuie ici sur l'existence. Comme les héros de la Rome Républicaine, il faut faire preuve de vertu[95]. Les païens servent donc de modèles pour les chrétiens.

Dans le chapitre XVI du Livre I du *De Constantia,* Langius rappelle le fonctionnement cyclique du monde. Langius expose alors des conseils pour surmonter moralement ces temps de crise. En effet, il ne sert à rien de fuir un lieu en guerre ; seul prévaut le changement du cœur des hommes et donc de la formation de soi.

Bien que relatifs, les maux sont nécessaires. Lors du chapitre XIV du livre I du *De Constantia*, il reprend Sénèque, qu'il nomme affectueusement « noster seneca », pour affirmer que les maux proviennent de la Providence, c'est pourquoi il faut les subir avec patience.

«Nous sommes tenus par notre engagement dit Sénèque, à supporter les choses mortelles, à ne pas être troublés par ce qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher. Nous sommes nés sous une autorité : obéir à Dieu, c'est liberté. »[96]

La métaphore de l'arbre, qu'utilisait Sénèque, qui fait croître ses racines sous les coups du vent, symbolisant les maux, démontre bien l'utilité de ceux-ci dans l'objectif de formation. En effet, le rôle de l'homme est de se fortifier, de grandir et de tendre à assimiler sa nature aux semences de savoir que Dieu lui offre :

« comme les arbres agités de vents, poussent leurs racines plus avant en terre : ainsi les gens de bien

[94]Michel Magnien, (1996), "Montaigne et Juste Lipse : une double méprise?", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) Christian Mouchel, Paris, Honoré Champion, p.447.
[95] Juste Lipse, *De Constantia*, *Op.cit*, II, V.
[96] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit,* p.131.

empoignent davantage la vertu, quand ils sont quelquefois émus de petits vents des adversités »[97]

Lipse conclut avec un certain relativisme qu'il faut céder à Dieu puisque, comme le préconisait Machiavel, les empires meurent et renaissent, ce n'est pas grave et ce qui est un mal pour une personne ou un État peut être un bien pour un autre. La mort est une nécessité pour les éléments de l'Univers. C'est ce qu'il énonce lors du chapitre XVI du livre I du *De Constantia*.

« Si ces grands corps, éternels de notre point de vue, sont destinés au changement et à la mort, que penser des villes, des républiques, des royaumes? (...) Ils naissent, croissent, durent, fleurissent et tout cela pour tomber. (…) O loi merveilleuse et toujours incomprise de la nécessité! Tout se passe dans ce tourbillon fatal du naître et du périr : il y a dans cette machine des rouages qui durent longtemps mais rien d'éternel. »[98]

Lipsius finit par conclure que ces problèmes sociétaux l'ont endurci et lui ont permis de se former à la vertu. Les épreuves sont justifiées car elles permettent à l'homme de déployer la constance.

« Fuyant le mal, je rencontre le bien »[99].

L'interlocuteur de Lipse dans le *De Constantia,* affirme que les maux publics de la Belgique en guerre ne sont pas si graves en comparaison à toutes les atrocités commises depuis que l'humanité est. Les désastres sont dans la philosophie stoïcienne une nécessité faisant partie intégrale d'un ordre universel, l'ordre du *Kosmos.* L'homme doit donc être préparé à surmonter les malheurs car ils sont nécessairement profitables si le sage sait en tirer des leçons. Ainsi, contrairement à Sénèque pour qui la guerre n'était que folie, Lipse, comprend celle-ci comme un ordre vital de la condition humaine et divine. De même, les guerres de la Belgique n'étaient alors qu'une forme de punition justifiée puisque ce pays s'était laissé envahir par la passion des richesses fortement critiquée dans la conception stoïcienne. A Leyde, Lipse se pose donc la question de l'injustice de Dieu et constate que l'injustice provient des passions humaines.

La morale est dans la conception naturaliste du néostoïcisme séparée de la théologie. C'est une morale laïque qui intègre la raison au sein de la nature puisqu'elle n'évoque pas le péché mais étudie les passions, les maladies et la manière de les combattre.

Le seul remède aux tourments causés par la guerre est de suivre une philosophie conduisant à la sagesse et l'ataraxie en vue d'acquérir la paix intérieure. Guérir l'âme des affects assure le bonheur et la tranquillité. En effet, les passions naissent d'une envie toujours plus grande de posséder les biens de ce monde qui sont le pouvoir, l'argent, la gloire. Triompher sur ses passions, c'est obéir à la raison en vue de la vertu. Cette *théorie des affects* présentée antérieurement par Sénèque et réempruntée par Lipse signifie pour le sage la maîtrise des sentiments par la raison. La passion est

[97] Juste Lipse, *De Constantia, Op.cit,* II, VIII, pp.125-126.
[98] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit,* pp.135-137.
[99] Juste Lipse, *De Constantia*, *Op.cit*, II, XXVII.

une maladie de l'âme. Elle provient d'opinions fausses auxquelles on consent, d'où notre responsabilité. Pour mettre en place une philosophie de vie qui les traite, Lipse s'appuie sur le domaine médical ;

« Une école philosophique est un cabinet de médecin. Quand on en sort, ce n'est pas du plaisir, c'est de la douleur qu'il faut éprouver. »[100]

Entraîner la volonté de changement d'un individu n'est pas une mince affaire : il faut savoir être en veille c'est-à-dire être prudent, fuir les méchants, s'entourer d'hommes honnêtes, savoir anticiper, se taire, contrôler ses désirs. Pour les stoïciens, la sagesse est un projet peut-être inaccessible mais qui oriente la vie et donne la vertu. La philosophie stoïcienne établit une corrélation entre bien juger et vouloir bien juger, c'est le savoir gnomique. La volonté est donc envisagée comme une puissance qui suit la nature mais nous sommes cependant libres d'en faire usage ou non.

En auteur de la Renaissance, il propose de se détacher de la théologie par la liberté de penser. Être *libre*, c'est *accepter* l'ordre du monde. Lipse s'apparente ici sur le plan politique à la pensée montanienne[101] qui, bien loin d'alimenter les disputes, s'émancipait de la religion par la mise en place d'une dissociation entre vie privée et vie publique. Cette acceptation de l'ordre divin réside dans le fait qu'il existe des choses qui ne dépendent pas de nous, telles la mort, la fortune. Quant à celles qui dépendent de nous, l'auteur préconise l'effort, c'est-à-dire le travail sur soi. Cette philosophie humaniste n'a pas d'autre souhait que de rendre l'homme utile à l'homme et met en lumière le travail qu'il fait sur lui-même pour atteindre toute son épaisseur et sa grandeur. Mais ce travail comme méditation sur soi ne peut se faire sans quelques douleurs et incertitudes, d'où la nécessité d'être guidé.

c. La formation de soi : entre doute méthodique et repère

Juste Lipse, en critiquant les grandes Vérités de la science et la vision du juste et de l'injuste propre à l'aristotélisme va être un des pères du mouvement libertin du XVII^{e} siècle. En effet, il faut noter que l'époque de Lipse et de Montaigne est touchée par la renaissance du pyrrhonisme. La complexité de l'univers, cette « branloire pérenne », révélée par Montaigne place la science sur un mode moins supérieur que celle d'Aristote. On met en avant l'incertitude et la raison a du mal à suivre.

Lipse n'embrasse plus les règles de la rhétorique mais expose le doute méthodique par l'utilisation

[100] Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit,* p.183.

[101] Montaigne soutenait Henry III et revendiquait un effort d'unité du royaume par-dessus les querelles religieuses. De même les *Politiques* de Lipse justifie la Monarchie par la présence d'un chef unique.

de diverses citations à visée inductive. Dans la période de décadence des mœurs dans laquelle il vit, Lipse pressent que les grands exposés déductifs ne permettent plus une connaissance théorique. En effet, tout comme le propose Sénèque, Lipse admet l'expérience du monde sans poser de dogmatisme moral. Le souverain-bien tel que l'entend Lipse, n'est autre que celui qui mène à l'ataraxie, à la tranquillité de l'âme. Il accepte le Vraisemblable à défaut de trouver la Vérité.

Cependant, le chapitre V du livre I du *De Constantia* émet une distance par rapport au scepticisme. En utilisant l'image du navire en pleine mer symbolisant le trouble, l'auteur souligne le fait que la droite raison est nécessaire pour former à la vertu.

Le chapitre XXI du livre I du *De Constantia* note le besoin humain d'avoir un modèle, un « rivage » auquel se raccrocher au lieu de partir en mer sans repère. En dépit du doute, il s'agit de conserver sa foi puisque certaines choses ne dépendent pas de nous.

« Combien, aujourd'hui encore, nagent dans ces flots et sont emportés dans ce torrent de disputes? Aussi, avertis de ces périls, Lipse, préférons longer le rivage et ne nous enfonçons pas au large, dans cette mer. »[102]

Le modèle chez le maître stoïcien se réfère à l'*exemplum*. Langius doit faire ce qu'il dit au lieu de dire uniquement ce qui est à faire et aide le jeune Lipse à agir de même. Dans ces temps obscurs, Lipse doit avoir un nouveau regard sur les choses du monde, un regard détaché de tout idéalisme – puisqu'il expérimente les malheurs de la guerre- mais il ne doit pas non plus perdre tout espoir et s'abandonner au scepticisme radical selon lequel il ne sert à rien de penser et d'agir avec vertu puisque nous ne maîtrisons pas le cours des choses. Il s'agit de dépasser ce qui est donné dans une visée de perfectionnement. L'enseignement de Langius doit donner lieu à une pratique sociale, la formation de soi, qui envisage une mise à distance du réel, de changer son regard sur les choses qui arrivent –c'est-à-dire de défocaliser de la tension dramatique de la guerre qui paralyse toute action, toute volonté de changement du cœur des hommes- pour continuer à agir au mieux dans le monde. Le maître, qui parle au jeune Lipse montre le chemin de l'action droite, du dire-vrai et de l'agir vrai détaché du Modèle préconçu en amont.

En ce sens, la formation de soi-même doit permettre la continuité de la pensée et de l'action par des exercices de résolution de problèmes comme exercices sur soi. Dans l'ontologie stoïcienne, il n'y a que des corps, il n'existe pas d'arrière monde. Les individus sont les seuls êtres réels qui peuvent changer de formes puisqu'il n'existe pas d'essence incorporée. Mais pour se faire, c'est par la relation à autrui, par le dialogue, par l'exemple que l'on donne que le maître stoïcien encourage son élève à résoudre les problèmes qui sont les siens, à se former, à agir selon sa propre cohérence interne. Finalement, le rivage dont parle l'auteur du *De Constantia*, qui permet de ne pas se noyer

[102]Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Op.cit*, p.155.

dans le tourbillon des opinions, ne vaut que si le personnage du jeune Lipse lui-même décide de s'accrocher, de tendre sa main vers le maître qui l'attend, prêt à exprimer sa propre sagesse pratique. La vie sociale devient éducative et réciproquement, l'éducation n'a pas d'autres buts que de nous aider à vivre.

Par la mise en évidence de la figure du maître comme *exemplum*, Lipse renvoie ainsi dos à dos les doutes des radicaux et la recherche méthodique du Vrai des péripatéticiens.

d. Le Manuel ou la nécessité d'un guide

En 1604, après le *De Constantia*, Lipse publie le *Manuductio*. Le *Manuel* est une initiation au stoïcisme dans lequel il reprend la dimension sénèquéenne : vivre selon la nature, c'est vivre selon la raison. Par la relecture du précepteur de Néron, il remet au goût du jour la « théologie naturelle » pour démontrer que la sagesse s'enseigne et s'apprend.

La dissertation XII du livre II du *Manuel* pose deux questions fondamentales : qui enseigne et comment? Il fait alors appel à la philosophie qui s'appuie sur deux formes d'enseignement opposées et complémentaires : l'enseignement par les principes dogmatiques « déterminés, fermes, constants »[103] et celui par les préceptes qui supposent l'agir de l'homme éduqué. Lipse opère ici une division de la philosophie entre contemplation et action. Les principes qu'enseigne le philosophe correspondent aux règles éducatives fixes et nécessaires sans lesquelles nous naviguerions sans repères.

« Comme, en mer, nous remarquons des étoiles fixes sur lesquelles diriger la course »[104]

Mais le sage de Lipse est bien différent du sage stoïcien de l'Antiquité. Il ne peut être l'égal de Dieu qui connaît absolument tout des effets et des causes. La sagesse est une étude, une formation et ne constitue pas une science exacte. La supériorité du sage de l'Antiquité est ici remplacée par l'humilité du philosophe, l'humilité étant une vertu chrétienne. Cette dimension va à l'encontre du pédantisme scolastique et se retrouve à l'intérieur même du dialogue entre l'élève et Lipse : « je veux bien te suivre pour que tu puisses continuer à me suivre librement et de bon gré. »[105] Ce dernier se présente comme une sorte de guide qui part du cheminement de son élève en vue d'exposer ses « semences » de savoir qui seront libres de fructifier ou non selon la volonté de l'éduqué. Lipse reprend la métaphore de l'étincelle. La formation de l'homme est « l'impulsion, le mouvement » qui permettra au feu de se déployer. Cette vision du savoir comme « feu », que nous

[103] *Ibid*, p.167.
[104] *Ibid*, p.169.
[105] *Ibid*, p.161.

retrouvons chez Humboldt,[106] est repris à la fin du livre II du *Manuel* et fait référence au mythe de Prométhée.

« Je regarde ton flambeau (...) je l'avoue ingénument, ce sont pour moi ténèbres et chaos. »[107]

Il situe la relation pédagogique dans une relation nécessairement hiérarchique puisque le savoir ne peut être donné que par le maître à son l'élève se trouvant dans l'obscurité. Cependant, la relation dialogique annule le dogmatisme traditionnel.

A l'intérieur de cette dissertation, Lipse utilise une seconde métaphore assez courante dans l'histoire des idées pédagogiques à savoir l'image de l'arbre symbole de la philosophie morale. Les principes sont les racines, c'est-à-dire les règles éducatives et morales qui donnent le fruit lui-même symbole de l'action éducative.

« C'est comme dans un arbre : tu as la racine, d'où provient le tronc, d'où partent les branches, puis les rameaux et les tiges ; il en va de même dans la philosophie : en premier tu as un principe à titre de racine (…) puis des principes mineurs tels des branches, enfin arrive la foule de préceptes et ce qui sort d'eux, les tiges, pour élever et stimuler les âmes. »[108]

Le fait de suivre la nature est le fondement ontologique de l'éthique du Portique mais il est également son but. Il s'agit d'obéir aux lois de la divine nature et à celle du prince. C'est œuvrer en vue de la paix sociétale, la fin de l'éducation étant d'atteindre la félicité. Mais par quel moyen y accéder?

Lipse expose diverses interprétations de cette thèse à savoir celles de Zénon, Cléanthe, Chrysippe.

« Zénon a énoncé la fin : Vivre en conformité ; ce qui est vivre selon une raison une et en accord avec soi (...) Chaque fois que tu voudras éprouver si tu dois faire quelque chose, examine si tu veux la même chose aujourd'hui qu'hier. Le changement du vouloir révèle une âme à la dérive (...) habitue-toi à être un, afin que ta vie exprime une seule image, servant toujours le modèle qu'elle a adopté ». [109]

Le *Manuel* dévoile la nécessité du modèle de vertu en vivant selon la nature mais il ne se réfère pas aux vertus religieuses couramment prônées dans les dogmes de la tradition judéo-chrétienne. Dans son sens stoïcien, la vertu est le seul bien réellement utile et la seule fin digne d'être recherchée pour vivre heureux. Mais qu'est-ce que le bien dans l'œuvre lipsienne?

Selon Zénon, la vertu est le fait de s'accorder avec la raison, de « vivre conformément » à elle. Cléanthe ajouta à la définition du maître « avec la nature ». La raison d'un seul homme fait partie de

[106] Dans le livre d'Humboldt, *Socrate et Platon, sur la divinité, la providence et l'immortalité, (1787*), le feu est la vie du *Cosmos*. La philosophie doit répandre les Lumières puisque la raison et la science sont des forces de l'homme mais, contre le rationalisme froid des Lumières, la philosophie doit également diffuser de la chaleur.
[107] *Ibid*, p.179.
[108] *Ibid*, p.171.
[109] *Ibid*, p.177.

la raison universelle ; elle est un instrument de l'orchestre du monde sous la baguette du chef qu'est la providence. Cela implique d'accepter la participation à la partition du monde, l'immanence au monde : « vivre conformément avec la nature ». C'est l'action qui prolonge l'intellection.
Cependant, Lipse ne donne pas de leçons finies. L'élève est libre de choisir ce qui lui convient.
« Tu vois les thèses, fais ton choix. Il me suffit de t'avoir, par ces étoiles, signalé la route. »[110]
Le bien est donc situé dans une visée formative de perfectionnement moral. Il existe les biens transitoires du monde tels la gloire et la richesse mais les biens supérieurs sont ceux de l'âme. Cette œuvre nous donne une définition du bien qui n'est plus dicté par la transcendance mais par la raison. Le bien n'est pas inné ; il ne provient pas d'une nature humaine originelle bienveillante mais de la formation de l'homme. Celle-ci repose sur l'analyse des faits de l'humanité et sur la transmission de cette analyse.

« Ceci éclaire Sénèque qui, à la demande de Lucilius : « comment nous est venue la notion du bien et de l'honnête. », répond : « cela, la nature n'a pu nous l'enseigner mais il nous semble (à nous, les stoïciens) que l'observation l'a collecté et la confrontation d'actes fréquents, notre entendement jugeant le bien et l'honnête par analogie ».[111]

Cette connaissance du bien, par la formation des hommes et des gouvernants est fondamentale. Quel homme voulons-nous renvoie à la question quel modèle de prince voulons-nous ?
On dénote ici une continuité essentielle entre les actions des hommes qui vivent sur le territoire et celles du prince qui règne sur ce territoire, qui montre l'exemple à suivre. La communauté fonctionne réciproquement. La puissance du souverain est reliée à la volonté de ses sujets à lui obéir. Mais pour être un exemple, le prince lui-même doit en avoir repéré un certain nombre, par l'étude de l'histoire notamment. Et nous allons le voir, étudier l'histoire revient pour le prince à détacher son pouvoir des institutions de conversion.
Lipse va alors penser le rôle du prince et les moyens pour mettre en place un bon gouvernement.
En se chargeant de l'éducation du prince, le politique est pris en charge par la pédagogie. La pédagogie devient ainsi un enjeu politique fort. "L'Institution du Prince" devient un genre littéraire essentiel. C'est par ces plans d'éducation que l'on met en place l'image d'une cité idéale dont le roi serait instruit, prudent et mesuré en chaque circonstance.

[110] *Ibid,* p.179.
[111] *Ibid*, p.165.

5. Morale et politique : comment instituer le prince ?

La fin de son séjour à Leyde est marquée par la publication des *Politiques* (*1589*). Là où le *De Constantia* s'adresse aux individus pour former l'homme à la vertu en vue de la paix sociale, les *Politiques* viseront à apprendre au prince à s'initier à la vertu en vue de gouverner le peuple et rechercher le bien public. Cette continuité thématique entre les deux ouvrages -paix sociale et bien public- démontre alors la filiation entre la morale et la politique. Mais si obéir aux institutions de moralité revient à provoquer des maux publics, Lipse préconise le pragmatisme propre à Machiavel et de ce fait une éducation royale qui s'émancipe de l'autorité pastorale. L'éducation du prince est ici un point focal. La morale constitue un guide à la fois pour les dirigeants et les citoyens mais elle n'est plus subordonnée à celle des pasteurs. La pensée des *Politiques* expose un pragmatisme pour transformer l'exercice du pouvoir en réinstituant une gouvernementalité « sécularisée ».

Dans le livre des *Politiques*, Lipse tente de développer, dans une période de désespoir, la pulsion de vie et la volonté de reconstruction des États en mettant un point d'appui sur le contrôle du peuple et la mise en place de conseils moraux pour le roi. Il s'agit d'adapter la philosophie stoïcienne à l'actualité politique et de proposer des modes d'emploi du bien vivre selon la droite raison et la vertu.

L'ouvrage des *Politiques* est un manuel positiviste s'appuyant l'héritage moral[112] de l'Europe. Tel Machiavel, il tente de tirer les leçons de vie pour sauver l'Europe en crise. Cependant, Lipse ne sépare en aucun cas morale et politique. Machiavel pense que le prince prouve sa qualité de dirigeant en se confrontant à la contingence tandis que pour le néostoïcisme, le prince doit unifier ordre social et ordre divin c'est-à-dire faire régner la raison divine parmi la Cité. Selon l'auteur des *Politica*, l'Europe traverse une période d'instabilité religieuse et l'absence de vertu des princes n'influent pas dans le bon sens. La question du bon fonctionnement du gouvernement se pose alors. Dans le chapitre V du livre II des *Politiques,* Lipse reprend le cas de Néron pour Sénèque. Les princes, après de bons débuts finissent par dériver dans l'orgueil démesuré. Lors du chapitre VIII, il conseille au prince d'être formé à la vertu car le peuple l'imite. Lipse expose les vertus nécessaires au prince en s'appuyant sur la raison et non sur la tradition scolastique. Il est un médiateur entre la transcendance divine et le peuple et se détache de l'autorité pastorale. Pour cela, le prince doit avoir recours aux conseillers, aux livres et entreprendre de penser par lui-même. Il doit d'abord étudier l'histoire, apprendre la prudence et l'art de commander.

[112] A savoir Tacite, Cicéron, Sénèque, Tite-Live, Aristote, Plutarque, Thucydide, Dion Cassius, Platon, Xénophon ainsi que la *Bible* et Saint Augustin.

a. Les vertus du prince

Ce dernier doit faire preuve de quatre vertus : la prudence, la justice, l'autorité, la clémence. Lipse, dans le chapitre XIII du livre IV des *Politica* adapte une morale stoïcienne rigoureuse au réalisme politique de son temps.

Lipse évoque la *prudentia mixta,* c'est-à-dire la *prudence meslée,* en d'autres termes mêlée de ruse. Il réemprunte à Machiavel la célèbre métaphore du lion et du renard caractérisant la force et la ruse[113].

« Car avec qui vivons-nous? C'est à sçavoir avec des personnes fines, malicieuses & qui semblent estre la mesme tromperie, fallace & mensonge (…) quoy qu'ils (les princes) se montrent lyons courageux, ils sont neanmoins en leurs cœurs fins & cauteleux comme renards. » [114]

La prudence s'appuie sur trois sources : l'expérience, la mémoire des Anciens ainsi que la *doctrina* qui englobe l'ensemble des savoirs. Elle se développe donc par la lecture des Anciens la fréquentation avec les sages et constitue un trait fondamental du savoir politique. Elle est la vertu primordiale princière et s'allie à la ruse. Le livre IV des *Politiques* justifie d'ailleurs le mensonge. Mais comment un mensonge peut-il être considéré par la morale stoïcienne, rigoureuse et vertueuse, comme juste?

On retiendra alors que cette analyse lipsienne de la politique ne relève pas totalement d'un jugement de type moral et que la morale qui prévaut en politique, c'est d'utiliser des moyens efficaces permettant la paix sociale. Il s'inscrit dans un entre-deux entre la morale et la politique, c'est-à-dire entre les principes machiavéliens et ceux de Plutarque d'où la ressemblance à Sénèque valorisant d'un côté la vertu dans les *Lettres à Lucilius* et cependant conseiller principal de Néron. Si Juste Lispe conçoit la ruse, c'est toujours en vue de la paix sociale, en aucun cas pour un intérêt personnel : « la politique ne relève pas d'un examen ou d'un jugement de type moral et que la morale qui commande la politique et donc l'action du Prince, c'est l'efficacité des moyens de la paix et de l'ordre, ces deux valeurs primant sur les valeurs de justice, de piété ou de liberté. »[115]

La Mothe Le Vayer réempruntera cette définition de la prudence mêlée dans une visée conséquentialiste avec pour but de préserver le bien public. Nous le verrons par la suite.

En définitive, Lipse adapte le discours stoïcien au contexte de son époque. Il expose par la suite les différents degrés de fraudes à savoir la dissimulation, la tromperie, l'injustice que le prince peut

[113]Cette métaphore est reprise au chapitre XVIII du *Prince* de Machiavel.
[114] Juste Lipse, (1994), *Les politiques, IV,* Presses Universitaires de Caen, p.79.
[115]Jacqueline Lagrée, *Le néostoïcisme : une philosophie par gros temps, Op.cit* , p.156.

autoriser pour assurer la survie de son État, la paix, la sécurité et l'ordre.

La justice est la seconde vertu : elle découle de la première et défend l'égalité du droit. Pour la préserver, il faut garantir les pouvoirs de la principauté « on les acquiert par la force, & on les retient par le droit & l'équité. »[116] En effet, le peuple est instable d'où la nécessaire prudence employée par le prince. L'humeur, concept utilisé par Machiavel pour désigner le caractère du peuple, est reprit par Lipse. En effet, l'humeur du peuple traduisant le passionnel et l'originel[117] s'oppose à la constance du sage. S'il ne craint pas, le peuple brave les interdits. La crainte est ici, comme chez Machiavel, une nécessité. En ce sens, l'unification d'un État ne peut venir du peuple lui-même mais de son prince par l'imposition d'une loi commune permettant ainsi la prospérité. Le monde a été fait pour l'homme et la loi naturelle, le droit, s'appuie sur la raison universelle commune à tous. Le prince lui-même est comme les autres membres de l'État soumis aux lois ; « comme l'a dit nostre sage Seneque, Aucun ne peut bien commander, si auparavant il n'a obey à l'Empire. »[118]

Le chapitre IX du livre IV aborde la vertu d'autorité qui ne peut se faire que par la constance de la forme étatique, mise en place par la prudence meslée qui suppose alors au prince un enseignement. La connaissance est acquise par l'expérience. Le prince doit donc connaître celle acquise par l'histoire car tout ne dépend pas de nous d'où la nécessité de savoir saisir les circonstances. L'autorité princière est ici envisagée comme celle du *Père bienveillant* et non comme tyrannie. Le souverain devient alors le représentant du *Père* sur le gouvernement civil des hommes.

b. Le prince : un père bienveillant

« pour certain l'on obeyt bien mieux & plus volontiers, à celuy qui commande plus doucement : & encore luy obeyt-on avec plus de fidelité. »[119]

L'ultime vertu princière est la clémence caractéristique d'une certaine douceur. Pour mettre en place un royaume paisible, le prince doit donc commander sans pour autant assujettir le peuple en faisant uniquement œuvre de sa toute-puissance ; néanmoins il ne peut le laisser livrer à lui-même dans une liberté totale. Il doit trouver le juste milieu entre force et fermeté. Le prince doit d'abord soigner les incrédules par la parole autant que possible. Il s'agit plus d'enseigner aux incrédules que de les

[116]Juste Lipse, *Les politiques, IV, Op.cit*., p.46.

[117]Dans le chapitre V du livre IV des *Politiques*, Lipse décrit le peuple selon quatorze caractéristiques : instable, versatile, sans jugement, indéterminé, penche sous les préjugé de la multitude, curieux, soupçonneux, crédule, impressionable, parle trop, envie de changement, séditieux, méprisant les affaires publiques, pas de bravour dans la pratique, confiant. Tous ces traits dévoilent que pour Lipse, la seule caractéristique du peuple est son instabilité. Il fait donc appel aux passions plutôt qu'aux vertus.

[118] Juste Lipse, *Les politiques, IV, Op.cit*., p.28.

[119]*Ibid*, p.36.

commander par la menace. L'auteur souligne ainsi le rôle primordial de la formation des hommes plutôt que la sanction quand ces derniers ne nuisent pas au fonctionnement de l'État.[120]

« il ny a point de Roy, qui puisse commander à l'esprit, ouy bien à la langue, c'est Dieu qui est Roy des esprits. Doncques par ceste terreur seulement, ferez vous qu'en apparence et par signes exterieurs, (qui s'assujetissent volontiers) on obeïra, mais non de cœur (…) il faut persuader la Foy, & non la commander. »[121]

Lipse présente trois moyens d'acquérir la bienveillance du peuple. Le prince doit faire usage de la douceur, la libéralité et l'indulgence. Par indulgence, l'auteur préconise le divertissement. Il reprend aux Anciens l'importance des jeux et du plaisir qu'il procure.

« il faut relascher quelque chose au peuple, & lui donner quelque peu de licence (…) Il faut aussi amuser le peuple à quelques jeux et passe-temps de spectacle, & autres plaisirs approuvez & receus : car, comme les enfans, il fait cas de toutes sortes de passe-temps. »[122]

Il désire par cette œuvre laisser au nouveau prince des recommandations politiques et morales : former les hommes pour qu'ils puissent se dépasser en imitant les meilleurs et faire régner la raison. Lipse fait alors un discours sur la bienveillance des princes nécessaire au bonheur de la souveraineté. La clémence permet ici de réguler la justice et apporte de l'humanité à la norme : un prince est ici davantage envisagé sous la forme paternelle que sous celle du *dominus*, le maître. Lipse préconise au prince de s'appuyer sur le modèle militaire de l'empire romain qui met en avant la discipline des citoyens, l'objectif étant l'obéissance mais surtout le développement de la vertu civile. Bien entendu, l'obéissance permet la conservation de l'État et ne constitue en aucun cas un éveil de la discipline par la tyrannie du roi.
Lipse attribue au prince un paternalisme conforme à la théorie machiavélienne dans lequel le respect des citoyens balance entre l'amour et la crainte. La seule critique que Lipse adresse à Machiavel concerne le fait qu'il ne dirige pas le prince vers le chemin de la vertu mais plutôt vers l'intérêt. Autrement dit, il mêle le principe du réalisme politique machiavélien avec les principes antiques concernant la théorie de la vertu stoïcienne et la théorie de l'action, en vue d'une fin qui prend sa source dans la morale des Anciens à savoir la vertu et le bonheur. Cette vision de la

[120] C'est le propre de la communauté pédagogique évoquée dans le *Traité des devoirs* de Cicéron. Dans la communauté humaine, les hommes s'instruisent mutuellement. C'est par l'éducation, et non par la tyrannie, que la communauté se transmet.
[121] Juste Lipse, *Les politiques, IV, Op.cit.*, p.26.
[122] *Ibid*, p.38.

politique présuppose une formation de l'homme pratique, réaliste et bienveillante en vue d'un épanouissement de l'humanité. Lipse opère ainsi une corrélation entre la formation de soi d'un Montaigne, la formation du prince à la vertu d'un Sénèque avec le réalisme historique machiavélien. Ce paternalisme princier remet au goût du jour le concept de clémence, de justice à l'encontre d'une tradition scolastique tyrannique. Lipse fait descendre le prince de son piédestal sans pour autant lui faire perdre sa légitimité et son autorité. On pourrait penser, dans une mesure néostoïcienne, que le prince incarne alors une figure laïcisée.

D'une part, Lipse fait étalage des défauts du peuple mais atteste également des défauts du prince, ce qu'il ne se permettrait pas s'il était le seul à être véritablement investi par le droit divin. Ainsi, dans le chapitre VI du livre IV des *Politiques*, le caractère des rois n'est pas véritablement plus élogieux que celui du peuple. Ils sont exposés à la haine, la fortune et donc soumis à l'instabilité. Ils peuvent être, comme le peuple, jaloux, opiniâtres et orgueilleux. L'action du prince est marquée d'un certain réalisme.

D'autre part, l'ambition de Lipse est de former les gouvernements, les princes, à la Morale, mais cette morale se détache de la transcendance religieuse. Cependant, face à la menace d'éclatement des particularismes, le prince doit ramener le corps social à son unité, c'est-à-dire à se ranger sous la Raison universelle. Il représente l'ensemble des hommes et incarne l'unité sociale, ce qui est donc de l'ordre de l'humain**.** Son but n'est pas en premier lieu de réprimander la liberté de culte mais d'interdire les querelles religieuses qui empêcheraient le bon fonctionnement de la sphère publique. On retrouve une figure princière à mi-chemin, acceptant d'une part, une liberté privée mais qui revendique d'autre part, une obéissance publique, comme chez Hobbes.

Le néostoïcien adresse donc à tous les princes un idéal dans lequel la gloire du prince vient de la reconnaissance de ses sujets par l'instauration de la paix et le respect des lois divines et humaines.

Dans la première partie, nous avons observé une forme de coexistence, initiée par Érasme, entre la religion et la liberté de penser. Le stoïcisme christianisé fait émerger une rationalité du monde dans laquelle Dieu est transcendant, car inconnaissable et éloigné, puis immanent, car présent partout dans le monde, le principe agent de toute chose. Cette vision traduit une religiosité sans dogmatisme car il est une raison immanente au monde.

Concernant l'éducation du prince, on constate que la morale du prince se détache de la théologie par la mise en place d'une prudence mêlée de fraude même si cette dernière a pour fin la paix publique. Avec Lipse émerge une séparation entre la théologie et la morale mais qui entrevoit pourtant l'unité religieuse. Cette unité religieuse devient politique, en aucun cas métaphysique. La religion sert alors à accompagner le politique mais elle n'est pas supérieure à la loi du souverain.

c. Religion et morale laïque dans l'œuvre des *Politiques*?

« La Religion seule, & la crainte de Dieu, est ce qui maintient & conserve la societé parmy les hommes. Ostez ce seul lien, la vie des hommes sera toute comblée de folie, de vices, et de cruautez : & sera de mesme, si vous la confondez. Il ne faut pas imiter ces Roys d'Egypte, qui ont introduit un meslange & diversité de Religions ».[123]

Si Lipse défend l'unité religieuse, c'est uniquement parce qu'il est hanté par la dissolution de l'État dans le contexte d'une Europe fortement tiraillée. Lipse veut mettre en garde contre les effets désastreux des troubles théologiques et non inhiber la liberté de philosopher. L'unité de la religion proposée par Lipse ouvre alors un dialogue sur le concept de tolérance en vue de conseiller les princes et non de leur dicter des Édits. En effet, il n'est pas animé par une conviction religieuse orthodoxe : il ne précise pas d'ailleurs quelle religion est préférable pour la préservation étatique. Simplement l'unité religieuse est liée dans l'œuvre lipsienne à l'unité politique.

Si Lipse est un partisan du contrôle du prince sur l'affaire religieuse, c'est pour préserver la paix et non au nom de la vérité d'une seule religion. En un sens, c'est l'État qui contrôle la religion et non l'inverse.

Une des intentions des *Politiques* est d'élaborer une politique commune ; il s'agit de surmonter, voire dépasser l'opposition protestants/catholiques en adoptant la tolérance relative, et la formation des hommes plutôt que la barbarie.[124] La religion quelle qu'elle soit doit être comprise dans son étymologie *religare*, c'est-à-dire dans le but de relier les hommes au sein d'un même État. A partir de Lipse, la piété joue contre la pensée chrétienne. La religion n'est qu'un moyen pour permettre la cohésion sociale. Elle est un outil indispensable à la paix civile et la tranquillité d'esprit et non plus le fondement même de la morale. C'est la loi qui prévaut comme postulat d'égalité.

En ce sens, la liberté religieuse entraîne le mépris de la religion existante dans l'État qui est le fondement même de la cohésion sociale. En effet, de par son fidéisme, on peut penser que Lipse mêle à la fois le stoïcisme et la religion chrétienne pour finalement valoriser le premier. Dieu est à distance de l'homme. Si ce dernier est coupé de Dieu, il lui faut alors un héritage comme modèle. Mais le modèle n'est pas nécessairement la tradition scolastique qui tente d'attribuer aux princes les vertus divines comme dans la recherche de l'apparentement dans l'*Alcibiade* de Platon[125].

[123] Juste Lipse, *Les politiques, IV, Op.cit*., p. 22.

[124] C'est ce qu'il énonce dans le chapitre IV du livre iv des *Politiques.*

[125] Didier Moreau analyse la réponse socratique à la question « comment nous rendre les meilleurs qu'il se puisse? »

Il n'en revient alors qu'à l'homme de se convertir à la raison et ainsi créer les valeurs plus humanistes. La société humaine agit par elle-même et le Dieu inconnu les regarde à distance. La théorie lipsienne dans les *Politiques* balance entre le couronnement de la religion et le réalisme politique qui met une distance au divin et place l'homme dans une démarche existentielle et active. Lipse fait ainsi preuve d'un formidable réalisme propre aux figures antiques. La religion a donc un poids dans la mesure où elle permet à la politique de la raison d'État d'accéder à une forme rationnelle et réaliste. La Religion et la Politique sont là pour relier car elles s'appuient sur une Morale dont les bases sont universelles.

Lipse pose les prémices de ce que sera le siècle des Lumières : pour limiter les querelles religieuses, il prône la tolérance et la raison comme des guides de l'action humaine.

Il s'agit de penser les normes différemment que le suppose la tradition chrétienne tout en intégrant le rôle de la religion pour garantir une forme d'unité. Mais plutôt que de penser l'idée d'une coutumière transcendance religieuse, les humanistes de la Renaissance ont au contraire développé le culte intérieur de la vertu dégageant ainsi le courant de la religion naturelle qui supposera par la suite une sagesse d'inspiration laïque. Ainsi, ces humanistes qui gravitent autour de la sphère politique fondent leurs idées sur un naturalisme théologique stoïcien qui met en avant le fondement du droit. Cette loi naturelle pose la séparation entre la théologie et la morale : pour ce qui est de l'appel à la religion, il ne s'agit pas de duplicité des néostoïciens mais bien d'une impossibilité de penser l'avenir et ses promesses sans prendre en compte le passé et ses traditions chrétiennes. C'est pourquoi le néostoïcisme est bien un mouvement de transition ou Dieu et la religion sont des outils de paix, d'unicité mais où le pouvoir de l'homme, sa conscience et sa possibilité de création se réveillent de bon pied.

Cet ouvrage appuie une idée anthropocentriste de l'homme où seule l'action morale guide l'humanité tout en respectant l'existence de Dieu qui regarde à distance les hommes qui doivent, entre eux, par eux et pour eux faire valoir la paix, la justice ce qui est en soi l'expression d'un véritable humanisme.

Socrate examine, par cette question de l'*Alcibiade*, les possibilités d'une éducation morale. Le « connais-toi toi-même » met en avant le fait que l'éducation n'est plus une transmission extérieure mais une éducation de soi. Elle ne peut s'opérer que par le dialogue, contre les sophistes, par la conversion de ce que l'on croit savoir. Il s'agit alors dans l'*Alcibiade* de la conversion du regard. A la source de la connaissance, nous observons grâce à l'oeil et nous nous voyons nous-même dans l'oeil de l'autre, par cet effet de miroir. La tradition interprétera la conversion du regard dans l'*Alcibiade* qui ne peut se transformer que par la conversion vers une autre personne ou un référent qui possède la vérité. Didier Moreau, (2011), *Education et théorie morale*, Paris, Vrin, pp.34-35.

6. Quel est l'influence du stoïcisme dans le libertinage érudit?

Cette aspiration humaniste va se porter jusqu'au siècle suivant. En effet, Lipse avait dans ses relations parisiennes « le milieu parlementaire gallican de la capitale : les Dupuy, Pithou, de Thou, Henri de Mesme, et autres Loisel, tous personnages qui ont joué un rôle dans l'établissement d'un courant néostoïcien en France, et avec qui Lipse correspond ».[126] Claude Dupuy, disciple de nombreux auteurs, dont Juste Lipse, eut des enfants, Pierre et Jacques Dupuy, sous l'autorité desquels se tiendra des réunions érudites entre 1617 et 1645 auxquelles assistera régulièrement La Mothe Le Vayer. De plus, Le Vayer cite souvent Lipse dans sa posture d'historien « Il y a neantmoins beaucoup a apprendre dans cette lettre de Lipse, qui est comme une methode de la lecture de l'Histoire »[127] .

C'est pourquoi pour comprendre notre libertin, il faut avant tout comprendre ce qui commence à émerger au niveau philosophique et politique avec ce prédécesseur proche.

Lipse permit de créer assurément un pont entre les auteurs de l'Antiquité et ceux qui arriveront par la suite, les Modernes. Par sa volonté de traduire Sénèque, on peut supposer que la sagesse de l'Ancien, précepteur de Néron, était un modèle à suivre, plus encore que la Bible.

Dans le domaine religieux, le Portique a permis aux néostoïciens de fonder une philosophie s'accordant à la chrétienté et simultanément une morale rationnelle qui n'appuie pas le sujet de la révélation. Pour Lipse, philosophie et théologie doivent être séparées[128]. Cet humanisme chrétien suppose que la philosophie ne peut intervenir dans le domaine religieux, elle est juste compatible avec la religion. La raison sert alors à diriger ses pensées en vue de la paix de l'âme la question étant : comment vivre le mieux que l'on peut dans un monde troublé? Ce rapport au monde du néostoïcisme pose une distinction privé-public qui sera essentielle au XVII^{e} siècle. Qui plus est, la rupture entre philosophie et théologie pose la question de la place de l'individu dans la construction du monde et le sens de son salut ce qui est en soi une préparation à l'individualisme du XVII^{e} siècle.

Au niveau politique, les stoïciens ont grandement loué Socrate de s'être proclamé « citoyen du monde ». Le néostoïcisme lipsien dévalorise le patriotisme au profit d'un certain cosmopolitisme puisque le droit naturel ne dépend pas de la volonté d'un prince ou des coutumes particulières d'un pays, c'est un droit universel puisque le monde est, pour les stoïciens, une cité universelle.

Il permit au XVI^{e} siècle et au XVII^{e} siècle la mise en harmonie de l'homme et de la nature par la

[126]Michel Magnien, (1996), "Montaigne et Juste Lipse : une double méprise?", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) Christian Mouchel, *Op.cit*, p. 428.

[127] François de La Mothe Le Vayer*, La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.191.

[128] Le *De constantia* développe le thème de la fuite et du refuge de la philosophie.

recherche d'une rationalité dans l'univers, et il permit de mettre cette rationalité du monde au sein même de la société des hommes. La défense du cosmopolitisme sera un trait important du libertinage érudit et, par la suite, des Lumières.

Au niveau de la pédagogie, il se met en place une autre relation entre le maître et l'élève que celle appliquée par la scolastique. En ces temps de guerres et de crises que subissent Juste Lipse ou Guillaume Du Vair, le stoïcisme permet, comme l'a développé Jacqueline Lagrée, de supporter la douleur, d'envisager les maux comme une épreuve de perfectionnement et d'essayer de vivre le mieux que l'on peut en s'émancipant de tout ce qui contraint inutilement l'homme dans sa formation. Les techniques de spiritualité, empruntées à Sénèque, deviennent des outils pédagogiques directement applicables pour accueillir et formuler les problèmes de l'existence. C'est ce que nous étudierons dans la troisième partie de cette thèse lorsque nous ferons un parallèle entre François de La Mothe Le Vayer et Sénèque. Nous observerons dans quelle mesure le libertin érudit met en exergue une autre vision de la formation de soi détachée des formes institutionnelles en s'inspirant des philosophies antiques.

Dans le domaine épistémologique, la relation lipsienne entre doute méthodique et repère va ouvrir la voie du tournant moderne. En effet, la critique du dogmatisme dans le livre des *Dialogues* de Le Vayer, nous allons le voir, permet de relier le scepticisme et le stoïcisme. La démolition des fausses vérités par l'utilisation du doute ne constitue que la première partie. L'esprit ne peut errer constamment dans cet océan d'opinions. Le dialogue pédagogique permet de se placer entre un refus du dogmatisme et la quête d'une vérité, à laquelle Le Vayer ne renonce pas. Pour être en quête de vérité, l'esprit humain requiert la constance néostoïcienne ou en d'autres termes le « calme philosophique » pour développer l'intelligence critique. La raison ne peut se fonder que sur le fait de se questionner et requiert une forme de transmission intergénérationnelle propre à l'humanisme antique. Il est donc possible de créer un rapport entre le libertinage érudit et l'humanisme de la Renaissance car tous deux voulaient donner vie à la culture antique en tant que cadre normatif.

En ce qui concerne l'éducation du prince, thème ontologique depuis Machiavel, Les *Politiques* de Lipse dévoilent les vertus du bon prince et les moyens mis en place par celui-ci pour bien gouverner Cette figure du prince comme père bienveillant, habile et prudent pose une relation entre le fait de gouverner une famille et gouverner un État. Avec ce prince paternaliste, on est dans le gouvernement économique, ce que Michel Foucault nomme une « économie » du prince. La Mothe Le Vayer reprendra cette pensée politique de Juste Lipse.

Il va contribuer à rendre le pouvoir politique autonome vis-à-vis de la transcendance religieuse et va introduire cette pensée libérée du poids de la religion dans la formation de l'homme qui trouve désormais des repères dans les manuels, dans l'étude de l'histoire, de l'Écriture, dans les conseils

des maîtres qui ne garantissent plus la transmission du Code absolu, du savoir scolastique mais qui encouragent les hommes à devenir des interprètes des expériences humaines.

Dans l'institution du prince, il s'agit de refonder une unité autour de la figure du prince qui est désormais le garant de l'autorité de la famille de l'État. La religion quant à elle ne devient qu'un moyen du politique.

Apparaît alors ce que Foucault nomme l'éclatement du problème du gouvernement avec toute une série de questions caractéristiques de la Renaissance qui « remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut. Mouvement d'une part, de concentration étatique ; mouvement, d'autre part, de dispersion et de dissidence religieuse. »[129] Tout ceci a permis d'engager le mouvement des Lumières. Les érudits libertins sont pour reprendre Jean Michel Gros « les derniers humanistes et les premiers modernes ».[130]

7. La vertu des païens ou la critique orientale du pasteur

Le traité *De la vertu des païens* écrit par La Mothe Le Vayer en 1642, est un texte dans lequel il réemprunte la critique du pastorat aux néostoïciens. L'objectif est de mettre en place une vertu sans foi, de séculariser la morale en abordant le salut des païens. Il s'inspire alors de Sénèque qui se situe, selon lui, dans une forme de scepticisme qui tire du bon dans chaque doctrine. En ce qui concerne la connaissance du précepteur de Néron, les néostoïciens, et principalement Juste Lispe, ont permis de développer la connaissance de Sénèque dans son intégralité. De Lipse à Le Vayer, l'objectif était surtout de remettre au goût du jour la philosophie antique pour la sagesse et l'érudition qu'elle apporte. Lipse a valorisé en Sénèque la personne, la vie et les œuvres, tandis que Le Vayer en a montré le devoir de reconnaissance envers nos ancêtres et le caractère non chrétien du personnage de Sénèque. Il voit dans le précepteur de Néron un défenseur de l'autonomie de la philosophie. L'auteur du XVII^{e} siècle réemprunte la stratégie lipsienne qui utilise Saint Augustin pour faire l'éloge et la critique des païens soulignant ainsi une sorte d'accord « de convenance » entre le stoïcisme et le christianisme. Il reprend la thèse du dialogue *De la divinité* et met en avant la religion naturelle. Fidèle à la *Sagesse* de Pierre Charron[131] qui reprend la conception

[129] Michel Foucault, *Sécurité, térritoire, population, Op.cit,* p. 92.

[130] Jean-Michel Gros, (2003), « A l'imitation des Anciens », in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne, p.21.

[131] Pierre Charron est considéré par Tullio Gregory comme un précurseur de la culture libertine. En effet, Charron a valorisé l'autonomie de l'éthique, un thème repris par les libertins. Cette autonomie s'appuie sur la laïcisation de la morale par la rupture avec la sphère du sacré.

montanienne, le traité *De la vertu des païens* prône une nature auto-suffisante qui donne à l'homme l'essentiel pour accéder à la sagesse. Le Vayer s'inspire de Sénèque qui préconise un salut sans religion dans lequel la vertu est accessible sans avoir pour autant la connaissance divine : affirmer la vertu des païens, c'est rendre la rédemption du Christ insignifiante. Le Mouvement libertin de Le Vayer se sert du stoïcisme pour masquer un discours à consonance matérialiste.

De plus, ce texte *De la vertu des païens* est ontologique car il fait surgir un philosophe païen au XVII^{e} siècle, Confucius. Cette apparition de la pensée chinoise dans la culture occidentale va faire émerger l'idée que toutes les religions, y compris le christianisme, sont relatives. Ce constat va appuyer l'essor d'une forme de gouvernementalité distincte du pastorat. Avec Confucius, l'autorité est l'affaire des princes instruits et conseillés et n’est en aucun cas l’affaire d'une quelconque transcendance métaphysique. Dans le domaine de la formation de l’homme, nous pouvons établir également une connivence souterraine, en dépit des univers différents, entre le stoïcisme et la pensée confucéenne.

Chapitre II. L'influence de Confucius dans la pensée libertine de La Mothe Le Vayer.

1. L'arrivée du Socrate chinois en Europe

A première vue, nous pouvons nous demander quelle est la place de la tradition chinoise dans la pensée libertine du XVII[e] siècle en France? La relation ne paraît pas évidente. Pourtant, en étudiant la philosophie chinoise qui tire son origine de la tradition confucéenne[132], nous pouvons établir des parallèles tant sur le plan politique, philosophique que pédagogique. Ces influences sont confirmées sur le plan historique par l'arrivée, au XVII[e] siècle d'un véritable engouement, dans les milieux lettrés, pour cette civilisation orientale. Confucius a été considéré comme un des principaux maîtres de la philosophie Chinoise.

Dans ses cours au Collège de France[133], Anne Cheng démontre que les civilisations, chinoise et occidentale, se mettent en relation au XVII[e] siècle grâce aux écrits des jésuites. Ces derniers sont arrivés en Chine sous la dynastie des Ming (1368-1644). Dès les prémisses, ils ont tenté d'opérer une conversion des chinois par une stratégie d'accommodement. Cependant, en s'intégrant parmi eux pour les convertir à la chrétienté, ils découvrent une civilisation plus ancienne que la leur et vont peu à peu transmettre leurs impressions par écrit, ce qui va fasciner toute l'élite du vieux continent. Un des plus célèbres missionnaires fut Matteo Ricci (1552-1610), qui présente dans son *Histoire de l'expédition chrétienne,* que le culte des chinois dédié à Confucius est détaché de tout caractère religieux. Cette secte devrait alors être classée au rang de fausse religion. Cependant, elle porte selon les missionnaires, une philosophie intéressante pour l'Occident dont les rites peuvent être civils et politiques. Le travail de traduction des jésuites prend peu à peu son ampleur et le corpus confucéen est désormais classé au rang de *scientia*.

De fait, paradoxalement, les écrits des jésuites laïcisent la pensée de Confucius et participent non pas à une conversion des chinois à la religion chrétienne mais à une véritable sinomania dans l'Europe savante. S'en suit alors selon Anne Cheng, une première forme de mondialisation de Confucius qui introduit le relativisme dans la pensée occidentale pour deux raisons. D'une part, on prend conscience que la Bible ne s'applique pas à l'humanité tout entière ce qui va à l'encontre de l'universel chrétien. D'autre part, les livres canoniques chinois s'appuient sur des observations

[132]Les *Entretiens, Lunyu*, qui s'inspire de Confucius, a toujours en Chine et dans l'Asie orientale un poids comparable à celui des *Evangiles* dans l'Europe chrétienne.

[133] Anne Cheng, (2009-2010), « Histoire intellectuelle de la Chine. Confucius revisité : textes anciens, nouveaux discours (suite) », in *L'annuaire du Collège de France*, repéré à URL http://annuaire-cdf.revues.org/201 .

astronomiques et scientifiques qui contestent le récit biblique.

La civilisation chinoise devient ainsi un modèle pour l'essor de la raison européenne; raison qui ne tardera pas à interpréter à son gré la tradition confucéenne du *li*, comme nous l'étudierons à la fin de ce chapitre. La Chine devient également un exemple de tolérance religieuse dans lequel la philosophie de Confucius coexiste avec les philosophies religieuses taoïstes et bouddhistes. Dans son *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle analyse cette tolérance par le fait même que la morale des Chinois est détachée de la religion. La Mothe Le Vayer appuiera cette idée, dans son traité *De la vertu des Païens* au sein duquel il sera le premier à comparer Confucius à Socrate, ces deux philosophes païens qui ont « fait descendre la philosophie du Ciel sur la Terre par l'autorité qu'ils donnent tous deux à la morale.» Cette occurrence dans l'écrit du libertin n'a rien d'anecdotique. Elle traduit implicitement un conseil : celui de lire Confucius. Il s'agit, dans un premier temps, de comprendre la philosophie du « Socrate chinois ». Elle élabore une pensée, tant sur le plan politique que pédagogique, qui brise la transcendance religieuse sans détruire le respect de l'autorité qui n'est pas sans rappeler la démarche de notre érudit.

2. Confucius, précepteur des princes

Les malheurs de la Chine se sont initiés avec la dynastie de Hia prônant le pouvoir héréditaire. En se référant aux fondateurs de la dynastie Tcheou dénonçant le pouvoir usurpé, Confucius voulait agir contre la noblesse de sang et laisser place à ce qu'il décrit comme la noblesse de cœur. En effet, pour Confucius, une bonne société serait celle où les princes seraient choisis pour leur sagesse, non par leur lignée.

Sur le plan politique, le maître chinois n'est pas partisan du désordre causé par les événements révolutionnaires. Ceux-ci sont source d'une forme d'imposition sur une autre et bien souvent, après la tempête, le rythme des saisons reprend son cours. Sur le plan philosophique, il n'est pas plus rationaliste que mystique. Il s'agit pour lui de déconstruire lentement une forme de pensée transcendante par le fait même que l'histoire ne peut présupposer l'arrivée d'un âge nouveau en rupture avec le passé et ses traditions. En ce sens, la pensée confucéenne ne permet pas de penser le concept de transformation continue qui révélerait un temps métaphysique futur pour aboutir à la notion de finalité de l'Histoire au sens hégelien[134].

Pour Confucius, tout est cyclique, tout est relié et la manière dont l'homme peut influer sur le cours

[134]Hegel distingue le perfectionnement lent et ce qui se désintègre par fragment de l'ancienne institution. Dans sa préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, « il existe des pressentiments », des « signes précurseurs de quelque chose d'autre qui se prépare. » Mais cette transformation intègre l'idée d'un progrès historique.

des choses prend appui sur la métaphore des changements saisonniers. Le paysage politique d'un pays se transforme sans saisons supérieures. Selon les rites traditionnels chinois, l'ordre humain doit s'harmoniser avec celui de la nature et de l'univers. Un bouleversement humain produit un bouleversement dans l'univers. Un grain de sable a son importance dans l'harmonie des choses. Cette idée se traduit en Occident dans la pensée stoïcienne par l'immanence dans l'ordre naturel. Cette harmonie entre les deux parties, l'homme et l'univers, est traduite par *la voie du juste milieu* dans la pensée confucéenne. Pour maintenir cette harmonie, cet ordre non-transcendant, les élèves ont l'obligation de *s'engager* dans le monde.

En effet, parmi les trois mille six cent élèves formés par Confucius, soixante-douze d'entre-eux occuperont des fonctions auprès des monarques. La vie spirituelle est ainsi reliée à la vie politique.

Dans une stratégie plus discrète donc que celle des révolutions, il s'attache ainsi à ce que nous pouvons encourager, transformer par un travail quotidien. Pour améliorer le bien de tous, son combat moral commence en premier lieu par la formation des individus qui deviendront des princes ou des conseillers. Un mauvais système d'éducation forme de mauvais gouvernants et un mauvais gouvernement, dira-t-il, est plus destructeur qu'un tigre face à un homme. En d'autres termes, l'éducation est un enjeu politique majeur. Pour amener ce changement des modes de gouvernements, il faut avant tout former les princes et ceux qui influencerons leur politique.

A trente ans, il entreprit donc de créer, à Lou, la première école ouverte à tous, à ceux qui veulent se perfectionner et l'on y compta plus de trois mille disciples.

Lou se situait sur une ligne stratégique et la situation politique n'était pas une mince affaire entre les différents royaumes combattants. Pour redresser la situation, le « maître de Lou » se donnait pour tâche de préparer ses élèves au rôle de futurs hommes d'État, d'enseigner les familles puissantes au temps de l'affaiblissement politique des Tcheou.

Le *Liji*, le *Classique des rites*, a été compilé par les confucéens[135]. Au chapitre XII du *Liji,* Confucius y expose l'organisation au sein de son école. Les enfants entrent à l'école à dix ans, âge durant lequel l'apprentissage des rites et de la méditation commencent à avoir un sens. Le programme d'étude dure neuf ans avec une hiérarchie dans les apprentissages entre les jeunes et les aînés. L'éducation s'y fait en fonction de l'âge. Le but de l'apprentissage est la persévérance puisqu'il s'inscrit dans la durée, la lenteur. L'existence permet de progresser et d'intégrer cette progression dans ses actions. A treize ans, avant les études littéraires, les élèves apprennent les rites, la musique, la poésie, le tir à l'arc, la conduite des chars, la danse, l'écriture et le calcul. Durant la septième année d'école, vers la dix-septième année de vie, ils quittent le degré inférieur pour le degré

[135]Confucius ou ses disciples immédiats selon la tradition.

supérieur, le *dacheng*[136] , qui constitue une forme d'éducation secondaire de deux ans. Tant qu'ils n'ont pas de charges politiques, les plus jeunes ont la possibilité d'étudier ce qu'ils désirent.

A partir de vingt ans, les hommes entrent au collège, lieu dans lequel se tient l'étude des rites, la connaissance des habits, puis l'approfondissement des pratiques de la musique et la poésie.

L'entrée au collège est réservée à la classe intellectuelle supérieure, c'est-à-dire l'éducation des princes, des nobles, des conseillers. Néanmoins, les meilleurs élèves des classes inférieures y sont intégrés. De ce fait, on commence à accepter, dans la Chine vieille de 2000 ans, une forme de subversion à la filiation héréditaire pour pallier la noblesse de sang qui n'est pas toujours exemple de sagesse. La place que l'on acquiert est donc intimement reliée au degré que l'on donne au perfectionnement de soi.

3. Le gouvernement confucéen : exemple et réciprocité

Il s'agit, dans un premier temps, de comprendre quels sont les devoirs des hommes qui deviennent des gouvernants ?

Karl Jaspers[137] nous éclaire sur ce point. Bien que la période axiale mis en avant par Karl Jaspers nous semble encore teintée d'une vision transcendantale, sa philosophie rejette la prétention à constituer une vision uniforme et totalisante du monde et de l'histoire de la philosophie. De ce fait, dans sa logique d'une reconstruction de la philosophie de la culture, l'intérêt de Jaspers va nouer un grand intérêt pour la pensée confucéenne.

Il distingue, dans la pensée confucéenne, quatre formes de devoirs -qui poseront les prémisses du gouvernement économique que Le Vayer reprendra dans ses textes destinés au prince-.

Le premier évoque le devoir envers la famille, c'est-à-dire les devoirs de filiation. Le parent doit *élever* son enfant mais cette élévation ne peut se faire que dans le respect des ancêtres. Servir ses parents ne signifie pas seulement les nourrir mais couvrir leur faiblesse.

«Si l'on ne respecte pas ses parents, quelle différence y aura-t-il entre les nourrir, eux, et nourrir les chiens et les chevaux ? »[138]

En d'autres termes, le devoir envers la famille, ce n'est pas s'occuper matériellement de la bergerie, ce n'est pas seulement un soin pastoral dirait Foucault. C'est apprendre à respecter la transmission de notre histoire familiale, plus largement de notre humanité. Cette philosophie réactualise ici la voie des ancêtres, de l'antique qui préserve de l'orgueil des prétentions et des vastes ambitions d'un

[136] Livre *Liji*, chapitre XII, *Xueji* traduit par Lin Yutang, (2008), *La sagesse de Confucius,* Arles, Edition Philippe Picquier. p.281.

[137] Karl Jaspers, (2009), *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,* Paris, Plon.

[138]Shi Bo, (1999), *Le testament de Confucius*, Paris, Alternatives, p.30.

nouvel âge. Les hommes sont tous reliés entre eux comme parents et enfants : le respect entre les générations suppose des droits et des devoirs. Ces devoirs et ces responsabilités intergénérationnelles sont le fondement même de l'humanisme de la pensée confucéenne.

Le second devoir est celui de l'amitié. Ces deux devoirs permettent d'aborder, dans une continuité ascendante, les devoirs envers le prince. On part du noyau familial au cercle amical puis on élargit le cercle aux devoirs envers les autorités.

Confucius tente de rationaliser les rites qui structurent les rapports sociaux selon une forme de hiérarchie qui part du respect des parents au respect envers le prince. De même, au niveau juridico-économique, on se trouve dans le respect des traditions de la Chine féodale. Il s'agit de définir, dans une conception qui rappelle celle de la *République* de Platon, les différentes classes sociales et les obligations entre chacune d'entre-elles. L'ordre hiérarchique est nécessaire mais il ne fonctionne que sur la base du respect mutuel entres les différentes classes. Cette idée doit être transmise dans l'éducation du peuple. Le prince est le vent qui introduit un nouveau souffle, le peuple est l'herbe qui s'incline sous ce souffle.

Néanmoins, ces devoirs vont de pair avec ceux du prince envers son peuple. Le quatrième devoir se dirige ainsi vers les subordonnés. Au lieu d'exiger la perfection de ses serviteurs, mieux vaut encore apprendre à refuser leurs services. Cette idée rejoint le message du *Traité des bienfaits* de Sénèque entre les bienfaiteurs et l'obligé. En effet, si un maître ne respecte pas ses subordonnés, pourquoi obéirions-nous au pouvoir?

Cette obéissance au sein de la communauté doit être libératrice, sinon la fuite n'est pas indubitable. On accepte de servir le prince à condition que le prince préserve les intérêts de son peuple. Il est donc préférable de garder ses forces pour soi si aucune chance d'agir dans le monde n'est possible.

A cet égard, Karl Jaspers nomme la *grande alternative* de Confucius : en dépit de la volonté affichée de s'insérer dans le monde pour lui donner une autre forme, il existe au sein de sa pensée une grande tolérance de la vie ermitique qui se retrouve au sein même de son existence. En effet, après avoir été ministre de la justice et chancelier, il commence une période d'errance d'État en État de sa 56ème année à la 68ème. Il retourne à son pays natal avec le triste constat du manque de clairvoyance des hommes. A la fin de sa vie, il se retire ainsi de toute charge officielle et vit dans la retraite. Cette idée d'une fuite hors du champ politique lorsque l'ordre devient sclérosé formule une contre-théorie à l'égard des prétendus héritiers de Confucius qui, en s'insérant dans le monde sont devenus des « maniaques de la réglementation bureaucratique avides de pouvoir » selon les mots de Karl Jaspers. L'école confucéenne a toujours évoqué le thème du milieu, cet entre-deux entre fuite et insertion, entre transmettre l'héritage du passé, le respect des règles et transformer le monde à la manière des changements saisonniers.

Il faut s'engager dans la lignée du prince. Par contre, si le pays n'est plus dans la voie du juste milieu, le devoir du peuple, du conseiller est de lui tenir tête.

L'humanisme de Confucius se situe dans la volonté de faire régner l'harmonie sociale par la mise en exergue de la responsabilité des hommes entre-eux. L'usage des lois et des procès est la preuve que quelque-chose va mal. De même, sa pédagogie pose très peu d'interdictions. Quand un prince est juste, il n'a pas besoin de commander mais il forme son peuple par l'exemple qu'il donne. Par conséquent, le principe premier de sa philosophie est l'absence de transcendance. La validité d'une action se trouve à l'intérieur des sentiments personnels d'une personne, non à l'extérieur de l'individu dans les dogmes et les lois. La communauté humaine se réalise au sein d'un premier principe « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît»[139] qui suppose une égalité qui unit les individus entre-eux dans l'obéissance à cette règle d'or.

« Un prince doit gouverner l'État avec justesse et selon les règles. Est-ce si difficile ? Si le prince est incapable de gouverner avec bienveillance, comment pourrait-il suivre les règles ?[140]

Confucius pose alors une hiérarchie entre les vertus d'humanité et les rites. Dans cette optique, les vertus d'humanité, telles la bienveillance, l'indulgence, sont supérieures aux règles, bien que celles-ci soient essentielles à la collectivité. Si ces dernières, imposées de l'extérieur ne font pas référence aux vertus d'humanité, il ne faut pas les suivre.

« Dans ce monde l'homme de bonne volonté ne doit pas suivre les règles qui lui dictent ce qu'il doit faire. Il doit agir conformément à la justice et au bon sens. »[141]

Le respect de la règle rituelle permet de ne pas créer le désordre, mais cela ne justifie pas pour autant la conservation d'un ordre injuste. En un sens, la pensée de Confucius rend légitime la fidélité au prince si celui-ci assure le bien commun de ses hommes. Il pose une divergence entre roi et tyran et émet l'idée du gouvernement par l'exemple que Mencius, son disciple, appellera par la suite le *gouvernement bienveillant*.

La philosophie du yin et du yang qui fonde la pensée chinoise et plus particulièrement la tradition confucéenne suppose de déployer une forme de pensée fondée sur la réciprocité des membres d'une communauté. Par cette théorie des devoirs exposée par Karl Jaspers, Confucius déploie un art de gouverner qui suppose la réciprocité gouvernementale : le gouverneur agit comme s'il était au

[139] *Ibid*, p.54.
[140] *Ibid*, p.20.
[141] *Ibid*, p.26.

service des gouvernés. Il est un père de famille qui doit faire passer le bonheur de ses enfants, le peuple, avant le sien. L'ordre social s'inspire du modèle familial de la nature humaine. Toutes les règles du comportement social proviennent de celles qui régissent les rapports familiaux. C'est le modèle du gouvernement économique qui émergera en France au XVII^{e} siècle dans les textes pédagogiques du Prince de notre libertin.

La philosophie chinoise pense la nature en termes de facteurs corrélés, le yin et le yang, c'est-à-dire dans une pensée du mouvement cyclique et rythmique dans lequel chaque pôle exerce une force d'attraction sur l'autre. Le yin et le yang, c'est le prince et le peuple. Dans la figure de l'essor, le yin qui renvoie à la terre est situé dans la partie supérieure et le yang, qui renvoie au ciel est situé dans la partie inférieure. Pour laisser monter la terre vers le ciel, c'est-à-dire pour que le peuple s'élève, le ciel, c'est-à-dire le prince, doit descendre de sa transcendance. Les deux convergent et communiquent. Dans l'éducation corporelle, les mouvements du taï chi supposent de prendre un bout du ciel, un bout de terre et d'unir les deux ; ainsi circule l'énergie. De même, dans sa signification politique, le prince et le peuple sont tournés l'un vers l'autre et restent en relation. Dans la figure du déclin, le ciel, yang, est dans sa partie supérieure et le yin en dessous. Les deux s'isolent. La terre s'enfonce dans sa bassesse et le ciel s'envole vers l'inatteignable transcendance. Politiquement, le prince s'isole et le peuple est abandonné. Le corps politico-social est ici fondé sur une analogie avec la physique du corps : sans réciprocité, l'énergie ne circule plus. Le corps politique s'affaiblit.

La question que nous pouvons nous poser est : comment former un prince juste, terrestre, tourné vers l'ici-bas, c'est-à-dire vers le yin ? Il s'agit maintenant de rentrer dans les conseils pédagogiques destinés aux élèves qui formeront peut-être de futurs gouvernants, si l'époque le permet.

4. L'éducation chez Confucius

Au chapitre XVIII du *Liji*, Confucius y expose la *Nécessité de l'éducation*[142] car elle-seule donne à l'homme la connaissance de la loi morale. L'homme et la communauté humaine sont les principales préoccupations du Socrate chinois. L'éducation est de ce fait le fondement principal de la civilisation d'un pays. Comment l'homme devient-il lui-même en s'insérant dans la communauté ? Comment doit-il se conduire pour maintenir la voie du juste milieu? Se pose alors la question : comment transmettre? Comment apprend-on ? Par apprendre, Confucius entend développer une conduite morale chez l'élève détachée du dogme.

[142] Traduit par Lin Yutang, *La sagesse de Confucius, Op.cit.*

a. Le li et la musique : des rites en mouvement

Confucius, contemporain des antésocratiques, vécut sous la dynastie de Tcheou appelée la période de *Printemps et Automne* (722 à 480 avant J-C). A cette période, les mutations technologiques de la Chine antique provoquaient déjà, bien avant les divisions du royaume en « royaumes combattants », des renversements des repères sociaux. Bien qu'éloignée de 2500 ans, cette période historique n'est pas si différente des questions que nous pouvons nous poser actuellement. Face à ces changements, le maître de Lou tente d'instaurer un nouveau système d'éducation par la connaissance des traditions, l'objectif étant de sauver l'homme par la restauration de l'antiquité chinoise. « La substance de notre être est dans l'origine de l'histoire »[143] et l'attitude politique de Confucius consiste à regarder l'histoire de manière critique. Dans son école, on s'exerçait aux rites, à la musique, à la poésie et à l'histoire politique. Son objectif était, à première vue de transmettre, en aucun cas d'innover, sans doute pour attirer les nobles qui pourraient se détourner des maîtres qui feraient figure de novateurs. Mais sa pédagogie, faite de dictons, laisse à l'élève une certaine interprétation des leçons du maître. Confucius apprend ainsi à ses propres élèves à se former en se détachant des principes transcendants.

Les sources de l'enseignement du maître de Lou se trouvent dans les *Entretiens familiers (Lunyu*), au sein duquel sont retranscrits les conseils du maître à ses élèves.

La théorie confucéenne est dominée par deux choses : ce qui est à faire (l'action des hommes) et ce qui se développe par le « laisser-faire » selon la théorie du Tao (le processus naturel qui s'accomplit en dépit du non-agir humain). Dans l'Antiquité, on se servait du Tao non pour éclairer le peuple mais pour le laisser dans le non-agir. *A contrario*, chez Confucius, pour alimenter la confiance du peuple, qui est plus essentielle que l'armée et le ravitaillement, nous devons le « former ». Les *li*, *ratio,* et la musique permettent l'harmonie des rapports sociaux. La musique et les *li* sont les deux instruments d'éducation fondamentaux. Il s'agit d'étudier leurs rôles dans la conduite des hommes pour voir les principes pédagogiques qui en découlent.

Confucius pense l'apprentissage comme un équilibre entre la connaissance des règles de la communauté et la possibilité du mouvement et du renouvellement.

Les rites, fondés sur les règles du *li*, ne sont pas uniquement pour le maître chinois les règles de célébration des cultes mais ils sont là pour imprégner l'âme, comme le fait la musique qui suscite l'harmonie, les vertus essentielles à la vie en communauté. Dès lors, le *li*, qui signifie dans notre langage la raison, la structure, pourrait presque signifier, selon Lin Yutang, religion[144] mais dans son

[143] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, Op.cit,* p.210.
[144]Lin Yutang, *La sagesse de Confucius, Op.cit,* p.245.

étymologie première *religere*, c'est-à-dire « relier ». Le *li* est un ensemble de règles de conduite, un système qui règle le respect mutuel dans les relations sociales. Le *li*, c'est l'éducation permanente de tous, l'état d'esprit favorable à toutes les disciplines. C'est par les *li* que s'initie la formation de l'homme. Par cette éducation du *li*, il ne s'agit dès lors plus d'une contrainte imposée de l'extérieur mais il s'agit de faire émerger une partie de son être, une forme de « seconde nature » qui nous permet de devenir ce que nous sommes et de vivre en communauté. En ce sens, les *li* n'ont aucune valeur de dogme ou d'un quelconque absolu.

S'en suit la musique.

« L'éducation commence par la poésie, elle se continue par la morale et s'achève par la musique. »[145]

Pourquoi la musique comme achèvement de l'éducation ?

Le rôle de la musique est abordé dans le livre *De la musique, Liji*, au chapitre XIX *Yueji.* Pour Confucius, la musique révèle le caractère de l'homme et on reconnaît un peuple à sa musique. C'est par elle que l'homme imprègne les rites. La musique d'une communauté laisse entrevoir l'esprit qui s'y trouve, les bases sur lesquelles l'individu va rythmer sa vie : « sans vertu d'humanité, comment peut-on se conduire avec justesse? Sans vertu d'humanité, comment peut-on comprendre la musique ? »[146]Le *li* et la musique sont des instruments d'éducation liés au gouvernement des hommes. Ils permettent d'établir l'unité au sein du peuple et d'appliquer les principes de l'ordre social.[147]La connaissance de la musique est ainsi reliée au politique car elle traduit les principes du gouvernement et le ressenti du peuple. Une musique qui chante la douleur exorcise le désespoir ; le pays est alors troublé. Quand elle est calme et joyeuse, le pays est en paix, l'ordre règne. « La musique jaillit du cœur humain, elle est étroitement liée à la morale. »[148]

De ce fait, un souverain doit comprendre la musique car il se joue à travers elle un message lourd de sens, celui du ressenti populaire, du mécontentement ou de la joie. Ses sentiments sont liés aux circonstances. Une musique compliquée traduit la sophistication de ses gouvernants. Une musique limitée mais juste comme l'est celle de la cithare, dit-il, enseigne aux gouvernants et donc au peuple la simplicité des goûts.

« Quand un homme est constamment en butte aux sollicitations du monde extérieur, et qu'il n'est pas maître de ses envies et de ses répugnances, il est submergé par ce monde extérieur, il perd le sens de l'humain et devient matérialiste (…) Alors, le fort opprime le faible, la majorité écrase la

[145]*Ibid*, p.238.
[146] Shi Bo, *Le testament de Confucius, Op.cit*, p.36.
[147]*Liji*, chapitre XIX *Yueji* traduit par Lin Yutang, *La sagesse de Confucius, Op.cit,* p.292.
[148]*Ibid*, p.293.

minorité (…) le désordre règne. »[149]

La musique accompagnée des rites met ainsi un frein au désir des hommes. A travers elle, ils exorcisent leur peine, lors de funérailles, leur joie lors des mariages et par cette exorcisation les passions sont modérées. C'est pourquoi cet art règle les rapports sociaux.
Elle permet d'unifier le peuple, de faire naître l'amitié, là où le *li* part du principe de différenciation dans les rapports sociaux, dans les règles et les rites. La musique vient de l'intérieur de l'homme et le calme. Les rites, fondés sur le *li,* viennent de l'extérieur. Pour parvenir à un équilibre entre l'intérieur et l'extérieur, entre le yin et le yang, il faut cette correspondance entre le rite, symbolisé par la terre avec la musique symbolisée par l'image du ciel. Confucius évoque cette rencontre du ciel et de la terre, cette relation entre la musique avec l'ordre rationnel transmis par les rites du *li*. Le ciel représente le principe du mouvement universel ; la terre, c'est l'immobilité. Ces deux principes, mouvements et immobilité, permettent la vie. A l'école, ces deux apprentissages sont fondamentaux ; on apprend la tradition par les *li*, c'est-à-dire la connaissance des rites et des règles, puis le mouvement ou le renouvellement s'acquière à travers l'apprentissage de la musique. Par l'éducation à la musique et au *li*, la pensée chinoise pourrait se rapprocher de la troisième dominante des *Structures anthropologiques de l'Imaginaire* de Gilbert Durand.[150] Cette structure cyclique et rythmique qui implique la régulation et le renouvellement est un moyen existentiel pour sortir de la pensée de l'Être, de sa transcendance métaphysique.
En effet, chez Confucius, entre le yin et le yang, entre la musique et les rites s'opèrent le passage qu'est l'expérience de la vie. L'éducation doit se baser sur l'héritage des *li*, sur la connaissance des rites, des ancêtres et de la tradition. Néanmoins, l'éducation s'achève par la musique, par la possibilité d'une modification, du mouvement intérieur qui permettra à l'homme d'opérer ce renouvellement de soi, des rites et de la tradition.

L'éducation confucéenne relie les *li* et la musique et permet de penser la notion de transition, de passage entre les rituels posés par les anciens et la communauté présente.
Pour mieux comprendre la place du rite et du renouvellement dans la pensée de l'éducation confucéenne, nous pouvons établir un parallèle avec ce que François Wahl[151] nomme l'entretien de l'ancestralité.
François Wahl évoque cette pratique en se référant à *la Route des morts* de Remo Guideri qui

[149]*Liji*, chapitre XIX *Yueji*, traduit par Lin Yutang*, La sagesse de Confucius, Op.cit, p.295.*
[150] Gibert Durand, (1992), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris Dunod.
[151]François Wahl, « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981*, *Op.cit.*

analyse une rituel funéraire malanésien. A partir de cette analyse du rite, la route des morts est celle où avec des morts on fait des ancêtres.

En effet, dans les rites funéraires des malanésiens, l'opération entreprise par les humains est de transformer, de faire devenir certains humains après leur mort en ancêtres de la collectivité car l'ancestralité *porte sens.* Elle permet *de refournir le sens, d'entretenir le sens* qui n'est rien d'autre que la volonté de l'ancêtre mais qui n'a rien de prescriptif : "aucun sens qui puisse être tenu pour bouclé, définitivement acquis, cerné."[152]

L'enjeu de François Wahl est alors de traiter une pratique rituelle funéraire comme un système philosohique.

b. Le rite et l'entretien de l'ancestralité

En observant le *Maome*, le travail de deuil des Fataleka,[153] François Wahl constate que le rituel des ancêtres s'oppose au culte des morts, c'est-à-dire ce que nous connaissons lors du travail de deuil en Occident.

Le culte des morts implique une représentation des morts. "Tout culte s'adresse à des présences et renvoie à elles ; et, parce qu'il y a présences, il y a au moins possibilité de re-présentation"[154].

Le problème de la représentation, c'est qu'il existe une forme de métaphysique, de célébration. Pour l'occidental, le corps mort comme vivant, c'est-à-dire la représentation, est fétiche du sujet.[155]

"Toute la philosophie se tient dans l'espace du culte".[156] Les images sont porteuses d'un sens à laquelle il faut se modéliser. Le culte suppose le système de la conversion par l'imitation.

Il y a-t-il une alternative au sein de ce conflit de la représentation, des semi-présences?[157]

François Wahl en analyse une. "A l'inverse, tout rituel est un faire (…) il transforme".[158] Il n'existe alors aucune place pour la représentation.

"Le celebrant fataleka n'est pas un récitant mais un vestale du sens."[159] Tout ce qui est représentable n'est pas ancêtre.

"En Occident, ce sont les stades intermédiaires, c'est-à-dire la progression de la décomposition, qui

[152] *Ibid*, p.39.
[153] Pratiques funéraires qui s'étendent sur huit ans en treize étapes éloignées l'une de l'autre.
[154] François Wahl, « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981*, *Op.cit*, pp.59-60.
[155] *Ibid*, p.40.
[156] *Ibid*, p.60.
[157] Didier Moreau, (2015, Avril), *L'humanité et ses fantômes*, communication présentée au colloque Héritier de l'humanité, Université François Rabelais de Tours.
[158] François Wahl, « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981*, *Op.cit*, pp. 59-60.
[159] *Ibid*, p.38.

connaissent une occultation systématique (…) Chez les Fataleka (…) c'est au contraire le squelette qui subira l'occultation."[160] Pour les Fataleka, "ce qui signifie le corps mort comme terreur et abjection n'est pas la décomposition de la chair, laquelle s'opère en plein air (et parfois même à côté des vivants, sous le même toit), mais le squelette."[161]

Pourquoi le squelette est-il occulté?

Ce squelette est l'aboutissement de l'altération, l'immuable. On occulte dans les rites malanésiens la fin du changement car le monde est, en référence à la branloire perenne de Montaigne, "un champ de mutations où toute fixité n'est qu'apparente."[162]

L'ancêtre est alors la transformation, "le terme de la mutation opérée par le rite"[163] et devient du même coup étranger à la représentation, "en dehors de la vue"[164]. Ainsi, avant d'occulter le squelette, les malanésiens opèrent la décapitation du corps –du squelette- pour faire monter le corps vers la position généalogique.[165] C'est une façon d'exténuer le perceptible, le corps car pour les Fataleka, rien de perceptible n'est vrai, seules les généalogies sont authentiques. Ici, à travers l'opposition entre le culte et le rite, François Wahl oppose le vrai et l'authentique, la représentation (le perceptible) et l'ancestralité (le faire).

Dans cette optique, le rituel qui exclue la représentation produit paradoxalement de l'ancêtre. Comme le souligne François Wahl : "On ne saisit, on n'explique, l'autre qu'en le reconnaissant assez pour le vouloir tel ; qu'en déjouant les pièges de l'identification."[166]

L'exclusion de la représentation que préconise le rite permet une pratique : l'entretien de l'ancestralité. Dans cet entretien, chacun est amené à prendre place par l'exercice actif de la mémoire. Au lieu de représenter, la fonction du rituel nous explique françois Wahl, c'est que l'autre, on peut en créer.[167] L'ancestralité, dit-il, appartient au registre de l'autre. A travers les rites, l'altérité nous traverse. Le rituel est alors placé sous le signe du dire-faire des fataleka, de la fabrique de l'autre. En produisant des ancêtres en plus, il s'agit d'entretenir la transmission- "Entretenir la chaîne que nous ne savons pas maîtriser"*[168]*- alors que dans la représentation, dans le culte des morts, il y a tentative de maîtrise de ce qui doit être transmis par la représentation immuable.

Selon le rite des Fataleka, il ne s'agit pas de représenter le mort mais de s'entretenir avec des absents[169],"il ne s'agit pas de comprendre ou d'expliquer le monde, mais de se souvenir des

[160] *Ibid*, p.36.
[161] *Ibid*, p.35.
[162] *Ibid*, p.37.
[163]*Ibid* , p.38.
[164] *Ibid*, p.37.
[165] *Ibid*, p.40.
[166]*Ibid* , p.33.
[167]*Ibid* , p.53.
[168]*Ibid* , p.55.
[169] « L'ancêtre, qui est le noeud du sens, qui investit toute existence, est absence ». .*Ibid*, p.37.

généalogies, ce n'est pas la pensée qui humanise mais la mémoire[170]" car la mémoire, c'est l'activité de penser. Le travail du rituel renouvelle et refournit l'autre par opposition à l'oubli de l'être constaté par Heidegger.

"Pour nous, Occidentaux, ce qui nous limite depuis l'occultation (hellénique) de l'origine est précisément de ne savoir penser le produire qu'en l'insultant (…) autant dire, de ne pas savoir penser l'être du produire. C'est cette clôture, justement, que pour Heidegger nous avons maintenant à déclore, pour (…) faire venir dans sa présence l'étant."[171]

Il ne s'agit pas de sacraliser selon le culte, encore moins de mépriser mais de s'entretenir avec l'autre, à la manière de Zénon, de "devenir de la couleur des morts". [172] Cet entretien avec les ancêtres permis par le rite nous détache de l'immédiateté et nous aide à répondre à la question "comment vivre?" sans nous enfermer dans la représentation inaltérable du culte.

A travers cette conception du rite exposée par François Wahl, nous comprenons que dans la pensée confucéenne de l'éducation, la formation aux règles du *li* ne constitue pas une leçon dogmatique mais elle encourage à entretenir l'ancestralité afin de méditer sur soi-même.

c. L'éducation comme méditation chez Confucius

Dans l'ancien système d'éducation chinois, l'essentiel se trouvait être dans l'apprentissage par cœur, pour pouvoir plus tard y retrouver la sagesse apprise. Mais Confucius n'a pas la prétention de prononcer des maximes d'ordre général dans lesquelles il réduirait son enseignement à des leçons stables. L'ouvrage des *Entretiens* ressemble à un dictionnaire de citations, qui sont en fait des conseils individuels, au sein desquels nous pouvons relever plusieurs principes pédagogiques.

Tout d'abord, son objectif est de transmettre l'éducation tout au long de la vie. Un élève qui abandonne l'étude après avoir quitté le collège représente un échec pour le maître de Lou car un savoir n'est jamais considéré comme achevé. L'étude doit, dans l'idéal confucéen, se poursuivre jusqu'à la mort. « N'est-ce pas un grand plaisir d'apprendre, puis d'apprendre encore ? »[173]

De ce fait, il critique la vision instrumentale de l'apprentissage « Celui qui apprend et ne retient que pour pouvoir répondre aux questions qu'on lui pose ne fera pas un bon maître. »[174]

Mais pour en savoir plus concernant la vision du Socrate chinois, Mencius, qui arrive plus d'un

[170] *Ibid* , p.61.
[171] *Ibid*, pp.57-58.
[172] Didier Moreau, (2015, Avril), *L'humanité et ses fantômes*, communication présentée au colloque Héritier de l'humanité, Université François Rabelais de Tours.
[173] Lin Yutang, *La sagesse de Confucius, Op.cit*, p.241.
[174] *Ibid*, p.241.

siècle après la mort du maître, donne alors à Confucius sa structure théorique.

Le Meng-tseu, *Mencius*, devient un classique pour comprendre Confucius et les principales idées de ce disciple ne sont pas éloignées de la pensée pédagogique de Rousseau. C'est ce que nous pouvons observer dans la première partie du livre VI du *Mencius* qui traite d'éducation.

En premier point, nous dit Mencius, il faut revenir à cet état de bonté originelle de la nature humaine. L'éducation permet de ne pas anéantir cette bonne nature. Il compare la nature humaine à un saule et l'éducation au confectionnement d'un panier en osier fait de ses branches. Mencius pose la question d'ordre pédagogique : « En confectionnant un panier d'osier, essaye-t-on d'épouser la forme des branches, ou, au contraire, essaye-t-on de forcer leur nature ? »[175]

En d'autres termes, faut-il convertir à une forme par l'utilisation de la violence ou former en suivant la nature de l'homme ?

Forcer la nature de l'homme, c'est détruire sa bonté.

« Comment la nature humaine peut-elle rester belle, lorsqu'elle est sapée, jour après jour, comme la forêt sous la hache des bûcherons ? »[176]

Dans une optique qui rappelle celle de Rousseau, les hommes sont bons par nature, seules les circonstances font que nous pouvons mal agir. « Si les hommes peuvent suivre leur penchants naturels, ils sont tous bons (…) Si les hommes deviennent mauvais, il ne faut pas accuser leur nature. »[177]

Les hommes ont tous et également une part innée de bonté originelle. Nous pouvons tous atteindre un haut degré de perfectionnement. La différence entre les hommes, dit Mencius, ne vient pas de la nature. Deux choses différencient ces différents degrés de développement : d'une part, la différence entre les hommes vient des événements, de l'époque qui choisit de développer ou de contraindre une éducation déployant ce qui est bon en chacun d'entre-nous. D'autre part, face à un même enseignement, c'est l'effort de concentration qui pose la différence, en aucun cas le manque de talent ou d'intelligence.

Ensuite, pour Mencius, la dégénérescence de la nature humaine est liée à l'artifice des biens matériels et le manque de modération qui fait disparaître la bienveillance. Plus les honneurs sont grands, plus la noblesse de cœur disparaît.

« Lorsque la vue et l'ouïe sont troublées par les objets extérieurs, sans que la pensée intervienne, alors le monde matériel agit sur les sens et les égare. »[178]

De plus, Mencius reprend l'idée confucéenne selon laquelle l'éducation n'a pas d'autres fins qu'elle-

[175] *Mencius,* livre VI, traduit par Lin Yutang*, La sagesse de Confucius, Op.cit*, p.314.
[176] *Ibid*, p.322.
[177] *Ibid*, p.319.
[178] *Ibid*, p.328.

même. Il expose alors une corrélation entre l'éducation et l'apprentissage du tir à l'arc.

« Lorsque Yi (un archer célèbre) enseignait aux hommes à tirer, il leur disait de tendre la corde de l'arc aussi loin que possible. L'homme qui veut cultiver son âme doit aussi la tendre aussi loin que possible. »[179]

Il s'agit d'apprendre à tirer le plus loin possible mais il n'y a pas de but précis à atteindre puisque chacun fait au mieux selon la force de ses bras, selon son propre degré de perfectionnement. Mais il n'y a pas de cible à viser et de ce fait le perfectionnement n'est pas arrêté. Par cette relation à l'archer, on comprend le sens de l'éducation. Il s'agit de séparer l'éducation de la pensée des objectifs préconçus en amont. De ce fait, pour la pensée chinoise, la transformation est lente, progressive dans le temps de sorte que nous ne la percevons pas véritablement. Il n'y a pas de changement soudain qui préméditerait son arrivée mais un entraînement continu vers le perfectionnement. La pensée occidentale, elle, suppose le programme et le plan, un sujet agent qui « entreprend » et agit en vue d'un but, ou selon la métaphore de l'archer qui tire dans le cadre de la cible.
Dans le domaine politique, mais également éducatif, l'idéal de l'Occident suppose d'agir selon un modèle. Là encore, la pensée confucéenne nous apprend qu'il ne suffit pas de viser juste ; encore faut-il s'entraîner encore et encore en acceptant que peut-être, il n'y aura jamais de but, d'objectif, de finalité précise à ce qu'on choisit de faire.[180]

d. Un travail quotidien

Cette idée de l'homme en perfectionnement, qui devient ce qu'il est induit un travail continu. L'homme doit être capable de s'observer dans la vie, de méditer sur ce qu'il est et sur ce qu'il veut devenir. Le travail sur soi supplante alors la leçon.
La formation des hommes se fait par la lecture des ancêtres en lien avec la méditation sur soi. La lecture est en ce sens un exercice formatif et spirituel qui transforme silencieusement et lentement celui qui lit. A travers elle, il s'agit pour le lecteur de penser ses expériences personnelles. Chez Confucius, la lecture doit, dès son commencement, être en complémentarité avec la méditation

[179] *Ibid*, p.330.
[180] Cette pensée rejoint la métaphore stoïcienne de l'archer. Pour le stoïcisme, malgré l'anticipation de la conséquence de nos actes, il existe toujours une part indéterminée. Métaphoriquement, l'archer vise la cible mais il n'a aucune garantie de viser juste. Didier Moreau, (2013, Mars), *Ethique et pédagogie : entre l'institution de moralité et le désengagement éthique, comment ouvrir le champ du perfectionnisme moral à l'école ?,* communication présentée au symposium Education et minimalisme moral, Université de Nantes.

personnelle pour progresser dans la connaissance. « Celui qui lit sans méditer aura un esprit désordonné ; celui qui médite sans lire sera déséquilibré. »[181]

C'est par la lecture méditative que l'homme se transforme. De ce fait, l'érudition est un instrument pour progresser vers le *jen*, qui signifie la parfaite humanité, jamais une fin en soi. La méditation par les lectures doit permettre de créer quelque-chose de nouveau. « Celui qui médite ce qu'il a appris et y trouve quelque-chose de nouveau est digne d'être enseigné. »[182]

Concernant les livres des ancêtres, il déplore « Autrefois on laissait des traces, aujourd'hui on en parle »[183]

Ce regret suppose que l'homme est dans un double extrême. Soit il se détourne de la tradition pensant tout sortir de lui-même, soit il reste en admiration, ne créant rien qui puisse marquer les autres de son passage. L'assimilation de l'Antiquité chez Confucius ne doit donc pas nous enfermer mais nous pousser vers la création ; il s'agit d'explorer la tradition, d'imiter ce qui est à transmettre et de transmettre ce qui est à éviter. Par ce constat, Confucius pose les prémisses d'une antiquité rénovée.

Le passé est certes formateur, mais il convient de chercher dans le présent des repères à suivre. « Parmi trois personnes rencontrées sur mon chemin, il y en a au moins une, à n'en pas douter, qui peut me servir de maître ; je distingue ses bonnes qualités dont je tire un exemple à suivre, de ses mauvaises qualités dont je tire une leçon. »[184] Cette exigence envers soi suppose la tolérance et l'indulgence envers les autres. « L'homme supérieur s'en prend à lui-même, l'homme inférieur s'en prend aux autres. »[185] Nous devons imiter les hommes de bien : quant aux erreurs commises par l'homme, nous devons voir en nous-mêmes en quoi nous lui ressemblons. Cette forme d'examen de conscience suppose d'utiliser les erreurs d'autrui, de l'ancêtre, du maître, de soi-même dans le but de tirer des leçons de nos expériences, en aucun cas d'être dans l'auto-flagellation « Commettre une faute et ne pas la racheter, cela seulement s'appelle une faute. »[186]

D'ailleurs, un homme bon peut aimer et haïr mais dans la mesure du juste milieu ; les sentiments humains ne sont pas bannis. Il ne s'agit pas d'être un sur-homme dans un état de perfection. La parfaite humanité, le *jen*, suppose seulement de vivre au mieux parmi les hommes dans l'univers. Il pose une différence entre le saint qui vient au monde tel qu'il est et le noble qui se forme en posant des questions. Des saints, il n'en a jamais vu. Quant à la voie des hommes, c'est de s'éduquer par le

[181] Lin Yutang*, La sagesse de Confucius, Op.cit*, p.240.
[182] *Ibid,* p.241.
[183] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,Op.cit*, p.243.
[184] Shi Bo, *Le testament de Confucius, Op.cit*, p.62.
[185] Lin Yutang*, La sagesse de Confucius, Op.cit,* p.227.
[186] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,Op.cit*, p.213.

questionnement : « Avoir la vérité est le chemin du ciel, chercher la vérité le chemin des hommes. »[187]

En parallèle avec la maïeutique de Socrate, l'ignorance devient ainsi une preuve de perfectionnement. « Si vous connaissez une chose, dite que vous la connaissez ; si vous ne connaissez pas cette chose, avouez que vous ne la connaissez pas. C'est une attitude intelligente. »[188] L'éducation nous révèle notre ignorance et c'est en enseignant que nous la réalisons. C'est pourquoi« l'élève stimule le maître »[189]. A travers cette idée, on retrouve cette complémentarité du yin et du yang de la philosophie chinoise. Le maître et l'élève s'influencent réciproquement, comme le ciel et la terre, le prince et le peuple. C'est par cette réciprocité des pôles, dissociés en occident, que l'énergie se renouvelle. Il n'existe pas de modèle d'homme, encore moins de modèle d'élève. Certains élèves, dit-il, apprennent facilement et s'ennuient, d'autres apprennent trop et se dispersent, d'autres au contraire apprennent peu et restent bornés. Le maître doit accepter les différents tempéraments, développer les différentes aptitudes et corriger les faiblesses de chacun. Quant au maître confucéen, sa parole est fortuite pour ne pas importuner le questionnement de ses élèves et leur apprendre à penser par eux-mêmes ; mais ses remarques au compte-goutte sont nettes, lourdes de sens. Elles doivent résonner en eux pour les guider, si possible, il donnera des exemples qui confirmeront ses dires. Par ses récits d'histoires, ils garderont à l'esprit les phrases clefs de son enseignement. C'est un guide qui ne convertit pas, qui ne force pas à suivre la voie qu'il montre mais qui encourage le mouvement de la volonté. A eux de vérifier par l'expérience les échos du maître. Il s'agit pour le Maître de Lou d'entraîner continuellement l'homme à travailler cette volonté de savoir et d'agir. En ce sens, son enseignement pose une responsabilité de celui qui apprend, c'est à l'élève de choisir son maître : « Celui qui ne dit pas : Comment faire ? Comment faire ? Que puis-je faire pour lui ?[190]

Une fois que la volonté d'apprendre est en marche, il enseigne et laisse faire. Cette forme d'oxymore traduit l'idée d'une formation non violente, du moins d'une absence de conversion.

Notamment lorsque l'élève rencontre des difficultés, un bon maître prend les choses de côté. S'il est frontal, il s'attire la haine de cet élève, voire décourage la volonté. Les moyens indirects, encouragent des transformations lentes qui à terme produiront de grands résultats là où l'action directe paralyse souvent. De côté, il intervient sur le germe pour l'orienter sans faire usage de la violence. « Le bon laboureur met tout son soin dans les semailles, mais la récolte ne dépend pas de

[187] *Ibid*, p 223

[188] Shi Bo, *Le testament de Confucius, Op.cit*, p.94.

[189] *Liji*, chapitre XVIII, *Xueji* traduit par Lin Yutang, *La sagesse de Confucius, Op.cit*, p.280.

[190] *Entretiens*, XV, II, cité par Pierre Do-Dinh, (1958), *Confucius et l'humanisme chinois,* Paris, Seuil, p.33.

lui. Le noble peut mettre au point son enseignement, mais il ne peut faire qu'il soit reçu. »[191]

Tout ne dépend pas de lui. Le maître doit ainsi apprendre à lâcher prise car nous ne pouvons anticiper toutes les répercussions de ce que nous transmettons.

De ce fait, le bon maître est en quelque sorte un bon gouverneur : par des phrases simples, concises, il est capable de se faire entendre, de faire mûrir des aptitudes, mais il ne peut en avoir la maîtrise.

Sa conception de l'autorité silencieuse rejoint l'idée taoïste du non-agir, *wou wei,* car il n'a pas besoin de se battre pour imposer son autorité, qui est de loin la chose la plus difficile à acquérir, nous dit Confucius. Ainsi, l'homme supérieur dans la tradition confucéenne -il faut entendre par là l'homme sage- a une attitude ferme, mais il ne se bat pas, il guide mais n'impose pas. [192]

Si le maître a réussi son éducation, il n'aura pas besoin de penser contre son élève mais le laissera devenir un homme progressant selon le *jen* sans modèle du devoir être. Tant que les vertus d'humanité sont respectées et qu'il détient la connaissance des rites, il laissera son élève se former selon une forme de modélisation sans modèle prédéfini.

Ainsi, la philosophie confucéenne est basée sur ce qui est à faire, le travail continu, et le laisser-faire. Le *shi* est constitué par un travail de préparation premier « Le succès de toute chose dépend de leur préparation ; sans préparation, l'échec est assuré. »[193]. Mais une fois cette préparation accomplie, il faut laisser agir le *shi*, ce flux des forces en présence qui se développent et facilitent la progression.

Au lieu de modéliser une évolution selon une stratégie déterminée et souvent détachée du contexte, il s'agit de porter à maturation les conditions rencontrées dans tel contexte, en d'autres termes de travailler sur soi pour ensuite laisser-agir. Là où les grecs opposaient la nature et la technique, la tradition chinoise vise plutôt à « aider ce qui vient seul ». Cette conception sera mise en pratique dans la pédagogie de Confucius ; il faut induire l'effet plutôt que forcer vers quelque-chose. Cette pédagogie servira de stratégie militaire à Sun Tzu, auteur de l'*Art de la guerre*[194]. Pour la pédagogie, cette volonté d'induire plutôt que de dresser peut servir d'outil non combatif qui détruit la modélisation de l'intérieur.

Il ne s'agit pas de combattre le monde, d'opérer en lui des changements radicaux et de frapper l'attention par des exploits héroïques mais de vivre le monde existant tout en influant lentement sur le cours des choses. Dans cette optique, le sage chinois ne prétend pas imposer ses ordres mais transforme le monde par la formation morale de ses élèves. Cette transformation des autres se fait

[191] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,Op.cit*, p.238.

[192] Lin Yutang*, La sagesse de Confucius, Op.cit*, p.227.

[193] Shi Bo, *Le testament de Confucius, Op.cit*, p.110.

[194]La réussite militaire dépend de deux principes. Premièrement, il ne faut pas maltraiter l'adversaire car les vaincus d'aujourd'hui peuvent devenir les ennemis de demain. Il faut ensuite laisser agir le Tao qui porte à maturation ce qui est semé par l'homme en amont.

non par des leçons mais par sa conduite de vie qui sert d'exemple, au sens de l'*exemplum* stoïcien. Cette éducation au fils du temps n'a pas la prétention d'agir pour changer le monde mais elle change le monde par le fait même qu'elle influence la formation des individus qui à leur tour, par leur conduite de vie serviront d'exemples à ceux qui les rencontreront.

En ce sens, le travail de préparation ne peut se modéliser, il est individuel. La voie du juste milieu expose le chemin à parcourir sans idéal d'absolu. Cette absence d'idéal se détache d'un modèle d'homme transcendant. Le *jen,* l'âme de toutes les vertus, le principe qui embrasse tout, signifie *deux* et *homme*. Les hommes sont proches les uns aux autres, être homme, c'est être deux, c'est être en communication. C'est par ce biais que l'homme doit *devenir* homme alors que l'animal *est* animal. L'homme a donc une tâche. *«*L'être moral situe les obstacles devant lui, et derrière lui la récompense. »[195]Agir selon le *jen*, c'est-à-dire selon la mesure et le milieu, c'est agir selon une foi non déterminée qui permet la progression. Le *jen*, la parfaite humanité est impossible à atteindre selon Confucius mais il faut l'enseigner sans relâche. On est ici sur la voie d'un modèle d'homme en devenir sans modèle prédéfini.

e. La méditation ou l'homme comme être progressant

La pensée occidentale a depuis Platon enfermé l'éducation dans une structure transcendante qui marque l'opposition entre l'ombre, la caverne avec la lumière, la verticalité et l'horizontalité, le savant et l'ignorant, les morts et les vivants.

En parallèle à l'analyse de François Wahl sur le culte des morts, l'ouvrage de François Jullien, *Les transformations silencieuses*, souligne que l'espace de la transition manque dans la pensée dominante occidentale.

La pensée de l'Être, contenue dans la pensée platonicienne, empêche de penser la notion de passage. Le parti-pris développé par les Grecs suppose la substantialisation des noms de la métaphysique empruntée à Aristote, l'Être, avec l'idée d'un sujet-substrat. Les Grecs, influant par la suite sur toute l'histoire de la pensée occidentale, ont conçu le changement sans prendre en compte le mouvement, sans prendre en compte cette traversée entre l'état initial et l'état suivant : le changement de la pensée s'opère ainsi sous le modèle de la transcendance, du bas au haut, du non être à l'Être.

Il existe bien l'avant, l'après, mais le *passage* qui permet d'aller d'une forme à la suivante, est faiblement existante dans les discours. Platon conclut dans le *Parménide* que ce passage, cet entre-deux -*metaxu*- entre le fait « d'être assis » et « d'être debout » constitue un « hors du temps »

[195]Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,Op.cit*, p.226.

-*exaiphnes.* Ce vide philosophique comme « hors du temps » invisible avait été mis en lumière dans la physique épicurienne. Le vide constituait bien cette possibilité de déviation, le *clinamen*, où s'opérait le changement d'état invisible entre l'atome et la corrélation de nouveaux conglomérats corporels. Ce vide dans la pensée platonicienne constitue une faille[196].

Le problème de la pensée grecque héritée de Platon, explique François Jullien, est d'avoir confondu la conséquence de la finalité, l'aboutissement de la destination. Aristote affirmait que « tout mouvement, quel qu'il soit, va d'une forme à une autre, de quelque chose vers quelque chose »[197].

De ce fait, nous regardons le changement mais nous ne l'apercevons pas car notre intelligence isole les phénomènes. Nous voyons l'avant, l'après, l'état initial, l'objectif à atteindre mais jamais nous ne voyons cette possibilité du passage, du devenir, de la métamorphose. Cette pensée structure les formes institutionnelles qu'elles soient éducatives ou autres.

Au contraire, toutes les philosophies qui trouvent leur imbrication dans la pensée épicurienne, stoïcienne puis dans la méthode herméneutique européenne qui prendra son essor à la Renaissance à travers l'éducation humaniste ou les philosophies orientales basées sur la structure non transcendante ont tenté de défaire le déterminisme. Là où le *logos* définit, délimite, la transition elle défait, déconstruit l'idée universelle. De ce fait, ces philosophies qui mettaient un point d'appui à l'idée du devenir et du passage ont été étouffées par le règne du *logos* car elles soulignaient cet écart ou cette transition qui constitue l'indéterminable et l'inachèvement de notre être.

En effet, la vie est une continuité de mouvement, une branloire pérenne disait Montaigne, l'être est ainsi dans une progression qui ne peut être déterminée en amont.

De même, bien que l'on ait souvent opposé Confucius à Laozi, la théorie du Tao a une forte implication dans les deux écoles. Le Tao est indéfini, non pour des raisons mystiques mais parce qu'il constitue l'indéterminé de toute vie humaine que l'on tente de borner en Occident. Entre le yin et le yang des chinois a lieu ce passage de la métamorphose. Le Tao ne peut ainsi se caractériser : c'est une phase de transition opposée à l'identité pure. Ainsi, le Tao dé-détermine le sujet qui se trouve être en constante transition. Impossible de dire s'il est en état ou en changement.

La philosophie chinoise traduit l'idée du devenir, l'idée de modification-continuation sous le terme *bian-tong*. Il n'existe pas de commencement absolu. La vie est un passage, un apprentissage, un travail continu. Il ne s'agit pas d'agir en vue d'un but prémédité mais de lâcher prise et de laisser agir le cours même de l'existence dans un but global qui nous dépasse. Mais l'homme a cependant un rôle à jouer, chez Confucius, par le travail quotidien qu'il accomplit sur-lui-même.

[196]François Jullien, *Les transformations silencieuses*, *Op.cit*, p.27.
[197]*Ibid*, p.88.

La Chine nous a peut-être permis de penser cet « impensé » de la tradition occidentale. Ce détour par l'antiquité chinoise va nous permettre de comprendre l'influence qu'elle a pu avoir sur l'éducation et l'anéantissement de la transcendance dans l'Europe du XVII^{e} siècle. En parallèle à la diffusion de l'épicurisme et du néostoïcisme, la pensée confucéenne qui se mondialise durant l'âge classique offre un exemple de plus d'une conception de l'homme en tant qu'être en devenir qui prendra son essor plus particulièrement au XVIII^{e} siècle. Certes, l'interprétation de Confucius qui sera retenue sera détournée de ses racines mais une autre branche de la philosophie y trouvera des bases solides. En effet, la culture chinoise, inspirée de Confucius qui traduit le Tao ouvre une piste de réflexion sur un modèle non modélisé du devenir[198], un devenir du devenir, dans lequel la possibilité de transformation, la traversée n'est jamais achevée. L'être en devenir implique une lutte contre l'Être ou l'éternité de l'Être métaphysique. Cette idée est prédominante en Chine car leur philosophie est fondée sur le changement des saisons. Le temps est conçu comme une succession et altération sans fin, comme moment et occasion. En Chine le temps est l'inépuisable, l'infini où tout devient dans le temps. C'est le *shi,* l'énergie, opposé à l'éternité métaphysique. Cette idée se retrouve dans la peinture chinoise dans laquelle chaque élément monté en rouleau, au lieu d'être encadré, ferme et ouvre. Cette idée pose un écart sur la prédication de l'être.

Au lieu d'être prisonnier de forces métaphysiques, l'homme s'insère dans l'ordre naturel et devient ce qu'il est par un travail quotidien ou comme le dirait Foucault par des techniques de spiritualité. De ce fait, il n'existe pas d'arrière monde, pas de transformation mystique.

De même chez Confucius, « Le maître ne parlait jamais de puissances magiques ni des démons contre nature. »[199]

Lorsque le maître évoque les rites anciens, il ne fait jamais référence aux superstitions. En parallèle à la pensée épicurienne, il expose une attitude dégagée devant la mort. Nous pouvons uniquement regretter que la mort survienne trop tôt. « De tout temps tout le monde a dû mourir »[200] Ni la mort, ni l'échec n'ont un poids sur sa pensée puisque tout est question de temps, de transformations saisonnières, de traversée. Un échec ne dure jamais et il peut nous permettre de progresser selon le *jen*. De plus, il convient de respecter les dieux tout en s'en tenant éloigné. Il partage alors le culte des ancêtres, les conceptions religieuses traditionnelles puisqu'à la manière d'un Montaigne, il faut respecter les rites de l'endroit dans lequel nous vivons tout en se détournant des superstitions. Mais il ne sert à rien d'honorer les esprits si nous ne remplissons pas nos devoirs envers les hommes. « Celui qui offense le Ciel, il ne lui sert à rien de faire des sacrifices », dit-il dans ses *Entretiens*.

Cette conception de l'homme en devenir aura des répercussions sur la manière dont nous devons

[198]Selon François Jullien, *Les transformations silencieuses, Op.cit.*

[199] Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,Op.cit*, p.235.

[200] *Ibid*, p.236.

relire et transformer l'histoire.

5. Les transformations souterraines

Sur le plan pédagogique donc, il s'agira de guider l'élève, guider ses actions tout en préconisant l'art de vivre qui consiste à laisser-faire la nature. Mais ce laisser-faire aura des implications sur le plan politique.

La conception de la formation du modèle confucéen implique le changement silencieux des mœurs plus actif encore que le tapage occasionné des révolutions puisque ces dernières aboutissent soit à un retour à l'ordre, soit au renversement d'un ordre au profit d'un autre ordre transcendant. La pensée confucéenne tente lentement d'infléchir les consciences de personne à personne et donc influe sur le cours des choses, du monde sans que les prémices du changement ne soient perçus comme objectif à atteindre. En ce sens, il est plus difficile de combattre ce qui se propage dans le silence, qui n'a pas de visibilité, que ce qui fait du bruit. La Révolution fait du bruit et provoque une réaction ; de ce fait, elle perd son temps, en majeure partie, à combattre cette hostilité qu'elle a créé au lieu d'influer les esprits vers le questionnement.

La transformation sur le modèle antique chinois ne produit pas de résistance contre elle car elle fraye un passage, désintègre les théories en s'intégrant dans le monde existant. Elle se propage ainsi sans alerter et c'est bien la méthode subversive de notre libertin et de ses amis de la Tétrade. En effet, comme le souligne Gassendi ; « si nous refusons que la vie du sage soit comme un fleuve torrentueux et emporté, nous ne voulons pas pour autant qu'elle soit comme une eau stagnante et morte, mais plutôt comme l'eau d'un fleuve au cours silencieux et paisible. »[201]

Cette façon d'observer l'histoire sera, et Paul Veyne l'analyse fort bien, la « méthode sceptique » de Foucault[202]. Il s'agit de relire l'histoire qui nous donne des exemples de formation à mettre en place dans notre présent pour tracer un passage souterrain, par la suite plus visible si le contexte le permet, dans lequel l'homme peut s'affranchir des formes institutionnelles, d'un devoir-être universel. Cette possibilité de frayer dans le retrait un autre chemin nous émancipe du dictat des institutions. En effet, le fait d'être visible suppose que l'on passera plus de temps à se justifier, à combattre et répondre aux critiques qu'à agir.

La culture orientale suppose le passage comme insaisissable et François Jullien l'analyse ainsi : « la transformation est d'ambiance trop globale pour se laisser saisir sur un mode prédicatif et par

[201] Pierre Gassendi, *Traité de la philosophie morale d'Épicure* cité par Christophe Girerd, (2007), *La sagesse libertine, Op.cit*.

[202]« Une critique paisible, livresque, contemplative, fait ainsi douter de la vérité des généralités sur le Pouvoir ou sur l'Amour avec majuscules. » Paul Veyne, (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, p.61.

énumération. »[203]

Dans la pensée chinoise, *Hua* signifie *renverser* au sein duquel chaque modification est invisible. Pour se métamorphoser, le dragon et le serpent, dans la culture chinoise hibernent pour se conserver en vie. L'essor est ainsi permis par la retraite comme le préconise, on va le voir, la philosophie libertine. Pour se former, il faut se cacher, soit dans la retraite, soit derrière le masque. D'ailleurs, la figure du libertin est classiquement représentée comme étant masquée, dans une logique de mascarade. La libération des mœurs ne se fait pas en société, à la vue de tous.

Le premier stade de cet invisible changement dans lequel les hommes s'émancipent en se cachant constitue l'amorce du changement. La transformation ne se remarque pas puisqu'elle n'est qu'une tentative d'initier. Au second stade, elle est confondue dans la transformation qui s'opère : « cette neige en train de fondre est-elle encore de la neige ? Ou n'est-elle pas déjà de l'eau ? »[204] Il n'y a pas de commencement absolu, il est toujours difficile de dire à partir de quand et où un basculement a commencé provoquant ensuite une visibilité du changement ou une révolution. La philosophie chinoise-de même que l'a été le stoïcisme- est pensée sur le mode de la confusion. Nous pouvons passer d'un état à l'autre constamment alors que chez Platon, nous passons de l'être au non-être, du bas vers le haut : il existe bien deux moments. *A contrario*, le *Classique du changement* suppose que le moment est le même.

Cette idée se retrouve dans la médecine chinoise selon laquelle nous ne tombons pas malades mais nous nous dérégularisons peu à peu. La tradition chinoise veut que le patient paye son médecin lorsqu'il est malade, en aucun cas quand il va le consulter pour se soucier de lui. La médecine chinoise prend en compte les légères modifications invisibles de l'organisme, ses pertes d'énergie vitales à long terme. Cette médecine part du principe que nous devons porter une attention continuelle aux transformations que subit notre organisme que la médecine occidentale ne relèvera pas mais qu'elle annoncera sous le mode de l'événement, du diagnostic qui tombe ; « vous êtes malade », ou sur le plan politique, « la révolution éclate ».

Ces choix grecs, pensés sur une dualité du non-être à l'être, ont marqué l'intelligence européenne.[205] La Modernité européenne a certes tenté de déconstruire cette métaphysique du sujet-substrat pour laisser place à la contradiction. La pensée montanienne notamment a initié cette rupture dans l'identité du sujet. Il s'agit, comme le préconisait l'auteur des *Essais* d'être disponible pour vivre ce passage qu'est la vie et cesser de penser en terme d'objectifs à atteindre, buts qui bien souvent paralysent plus qu'ils ne produisent.

Il faudrait alors libérer le changement du prédicat de l'Être, cet Être de l'identité pure qui

[203] François Jullien, *Les transformations silencieuses, Op.cit.*, p.64.
[204] *Ibid*, p.48.
[205] D'où l'intérêt des intellectuels français pour la révolution chinoise.

emprisonne la transformation sous la forme d'un événement de rupture au lieu de la percevoir comme un devenir de ce qui a été.

Pour traduire l'événement, le chinois dit *fragment* ou partie. De même, la théorie des incorporels des stoïciens libère l'événement de la structure prédicative. Le terme de sagesse, dans la philosophie chinoise et stoïcienne, est un concept qui tente de dissoudre l'exceptionnel de l'événement, de défocaliser de la tension dramatique créée par l'annonce de l'événement comme rupture. [206]

Quand nous évoquons le *classique du changement* propre à la sagesse chinoise, on se détache du « surgissement » pour laisser place à la conséquence de la maturation silencieuse. L'événement devient alors un avènement continu au sein duquel tout moment est opportun à nous enseigner, tout moment est « de saison »[207] qu'il faut cueillir et accueillir. De fait, cette conception brise l'exception du temps, du sujet substrat et dissout du même coup l'héroïsme de l'événement pour laisser entrevoir la maturation permettant le renouvellement.

Cette idée de *transformations silencieuses* est évoquée par un philosophe chinois du XVII[e] siècle, Wang Fuzhi dans son livre *Réflexion sur l'histoire.* L'histoire se compose du *shi*, la tendance ou l'évolution engagée, et du *li*, la logique ou la cohérence rationnelle. Elle se constitue par des transformations souterraines que l'on a tendance à omettre pour laisser la place à l'événementiel ou des révoltes soudaines qui surgissent. La véritable source est souvent anéantie pour ne laisser visible que l'événement marquant. Nous n'apprenons pas la globalité d'un phénomène mais l'information que l'on concède à nous donner. Dans la conception chinoise, l'histoire est fondée sur le *Tao*, c'est-à-dire une transformation, un procès continu du temps qui tente de faire tomber l'événement de la métaphysique. On peut supposer que la sinomania propre au XVII[e] siècle dans les milieux lettrés a eu des influences. Cette conception de la formation, par la lecture méditative, cette idée de transformation souterraine dans le retrait opposée à la radicalité de l'événement semble étrangement liée à la manière d'agir des libertins du XVII[e] siècle. Ce n'est peut-être pas anodin si La Mothe Le Vayer met en relation, à la manière du yin et du yang, deux pôles à priori extrêmes, Confucius et Socrate, la Chine et la Grèce. Ce *Classique du changement* qui conçoit l'éducation comme formation continue semble lié à la *Bildung* qui émergera en Europe. Il serait intéressant, dans une autre thèse, de penser cet écart entre les deux cultures comme l'influence réciproque du yin et du yang, ce passage qui a eu lieu entre l'Europe et la Chine au XVII[e] siècle en se détachant de l'interprétation de Confucius qui en a été faite par des institutions de conversion, c'est-à-dire la bureaucratie féodale qui a utilisé les techniques du *li* pour rationaliser et conserver un ordre

[206] D'où les problèmes d'Alain Badiou qui est platonicien-paulinien lorsqu'il tente de penser avec Jacques Rancière. « Dans ma vision des choses de la politique, la déclaration égalitaire est *rendue possible* par l'évènement, elle ne se confond pas avec lui. » Alain Badiou, « Jacques Rancière. Savoir et pouvoir après la tempête » in *L'aventure de la philosophie française*, *Op.cit*, p.250.

[207] *Ibid*, p.157.

hiérarchique et l'ordre religieux jésuite dont l'objectif était de traduire le corpus pour qu'il serve de vecteur à la foi chrétienne.

6. L'interprétation de Confucius en Europe

Après la mort de Confucius en 479 A. J-C, les disciples se dispersèrent et commencèrent à enseigner ce qu'ils avaient appris ; certains pour servir les États du nord-est chinois dont Lou et les autres pour fonder des écoles. L'interprétation des descendants proches de Confucius se situe plutôt dans une forme de philosophie naturelle, comme nous l'avons vu précédemment avec Mencius.

Mais peu à peu, la théorie s'est éloignée de celle du maître. La pensée confucéenne a été déviée de sa trajectoire initiale. De sa doctrine, est né le confucianisme qui régna plus de deux mille ans en Chine. Sous la dynastie des Han (206 A. C-220 P. C), l'État bureaucratique est renforcé par cette théorie. La pensée confucéenne qui s'était élaborée dans un État féodal prend ici une nouvelle structure, celle d'une bureaucratie fanatique maintenue par les lettrés pour préserver leur caste. De ce fait, le confucianisme que l'on confond avec la théorie confucéenne érige le passé en absolu et engendre la hiérarchie. Cette interprétation de la théorie par la bureaucratie qui se pose héritière du maître lui permet de justifier une stabilité sociale par la conservation de l'ordre existant. Plusieurs siècles après, on diffuse néanmoins une interprétation de Confucius plus proche de son origine.

En effet, sous la dynastie des Song (960-1270) s'opère une forme de renaissance de la pensée confucéenne. Notamment, le naturalisme de Mencius refera surface avec Le *San Tseu king* de Wang Ying-lin (1223-1296) qui commençait son œuvre par « Les hommes sont nés bons ; le contact de la société les rend mauvais. » ce qui n'est pas sans rappeler les prémisses *Du contrat Social*[208].

Par la suite, les lettrés de la dynastie des Ming, interprètes des philosophes de la dynastie des Song, vont publier notamment une *Encyclopédie* (1407) de 22877 chapitres. C'est durant cette période qu'a lieu l'arrivée des jésuites. Les Européens vont être mis directement en relation avec les lettrés de la dynastie des Ming et la Chine va ainsi donner un coup d'accélération aux progrès scientifiques de l'Europe qui prennent leur essor depuis la Renaissance. « Ce qu'il y avait en elle d'un positivisme et d'un rationalisme un peu court, il est vrai, enfermé dans un contexte de pensée d'origine magique, détermina la philosophie des lumières du XVIII^{e} siècle. »[209]

En 1687 parut le *Confucius Sinarum Philosophus, Confucius philosophes des chinois,* de Phillippe Couplet qui réunit un corpus général des œuvres du maître chinois. Ce livre eut un grand succès

[208] « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » Jean-Jacques Rousseau, (2012), *Du contrat social,* Paris, Gérard Mairet, p. 68.

[209] Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, *Op.cit,* p.177.

auprès des prédécesseurs des Lumières et a bénéficié du patronage royal de Louis XIV. La morale des *Entretiens* de Confucius développe une théologie naturelle sans religion. Elle dissocie la vertu religieuse et la vertu morale ce qui, en politique, va permettre une forme de justification de la raison d'État par opposition au pouvoir du pasteur. En effet, le terme chinois *li* qui signifie règle ou rite est traduit par le latin *ratio.* Le *li* n'est plus seulement la connaissance et le respect des rites, c'est le principe ontologique du gouvernement, c'est une philosophie de l'ordre rationnel et de la discipline sociale.

Peu à peu, Confucius va être reçu comme mettant en œuvre le modèle d'une société rationnelle débarrassée de la religion puisqu'il fonde sa philosophie sur le *li* comme *ratio*. Il va servir de défenseur de la raison d'État contre le pouvoir de l'Église. C'est l'invention d'un Confucius philosophe. Selon Anne Cheng[210], il existe deux Confucius. Un Confucius à l'image de la raison philosophique par opposition à la théologie et celui réinventé après la seconde guerre mondiale au moment où l'Occident recherche un nouvel humanisme. Le premier Confucius va servir d'instrument pour introduire le libre-arbitre moral en Europe.

Mais Karl Jaspers note que le libre-arbitre moral qui apparaît grâce aux *li (les rites)* fondé sur le *jen (la parfaite humanité)* se transforme en arbitraire du *li*, sous une forme de rationalité excessive et immuable, qui aboutit dans la bureaucratie chinoise puis en Occident à une théorie de la formule, de la prescription et de la numérotation ; le savoir n'est plus qu'une science à apprendre, une érudition à assimiler par l'instruction. On est passé du rituel (faire) au culte (représenter)[211].

Ceci entraîne une autre altération selon Karl Jaspers. La possibilité de transformation qui donnait aux différents hommes leur chance de progresser vers le juste milieu se transforme en passion des oppositions. Les hommes ne sont plus dans le perfectionnement mais ils sont inscrits et isolés dans leurs différentes formes.

Par conséquent, son œuvre a eu une influence de deux mille ans au prix de son altération.[212]

La raison naturelle dans la pensée confucéenne, qui était semblable à celle des stoïciens, avait pour volonté première de combattre les superstitions d'origine magique et d'insérer ses élèves dans le domaine politique en vue de mettre en place un « gouvernement bienveillant ». Elle a eu l'effet non-volontaire en politique, par le biais d'une interprétation bureaucratique, de favoriser la raison d'État. En effet, la méthode du non-agir que Confucius emprunte au Tao induit pour l'heure en Occident la justification d'une soumission totale au prince. Cependant, il fait rappeler que Confucius justifiait cette obéissance seulement si le gouverneur se tournait avant tout vers le bonheur du peuple. Mais,

[210] Anne Cheng, (2009-2010), « Histoire intellectuelle de la Chine. Confucius revisité : textes anciens, nouveaux discours (suite) », in *L'annuaire du Collège de France*, repéré à URL http://annuaire-cdf.revues.org/201 .

[211] François Wahl, (1984), Les ancêtres, ça ne se représente pas, in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981,* (dir), A Rassial, JJ Rassial, *Op.cit*.

[212] D'où la lutte des maoïstes contre Confucius qui ont hérigé la figure de Mao en maître absolu.

et c'est là que la pensée politique occidentale est fine, ou plutôt perfide, cette théorie du bonheur et du bien-être va être le but de l'État.[213] En d'autres termes, il s'agira de discipliner le bien-être qui sera une fois de plus prédéfini en amont selon un modèle normatif.

Dans le domaine pédagogique, les exercices spirituels chinois importés des jésuites vont indirectement permettre de justifier, en parallèle avec le christianisme, des mécanismes disciplinaires, au sens de Foucault, qui permettent de surveiller les individus.

On trouve chez Confucius, cette idée de la discipline et du respect des règles, dans la formation de soi, conjointement relié au non-agir, au laisser faire quand la vie politique du royaume est dogmatique.

En imbriquant ces deux processus dans sa théorie, respect des règles et laisser-faire, on s'est servi de sa théorie pour justifier en Occident, l'essor d'un rationalisme excessif dont les règles contenues dans le *li* deviennent une méthode disciplinaire, une technique de gouvernance qui accompagne ce laisser-faire.

Comme le souligne Foucault, « laisser les gens faire, les choses passer, les choses aller (…) cela veut dire essentiellement et fondamentalement faire en sorte que la réalité se développe et aille, suive son cours selon les lois mêmes, les principes et les mécanismes qui sont ceux de la réalité (…) cette revendication de liberté a bien été une des conditions de développement des formes modernes ou, si vous voulez, capitalistes de l'économie (…) Le problème est de savoir si (...) c'était bien effectivement cela qui était visé ou cherché en premier instance.»[214]

7. La formation et les règles : deux interprétations de Confucius

Pour finir, Confucius fut fondateur d'une école où l'émancipation de soi-même est avant tout reliée à la connaissance des règles du *li*. Cette émancipation dans les normes n'est pas à détacher de la tradition stoïcienne et confucéenne. En effet, Pierre Do-Dinh relève les principales traditions chinoises pour en pointer les conséquences. Le bouddhisme, dans sa vision transcendantale[215], tue le désir pour échapper au monde à l'opposé du puritanisme qui ordonne la maîtrise du désir pour soumettre le monde. Le Taoïsme, qui se trouve être un courant souterrain de la Chine, traite de thèmes poétiques : celui des îles paradisiaques ou du pêcheur solitaire qui sont des représentations redondantes dans la peinture chinoise. Mais il aborde également les thèmes de la médecine, la diététique et l'hygiène sexuelle. Le Taoïsme recherche ainsi une liberté dans la puissance

[213] Michel Foucault, *Sécurité, térritoire, population, Op.cit.* p.334.
[214] *Ibid*, p.49.
[215] A différencier du bouddhisme zen.

personnelle et permet un fort développement intérieur. Cependant ce courant se situe dans la marginalité du monde ; bien qu'il soit prégnant dans la vie quotidienne des hommes, il ne peut y avoir d'insertion politique. Confucius ne s'attache pas à une idée transcendante. Sa morale n'est pas centrée vers cet au-delà du bien et du mal contenu dans le Tao qui suppose de se centrer vers une intériorité méditative et se situer au-dessus du monde et du commun des mortels. Il faut modérer ses désirs pour entrer dans le monde, en aucun cas tuer ses désirs pour s'échapper du monde « Ces hommes (les taoïstes) se meuvent au-delà de la règle de la vie. Moi, je me meus dans les limites de cette règle. »[216] Avec Confucius, il ne s'agit pas de vivre au-dessus des hommes, mais bel et bien de se relier à la communauté, nécessairement normative, en vue de la faire évoluer. Cette intégration dans les limites normatives de la vie sociale n'est pas un enfermement, une soumission à l'ordre, comme l'ont fait entendre les bureaucrates confucianistes. Au contraire, personne ne peut avoir la charge ou la prétention de « sauver le monde ». Il s'agit d'influer lentement, d'élargir les barrières normatives, de transformer silencieusement les hommes, par l'exemple et la formation qui n'a pas pour but d'endoctriner les esprits.

Le but de son école était donc de former des conseillers des rois, pour détruire de l'intérieur, par l'insertion à la vie publique toute forme de transcendance politique. La philosophie du yin et du yang suppose une réciprocité entre le prince et le peuple. Le peuple obéit au gouverneur à condition que celui-ci agisse comme s'il était au service des gouvernés. Il est un père de famille qui doit faire passer le bonheur de son peuple, avant le sien. Toutes les règles du comportement social proviennent de celles qui régissent les rapports familiaux. C'est le modèle du gouvernement économique qui émergera en France au XVII^{e} siècle dans les textes pédagogiques destinés au Prince de notre libertin.

Mais parallèlement, il a mis en place une conception de l'éducation qui permet l'émancipation de soi-même, un peu à la manière de Sénèque, lorsque la vie politique du royaume est sclérosée.

L'analyse que fait François Jullien sur les transformations silencieuses dans la philosophie chinoise peut se rapprocher de la méthode libertine des transformations souterraines mise en avant par Jean-Pierre Cavaillé[217] sachant qu'au XVII^{e} siècle, s'est opérée dans les milieux lettrés en Europe une véritable sinomania mettant en avant le non-agir agissant. En politique, la théorie du Tao intégrée dans la pensée confucéenne suppose le non-agir, le laisser aller. De ce fait, c'est une forme de conformisme politique ; mais ce conformisme porte en lui un processus d'émancipation. En effet, dans l'humanisme confucéen, l'action de l'homme se situe dans le devoir de se former, de se libérer des superstitions et de diffuser cette formation parmi ceux qui acceptent de s'émanciper, y compris

[216]Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, *Op.cit*, p.120.

[217] Jean-Pierre Cavaillé, “Les libertins : l’envers du Grand siècle“, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques, Op.cit.*

dans la formation des gouvernants. Il s'agit donc là d'une transformation, lente, du politique.

L'éducation, dans la tradition confucéenne, s'appuie sur deux fondements : le *li*, les règles de vie fondées sur les rites, et la musique, symbole du mouvement, de l'harmonie entre l'homme et le monde. Ces deux processus rythment la vie de la communauté. Seulement, la tradition confucéenne va être interprétée par le confucianisme. C'est donc le second fondement de l'éducation -la musique, le mouvement- qui va être inhibée par la bureaucratie chinoise entraînant l'éternel retour du même. Elle va appuyer l'émergence d'une société rationnellement sclérosée en Chine dont le modèle va être importé en Europe par les jésuites.

En politique, l'interprétation de Confucius appuie l'essor de la raison contre la religion mais sa pensée va être radicalisée par la raison d'État. Le *li* devient une méthode disciplinaire, une technique de gouvernance qui conserve ce qui existe.

A travers la sinomania qui s'opère en Europe au XVII^{e} siècle, on s'est servi de Confucius et des découvertes chinoises pour appuyer, en ce qui concerne les sciences, l'émergence du matérialisme qui trouvera son essor aux Lumières. Ce matérialisme a permis l'essor d'une forme de rationalisme, tant dans le domaine des sciences que dans celui des modes de gouvernement qui servira alors une bureaucratie conservatrice trouvant sa propre justification à travers l'idée d'un État rationnellement hiérarchisé détournant du même coup les sources antiques dans lesquelles il avait puisé sa force.

Pour conclure, on s'est servi de Confucius pour dire ce que l'on avait à dire avant de le reléguer hors du champ de la philosophie[218], comme on s'est servi de Machiavel pour défendre la raison d'État.

Il s'agit alors, dans la lignée de Merleau-Ponty, de comprendre ce qui se dégage véritablement avec Machiavel et qui sera essentiel pour la pensée libertine du XVII^{e} siècle.

[218] Cette sinomania se décantera lorsque la Chine sera classée par Montesquieu, dans *L'esprit des lois*, au rang de régime despotique oriental régi par la crainte. Cette idée sera accentuée par Hegel, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, section *La philosophe orientale,* lorsqu'il bannira la philosophie orientale du champ de l'histoire de la philosophie, uniquement grecque et germanique.

Chapitre III. Machiavel : le pragmatisme politique et la destruction du gouvernement pastoral

Machiavel (1469-1527), Chancelier du conseil des seigneurs pendant quatorze ans, fut écarté de la Cour en 1512 par suspicion d'avoir fomenté une conjuration contre les Médicis. Depuis la prison, *Le Prince*[219] de Machiavel, conçu entre juin et septembre 1513 alors qu'il vivait des instants de torture, est, encore aujourd'hui, de par l'avant-gardisme et la complexité qu'elle offre, une œuvre qui nous livre une réflexion profonde sur la libre-pensée et la politique moderne de notre temps. En effet, la Renaissance est une période qui semble s'apparenter à la nôtre; l'absence de transcendance, qu'elle se situe après la chute de Constantinople ou dans nos sociétés post- modernes, entraîne une véritable recherche du sens, un questionnement sur la place de l'État qui prend en charge les aspects de la vie privée, une interrogation sur la recherche d'idéaux moraux pour guider les actions humaines.

Contrairement à ce que dit l'historiographie, on ne trouve pas dans son œuvre le concept de raison d'État[220] puisque l'État est une notion qui n'existe pas encore mais qui est en germe. Le concept de République, qui sera développé par la suite, paraît alors le plus approprié. Celle que décrit Machiavel, dans les *Discours*, est moderne et s'inscrit dans une notion de durabilité. Rappelons que durant cette période, Florence est un modèle pour toute l'Europe. Elle abrite les plus grands artistes tels que Michel-Ange, Léonard de Vinci, Botticelli, Raphaël. Mais ayant connu les conséquences dévastatrices du morcellement de l'Italie, Machiavel énonce dans l'ouvrage *Le Prince*, les nombreux bienfaits liés à ce qu'un roi se maintienne au pouvoir dans la durée et ce, même si les moyens sont contraires aux vertus chrétiennes. Machiavel, déplorant l'absence d'un État italien unifié cherche à tirer les leçons des changements économiques et sociaux de son temps.

Dans cette œuvre, il fait le constat qu'historiquement, les institutions florentines sont soumises à l'instabilité et note la faiblesse des cités du *regnum italicum* face à l'invasion des étrangers. Comment maîtriser en partie l'instabilité du monde? Quel est la place de l'homme dans le cours des événements? Machiavel décide alors d'adopter la posture de l'historien qui tente de comprendre les événements survenus en l'Italie depuis 1494, dévoiler les causes de la défaite pour ainsi montrer le moyen de sortir de la crise sans pour autant formuler un projet de réforme. Machiavel est considéré comme un des premiers penseurs politiques à avoir appelé de ses voeux l'unité politique de l'Italie qui aura finalement lieu en 1861. Le prince qu'il imagine comme idéal est celui qui saura réaliser cette unité. Machiavel nous donne là une image de l'histoire où des leçons peuvent être tirées des

[219] L'œuvre *De Principatibus*, fut mise à l'index par le Vatican et interdit jusqu'en 1929. Ce livre fut publié pour la première fois à titre posthume en 1532, cinq ans après la mort de Machiavel.

[220] Le concept de *Ratio status* n'apparaîtra qu' à la fin du XVI^{e} siècle.

événements**.**

Sa théorie analyse donc le réel comme point de départ. L'être humain est, selon le florentin, corrompu et tout homme peut devenir infidèle si les circonstances l'exigent. Dans le chapitre XXIII du livre *Le Prince*, il y fait le constat de la méchanceté de la nature humaine et démystifie le modèle idéal de la cité harmonieuse grecque ; « les hommes seront toujours méchants, s'ils ne sont pas rendus bons par la nécessité. »[221] Ils ne peuvent donc vivre en société sans régulation coercitive. Mais qui détient le pouvoir de régulation sociétale et sur quoi se fonde-t-il?

1. L'enseignement de Machiavel ; la place à l'histoire et les récits d'exemples

Après la chute de Constantinople en 1453, l'Italie renaissante accueillit les intellectuels de Byzance qui possédaient alors les vieux savoirs grecs. Machiavel « s'est bien trouvé plongé dans l'univers mental de la Renaissance. De vieux grimoires hantent ses écrits et sa pensée. »[222]

L'histoire fournit, selon lui, la base expérimentale essentielle à la compréhension de la politique comme science. C'est ce qu'analyse l'auteur dans ses œuvres principales : *Le Prince* et les *Discours*. L'arrière-plan de l'Antiquité dans les *Discours* permet de dissimuler la véritable période qu'il vise, à savoir la pensée politique moderne. Machiavel s'amuse, digresse, réemprunte l'identité des grands auteurs pour masquer sa pensée et ceux qu'il attaque. Selon les termes de Claude Lefort, l'œuvre de Machiavel est une invitation « à déchiffrer le présent, à se remémorer l'Ancien afin de concevoir le Nouveau, à redonner vie au passé scellé sous les mythes dont une collectivité a besoin pour ignorer sa liberté, à lui restituer son indétermination afin de penser celle que nous affrontons».[223]

Il faut déceler les constantes historiques et ce qu'elles engendrent comme conséquences. L'art de saisir le moment opportun pour agir est une vertu essentielle au politique. *Le Prince* révèle d'ailleurs dans les onze premiers chapitres une typologie des différents types de principats, leurs modes d'émergence et leur développement.

Le chapitre III met en lumière la permanence des passions humaines et la présence en toute cité des mêmes désirs. Cette permanence permet de souligner des analogies qui peuvent par la suite non pas déterminer mais guider l'action en exprimant de bons et de mauvais choix. Il souligne, par exemple, le contraste entre les décisions des Romains, qui ont permis le succès de leur empire et celui de Louis XII, Roi de France, qui avait fait le mauvais choix d'envahir le territoire italien sans en obtenir « la faveur des habitants »[224]. Machiavel rebondit alors sur le défaite de Louis et en tire des

[221] Nicolas Machiavel, (2008), *Le Prince,* Paris, Classiques de la philosophie, p.156.
[222] Michel Bergès, (2000), *Machiavel, un penseur masqué? ,* Bruxelles, Editions Complexe, p.280.
[223] Nicolas Machiavel, (1985), *Discours sur la première décade de Tite-Live,* Paris, G.Flammarion, p.11.
[224] Nicolas Machiavel, *Le Prince, Op.cit*, p.62.

conclusions : « avec bien peu de difficultés le roi pouvait tenir sa réputation en Italie, s'il avait observé les règles écrites ci- dessus et tenu en sécurité et défendu tous ceux de ses amis qui (…) étaient toujours dans la nécessité de rester avec lui ». *A contrario*, les romains, eux, « dans les provinces qu'ils prirent (…) envoyèrent les colonies, cultivèrent leurs relations avec les moins puissants sans accroître leur puissance, abaissèrent les puissants et ne laissèrent pas de puissants étrangers acquérir de la réputation »[225] Ainsi, leur invasion fut perçue comme la défense des voisins les plus faibles mais l'objectif était en premier lieu d'empêcher le développement d'une puissance d'un étranger. Pour se faire des alliés, il faut s'imprégner du territoire envahi par le biais des colonies. Il existe bien des bons et des mauvais choix politiques. Machiavel cherche donc à dégager des principes non transcendants mais universels.

La politique machiavélienne est essentiellement pragmatique puisqu'elle se fonde sur les expériences du passé -c'est pourquoi dans sa lettre adressée à Francesco Vettori datée du 10 décembre 1513, il admet écrire en se déguisant avec des costumes du passé-. De ce fait, sa politique ne peut être sans principes. En effet, lorsque l'homme a la capacité de regarder en arrière pour comprendre ses échecs, c'est qu'il a déjà en vue de mettre en place une méthode permettant à l'humanité de contrer le fatalisme. Dans *Le Prince*, l'auteur tente de poser les principes d'une politique, d'en retirer les concepts centraux pour les enseigner.

Le chapitre XIV souligne le rôle de la formation du prince qui doit s'entraîner à exercer son esprit en lisant les histoires qui content les actions d'hommes excellents. Par l'étude que comprend cet aspect théorique, il peut examiner les causes de la victoire, les champs d'action possibles suivant les situations pour contrarier la fortune. Ainsi, l'auteur conseille au prince d'établir des analogies par l'analyse de l'action

L'histoire contient une visée pratique qui se fonde sur l'expérience dans le but de guider notre présent. Elle n'est pas un simple divertissement qui relate les faits ; elle fournit la seule et unique expérience que détienne l'humanité. Son enseignement est l'éducation de base du politique ; la connaître, c'est connaître la nature des hommes.

a. Refus de la transcendance de l'histoire

La répétition du modèle historique est impossible puisque les situations sont différentes. Il n'y a donc pas une recette précise**.** Cette critique de la transcendance historique est mise en avant dans le chapitre VI du livre *Le Prince* lorsque qu'Alexandre est nommé comme modèle.

Cependant, il utilise dans ce chapitre la métaphore de l'imitateur et de l'archer ; guider l'humanité,

[225] *Ibid*, p.66.

ce n'est pas déterminer son chemin. Cette comparaison souligne l'impossibilité de la reproduction historique selon deux causes. On ne peut avoir le même chemin que celui que l'on cherche à imiter. On innove. Par le modèle, on peut évaluer sa situation. « un homme prudent doit toujours s'engager sur des voies battues par de grands hommes et imiter ceux qui ont été très excellents (…) et faire comme les archers prudents qui, (…) placent le point de mire beaucoup plus haut que le lieu destiné, non pour atteindre une telle hauteur avec leur flèche, mais pour pouvoir à l'aide d'un si haut point de mire parvenir à leur dessein ».[226]

Machiavel montre uniquement au prince la démarche que doit suivre son esprit c'est-à-dire raisonner en établissant des analogies qui mettent en relief, dans un contexte donné, la possibilité d'une action.

Le prince est ainsi souvent apparenté à un médecin qui doit fonder son diagnostic à chaque fois de manière particulière ce qui va à l'encontre de la conception d'un prince revendiquant des règles universelles. Machiavel évoque le concept d'humeur, « umore », qui renvoie à la terminologie médicale. L'humeur occupe une place ontologique ; en effet, le terme définit la cité comme un lieu où chaque action requiert des données contextuelles qui lui sont propres. Il faut savoir doser selon les circonstances. Selon le chapitre XIX, un prince ne peut fonctionner traditionnellement, selon l'ordre ancien et héréditaire, dans un principat nouveau.

Pour empêcher la précipitation des adversités, il doit user de prudence et de prévoyance par la mise à l'écart de ses ennemis[227] et par l'observation de son entourage[228].

La conception de l'histoire pour Machiavel est une histoire sans Dieu. Les individus n'agissent plus en vue d'un salut religieux. Bien que la religion reste une institution ontologique permettant la stabilité de la république, le cours des événements n'est plus dirigé par l'action divine. Dotée d'un incroyable réalisme, la philosophie machiavélienne de l'histoire pense qu'elle n'a alors plus rien de providentiel puisque la stabilité des républiques est apportée par l'homme. L'histoire humaine n'est plus orientée en vue d'un paradis terrestre. Comme le précise Maurice Merleau-Ponty.

« Ce qui fait qu'on ne comprend pas Machiavel, c'est qu'il unit le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience (…) Il évoque l'idée d'un hasard fondamental, d'une adversité qui la déroberait aux prises des plus intelligents et des plus fort. Et s'il exorcise finalement ce malin génie, ce n'est par aucun principe transcendant, mais par un simple recours aux données de notre condition. Il écarte du même geste l'espoir et le désespoir. »[229]

[226] *Ibid*, p.76.
[227] C'est ce qu'il énonce par l'usage de différentes stratégies du chapitre IX au chapitre XIX.
[228] Selon le chapitre XXII.
[229] Maurice Merleau-Ponty, (1960), *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard, p.298.

b. Le rôle de la fortune

La conception de la fortune s'apparente à celle qu'il fait de l'histoire. Il existe des mécanismes réguliers, néanmoins il arrive parfois que le cours des événements soit totalement imprévisible. Machiavel prend alors appui sur la contingence et le destin. En effet, dans son acceptation stoïcienne, le destin est primordial du fait que rien n'arrive sans causes. Les causes produisent nécessairement des effets déterminés. Cependant la contingence brise les chaînes de la régularité. La fortune bouleverse tout. Le changement permanent est la seule stabilité dans ce monde. L'histoire n'a par conséquent, aucun accomplissement final**.** Machiavel reconnaît qu'il existe certains temps qui ne sont pas favorables au succès malgré les capacités d'adaptation du prince.

La fortune est perçue comme une force naturelle d'une puissance colossale diminuant de moitié le libre arbitre de tous les hommes, puissants ou pauvres. Elle est égale pour tous.

Le chapitre XVV de l'ouvrage *Le Prince* montre alors le rôle de la fortune dans le cours des événements et de ce que peut la liberté de l'action humaine pour maîtriser un tant soit peu ce qui relève du hasard. En effet, dans ce chapitre, il choisit une égale répartition entre la fortune et les choix du prince dans la maîtrise du cours des choses. Il s'agit d'établir une méthode contre le fatalisme de la providence par la reconnaissance du libre arbitre du prince, et donc de l'homme. Si on peut influencer le destin, c'est que l'homme a une place considérable**,** « je juge qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de nos actions, mais qu'elle nous en laisse aussi gouverner l'autre moitié, ou à peu près. »[230].

Un prince prudent se doit d'anticiper la fortune et tenter de la maîtriser mais la possibilité d'éliminer le mal est impossible. Cependant, le pari, c'est que rien n'est durable. La roue tourne et en dépit du hasard qui gouverne le monde, il existe des actions politiques. Le monde devient alors un jeu, une partie de poker indéterminée.

« Par conséquent, que nos princes, qui avaient été maintes années dans leurs principats, pour les avoir ensuite perdus, n'accusent pas la fortune, mais leur indolence. Parce que, n'ayant jamais dans les temps tranquilles pensé qu'ils pussent changer – c'est un commun défaut des hommes, dans la bonace, de ne pas tenir compte de la tempête ».[231]

c. Le refus du dogmatisme moral

Le Prince fut écrit, en premier lieu, pour se couvrir des seigneurs qui souhaitaient sa mort. Mais

[230]Nicolas Machiavel, *Le prince, Op.cit*, p.159.
[231] *Ibid*, pp.157-158.

l'œuvre ne constitue pas un livre de recettes, comme on l'a souvent pensé, destiné aux princes pour gouverner. Comme le précise Marie Gaille-Nikodimov dans l'introduction du livre *Le Prince* :

« Certes, Machiavel lui-même emploie le terme de règle ou encore celui de sentence ; toutefois, l'examen de leurs occurrences révèle que les règles, conçues (…) dans l'analyse de cas particuliers, sont relativisées : après leur énoncé, Machiavel indique une situation possible dans laquelle la règle ne vaut pas ou suggère qu'elle ne vaut que si un certain nombre de conditions sont réunies ».[232]

Le prince, s'il veut perdurer, se doit d'échapper à la référence permanente, aux schémas préétablis ainsi qu'au dogmatisme moral ; il doit être capable de se réinventer. C'est pourquoi son œuvre contient peu de théories brutes ; il s'agit donc plus d'un texte politique qu'une science politique qui se veut exacte.

De ce fait, comment maintenir le contrôle sans maîtriser la totalité des événements? Machiavel met en place une philosophie de l'action, la praxéologie qui s'appuie sur la méthode inductive[233] pour éviter la chute de l'Italie. Mais ces moyens, nous allons le voir, requièrent parfois un abandon de la vertu.

I. Émancipation du politique à l'égard de la Morale

Pourquoi Machiavel soustrait-il la politique à la morale?

Dans l'histoire, le fait d'agir avec honnêteté a parfois conduit à des situations catastrophiques. Et comme il se le demande à juste titre, à quoi sert donc la bonté d'un prince si elle fait tout perdre au peuple?

La politique machiavélienne est donc en rupture avec la tradition des vertus. Le premier recours, la ruse, constitue un moyen de gouvernement puisque le bien moral en politique n'est pas toujours bien récompensé. Un bon moyen peut servir une mauvaise fin et inversement. Il prend l'exemple de César Borgia, qui, de par sa cruauté avait réussi à réunir la Romagne et ses États. Il ne s'agit pas de penser le gouvernement d'un État uniquement sur le mode de la violence et de la ruse mais de souligner leur nécessité voire leurs bienfaits ; il s'agit de définir une vertu politique dissociée de la vertu morale. Par conséquent, la politique doit se détacher de la morale. Néanmoins, l'immoralisme de Machiavel correspond à l'absence d'une morale transcendante ; la morale existe bien mais celle-ci se réfère aux contingences de la vie humaine. Elle doit s'adapter au contexte.

La politique a comme objectif premier l'idéal et le bien de la cité. Machiavel se situe alors dans une

[232] *Ibid*, p.17.

[233] Il s'agit d'induire des règles de ses observations et de son vécu.

approche conséquentialiste[234] et non déontologique que nous approfondirons par la suite pour situer François de La Mothe Le Vayer.

La fin poursuivie est le maintien du pouvoir, elle peut donc justifier l'emploi de moyens frauduleux, parfois même violents. Mais cet usage de la violence ne doit pas être immodéré pour éviter de s'attirer la haine du peuple. Il s'agit plus de se faire craindre en frappant l'imagination.

Machiavel écrit ainsi contre les bons sentiments de la morale religieuse tout en y intégrant une pensée des vertus. Les techniques du pouvoir et les vertus se mêlent pour fonder une approche pragmatique des vertus ; cela ne signifie pas qu'elles n'existent pas. Elles sont désignées ici comme ayant un objectif de bénéfice valable pour tous. Rappelons que le florentin est un républicain pour qui le but de la politique est le bien commun et la sécurité de tous, idée novatrice pour l'époque. Mais l'art de gouverner est relié à l'art de la guerre ; pour garantir les libertés du collectif, il faut parfois user de la ruse. C'est pourquoi les autorités publiques ne peuvent agir seulement avec des moyens légaux et moraux. Il rompt alors avec la tradition des vertus telles que la compassion et l'honneur. Le prince se met du côté du peuple, ou du moins il doit le feindre.

Du chapitre XV au chapitre XXIII, Machiavel évoque les qualités que le prince doit manifester pour obtenir une réputation favorable à la conquête et au maintien de l'État. Pour réussir, il faut séduire la masse vulgaire plutôt que le petit nombre intelligent. *Le Prince* évoque la sentence que Machiavel élève au degré le plus généralisé ; rechercher l'amitié plutôt que la haine de la part du peuple ou des grands et acquérir une bonne réputation car un prince haï de ses sujets est faible militairement.

« Je concluerai seulement qu'à un prince, il est nécessaire d'avoir le peuple pour ami, autrement il n'a pas de remède dans l'adversité. »[235] C'est ce qu'il conseille au chapitre IX.

En matière de politique, il faut, comme Socrate, cultiver les alliances, fréquenter les citoyens et fuir la solitude. Mais les hommes sont inconstants. De ce fait, dans le chapitre XVII, pour ne pas être attaqué, il doit inspirer de la crainte.

« Le prince doit néanmoins se faire craindre de manière à ce que, s'il n'acquiert pas l'amour, il fuit la haine ».[236]

Il doit donner aux Grands le sentiment qu'ils détiennent le pouvoir de commander sans pour autant donner la sensation au peuple d'être opprimé. Ces techniques de pouvoir n'ont nul autre objectif que de préserver sa puissance. La vertu machiavélienne développe l'idée d'une morale qui vise la réussite et non le salut pastoral.

Pragmatique, il conseille, dans le chapitre XVIII, en termes d'apparences et de stratégies. Le

[234] Selon la thèse de Maurice Merleau-Ponty, la vertu chez Machiavel se définit comme l'action par laquelle l'homme répond aux occasions que lui offre le monde.
[235] Nicolas Machiavel, *Le prince, Op.cit*, p.96.
[236] *Ibid*, p.125.

problème de l'homme politique n'est pas un souci d'être mais de paraître puisque l'efficacité du pouvoir est en rapport avec l'image que l'on en donne. Être considéré comme un prince de peu de religion est nuisible. Il faut, à la manière du pape Alexandre VI, maintenir son pouvoir par la ruse et l'hypocrisie. Il s'agit de chanter la paix et la foi sans pour autant y croire ; « ainsi, paraître pitoyable, fidèle, humain, entier, religieux, et l'être, mais avoir l'esprit édifié, de manière que tu puisses et saches devenir le contraire, lorsqu'il faut l'être. »[237]

La tradition moraliste s'affairait à donner des conseils aux princes quant aux vertus à détenir telles qu'être généreux, bienveillant, magnanime. Mais l'auteur de l'ouvrage *Le Prince* renverse la perspective ; les vertus, s'il en a, doivent être utiles à son action. Il brise ainsi l'image idéale du chef pour le montrer dans son état véritable. L'apparence est une condition fondamentale de la politique ; le prince doit posséder les qualités qu'il semble avoir tout en restant libre même à l'égard de ses propres vertus si la situation l'exige.

Il évoque le caractère du lion et celui du renard symboles de la ruse et de la force. « Etant donc dans la nécessité de savoir bien user de la bête, un prince doit prendre, de celles-ci, le renard et le lion (…) il faut donc être renard pour connaître les filets et lion pour effrayer les loups. »[238]

La référence à ces deux animaux constitue une fable de référence aux Anciens pour les humanistes de la Renaissance.[239] Le prince doit être mi-homme mi-bête, c'est-à-dire en capacité de faire usage de son côté animal. Il peut utiliser l'intelligence humaine, symboliquement celle du renard, mais si cela ne suffit pas, il peut user de la force du lion symbolisant la lutte qui sera, comme on le verra par la suite, un concept essentiel dans l'émergence d'une république dissensuelle.

2. Une historiographie partagée

Cet abandon de la morale en politique eut diverses interprétations. Selon les bords politiques défendus, Machiavel fut repris et interprété dans différents usages.

En effet, le machiavélisme fait de l'auteur le principal théoricien de la raison d'État. Il incarne au début du XVII^{e} siècle la mauvaise raison d'État qui sert l'intérêt personnel au détriment du bien public, par opposition à la bonne raison d'État en corrélation avec la morale chrétienne. Cependant, au fil de l'histoire, diverses interprétations de l'œuvre de Machiavel ont vu le jour. Au XVII^{e} siècle, en Angleterre, on suppose que *Le Prince* a comme intention cachée d'écrire un livre en faveur de la liberté du peuple. En effet, dévoiler au prince les stratégies de préservation du pouvoir, c'est

[237] *Ibid*, p.129.
[238] *Ibid*, p.128.
[239] Notamment, dans *La vie de Sylla* de Plutarque et dans le chapitre XIII du livre I du *Traité des devoirs* de Cicéron, les anciens reprennent en symbole ces deux animaux.

également dévoiler au peuple les ruses du monarque, donc dénoncer les pratiques des gouvernants. Rousseau, lui-même, interprète Machiavel comme un conseiller du peuple.[240] Mais comment le philosophe des Lumières qui pense l'homme comme naturellement bon peut-il s'accorder avec Machiavel qui voit la ruse et le mal?

Le point de convergence peut se situer dans le fait que la théorie rousseauiste pense que l'homme est bon tant qu'il ne vit pas en société. L'artifice de la société le corrompt car la vie sociale provoque l'envie, dévoile les inégalités et le transforme en être mauvais. De plus, de par la nécessité de l'autonomie de l'État, de la milice et la critique de l'hérédité révélée dans *Le Prince*, on comprend que la liberté ne peut exister que dans un ordre politique émancipé de toute transcendance. *Le Prince* est, selon l'auteur *Du contrat social*, bien plus un manuel de décryptage du politique à l'usage du peuple plutôt qu'un livre destiné aux tyrans désireux de s'installer au pouvoir. « il est naturel que les Princes donnent toujours la préférence à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. (…) c'est ce que Machiavel a fait voir avec évidence. En feignant de donner des leçons aux Rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains ».[241]

Le monde politique est une un monde du paraître, de représentation dans lequel il ne faut pas se faire prendre : c'est l'affirmation la plus forte de Machiavel. Lorsque le pouvoir politique est ainsi mis à nu, il devient accessible à l'homme émancipé.

De même, comme le souligne Merleau- Ponty dans son livre *Éloge de la philosophie*, « si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux. (...) Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique. »[242]

Merleau-Ponty et son disciple Claude Lefort développent l'analyse de la théorie de Machiavel comme d'un humanisme vrai, à travers la figure de l'homme dont la vraie grandeur est d'assumer les conséquences de ses actes, et d'agir pour le bien futur de la communauté.

Les interprétations ont dénaturé sa pensée et en ont fait le reflet de la politique néo-libérale par le fameux « la fin justifie les moyens ». L'image de l'homme machiavélique est celui de l'opportuniste, avide de pouvoir, prêt à tout pour arriver à ses fins. L'oligarchie se réclame de Machiavel puisque

[240] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social,* III, 6, *Op.cit*, pp. 143-144.
[241] *Ibid,* p. 409.
[242] Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, *Op.cit*, p.308.

pour ce courant, la domination s'impose par une minorité sur le plus grand nombre. .

Mais Machiavel n'est nullement un théoricien du mal politique. Le mal existe donc le florentin impose des contraires sans pour autant prendre parti que ce soit pour la moralité pure ou pour la violence, c'est d'ailleurs ce qui peut parfois nous déranger chez lui. Il prend l'humain tel qu'il est et nous décrit la réalité avec la distance dont pouvait se servir Aristote lorsqu'il fait référence à l'homme en tant qu'animal politique. Loin de faire une louange des violences princières, il révèle à tous les princes les risques à venir et les responsabilités de leur fonction. La politique est faite d'intrigues, de coups bas, de désillusions, de manipulations.

Comme le souligne Denis Collin qui reprend l'expression de Max Weber « Tous les États dignes de ce nom ont une armée et une police qui disposent du monopole de l'exercice de la violence légitime (…) les affirmations les plus brutales de Machiavel ne sont que des énoncés lucides de ce qu'enseigne l'expérience. (…) Dans ses textes, on ne trouve justement pas la ruse et la dissimulation. Il n'y a rien de moins machiavélique que les œuvres de Machiavel! »[243]

Il donne là une théorie qui prend acte de cette réalité. Pour autant, cet ouvrage ne constitue pas une défense de la ruse et de la raison d'État, du moins, pas si on en fait une lecture attentive.

Le Prince est avant tout un appel à libérer l'Italie de ses barbares, un cri de liberté. Certes, la recherche de l'organisation politique la plus adéquate à la liberté ne se fait pas sans donner une petite leçon allant à l'encontre des politiciens moralistes ou de la bonne pensée chrétienne défendant l'honnêteté et la vertu. On retiendra donc l'adjectif « machiavélien » pour parler de la théorie de Machiavel, comme celle d'une vision des relations de pouvoir avant tout réaliste et cynique.

L'auteur tente plutôt de mettre en place une politique du bien commun. Comment instaurer entre tous une loi juste? Comment légitimer l'unité politique alors que les groupes sociaux sont multiples et parfois même en conflit? La pensée machiavélienne révèle uniquement les secrets du pouvoir, que ce soit pour une république ou pour un prince.

Comme l'énonce Michel Bergès dans son analyse *Machiavel, un penseur masqué? :*

« Le texte machiavélien (…) révèle bien une psychologie en train de briser les chaînes, mais aussi les angoisses que cela occasionna (…) D'où la présence de codes et de masques multiples, qui rendent incompréhensible une lecture au premier degré. »[244]

C'est pourquoi l'œuvre machiavélienne dresse des portraits, démontre les tactiques, les intérêts qui en découlent, le jeu des alliances, les ressources militaires. Il nous donne les moyens de comprendre le monde en train de se créer sous ses yeux avec l'arrivée des exilés de Byzance.

[243] Denis Collin, (2008), *Comprendre Machiavel,* Paris, Armand Colin, pp. 190-191.
[244]Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masqué?, Op.cit*, pp. 304-305.

3. Un Machiavel libertin

Certes, Machiavel a agi pour des camps opposés, les républicains et les Médicis. Mais n'était-ce pas le cas de bon nombre d'hommes à haute fonction, les libertins érudits notamment, qui ont vacillé leur vie durant entre le pouvoir et une volonté d'émancipation?

Machiavel est dans une conjoncture historique où il est impératif de dissimuler, mais sa pensée ne peut pas pour autant se réduire à la défense de ce moyen d'action comme certains l'ont interprété

« Dans *Le prince* et dans les *Discours,* il tira simplement les leçons de la nécessité d'utiliser parfois le moyen de mentir, la ruse, la simulation et la dissimulation. Mais ne lui prêtons pas mauvais desseins : point pour en faire un moyen systématique et permanent de gouvernement! »[245]

Pour Jean-Louis Martres[246], le florentin ne se situe plus dans une traditionnelle filiation de rupture et de continuité. Sa pensée peut être représentée et déployée par une logique se composant en trois axes. Premièrement, le « manichéisme inégalitaire » qui oppose le bien et le mal.

S'en suit la dimension relativiste selon laquelle le bien peut apporter le mal et vice-versa. Le pouvoir n'est plus une fin en soi, un instrument porteur d'un idéal. Il perd toute transcendance considérée jusque-là comme légitime pour ne s'adapter qu'aux circonstances. Il met en place une intelligence des comportements qui s'appuie sur des faits.

La dimension relativiste est primordiale pour comprendre Machiavel. En politique, le vice et la vertu se ressemblent. L'action historique ne doit pas être jugée selon les codes de la morale ordinaire mais à partir de l'histoire. Un même événement peut être bon ou mauvais selon le contexte socio-historique. La question centrale de l'ouvrage *Le Prince* révèle un dialogue entre moralité et immoralité. Il existe des leçons que l'on peut tirer mais en aucun cas une vérité universelle. En s'inspirant de la pensée grecque, il pense l'action de l'homme séparée de Dieu et annoncera les prémices d'une pensée libérale dans le sens classique.

C'est pourquoi l'herméneutique de l'œuvre machiavélienne collecta des interprétations sulfureuses car sa pensée incarnait le changement radical. *Le Prince* ayant déchaîné des outrages, l'Église catholique et protestante le mit à l'index pour cause de passages amoraux et pour ses critiques contre la religion. Il a ouvert une porte sur la pensée politique moderne mais il était dans l'obligation de se masquer ; par conséquent, il n'a pu entièrement se révéler sous le temps du bûcher de Savonarole et de l'Inquisition.

La troisième dimension développée par Jean Louis Martres est celle du syncrétisme[247] représenté

[245] *Ibid*, p.321.

[246] Jean Louis Martres cité par Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masqué?, Op.cit, pp.303-305.*

[247]Il s'agit ici de faire coexister des traditions opposées tels l'émancipation et la norme, la révolution et l'ordre, la liberté et le règne de la volonté général de Rousseau, l'individualité et la collectivité.

par la double vie même de l'auteur ; tout d'abord, une vie d'homme politique en lien avec les affaires publiques des plus grands et une vie artistique, celle du théâtre, plus libertine. Cette dissociation est clairement explicitée dans le *Règlement pour une société de plaisir*, moins connu, certes, mais non moins subversif.

Dans ce texte, Machiavel décrit fictivement une société d'amis -dont Vettori faisait partie dans la vraie vie de Machiavel- d'hommes et de femmes recherchant la joie de vivre par la musique, le festin, le théâtre, l'amour, le jeu, la bonne chair. Cette bonne vie serait conduite par des « meneurs de jeux » qui se renouvelleraient tous les huit jours. Ce texte, sous forme d'articles dont la dérision constitue un véritable exutoire, expose les églises comme lieux de divertissements et demande à chacun des participants de pratiquer l'adultère. Selon l'article XVI du *Règlement,* « Il sera pourvu à ce que chaque homme ou femme couche quinze jours au moins dans le mois, l'un sans sa femme, l'autre sans son mari, sous peine d'être condamné à coucher ensemble deux mois de suite sans interruption. »

Cet ouvrage, utilisant un ton satirique, dénonce habilement les mœurs et les vices de la société italienne du XVI^{e} siècle dans laquelle la médisance, le mensonge et l'égoïsme font partie intégrante. Ainsi, selon l'article XXIII, « On ne manifestera jamais par aucun signe extérieur ce que l'on éprouve dans l'âme : on s'efforcera de faire tout le contraire ; et celui qui saura le mieux dissimuler ou débiter des mensonges méritera le plus d'éloges ».

Il apparaît alors primordial de se libérer de la vie politique et de créer un refuge où ce qui est interdit par le code civil et religieux devient dérisoire. C'est ce que comprend Machiavel lorsqu'il écrit le *Règlement pour une société de plaisir* entouré de protecteurs, d'amis et de femmes. Par l'évocation de la nécessité de l'adultère, le renouvellement constant des dirigeants, la critique de l'Église, tout cela écrit en quelques lignes sous forme de règles essentielles à la vie en communauté, il apparaît alors impossible de penser l'auteur dans une conception machiavélique mais bien dans son aspect profondément libertin voire libertaire!

« Le Florentin dépasse le carcan de son *épistémè* et du contexte socio- politique de sa période. Sa pensée, trop provocante, n'était pas totalement exprimable en son temps. Dans le système comparé des idées politiques, elle rejoint certains penseurs désenchantés de l'Antiquité, mais aussi l'athéisme du XVI^{e} siècle ou le relativisme culturel contemporain. »[248]

[248]Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masqué?, Op.cit*, p.297.

4. Fondements et origines d'une république dissensuelle[249] : la Rome antique et l'humanisme civique.

Cette double vie de Machiavel permet cette rencontre avec les hommes du passé.[250] Elle est évoquée dans sa lettre à Francesco Vettori dans laquelle il évoque sa vie à la campagne à trente kilomètres de Florence. La journée, il travaille et tente d'échapper à l'ennui. Le soir, il change de vêtements, lit et écrit. Il se travestit en prince et revêt les habits des hommes de l'antiquité, des « habits de cour royale et pontificale »[251]. Là, il discute avec les anciens, interroge les morts sur leurs actions. C'est ce dialogue qui lui permet d'entrevoir la pensée politique qui est la sienne.

Comme le note très justement Denis Collin, la tradition du républicanisme de Machiavel prend sa source dans l'humanisme civique d'Aristote et de Cicéron : la liberté humaine y est perçue comme participation à la vie politique. Dans un contexte de conflits entre le pape, l'empereur et les communes qui divisent chaque cité et alimentent les conflits théologiques, l'humanisme renaît en tant que philosophie politique distincte de la théologie. Ainsi Machiavel s'inspire de la théologie catholique pour peu à peu la subvertir. On va passer progressivement du monde pensé par Dieu à la souveraineté humaine. En un sens, l'auteur des *Discours* préconise la laïcisation du pouvoir, le refus du fatalisme, et réutilise des textes antiques. On peut constater qu'il ramène l'homme au centre de sa propre vie, ce qui est à la base de l'humanisme de la Renaissance. S'inspirant de l'Antiquité, la république est perçue dans l'œuvre machiavélienne comme la forme de gouvernement la plus stable possible dans laquelle le peuple joue un rôle fondamental.

Le Prince constitue une synthèse entre l'histoire et les événements des principats tandis que les *Discours* développent une réflexion sur les républiques et dévoile la véritable pensée de l'auteur à savoir le rôle primordial des institutions libres, l'État fort grâce à la puissance de son peuple, les limites du savoir, l'armée débarrassée des mercenaires et composée de citoyens, argument déjà utilisé dans *Le Prince*. L'ouvrage met en lumière la supériorité d'une République régie par des lois vis-à-vis de la monarchie absolue de droits divins. A première vue, on peut avoir l'impression que Machiavel prend comme modèle les institutions de la République romaine en exploitant l'œuvre de Tite-Live. Mais sous une lecture plus lente, Machiavel demande à ce que l'on ne prenne pas sa lecture au premier degré. Le développement argumentaire va souvent à l'encontre des titres des chapitres.

[249]Denis Collin utilise le terme républicanisme anomal où la règle est l'instabilité, la permanence des conflits.

[250] Didier moreau aborde dans cette même optique la nécessité du travestissement, de la métamorphose. La formation de soi-même se fait par la doublure et le recouvrement. Didier Moreau, (2010), *Le Principe du Protée, éducation et métamorphoses : le perfectionnisme morale de l'éducation est-il encore émancipateur ?*, Mémoire de HDR, Université de Nantes.

[251] Lettre de Machiavel à Francesco Vettori du 10 décembre 1513, cité par Christophe Girerd, *La sagesse libertine, Op.cit,* p.17.

Pourquoi la Rome antique républicaine est-elle une référence pour les florentins?
Sous l'impulsion, de Coluccio Salutati (XIII^{e} siècle) et de Leonardo Bruni (XIV^{e} siècle), un groupe d'humanistes a pensé une nouvelle conception des origines de Florence. En faisant remonter la cité au temps de la république antique, ils pensaient prouver que le sang des citoyens libres coulait dans celui des florentins. Cette vision influençait fortement les jeunes républicains mais elle fut asphyxiée par la tyrannie des Médicis. Machiavel fait un éloge des institutions romaines mais la Rome qu'il présente diffère de celle que vénéraient les humanistes du XIV^{e} siècle.
L'ouvrage des *Discours*[252] défend un gouvernement aristocratique qui se renouvelle régulièrement par le suffrage. Cependant, la stabilité suppose qu'à cet élitisme s'ajoute un contre-pouvoir, une surveillance populaire. Il y aura toujours des différends entre les grands et le peuple, ce qui peut être un conflit nécessaire et bénéfique s'il est correctement mené. Son idéal est celui d'une république populaire régénérée par le désaccord. Par désaccord, il ne s'agit pas d'allumer les braises d'une révolution qui affaiblirait l'État mais de penser la possibilité d'un prince « nouveau » aimé de son peuple qui se détache des principes de succession héréditaire.

5. Subvertir la filiation héréditaire

Machiavel refuse l'idée d'un fondement transcendant: c'était déjà la thèse prédominante du *Prince* dans lequel il développait le rôle de la volonté humaine pour accéder au pouvoir princier. En effet, l'auteur ne croit pas au destin ni à une quelconque providence divine à gouverner. La politique est un champ de forces, l'exercice du pouvoir est un jeu, il ne s'agit pas d'être cruel mais de savoir l'être à certains moments, de se détacher du religieux en matière de politique. Le chef d'État doit se fixer à sa volonté et non au destin ou au hasard. *Le Prince* dénonce la résignation, la paresse et invite à s'engager dans l'action. C'est donc avant tout un « texte de combat »[253] pour reprendre Léo Strauss, c'est-à-dire un appel à libérer l'Italie pour insuffler l'ardeur de combattre.
Le chapitre XXIV pose une égalité entre les princes nouveaux et les princes par hérédité. En effet, les défaites des princes d'Italie qui suivaient pourtant une lignée ont montré qu'un prince ancien mais paresseux vaut moins qu'un nouveau prince engagé. Il est clair qu'une réputation favorable à la conquête s'appuie sur des faits ponctuels de haute qualité pour susciter l'admiration.
« Parce qu'un prince nouveau est beaucoup plus observé dans ses actions qu'un prince héréditaire et quand elles sont connues pour vertueuses, elles prennent beaucoup plus les hommes et les obligent

[252] La trame des *Discours* évoque la comparaison entre le prince et le peuple, l'avantage se tournant vers le second.
[253] Léo Strauss, (1982), *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot. p.89.

beaucoup plus que le sang ancien. »[254]

Cependant, si le fait d'accéder au pouvoir relève d'une volonté humaine, il est, par conséquent, constamment menacé[255]. Ainsi, avec Machiavel, le pouvoir n'est plus considéré comme un droit absolu : il tombe de son piédestal et doit alors se justifier.

a. Une régulation sociale par la lutte et le dissensus

Dans les *Discours*, Machiavel constate que la lutte des classes des grands et du peuple n'est pas le malheur de Florence. C'est au contraire ce qui la rapproche la Rome antique tant vénérée.

Si la République est morte, dit-il dans ses *Discours*, c'est que le peuple n'a pas réussi à faire valoir ses droits jusqu'au bout. Pour les bourgeois florentins, la peur du peuple était supérieure à celle de l'étranger. C'est pourquoi les institutions florentines furent remises à l'étranger et à des troupes de mercenaires. Il propose de mettre un point d'appui sur les circonstances de la chute du régime. Sodérini, alors dirigeant, se souciant beaucoup trop du respect de la légalité, a été incapable de s'appuyer sur le peuple pour sauver la République.

Le Prince pose également la question de l'acquisition du pouvoir et de sa conservation par l'utilisation d'un certain pragmatisme historique. Il met un point d'appui sur la division sociale nécessaire entre les Grands et le Peuple. Il développe la politique d'un prince nouveau qui tout en préservant sa puissance et celle de son territoire soulagerait le peuple opprimé par les Grands, ces seigneurs considérés comme des parasites ne travaillant point pour former un territoire fort.

La conception républicaine de Machiavel met en jeu le rôle du conflit dans l'émancipation. Bien que défenseur du peuple, sa théorie politique s'éloigne fortement de la tradition rousseauiste du consensus présent dans le livre *Du contrat social* où l'égalité des individus prévaut. La pensée machiavélienne pense l'individu à travers sa classe sociale, grands-nobles- peuples, classe sociale se dégageant ainsi des institutions féodales, paysans-clercs-chevaliers.

Cette mise en avant du conflit dans l'œuvre machiavélienne se rapproche de la conception de Marx dans laquelle la lutte des classes est le moteur de l'histoire. Comme le formulera par la suite Paul Valéry, « La paix est une victoire virtuelle, muette, continue, des forces possibles contre les convoitises probables. »[256] Il perçoit l'histoire comme une lutte permanente. Cependant, Marx s'inscrit dans une vision progressiste de l'histoire avec comme point culminant l'avènement du communisme. Chez Machiavel, cette progression historique ne peut être anticipée non pas par

[254]Nicolas Machiavel, *Le Prince, Op.cit*, p.156.
[255] Selon le chapitre XIX du livre *Le Prince*.
[256]Paul Valéry, (1977), *Œuvres II*, *Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe*, Paris, Gallimard, p.931.

pessimisme mais par réalisme. Cette volonté de créer une humanité nouvelle, comme le prétendait le communisme et par la suite bien d'autres théories, ne sont que la voie d'une volonté de domination plus forte puisqu'elles prétendent recréer l'homme en se débarrassant de l'humanité existante. Elle inhibe la transcendance divine pour en faire apparaître une autre. *A contrario*, chez notre florentin, la transcendance, qu'elle soit religieuse ou historique, n'est pas valable. Ce refus d'une vision progressive de l'histoire annule donc toute fin historique.

Avec Machiavel, l'histoire et la politique sont une lutte que même les principes moraux ne peuvent totalement maîtriser. La république, si elle veut perdurer doit se battre ; il faut donc savoir modifier ses principes et parfois faire preuve de cruauté. Par conséquent, le libre arbitre de l'homme est remis au centre de sa propre vie. Toute transcendance, même vertueuse, est anéantie.

La dispute est considérée par les auteurs traditionnels comme un mal à éteindre alors que le dissensus entre les grands qui désirent dominer et le peuple qui désire être libre est pour Machiavel, la seule condition d'une république saine. Le conflit entre les classes sociales permet la lutte pour le pouvoir, ce qui abstient ce dernier de tout absolutisme. La discorde procure en ce sens des conséquences positives, elle permet la régénération constante de la République.

b. La liberté et le rôle de la loi

L'ouvrage des *Discours* pose la question du devenir de la cité florentine dans un contexte d'invasions barbares et de conflits. L'œuvre s'interroge également sur les moyens de la réforme militaire et civile de cette cité. Par quel moyen une cité peut-elle instituer une forme de liberté[257]?

En premier lieu, Machiavel critique fortement l'armée professionnelle et l'utilisation de mercenaires étrangers. De par sa défense d'une milice populaire florentine et du modèle civique qu'il expose dans *Le Prince,* on peut considérer Machiavel comme l'avant-gardiste du républicanisme démocratique moderne : un État est libre s'il ne dépend pas d'une puissance étrangère. Pour lui, la défense de la liberté de la cité doit s'effectuer par une milice composée de citoyens aptes à être armés. Un peuple libre est en mesure d'assumer sa propre défense. De même, pour le régime féodal, les seigneurs qui ne travaillent pas et possèdent leur propres armes sont dangereux pour la république. Pour les républicains, l'État fait le peuple. En ce sens, la conservation d'un État fort est nécessaire pour empêcher les hommes de tomber dans la servitude d'une puissance étrangère. Mais l'État ne doit pas s'épuiser à tourner dans le cercle des révolutions qui l'affaiblissent ou le rendent parfois dépendant d'une puissance étrangère. Machiavel en tant que penseur d'une politique d'États

[257] C'est à cette question que semble répondre les chapitres I à VIII des *Discours* de Nicolas Machiavel.

autonomes, tente de concevoir une autre forme de pouvoir pour surmonter les désastres de l'Italie morcelée.

Retrouver sa liberté constitue le désir du peuple ; cette liberté définit surtout le fait de vivre en paix pour la majorité. Cela ne peut se faire sans l'utilisation de la loi qui garantit la sûreté des citoyens.

Un prince qui veut donc dominer de manière durable ne peut le faire qu'en assurant la protection de la liberté du peuple.

Mais une république, si corrompue soit-elle, suppose l'émergence d'un prince puissant : rappelons que Machiavel est républicain tant qu'il est possible que le gouvernement se maintienne sous une forme libre. Dans *Le Prince*, le contexte politique de l'Italie ne permet alors plus de penser à la République. La corruption sociale est telle qu'une figure emblématique et ferme incarnée par le monarque devient essentielle. La désunion doit faire apparaître l'intervention unificatrice d'un seul homme.

Il existe donc chez Machiavel deux formes de gouvernement ; celui d'un seul homme, le prince, puis celui de plusieurs, la République mis en avant dans *les Discours* où prévaut la liberté, le bien commun qui préserve l'intérêt du plus grand nombre. Cependant, Machiavel souligne que ces deux théories du pouvoir ne s'installent pas dans une contradiction manichéenne. En effet, il existe des princes vertueux et des républiques corrompues qui n'arrivent pas à outre-passer les conflits d'intérêts dus à leur nature collective. Bien que partisan de la République, Machiavel tente de démontrer de la manière la plus objective possible, la légitimité qu'un prince puisse avoir des qualités nécessaires pour mener une politique positive et durable pour la cité. Il ne s'agit pas d'envisager le principat comme le mode d'organisation exemplaire : Machiavel tente juste de s'adapter à la situation présente, le gouvernement des Médicis, et s'efforce de ne pas accentuer la division de son pays. Après la chute de la République, l'auteur formule des conseils dénotant une volonté d'entrer en grâce avec les Médicis, de retrouver des fonctions auprès des nouveaux seigneurs de Florence même si la forme du gouvernement se transforme. Selon les mots de Michel Bergès ; « Nous sommes en présence d'une théorie qui a pensé les moyens concrets de l'action politique dans chaque configuration gouvernementale. »[258]

En dépit des différentes formes de gouvernements, notre florentin réactualise le rôle ontologique de la loi comme garante de la liberté du peuple.

En effet, la liberté chez Machiavel s'oppose, comme pour Platon[259], à la licence qui est une liberté excessive ruinant le concept même de liberté. Un peuple sans loi, même s'il semble plus constant qu'un prince, peut devenir aussi tyrannique qu'un despote absolu. Une république doit donc

[258]Michel Bergès, *Machiavel, un penseur masque?, Op.cit*, p.116.

[259] Le livre III de la *République* de Platon critique cet état démocratique ou l'excès de liberté renverse complètement toute forme de hiérarchie. Sans hiérarchie, les hommes n'ont plus de repères ; ils sont lâchès dans l'incertitude.

permettre de choisir par des voies publiques des citoyens de confiance pour le peuple.[260]

Contrairement à la conception machiavéliste qui fait l'apologie de la raison d'État, la pensée machiavélienne accorde une place prédominante à la loi non pas en tant que loi divine mais plutôt en tant que décision humaine. Celle-ci est la volonté d'un seul homme ou d'un groupe de gouvernants puisque c'est par de bonnes lois que l'on formera un bon peuple.

Dans cette mesure, la loi n'est nullement l'expression d'une volonté générale ou d'un consensus rousseauiste. En effet, Machiavel, avant-gardiste et anticipant le fonctionnement du monde moderne, pense la cité comme un lieu où le conflit social détient un rôle régénérateur : la loi n'est alors qu'une sorte de « certitude provisoire », au sens de Wittgenstein et s'adapte aux faits historiques présents. Comme le soulignait Maurice Merleau-Ponty, *Le Prince* fait passer du « combat avec la force » au « combat avec des lois »[261]. L'homme n'est plus une bête, il devient homme par sa réflexion et l'anticipation dont il fait œuvre. Le prince doit s'efforcer de ne pas s'attirer le *mépris* et la *haine* du peuple. Ainsi, son pouvoir est légitime dit-il au chapitre XVI. Pour Machiavel obéir à un souverain, ce n'est pas perdre sa liberté puisque la liberté individuelle fonctionne réciproquement avec la liberté républicaine : c'est une forme de légalisme à l'antique. Il observe les conditions susceptibles d'éloigner la corruption de l'ordre politique en renforçant les pouvoirs juridiques et les pouvoirs de la loi, ceci ayant pour objectif de valoriser le bien commun par la régulation de l'ensemble puis de réduire les affaires privées et partielles.

6. Pouvoir royal et pastorat : l'apport de Machiavel

Machiavel a dégagé des thématiques essentielles pour rompre avec la tradition pastorale, à savoir le refus de la transcendance historique, l'émancipation du politique face à la Morale, la rupture avec la tradition des vertus religieuses, la subversion de la filiation héréditaire, la formation des gouvernants par le récit d'exemple, la mise en place de la République perçue comme un champ de force entre les grands et le peuple, le rôle ontologique de la loi comme préservation de la liberté.

Il distingue le pouvoir royal du souverain avec le gouvernement pastoral et tente de faire émerger la lutte des forces en politique ; l'espace social doit être lu comme une forme de guerre permanente, de ruptures qui anéantissent, par le fait même qu'elles existent, la transcendance. De ce fait, il a été l'interprète d'une pensée qui rend impossible de fonder une forme d'obligation métaphysique au-dessus des hommes.

Pour Machiavel, il n'existe pas de fondement essentiel entre le prince et sa principauté. Ce lien entre

[260]Contrairement à Laurent de Médicis choisit par des hautes sphères privées.

[261] Selon le chapitre XVIII de l'ouvrage *Le Prince*.

le prince et la principauté est fragile, constamment menacé soit par les ennemis extérieurs, soit à l'intérieur de la principauté du fait même qu'il n'y a pas de raison naturelle que les sujets acceptent comme allant de soi l'autorité du prince. Face à cette menace constante, le prince doit être habile à conserver sa principauté.

Par ce modèle de prince, il tente de constituer un rapport entre les gouvernants et les gouvernés qui détruit la transcendance du modèle naturel du père comme messager de Dieu. Machiavel marque ainsi l'opposition entre le pouvoir royal du prince machiavélien qui acquiert son territoire par la lutte, là où le gouvernement pastoral du père est héréditaire, absolu et de ce fait jamais remis en question.

Machiavel a ouvert la voie. Au fur et à mesure, la relation entre le pouvoir royal et le gouvernement pastoral va se découpler à partir du XVII^{e} siècle.[262] C'est l'apport des libertins érudits, qui, en s'inspirant de Machiavel et du courant néostoïcien, vont défaire le pouvoir politique avec le gouvernement pastoral et rendre ainsi le premier libre et autonome de toute transcendance. La transcendance de Dieu va être remplacée par celle du prince, qui à son tour, par l'apprentissage des exemples historiques, va devoir intégrer l'idée même de la lutte des forces dans sa stratégie politique.

Cependant à l'époque de notre libertin, le discours de Machiavel a commencé à être détourné au profit de la défense de la raison d'État. Le Vayer va donc se situer dans une double critique. Il s'agit de mettre en place un pouvoir royal prudent qui déconstruit les valeurs du pastorat sans justifier pour autant la raison d'État qui émerge avec Richelieu et Mazarin. Il renvoie dos à dos la raison d'État et la tradition pastorale au profit d'un pouvoir royal détaché des principes transcendants.

C'est dans cette optique que nous allons analyser, voire comparer, la pensée de notre libertin, François de La Mothe Le Vayer.

Il s'agit dans un premier temps d'observer la naissance d'un nouvel art de gouverner dans les textes pédagogiques destinés au prince. A la manière de Confucius, il s'agit d'encourager le prince à être un père de famille qui doit faire passer le bonheur de son peuple, avant le sien. C'est le modèle du gouvernement économique développé par le Vayer dans les œuvres destinées au prince. Ce modèle est détaché de la religion et se rapproche du gouvernement antique que Lipse avait réactualisé.

Il s'agit de détruire ce qui commence à émerger au XVII^{e} siècle, à savoir la raison d'État dans ses formes injustifiées et violentes qui réintègre dans l'appareil administratif de l'État la forme pastorale.

Mais dans un second temps, ces textes sceptiques vont beaucoup plus loin et réaffirment, comme chez Machiavel, la rupture entre le pouvoir royal et le gouvernement pastoral, pour ensuite liquider

[262] Selon l'analyse de Michel Foucault, *Sécurité, térritoire, population, Op.cit.*

la transcendance du pastorat avec ses valeurs dites « bienveillantes » des institutions de conversion. C'est la destruction du pastorat par la « défense » du pouvoir royal qui ne trouve plus sa justification dans l'au-delà mais par les lois.
Et paradoxalement cette défense de l'absolutisme royal qui détruit peu à peu le pouvoir de surveillance individuelle des pasteurs va faire émerger la libre-pensée.

En résumé.

Dans cette première partie, nous avons observé les différents précurseurs de la pensée libertine qui ont permis la destruction de la pastorale chrétienne et réaffirmé la « défense » du pouvoir royal détaché de toute transcendance métaphysique.
Nous avons noté que le XVI^{e} siècle a vu s'esquisser une véritable crise du pastorat. Mais nous avons pu remarquer, dans le chapitre I, que ce n'est pas le rejet du pouvoir divin qui provoque cette crise car il n'y a pas vraiment de rejet, au contraire. Comme le démontre Hans Blumenberg, la radicalisation de la puissance de la volonté divine a conduit l'homme à découvrir l'absolu immanent qui a provoqué paradoxalement une crise du pastorat et l'émergence de la curiosité scientifique. En effet, l'admiration néo-stoïcienne du monde et du *cosmos*, la connaissance des lois naturelles et la contemplation du ciel deviennent les mobiles de la connaissance de Dieu. Mais cette connaissance commence à prendre en compte la question de la liberté humaine. Nous avons pu l'observer chez Juste Lipse, Dieu a donné à l'homme la liberté de choisir entre le bien et le mal. Il n'est pas obligé d'obéir à la Loi divine. Chaque homme possède le libre-arbitre et donc la possibilité de commettre le mal. Le mal provient donc de la nature humaine et non de Dieu. Face à ce constat, l'éducation humaniste pose de nouveaux principes pédagogiques et tente de relier deux choses : se former en tant qu'homme et se perfectionner moralement. Les techniques de spiritualité, (la retraite, la *meditatio*, l'examen de conscience, la préméditation des maux) empruntées à Sénèque, deviennent des outils pédagogiques applicables pour formuler et accepter les problèmes de l'existence. L'oisiveté à laquelle Sénèque fait référence suppose de sortir de la vie politique dans laquelle chacun se trouve mué dans ses passions. Mais, en analysant les œuvres de Guillaume Du Vair, disciple de Lipse, nous avons constaté que ce retrait n'est pas apolitique. Au contraire, c'est toute la question de la formation de soi qui ressort. En effet, lorsque la vie politique signifie l'abandon de soi et la perte de solidarité, la retraite envisage la sortie de la folie collective, la possibilité de l'accord avec le tout et l'humanité, par la lecture des anciens. Pour les humanistes, il faut préparer cette approche de l'éducation par la mise en exergue de la nécessité de la formation de soi comme

émancipation.

En ce qui concerne l'institution du prince, nous avons mis en évidence le fait que la connaissance du bien dans la formation des gouvernants est fondamentale. La Morale constitue un guide à la fois pour les dirigeants et les citoyens mais elle n'est plus subordonnée à l'autorité pastorale.

En se chargeant de l'éducation du prince, le politique est pris en charge par la pédagogie. La pédagogie devient ainsi un enjeu politique essentiel. Ces plans d'éducation tentent de mettre en place l'image d'une cité idéale où le roi serait instruit prudent et mesuré en chaque circonstance. Pour les néo-stoïciens, il ne s'agit pas de mettre en exergue la figure du philosophe-roi platonicien mais plutôt de transformer l'exercice du pouvoir en réinstituant une gouvernementalité sécularisée. Dans les *Politiques*, nous avons observé que Lipse expose les vertus essentielles au prince en vue de gouverner l'État. En premier point, il évoque la *prudentia mixta,* en d'autres termes la prudence mêlée de ruse, thème prépondérant chez Machiavel. Si Juste Lispe conçoit la ruse, c'est toujours en vue de la paix sociale. Il s'agit d'être vertueux si le contexte le permet, selon les conséquences envisagées de l'action. En mêlant le principe du réalisme politique machiavélien avec les principes antiques concernant la théorie de la vertu stoïcienne et la théorie de l'action, Lipse va penser le prince comme exemple à suivre. C'est le propre du gouvernement à l'antique qui est réactualisé. Seuls les hommes libres peuvent gouverner les autres mais ils doivent d'abord apprendre à se gouverner eux-même. Le propre de l'humanisme est de mettre en place une communauté pédagogique par la relecture des faits de l'humanité. Il est donc possible de créer un rapport entre le libertinage érudit et l'humanisme de la Renaissance car tous deux voulaient donner vie à la culture antique en tant que cadre normatif. D'ailleurs, le traité *De la vertu des païens* écrit par La Mothe Le Vayer en 1642, est un texte dans lequel il réemprunte la critique du pastorat aux néostoïciens. De plus, ce texte est fondamental car il fait surgir, au XVII^{e} siècle, l'humanisme chinois dans la culture occidentale. Avec Confucius, l'autorité politique est l'affaire des princes instruits et conseillés et n'est en aucun cas l'affaire d'une quelconque transcendance métaphysique. De plus, dans le domaine de la formation de l'homme, nous pouvons établir une connivence souterraine, en dépit des univers différents, entre le stoïcisme et la pensée confucéenne. La pensée du maître chinois élabore une pensée, tant sur le plan politique que pédagogique, qui brise la transcendance religieuse sans détruire le respect de l'autorité des humanités qui n'est pas sans rappeler la démarche de notre érudit. En effet, cette volonté d'actualiser la culture antique an tant que repère normatif est ontologique chez Confucius. On trouve chez l'humaniste chinois cette idée de la discipline et du respect des règles des ancêtres (*li*) dans la formation de soi, conjointement relié au non-agir, au laisser faire quand la vie politique du royaume est sclérosée. Nous avons constaté, dans le chapitre II, que l'ancestralité à laquelle notre « Socrate chinois » fait référence est détachée d'une pensée

dogmatique. Nous sommes dans la transmission des rituels du passé pour apprendre l'exercice de la méditation et le perfectionnement de soi.

Mais en imbriquant les deux processus de sa théorie, respect des règles et laisser faire, on s'est servi de sa théorie pour justifier en Occident, l'essor d'une bureaucratie rationnelle dont les règles contenues dans le *li* deviennent une technique de gouvernance pour accompagner ce laisser-faire, pour faire en sorte que la réalité décidée en amont dans les instances supérieures suive son cours. De ce fait, on a dépouillé le non-agir confucéen de sa visée émancipatrice au profit d'une méthode disciplinaire.

Or, le but de son école était de former des conseillers des rois, pour détruire de l'intérieur, par l'insertion à la vie publique toute forme de transcendance politique. La philosophie du yin et du yang suppose une réciprocité entre le prince et le peuple. Avec ce prince paternaliste, on est dans -ce que Michel Foucault nomme- le « gouvernement économique » du prince. La Mothe Le Vayer va rendre actuel et authentique, dans le XVII^{e} siècle français, la pensée de Confucius : si la réciprocité entre le prince et le peuple est brisée, la formation de soi devient un outil pour s'émanciper du politique.

Le détournement d'une pensée païenne et émancipatrice au profit d'une bureaucratie qui trouve, dans le rationalisme, sa propre raison d'exister a été chose courante au XVII^{e} siècle. Machiavel, en tant que défenseur du pouvoir royal contre le pastorat n'échappera pas à la règle.

En dépit des diverses interprétations de Machiavel qui ont fait de lui un défenseur de la raison d'État, nous nous sommes inspiré, dans le chapitre III, de l'interprétation humaniste de la théorie machiavélienne, celle héritée de Maurice Merleau-Ponty. Avec Machiavel, l'hérédité du pouvoir est liquidée. Le prince, s'il veut perdurer, se doit d'échapper à la référence permanente, aux schémas préétablis en amont par l'autorité pastorale ; il doit être capable de se réinventer, de s'adapter aux circonstances. Les vertus ne sont plus axées sur la Morale mais elles doivent être utiles à l'action politique. Dans cette optique, l'éducation machiavélienne encourage le prince à revêtir l'habit des anciens et plus particulièrement des païens, pour comprendre comment agir au mieux pour préserver son pouvoir ainsi que pour préserver le bien de son peuple – qui a désormais le pouvoir, lui aussi, de faire trembler la Monarchie où la République-. Le prince, par l'apprentissage des exemples historiques, va devoir intégrer l'idée même de la lutte des forces dans sa stratégie politique. Il n'y a pas de souverain bien, pas de fins ultimes, ce qui implique une rupture radicale avec la tradition pastorale. En ce qui concerne le gouvernement politique des hommes, c'est donc au souverain, désormais fin connaisseur de l'histoire, de fixer son opinion du bien et du mal. Ces thèmes n'échapperont pas à la pensée des libertins et la relation entre le pouvoir royal et le gouvernement pastoral va se découpler d'autant plus à partir du XVII^{e} siècle. Nous allons voir

maintenant, dans la deuxième partie de cette thèse, comment la pensée libertine va interpréter cette tradition anti-pastorale ?

Deuxième partie : Le gouvernement politique des hommes au XVII^{e} siècle.

Entre le XVI^{e} siècle et le début du XVII^{e} siècle s'est constituée ce que Michel Foucault nomme une « gouvernementalité » politique. Au XVI^{e} siècle, il constate une mutation du gouvernement de la souveraineté à l'art de gouverner. C'est à cette période que va s'opérer un passage de la pastorale des âmes au gouvernement politique des hommes. Ce changement est dû à l'essor d'une littérature de l'art de gouverner, de l'Institution du Prince, c'est-à-dire toute une série de traités entre conseils au prince et traités de science de la politique que Foucault nomme et qui se présentent comme arts de gouverner. On passe d'un art de gouverner selon les principes traditionnelles de justice, de bienveillance, de sagesse mais on y intègre un art de gouverner selon une autre forme de littérature qui encourage l'habileté, la prudence, la réflexion, l'entourage de bons conseillers, inspirée de la conception machiavélienne. Les vertus du prince lipsien, à savoir la prudence mêlée de ruse, la justice, l'autorité et la clémence, mélangent ses deux arts de gouverner. Il s'agit d'être vertueux si le contexte le permet, selon les conséquences envisagées de l'action.

Et c'est dans cette optique que notre libertin érudit va nous intéresser. Avec Le Vayer, on va introduire l'économie[263] – le gouvernement de la famille- comme science du gouvernement. Dans les livres pédagogiques destinés au prince, il réemprunte au néostoïcisme l'image du prince comme père bienveillant, qui n'est certes pas détaché d'une certaine forme de paternalisme étatique mais qui néanmoins se sépare peu à peu du dogmatisme moral.

On l'a vu avec Juste Lipse, le rapport du souverain à Dieu ne se rompt pas mais le pouvoir royal se détache du pastorat. On tente de définir une autre forme de conduite des gouvernements, des hommes mais cette conduction s'est développée en étant détachée de l'autorité religieuse. Les grandes questions autour de la conduite -comment se conduire, conduire sa famille, conduire ses enfants, son État- réapparaissent avec la résurgence de l'humanisme antique tant greco-romain qu'oriental avec l'arrivée des écrits concernant Confucius. La philosophie tente alors de répondre à la question comment se conduire soi-même? Apparaît alors le problème de la pédagogie, de l'institution des enfants. Comment faire en sorte que les enfants soient utiles à la Cité, par quelle conduction? Comment faire en sorte qu'ils apprennent à se conduire eux-même?

A partir du XVII^{e} siècle, pour l'art de gouverner, il ne s'agit plus de s'approcher du modèle d'un gouvernement parfait. L'art de gouverner se déploie dans un champ de lutte, un champ de force.

C'est donc le moment où le pouvoir du souverain doit s'occuper de la conversion des esprits qui était d'antan attribuée au pastorat, à l'Église, mais qui concerne maintenant le gouvernement des

[263] De même Rousseau, dans le *Discours sur l'économie politique,* définit l'économie comme « le sage gouvernement de la maison pour le bien commun de toute la famille ». Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p. 98.

hommes.

Chapitre IV. La Mothe Le Vayer, précepteur royal et libertin sceptique

1. L'art de gouverner libertin dans l'institution du Prince

Le gouvernement des hommes implique plusieurs registres : il peut référer au gouvernement d'une maison, des âmes, des enfants, du couvent, de la famille. Le prince gouvernant sur un État n'est que l'une des modalités de cet art de gouverner.

Tout l'enjeu de cette littérature destinée au prince note Foucault, répond à la question comment introduire l'économie dans l'art de gouverner, c'est-à-dire à l'intérieur de la politique? Comment ce rapport du père de famille peut-il être introduit à l'intérieur de la gestion de l'État?

Les textes pédagogiques destinés au Dauphin de La Mothe Le Vayer exposent une typologie des différentes formes de gouvernement selon les analyses de Michel Foucault.[264]

Il existe trois formes de gouvernement. Celui de soi-même par la Morale, l'art de gouverner une famille qui relève du gouvernement « économique » et la science de bien gouverner l'État qui relève de la politique. Et comme l'explique Gilles Deleuze qui analyse le gouvernement grec « assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques du même type. »[265] Cette relation entre les différentes formes de gouvernement est le propre du gouvernement à l'antique.

L'art de gouverner suppose une continuité essentielle ascendante et descendante. Chez La Mothe Le Vayer, cette ligne ascendante caractérise toutes ces pédagogies du prince. Dans les textes destinés au Prince, Le Vayer écrit d'abord un livre de morale[266], d'économie[267] et un traité de politique[268].

La ligne ascendante est permise par la pédagogie du prince. Savoir bien se gouverner, se maîtriser, gouverner sa famille ou gouverner correctement son *État* revient au même ; on part du gouvernement de soi, par la morale, qui suppose la maîtrise des passions, au gouvernement de la famille, l'économie, pour arriver au gouvernement politique des hommes.

Mais pourquoi envisager la maîtrise des passions?

Le Vayer reprendra, comme nous le verrons par la suite, l'éloge de la médiocrité, thème propre à Montaigne qui a un objectif politique de prudence au sens machiavélien du terme. Un homme

[264] *Ibid,* p. 97.
[265] Gilles Deleuze, *Foucault*, *Op.cit*, p.107.
[266]François de La Mothe Le Vayer, (1651), *La géographie et la morale du Prince*, Paris, Augustin Courbé.
[267]François de La Mothe Le Vayer , (1653*), L' œconomie du Prince*, Paris, Augustin Courbé.
[268]François de La Mothe Le Vayer, (1653), *La politique du Prince*, Paris, Augustin Courbé.

prudent est un homme qui maîtrise ses envies de gloire et de possession. C'est ce qu'il énonce dans la première partie du traité *De la connaissance de soy même*.

« Car la plupart des entreprises mal concertées et des desseins temeraires viennent de la presomption de ceux qui les forment, et cette presomption vient de l'aveuglement où ils sont à l'égard d'eux-mêmes. »[269]

Cette supposition, appliquée à l'éducation des princes, permet alors d'envisager la prédominance d'un État qui ne sera pas le fruit d'une passion furieuse de domination de l'autre qui risque de dépérir aussi rapidement qu'elle est venue mais bien d'une « stratégie prudentielle »[270].
Dans un premier temps, pour se gouverner soi-même, Le Vayer reprend le rôle fondamental de la religion naturelle qui conduit le souverain à vivre sous l'emprise de la nature, d'accepter ce qu'il est, de reconnaître sa corporéité. C'est ce qu'il énonce au chapitre XXIII, *Des Hommes*, de l'ouvrage *La physique du Prince*, livre pédagogique destiné au futur roi.
«En effet, quand l'ame comme superieure exige trop du corps, ne luy accorde pas assez de choses qui luy sont necessaires, et abusant de son authorité le traitte tyranniquement, leur societé ne scauroit durer (...) Le corps, comme disait fort bien Theophrate, fait souvent payer à l'Ame trop cherement la loüage de son habitation.» [271]
De ce fait, par la connaissance de soi-même et des passions, le prince apprendra à limiter son propre pouvoir. De plus, la religion naturelle a un rôle régulateur par le fait qu'elle devrait développer chez le prince de l'amour pour son peuple tout en insufflant au peuple le respect des normes monarchiques. Le Vayer reprend alors la citation de Confucius, dans la première partie du traité *De la connaissance de soy même*, concernant le gouvernement par l'exemple.

« C'est ce qui nous fait découvrir dans le fond de nos cœurs l'impression de la loy naturelle qui nous defend de faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent. »[272]

Le chapitre VI, *De la Nature,* dans l'ouvrage *La physique du Prince* dévoile une conception de la nature perçue dans une dimension sénéquéenne. La nature est divine ; c'est la raison naturelle.
« Et certes le Droit de la Nature est souvent respecté mesmes par les plus barbares des hommes,

[269]François de La Mothe Le Vayer, (1669), *De la connoissance de soy mesme,* Paris, Louis Billaine, p.57.
[270]Selon les analyses de Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, *Op.cit*.
[271]François de La Mothe Le Vayer, (1658), *La physique du Prince*, Paris, Augustin Courbe, pp.238-239.
[272] François de La Mothe Le Vayer, *De la connoissance de soy-mesme,* I, XXXVII*, Op.cit, p.*52.

Natura iura sacra sunt etiam apud Piratas, dit Seneque dans une de ses controverses. »[273]

La conduite du prince doit se calquer sur cette nature. Dans l'ouvrage *Puissance d'un Monarque,* il critique l'absolutisme de la raison d'État en intégrant la religion naturelle propre au stoïcisme qui devient un moyen de limiter le pouvoir royal. Le roi se doit d'aimer et de protéger ses sujets tel un père ou un médecin. Comme le note très justement Denise Carabin, « Le droit naturel est destiné à policer la politique du prince et à l'inscrire dans une perspective divine. »[274] Il s'agit de souligner l'importance de la morale pour limiter la violence d'État. La connaissance de soi permet alors de se débarrasser des passions telles que la cupidité, la jalousie et nous amène à la prudence qui implique la connaissance de soi pour bien gouverner. Mais quelle est donc cette morale ?

L'ouvrage *La géographie et la morale du Prince* expose, par l'ordre de ses chapitres, cette continuité ascendante[275] des modes de gouvernements. Dans cet ouvrage pourquoi lier la morale et la géographie?

Fidèle à la pensée antique, la morale du prince n'est en aucune façon reliée à un code situé au-dessus des hommes. La morale du prince conçue comme « la science du bien et du mal »[276] ne trouve plus sa justification dans des principes métaphysiques, extérieurs à la connaissance du monde qui viennent d'en haut mais dans ce qui est situé ici-bas. « Le mot de Geographie, qui est Grec, veut dire description de la Terre »[277] et la morale qui encadre le gouvernement des hommes ne peut être fondée que sur cette analyse des faits humains et terrestres.

Dans les premiers chapitres de *La géographie et la morale* qui traitent des passions en général, le conseil destiné au prince est d'apprendre à les maîtriser. « Car nous avons deux Appetits, dont l'un est raisonnable qui depent de la Volonté, et l'autre sensuel, ou sensitif, dont les bestes sont participantes aussi bien que des Passions. »[278].

Du chapitre XII au chapitre XVI, Le Vayer va ensuite s'étendre sur les vertus morales que doit mettre en œuvre le prince à savoir la prudence, la justice, la force, la tempérance. On est bien encore dans l'Art de gouverner qui passe du gouvernement de soi aux vertus à déployer pour le gouvernement des autres. Mais ce code moral que doit imposer le prince ne peut plus se détacher de la connaissance du monde. La transcendance du prince annule à la fois la transcendance du pasteur et la morale liée à la géographie n'est plus un code absolu. Par l'apprentissage de la géographie, le prince doit être lecteur du monde pour gouverner les autres le plus justement possible selon les

[273]François de La Mothe Le Vayer, *La physique du Prince*, *Op.cit*, p.20.
[274] Denise Carabin, (2004), *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^ème^ et XVII^ème^ siècles (1575-1642*), Paris, Honoré Champion, p.872.
[275] Pour reprendre les termes de Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, p.97
[276] François de La Mothe Le Vayer, *La géographie et la morale du prince, Op.cit*, pp.1-2.
[277] *Ibid,*p.1.
[278] *Ibid,* p.12.

contextes du lieu.

Dans le chapitre XXIV, *De la veuë*, de *La physique du Prince*, La Mothe Le Vayer souligne le rôle essentiel de la vue qui permet de lire et d'interpréter personnellement donc d'inventer là où l'oreille ne fait que recevoir la leçon en vue de nous discipliner.

« Or la veuë est le sens de l'invention, et c'est pour cela qu'encore qu'Aristote ait nommé l'ouye le sens des discipline, il ne laisse pas de reconnoistre que la veuë est celuy de tous qui nous est le plus cher, et dont la privation nous afflige davantage. »[279]

De même, le chapitre VIII de *La logique du Prince*[280] expose des règles de logiques pour combattre la rhétorique des sophistes et apprendre au prince à les reconnaître.

Quant à la ligne descendante, elle fait retentir jusque dans les individus le bon gouvernement de l'État. Si un État est bien gouverné, les individus s'y conduisent comme il le faut ou ont du moins un exemple à suivre.

Dans le chapitre VIII de *La physique du Prince*, suivre la Nature, cette « bonne mère », revient à suivre les commandements naturels du père. « L'on distingue deux mouvemens, l'un naturel, et l'autre violent ; l'un qui part d'un principe interne, et l'autre d'un principe externe. »[281] Pour empêcher les sujets de ramer contre le cours de l'eau, contre les préceptes naturels et divins, le prince doit faire passer les intérêts de l'État à l'intérieur même des individus ou comme il le précise dans le chapitre II de *La géographie et la morale du Prince*, dans la volonté même des individus : « La Volonté est tellement un principe interne de nos actions, que sans son intervention tout ce que nous faisons ne nous peut estre imputé »[282].

Le gouvernement de l'État, dit-il dans ses livres de précepteur, doit exercer une forme de conduite sur les habitants comme le gouvernement d'un père de famille sur ceux de sa maison. La volonté du prince doit retentir dans la volonté même des individus. Mais le souverain ne peut forcer ses sujets à la discipline que s'il justifie son statut de guide sous l'argument de bienveillance ; bienveillance du prince qui se fait reconnaître comme le père naturel du peuple. Pour se faire reconnaître comme tel, cela implique l'art de gouverner, le gouvernement par l'exemple, le gouvernement de soi.

Les textes de Le Vayer destinés à la pédagogie du prince assurent ainsi la continuité entre des différentes formes de gouvernement. C'est le gouvernement économique ayant comme modèle le gouvernement à l'antique avec au centre du gouvernement de soi et des autres celui de la famille.

[279]François de La Mothe Le Vayer, *La physique du Prince, Op.cit,* p.251.
[280] François de La Mothe Le Vayer, (1658), *La logique du Prince,* Paris, Augustin Courbe.
[281]François de La Mothe Le Vayer, *La physique du Prince, Op.cit,* p.50.
[282]François de La Mothe Le Vayer*, La géographie et la morale du prince, Op.cit,* p.3.

Il faut noter cependant que cet art de gouverner se décroche d'une pensée politique qui avait uni depuis le christianisme le gouvernement pastoral avec le pouvoir politique. En effet, Le Vayer conçoit dans le gouvernement économique du prince une continuité ascendante. Il préconise au prince un certain retour à soi avant de prétendre au gouvernement des autres. C'est le propre de l'*exemplum* stoïcien.

Néanmoins, cette continuité descendante, qui part du prince pour retentir dans les individus n'est plus assurée. Elle est brisée par la conception même de l'éducation libertine qui déconstruit la filiation héréditaire et familiale du *même*[283] au profit d'une *Politique de l'amitié* qui fait émerger différentes formes de vie. Et c'est là tout le paradoxe de notre auteur. Dans sa pensée politique, il met en évidence le pouvoir monarchique par l'éducation du prince mais il n'envisage plus la conversion intérieure des individus à la volonté du prince par le fait même que l'éducation s'émancipe du pastorat et de ses tentacules, à savoir l'autoritarisme patriarcal sur la famille et la magistralité du maître sur l'homme en formation. C'est ce que nous verrons dans la troisième partie concernant l'éducation dans ses traités sceptiques.

En un sens, l'art de gouverner défendu dans la pédagogie du prince préconise au souverain d'user de bienveillance, parfois de ruse en vue de défendre le bien commun auquel le *vulgaire*[284] n'a pas forcément accès, de connaître les passions humaines pour apprendre à les maîtriser.

Pour Le Vayer, convertir le prince au stoïcisme, lui enseigner la connaissance de la loi naturelle comme amour du peuple et l'économie comme science du gouvernement, semble toujours moins oppressant que l'absolutisme de la raison d'État qui commence à émerger. C'est la démarche que préconisera Fénelon dans *Les aventures de Télémaque*, à cet écart prêt que ce dernier entreprend de former le prince au quiétisme plutôt qu'à la secte stoïque.

2. Le gouvernement exemplaire dans *Les aventures de Télémaque*

Homme d'église, conseiller spirituel de Madame de Maintenon, fervent défenseur du quiétisme hérité du prêtre espagnol, Miguel de Molinos (1628-1696), et de la théorie du "pur amour de Dieu"[285] de Madame Guyon, Fénelon (1651-1715) devient en 1689 précepteur du Duc de

[283] C'est ce que nous étudierons dans le chapitre VII et dans la chapitre XIII de cette thèse en s'inspirant de la lecture de Jacques Derrida. La conception de l'amitié libertine tente de créer une forme de communauté politique qui met en avant la pluralité des opinions et le dissensus. Ces concepts sont trés largement évoqués par Jacques Rancière.

[284]Par vulgaire, il faut entendre la haute et le peuple qui ne sont pas correctement éduqués ou qui ne sont pas éduqués du tout.

[285] La quiétude suppose un état d'abandon spirituel, un état d'inaction où l'âme cesse toute réflexion sur Dieu, sur elle-même. L'homme se consacre alors au don de soi. L'état de quiétude parfaite, de communion totale avec Dieu dispense des rites.Vivre selon les préceptes divins c'est suivre la nature. La théorie du "pur amour de Dieu" propose un cheminement vers Dieu qui se détache de l'utilité du sacrement et de la prière, de la confession, de la mortification. L'adoration pour Dieu est dépouillée de la crainte de châtiments ou de récompenses, du désir de salut et la peur de

Bourgogne, petit fils de Louis XIV qui pourrait être l'héritier du Roi-soleil.
Il lui écrit une série d'ouvrages destinés à diriger la conscience du futur roi sur les devoirs de la royauté.
Les aventures de Télémaque (1699), s'inscrit dans le projet d'éducation du prince et trouve ses prémisses dans le *Traité de l'éducation des filles,* publié en 1687. Dans le traité adressé aux filles, il préconise d'utiliser des histoires pour rendre l'enseignement de la morale agréable. Par opposition à la démarche préssentie par Saint Augustin selon laquelle la connaissance des expériences du passé nous fait rencontrer les démons, Fénelon pense la littérature antique comme plaisante puisqu'elle décrit les moyens adéquats pour la pratique d'un bon gouvernement sans pour autant perdre son élève dans de grands discours prédicatifs. Ce livre, bien que sérieux dans le projet politique qui y est dessiné, entreprend de relier le plaisir et l'éducation. *Les Aventures de Télémaque* incorpore les matières d'apprentissage concernant la logique, l'histoire, la politique à l'intérieur même d'une fiction. A travers les aventures du fils d'Ulysse, Fénélon, précepteur royal, semble parler par la bouche de Mentor qui conduit son élève Télémaque aux principes d'une éducation éclairée sur les réalités du pouvoir royal. Dans cette optique, l'éducation morale n'est pas dénuée des vertus chrétiennes. Mais elle doit se conjuguer avec une éducation politique nécessaire au futur roi.

"les lois mêmes, quoique renouvelées, seraient inutiles, si l'exemple du roi ne leur donnait une autorité qui ne pouvait venir d'ailleurs."[286]

Dans le *Télémaque* de Fénelon, la rhétorique de l'*exemplum* est prépondérante[287]. Tout le long du livre, Mentor dresse des portraits de rois exemplaires à travers lesquels, le jeune Télémaque, destiné à prendre un jour le pouvoir royal, comprend la nécessité d'agir vertueusement. Fénelon donne l'exemple de Sésotris, roi de Thébes dans le livre II foncièrement à l'écoute de son peuple et juste dans l'exercice du pouvoir. En Crète également Télémaque rencontre Minos qui valorise l'agriculture et encourage le libre-échange concernant le commerce. Puis, dans le livre X, il rencontre Idoménée, roi de Salente, qui finit, sous les conseils de Mentor, par réformer les abus provoqués par l'absence de modération dans son territoire.
L'action vertueuse des rois entraîne des conséquences non-négligeables : l'abondance des richesses, la joie, la paix, l'union et la gloire du souverain. Mais qu'est-ce qu'un bon roi précisément?
Pour asseoir son autorité, un bon roi doit être à la fois « l'homme du peuple », « l'homme des

l'enfer.
[286] Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre X, Paris, Gallimard, p. 147.
[287] Christine Noille-Clauzade, (avril-juin 1999), « La morale du *Télémaque* : pour une poétique platonicienne de la fable», in *Revue des Sciences Humaines,* N°254, pp. 85-106.

lois »[288] et « l'homme de Dieu » selon les mots d'Alain Vergnioux[289].
Pour donner l'exemple de la vertu, il doit être modéré[290], juste, prudent[291], discret dans sa gloire[292] et agit constamment en vue du bien public. S'il applique ces principes, cela lui apportera la douce abondance et la gloire sans tache selon les derniers mots de Minerve, à la fin du livre XVIII.
L'exemplarité du roi semble se baser sur le modèle du gouvernement économique selon lequel on gouverne un État en se gouvernant soi-même, en acceptant de gouverner cet État selon le modèle familial. C'est le propre du gouvernement à l'antique, nous l'avons vu avec La Mothe Le Vayer.

"Heureux, disait Mentor, le peuple qui est conduit par un sage roi! Il est dans l'abondance ; il vit heureux et aime celui à qui il doit tout son bonheur. (…) Aimez vos peuples comme vos enfants ; (…) Les rois qui ne songent qu'à se faire craindre et qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soumis sont les fléaux du genre humain (…) ils sont haïs, detéstés, et ils ont encore plus à craindre, de leurs sujets que leurs sujets n'on à craindre d'eux. "[293]

Ici, la conservation du pouvoir royal ne fonctionne qu'en réciprocité avec la recherche du bien public et la dévotion pour le bien des peuples. Ce sera le dernier conseil de Minerve.[294]
Mais parallèlement, le précepteur met sous les yeux de l'élève celui qu'il pourrait devenir s'il ne se maîtrisait pas. "On ne surmonte le vice qu'en le fuyant."[295] Telle est la pensée de Télémaque fuyant l'île de Calypso. Mais avant de tirer cette leçon et connaître ses limites, l'élève royal doit faire des expériences, vivre, aller dans les lieux de débauche. Comme l'explique Mentor qui reprend la figure de Minerve, au livre XVIII, c'est par les erreurs, la connaissance des passions[296] et les malheurs éprouvés que l'homme apprend. Télémaque, bien que sauvé à chaque fois par Mentor, n'est pas épargné de l'expérience des maux. C'est pourquoi il est conduit par la figure de Mentor à travers les États de l'Antiquité et se retrouve confronté aux désastres dus au mauvais gouvernement, à

[288] A Salente le roi se trouve être le premier magistrat.
[289] Alain Vergnioux, (2003), « L'impensé pédagogique du *Télémaque* de Fénelon », *Documents pour l'histoire du Français langue étrangère ou seconde* (En ligne), 30 /2003, mis en ligne le 01 janvier 2012, URL :https://dhfles.revues.org/1519
[290] "Je ne connais qu'un seul moyen pour rendre votre peuple modeste dans sa dépense, c'est que vous lui en donniez vous-même l'exemple." Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre X, *Op.cit*, p. 145.
[291] "Ecoutez tout le monde. Croyez peu de gens." *Ibid*, livre XVIII, p. 199.
[292] Lors du livre IV du *Télémaque,* Mentor s'adresse à son disciple et lui fait repérer sa faute : « Quand est-ce, ô Télémaque, que vous serez assez sage pour ne parler jamais par vanité, et que vous saurez taire tout ce qui vous est avantageux, quand il n'est pas utile à dire ? (…) apprenez une autre fois à parler plus sobrement de tout ce qui peut vous attirer quelque louange. » *Ibid*, livre IV, pp. 70-71.
[293] *Ibid*, livre II, pp. 29-30.
[294] "Aimez les peuples. N'oubliez rien pour en être aimé (…) le vrai courage consiste à envisager tous les périls, et à les mépriser quand ils deviennent nécessaires (…) mettez votre gloire dans la simplicité (…) les rois ne règnent point pour leur propre gloire mais pour le bien des peuples." *Ibid*, livre XVIII, p. 199.
[295] *Ibid*, livre VI, p. 101.
[296] Dans le livre VI, sur l'île de Chypre, Télémaque expérimente les plaisirs qui endorment sa conscience.

l'ambition des rois et l'excès de guerre qui entraînent les peuples dans une extrême pauvreté. La figure de Pygmalion, roi des phéniciens, assoiffé de richesse en est un parfait exemple.

Dans le second livre du *Télémaque*, Fénelon dénonce la "fierté brutale" des rois, la volonté de faire des guerres incessantes et les choix politiques décidés selon l'humeur du roi. Aussi dit-il ensuite "Surtout soyez en garde contre votre humeur (…) elle fait décider les plus grandes affaires par les plus petites raisons."[297] L'humeur, concept utilisé par Machiavel, fait choisir des partis extrêmes contre les véritables intérêts du royaume. L'humeur traduit le passionnel et s'oppose à la constance du sage. Le roi doit apprendre à être prudent à l'égard des autres. Il doit anticiper les maux qui le menacent, s'entourer de conseillers sincères et écarter les flatteurs qui tenteront d'éveiller les passions. Mais la prudence du souverain doit également se faire à l'égard de lui-même, en apprenant à se défier de soi, de sa prétendue supériorité et des illusions trompeuses que l'accès au pouvoir peut susciter. "Gardez-vous bien de vous croire trop vous-même."[298]

Tout ceci alimente le projet global de Fénelon dans le *Télémaque*. A travers la figure de Mentor qui prend la fonction de conseiller du roi auprès d'Idoménée, Fénelon montre, par la même, les bonnes pratiques du pouvoir pour inspirer le duc de Bourgogne. Les réformes envisagées par Fénelon consistent à établir un programme politique qui permet un assouplissement de l'absolutisme. Dans cette optique, l'éducation du prince, comme le remarque très justement Alain Vergnioux, comporte un volet économique et un volet concernant la politique étrangère[299].

Dans un premier temps, les séries de réformes exposées par Fénelon, par la bouche de Mentor, concernent le libre-échange dans le domaine du commerce et la liberté économique pour l'agriculture. C'est l'abondance des aliments qui reflète la richesse d'un royaume.

« Lequel vaut mieux (…) une ville superbe en marbre (…) avec une campagne négligée et stérile, ou une campagne cultivée et fertile, avec une ville médiocre et modeste dans ses mœurs ? » [300]

Aussi faut-il encourager l'artisanat et déplacer le travail de l'artisan -qui au dire de Fénelon sert à entretenir le faste et introduit le goût du luxe- vers un retour à la terre, l'agriculture ou vers les arts nécessaires.[301] Cette pensée n'échappera pas à Rousseau pour lequel Fénelon a été une "source d'inspiration trop fréquemment négligée."[302]

[297] Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre XVIII, *Op.cit*, p. 200.
[298] *Ibid*, livre XVIII, p. 199.
[299] Alain Vergnioux, (2003), « L'impensé pédagogique du *Télémaque* de Fénelon », *Documents pour l'histoire du Français langue étrangère ou seconde*, *Op.cit.*
[300] Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre XVII, *Op.cit*, p. 186.
[301] A savoir la conservation des bâtiments publics, les tombeaux, les exemples, la mémoire des grands hommes et des grandes actions.
[302] Serguey Zanin, (2005), « L'entremise du scepticisme. Jean-Jacques Rousseau et la composition du *Discours sur les sciences et les arts* », in *Scepticisme et modernité*, (dir.) Marc André Bernier, Sébastien Charles, Publications de

Dans un second temps, au niveau de la politique étrangère, Fénélon conseille les rois- en critiquant indirectement la politique de Louis XIV, l'agressivité de sa politique étrangère et de sa politique mercantile- à faire des réformes économiques, à encourager la croissance et à vivre pacifiquement avec les voisins. Il dénonce ardemment les conquêtes[303] et entame un plaidoyer pour une guerre juste ou nécessaire.

"Ô que les rois doivent prendre garde aux guerres qu'ils entreprennent. Elles doivent être justes. Ce n'est pas assez. Il faut qu'elles soient nécessaires pour le bien public."[304]

Un roi ne peut être roi tout seul : il est roi parce que qu'il a un peuple à gouverner. Anéantir le peuple revient à anéantir le roi. Le prince doit faire preuve de justice auquel cas le risque de se faire renverser au moment opportun grandit :

" La fraude et l'inhumanité sapent peu à peu tous les solides fondements de l'autorité légitime (…) on tremble devant elle, jusqu'au moment où elle n'est déjà plus. Elle tombe de son propre poids (…) parce qu'elle a détruit de ses propres mains les vrais soutiens de la bonne foi et de la justice, qui attirent l'amour et la confiance."[305]

Il s'agit ici de trouver un remède face à la corruption et d'envisager un programme de réforme de l'État, une nouvelle morale politique par rapport l'absolutisme de Louis XIV. Les problèmes rencontrés par le fils d'Ulysse s'apparentent à ceux de la France de la fin du XVII^{e} siècle et la pensée du *Télémaque* tourne en fiction les critiques virulentes que Fénelon avaient adressées auparavant au monarque.
En effet, en 1694, il écrit *La Lettre à Louis XIV* dans laquelle il dénonce fermement l'absolutisme de sa politique. Les conquêtes, qu'il a entreprises, sont des guerres de prestige qui ne sont pas nécessaires à l'État. Les suites de ces guerres même sont dangeureuses.
D'une part, au niveau extérieur, ceux qui les entreprennent n'ont plus aucun allié mais des ennemis qui attendent uniquement leur affaiblissement pour les envahir.
D'autres part, au niveau intérieur, ces guerres détruisent la moitié des forces réelles de l'État, provoquent la famine, l'abandon de l'agriculture, mais surtout elles entraînent des émotions

l'Université de Saint-Etienne, p. 156.
[303] "A force de vouloir paraître grand, vous avez pensé ruiner votre véritable grandeur (…) Sachez que vous n'êtres roi qu'autant que vous avez des peuples à gouverner (…) qui seront attachés à vous obéir. " Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre X, *Op.cit*, p. 144.
[304] *Ibid*, livre XIII, p. 170.
[305] *Ibid*, livre XV, pp. 184-185.

populaires liées à l'absence de respect du souverain envers son peuple. Cette absence de réciprocité entre le roi et le peuple dans les actions entreprises par le souverain ruine le peuple qui à son tour n'attend plus que la moindre petite possibilité de révolution. Ici, Fénelon est un véritable visionnaire et décrit ce qui peut être considéré comme une critique radicale contre le despotisme royal directement adressée à Louis XIV.

Dans cette optique, l'éducation du prince chez Fénelon doit concevoir une nouvelle morale politique. En tant que précepteur royal, l'auteur des *Tables de Chaulnes*[306] ne peut faire autrement dans l'ouvrage *Les aventures de Télémaque*, adressé à un éventuel futur roi, que d'encourager une royauté de droit divin contre les dérives de la monarchie despotique.

D'une part, l'éducation morale n'est pas dénuée des vertus chrétiennes. Il réaffirme les principes traditionnels de justice, de sagesse, de modération, d'humilité et le don de soi. Par opposition à la raison d'État, l'état de quiétude cher à Fénelon implique que le roi soit guidé par la loi naturelle, c'est-à-dire la charité et l'amour du peuple : « un roi n'est digne de commander, et n'est heureux dans sa puissance, qu'autant qu'il la soumet à la raison. Hé! Quel malheur, pour un homme destiné à faire le bien public, de n'être le maître de tant d'hommes que pour les rendre malheureux! » [307]

Pour le quiétisme, il faut suivre et aider la nature. Le culte religieux est remplacé par le don de soi. De ce fait, *Les aventures de Télémaque* est un roman de perfectionnement où l'élève doit franchir des étapes pour devenir digne moralement de sa fonction. Le quiétisme fait passer au fond une grande liberté : celle de vivre sans l'attente d'un Salut ni la peur du pêché. L'idée de Dieu est en nous et Fénelon tentera de guider son élève vers le sens inné du bien et de la raison. Suivre Dieu, c'est suivre la loi naturelle et la connaissance de cette loi est indissociable de l'expérience.

D'autre part donc, en pénétrant les dangers que comporte le pouvoir, Télémaque doit s'initier à une éducation politique qui valorise la formation du jugement, la prudence –prudence à l'égard des autres mais surtout à l'égard de soi, de ses humeurs, de ses propres ambitions et impulsions-, la réflexion sur les exemples historiques, l'entourage de conseillers bons et habiles[308] et seulement si on ne peut faire autrement, l'usage de la crainte.[309] Cette éducation teintée d'une morale chrétienne semble également percevoir la nécessité d'une éducation expérimentale et pragmatique à l'image de celle décrite dans *Le Prince* de Machiavel. Et comme le formule Alain Vergnioux, la thèse de

[306] Dans *Les Tables de Chaulnes (1711)*, Fénelon conçoit de réduire considérablement l'absolutisme royal par la création des états généraux. Ces états généraux qui constituent une forme de contre-pouvoir voteront à leur tour le contrôle des impôts, leur levée. Ils pourront également délibérer sur des thèmes tels que la justice, la guerre, la paix, le commerce.

[307] Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, livre II, *Op.cit*, p. 38.

[308] "Mentor, semblable à un habile jardinier, qui retranche dans ses arbres fruitiers le bois inutile, tâchait ainsi de retrancher le faste inutile qui corrompait les mœurs. Il ramenait toutes choses à une noble et frugale simplicité." *Ibid*, livre X, p.146.

[309] «La crainte est nécessaire quand l'amour manque. Mais il la faut toujours employer à regret, comme les remèdes les plus violents et les plus dangereux. » *Ibid*, livre XVIII, p. 199.

Fénelon « laïcisée, verra dans la Raison la source et la loi de tout gouvernement ».[310]

Cette éducation du prince qui mêle à la fois une forme de pragmatisme politique avec la théorie du « pur amour de Dieu » où l'action du roi fonctionne en réciprocité avec la recherche du bien public s'apparente aux conseils que Le Vayer adresse à son élève royal. Chez ce dernier, la conduite du prince doit suivre la nature qui nous recommande les uns aux autres –le prince à son peuple, le peuple à son prince-. Le peuple, pour être libre, doit obéir aux lois du souverain, c'est la continuité descendante, mais le souverain se doit de donner l'exemple, d'aimer et de protéger ses sujets selon le modèle familial, c'est la continuité ascendante. La rhétorique de l'*exemplum* propre au stoïcisme devient un moyen de limiter, de policer le pouvoir royal. Pour Le Vayer, convertir le prince à la secte stoïque, lui enseigner l'économie comme science du gouvernement s'oppose à l'absolutisme de la raison d'État qui commence à émerger et réintègre en son sein la forme pastorale comme stratégie de surveillance et d'assujettissement.

3. La gouvernementalité à partir du XVII^{e} siècle : raison d'État et Pastorat

Comment la pastorale chrétienne s'est institutionnalisée, c'est-à-dire s'est installée dans les institutions de conversion, sans se confondre avec un pouvoir politique?

La notion d'habileté politique qui prend son essor avec Machiavel va être réempruntée par les défenseurs de la raison d'État : la politique n'est plus seulement séparée de la morale mais elle va se situer au-dessus d'elle. Apparaît alors la notion de forces de l'État et la mise en place de techniques qui permettent de les organiser. Pour la raison d'État qui va émerger au XVII^{e} siècle, sous la figure de Richelieu, Mazarin ou Louis XIV, il s'agit plus de connaître la population[311] que les lois ; c'est l'émergence de l'État moderne. La raison gouvernementale n'est donc plus perçue sur le mode du modèle de Dieu. Louis XIV est bien l'homme qui a intégré la raison d'État dans les formes de la souveraineté « l'État c'est moi ». Sa raison d'État, son absolutisme se justifie en opposition avec la monarchie absolue de l'Église. La raison gouvernementale apparaît au moment où le souverain va avoir une nouvelle tâche à accomplir : gouverner les hommes sans se fonder sur le modèle de Dieu ou de la Nature.

De ce fait, la raison d'État de Louis XIV ou de Richelieu est bien différente du gouvernement économique et l'habileté du prince machiavélien puisqu'elle va réintégrer dans une forme plus violente encore les stratégies du pouvoir pastoral. C'est le rôle de la sécularisation de la Morale au

[310] Alain Vergnioux, (2003), « L'impensé pédagogique du *Télémaque* de Fénelon », *Documents pour l'histoire du Français langue étrangère ou seconde* , *Op.cit.*

[311] La mortalité, la natalité, catégoriser, classer les individus etc...

profit d'une gouvernementalité rationnelle et productive.

La crise de la pastorale chrétienne qui avait eu lieu au XVI[e] siècle va trouver une autre forme d'existence.

Dans sa leçon du quinze mars 1978 du cours au Collège de France intitulé *Sécurité, Territoire et Population*, Foucault définit le caractère spécifique de la raison d'État, selon les termes de Palazzo. La Raison suppose de se régler sur l'essence des choses et l'État constitue une qualité qui s'oppose au mouvement. La raison d'État est définie donc selon un temps perpétuel et conservateur.

La raison d'État suppose des institutions de conversion pour conserver, garder l'État en état. Le pastorat va alors s'insérer dans toutes les administrations et continuer à convertir les esprits non plus à travers le modèle de Dieu mais à travers celui de l'État. Avec la raison d'État, le pasteur est partout, ce qui est en soi bien différent de la transcendance du prince machiavélien ou d'un art de gouverner qui articule le pouvoir monarchique émancipé de la conversion pastorale.

Le gouvernement économique des hommes propre au modèle antique qui insérait en son sein les relations humaines va prendre une toute autre configuration. Dès lors, l'économie n'est plus la gestion des relations interpersonnelles de la famille mais elle permet de maîtriser les individus.

Avec la raison d'État, on va analyser les habitants qui font partie de ce territoire, décomposer cette immense famille étatique, examiner perpétuellement chaque individu. La tâche de la pédagogie va être de surveiller les enfants de manière individuelle. La gouvernementalité réempruntée au modèle pastoral constitue ainsi le sujet comme « assujetti dans des réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction de vérité qu'on lui impose. »[312]

Foucault tente de dévoiler la manière dont la domination, la conversion s'est infiltrée dans la société, tout en étant détachée de l'institution religieuse. Le pouvoir pastoral a des tentacules qui contraignent ou qui agissent sur les formes de vie. On assiste alors à une migration du pouvoir souverain ou étatique traditionnel vers d'autres disciplines plus centrées sur la formation des personnes pour leur apprendre à être dominées de l'intérieur pour satisfaire l'ordre étatique qui constituait d'antan le royaume de Dieu.

4. La raison d'État : violence rationnelle et théâtre politique

Dans la raison d'État, on se retrouve en opposition avec la mystique des lois énoncée par Montaigne. Avec Montaigne, les lois sont justes parce qu'elles sont des lois, en aucun cas parce qu'elles seraient soutenues par une vérité transcendante. Mais ce respect des lois va tomber en

[312]Michel Foucault, *Sécurité, teritoire, population, Op.cit*, p.188.

désuétude avec l'émergence de cette nouvelle gouvernementalité. C'est le constat de Gabriel Naudé dans les *Considérations politiques sur les coups d'État.* [313]

L'État devient supérieur à la loi. Par cette théorie des coups d'État, Gabriel Naudé admet que la politique utilise les lois en tant qu'instruments mais elle est extérieure à ce système de lois. Il n'y a aucune loi, positive, morale ou naturelle qui puisse s'imposer de l'extérieur ; l'État devient alors son propre chef.

De même, l'usage de la violence trouve sa propre justification dans la raison qu'est l'État. La violence est validée par la raison qui justifie une stratégie d'action élaborée et mortifère.

Dans *Dits et écrits*, Foucault déclare ainsi que la violence la plus extrême du gouvernement, c'est lorsque la rationalité le rend légitime : « Le plus dangereux, dans la violence, est sa rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond et tire sa permanence de la forme de rationalité que nous utilisons. On a prétendu que si nous vivons dans un monde de raison, nous pourrions nous débarrasser de la violence. C'est tout à fait faux (…) Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. »[314]

Mais bien entendu, pour se faire, la violence doit se déguiser. La théorie des coups d'État mis en avant par l'ami de Le Vayer, Gabriel Naudé, annonce le règne de la dissimulation. Le coup d'État doit cacher ses procédés d'où la nécessité de le mettre en scène. La Cour de Louis XIV, note Foucault, est le lieu dans lequel se théâtralise la raison d'État, le lieu où le théâtre va représenter l'État. Cette idée est confirmée par La Mothe Le Vayer dans le livre *De la liberté et de la servitude*, paru en 1643. Après avoir fait l'éloge de la liberté philosophique, il expose des réflexions sur la Cour comme étant « la plus grande servitude » [315]

« Enfin c'est une chose reconnue de tout le monde que la cour est un lieu de perpétuelle dissimulation, où l'on chemine toujours le masque sur le visage, où l'on feint de vouloir ce que souvent l'on abhorre le plus, et où il ne se produit aucun acte de volonté libre si ce n'est celui par lequel on embrasse une volontaire servitude. »[316]

Cette pratique théâtrale de la raison d'État jette les bases du théâtre moderne du politique. Face à cette violence rationnelle, Le Vayer va dénoncer dans un premier temps cette prétendue Science de la raison d'État et mettre au goût du jour une politique détachée de la science politique, cette dernière inhibant la pensée d'une vie véritablement politique.

---

[313]Gabriel Naudé, (1639)*, Considérations politiques sur les coups d'État,* Rome, cité par Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p.267.

[314] Mario Colucci, (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir » in *Michel Foucault et le contrôle social, (*dir.) Alain Beaulieu, Les Presses de l'Université de Laval, p.66.

[315] François de La Mothe Le Vayer, (2007), *De la liberté et de la servitude*, Paris, Gallimard, p.65.

[316]*Ibid*, pp. 77-78.

5. Le Vayer et la radicalisation de la conception machiavélienne de l'histoire.

Pour évoquer le scepticisme du libertin, Denise Carabin utilise le concept de « culture mêlée »[317] selon laquelle la prise en compte de la contextualité et des différentes cultures qu'entremêle la sceptique ne peut déboucher que sur un anti-dogmatisme profond. Les principes généraux de la politique ne peuvent être exacts, puisque la contingence ne peut se soumettre à une règle commune. Dans la position sceptique de Le Vayer, il s'agit de refuser les lois arbitraires et atemporelles de la cité. C'est d'ailleurs ce que Machiavel avait évoqué en supprimant la transcendance. Mais le florentin tente d'énoncer des principes, de dégager des lois ayant une validité permanente car même si le monde est inconstant, on ne peut pas simplement s'en remettre au destin ou à la contingence. L'histoire chez Machiavel, n'a aucune transcendance mais les actions humaines entraînent des conséquences, ce qui implique la possibilité en quelque sorte, de manipuler l'histoire ou du moins, d'anticiper par l'action un champ de possible.

Pour le libertin cependant, l'histoire suit des faits politiques singuliers qui invalident les lois générales. Le scepticisme libertin radicalise la pensée machiavélienne dans sa conception historique. Certes, il existe une régularité mais il advient toujours une action contingente. L'histoire ne peut ainsi être perçue comme un temps cyclique car elle est une temporalité créatrice. L'analyse historique, selon la pensée libertine, montre la vulnérabilité des certitudes et tente donc d'étendre le relativisme historique à la politique en vue de faire une critique radicale d'une technique de gouvernance qui conçoit l'histoire comme une Science que nul ne peut ébranler.

Cette idée sera réaffirmée dans *La philosophie du bon sens* de Boyers d'Argens, libertin du XVIII^{e} siècle et lecteur de La Mothe Le Vayer. Selon lui, nous ne pouvons nous détourner de l'erreur en valorisant une raison mécanique et transcendante. L'homme, tout comme l'histoire n'est pas quelque-chose que nous maîtrisons complètement. Par opposition au matérialisme mécanique qui contient une forme de déterminisme, le matérialiste de Boyers d'Argens nous encourage à vivre sous l'emprise de la nature, c'est-à-dire à accepter la contingence des faits. Nous y reviendrons dans le chapitre XIV.

L'histoire comme repère ou la critique de la science politique de la raison d'État.

L'auteur des *Dialogues* dénonce la politique spéculative. Dans le chapitre *De la politique*, Le Vayer,

[317]Denise Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, Op.cit*, p.899.

qui parle sous le personnage d'Orasius, pense (contrairement à Télamon pour qui la politique est une belle chose) que les théoriciens sont prétentieux. En effet, comment concilier théorie et pratique? Les plus grands ont prouvé que leur esprit a négligé la pratique ; ce fut le cas de Platon, Socrate, Aristippe, Xénophon. Pendant que les hommes pensent, l'action continue et les fins infaillibles arrivent.

Dans le *Dialogue traictant de la politique sceptiquement (1632)*, Le Vayer critique la légitimité que la science historique donne à la raison d'État. Ce chapitre des *Dialogues* oppose Télamon, le dogmatique, et Orontes, le sceptique, qui se moque de la science politique de la raison d'État.

Dans ce dialogue *De la politique*, (bien que dans un aspect épistémologique le personnage de Télamon, qui joue le rôle de Naudé, se réconcilie avec Orontes), Le Vayer, dans sa dimension libertine, critique Naudé dans son aspect politique. En effet, Naudé se situe dans un objectif d'unification des sciences des naturalistes de la Renaissance ; il vise à nettoyer l'histoire de ses mensonges et considère, en disciple de Machiavel, la politique comme la plus haute sphère du philosophe et l'étude de l'histoire comme la base d'une Science politique. Il s'étonne alors de la pensée d'Orontes le sceptique : « Ce qui me faict estonner, Orontes, que vous ayez non seulement un si grand mespris, mais mesme une telle aversion de cette partie de la Philosophie qui considere le gouvernement des polices, ne pensant point qu'Hors les Epicuriens, et quelques autres Philosophes de peu de nom, et de moindre raison icy, ce me semble, il y en ait eu aucuns qui ayent esté de vostre humeur ».[318]

De l'autre côté, le sceptique Le Vayer qui parle par la bouche d'Orontes dénonce le pouvoir au nom du droit des gens contre la raison d'État : la politique est une occupation indigne du philosophe. Il dénonce alors « ceux qui pour vivre Politiquement en vivent souvent moins humainement. »[319] Le prestige des coups d'État, qui fascine Naudé, tient simplement à leur secret, à leur mascarade et non à une quelconque supériorité intellectuelle. Il remet en cause les traits de l'État de Naudé, puisque l'histoire selon lui ne peut être une science appliquée. La politique est un passe-temps en vue de construire une cité idéale.

« C'estoit donc plustost un passetemps à Platon, qui vouloit essayer ce qui se pouvoit philosophiquement dire sur ce subjects, qu'une serieuse occupation Politique, où il n'a jamais voulu recevoir de veritable employ. » [320]

Le scepticisme pense l'homme comme incapable de connaître l'origine objective des phénomènes :

[318]François de La Mothe Le Vayer, (1988), *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Paris, Fayard, p.388.
[319] *Ibid*, p.389.
[320] *Ibid*, p.390.

les règles de la science politique n'ont pour lui aucune efficacité car on ne peut maîtriser l'action. En effet, un événement ne peut être totalement contrôlé puisqu'il est nécessairement soumis à la contingence contextuelle. Il parle alors d'art politique et non de science compte-tenu de l'aspect aléatoire des choses. Cette pseudo-science est finalement la cause de tous nos malheurs. L'anonymat lui permet une grande liberté d'expression évoquant et dénonçant les violences commises par la Monarchie. On ne peut faire de la science avec un objet aussi instable que la politique qui suppose l'imprévisibilité des événements. D'autant plus qu'elle prétend justifier son caractère sanglant sous les arguments de la science. Il critique alors le platonicisme qui a proposé des constructions politico- philosophiques qui ne correspondent pas à la réalité de la vie sociale.

« Et Platon (...) au cinquiesme livre de sa parfaicte Republique, s'excuse de l'avoir renduë si Métaphysique, qu'elle ne reçoive point d'exemple icy bas (…) cette Republique ne se trouve nulle part en terre, et que le modelle n'en peut estre veu qu'au Ciel. » [321]

De même, la raison d'État ne se réfère pas aux conditions réelles. Les maximes pour préserver le pouvoir d'État sont si différentes que l'on ne peut en faire une science politique et les faits humains ne peuvent se régler selon des principes préétablis en amont par une minorité d'individus. La réussite est souvent accidentelle et la maîtrise du réel n'est que fiction.

Mais peut-on dire pour autant que cette science politique est totalement inconsistante?

Pour l'auteur du XVII[e] siècle, les consignes politiques peuvent avoir leur pertinence mais il les enlève de leur piédestal.

C'est d'ailleurs ce que propose la théorie machiavélienne. L'avant-propos du second livre des *Discours* critique une conception « réaliste » de l'histoire. Connaissance et réalité n'ont pas les mêmes temps ; il faut se méfier des témoignages historiques et de leur transmission puisque le récit des événements a souvent pour effet le conservatisme de l'interprétation. De plus, la réalité d'un fait est liée au caractère subjectif des individus. Machiavel se propose de les revisiter sans revendiquer une vision parfaitement objective. En effet, il ne s'agit pas pour le penseur florentin d'exposer des faits historiques mais de « déconstruire »[322] les faits, c'est-à-dire, selon Claude Lefort, de « constituer ce passé en mobilisant son expérience de l'histoire florentine et à interpréter cette expérience à la lumière du passé qu'elle éclaire. La tâche implique un va-et-vient constant entre le pôle de la République romaine et le pôle de la République florentine, entre le pôle de l'Antiquité et le pôle de la Modernité. »[323]

[321] *Ibid*, p.390.
[322]La déconstruction suppose de passer de l'idéologie qui entoure la transmission à la connaissance de l'histoire
[323] Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Op.cit*, p.13.

De même, le doute concernant l'objectivité historique est mis en avant par Le Vayer dans *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes(1665).* « Et c'est par le moyen de cette estude faite avec soin que l'on découvre des lumieres qui donnent à connoistre les confusions et les desordres qui s'y rencontrent ».[324] D'autant que la raison d'État dissimule ces procédés. Pour être au plus proche des vérités historiques et pouvoir les transmettre, il n'est pas inconcevable d'être employé à la Cour. « Celuy-là donc fera le meilleur Historien qui aura premierement l'intention de dire la verité, et qui pourra le faire entendre par ses vraye causes pour en avoir esté bien informé, principalement si elles ont passé par ses mains ou s'il a esté au Conseil des Rois, des Princes, et des Republiques qui ont ordonné des affaires dont il escrit »[325]

Cette difficile rencontre de la vérité historique est également énoncée dans le dialogue *Du peu de certitudes qu'il y a dans l'histoire.* L'observation de l'histoire est difficile car sans distance avec elle, nous laissons parler nos pensées subjectives mais trop d'éloignement entoure le fait de draps brodés et ramène les opinions communes. La Mothe Le Vayer tente donc d'établir une méthode pour dégager un peu de certitude en histoire puisqu'elle est une discipline fondamentale qui permet de se trouver des repères, une façon de guider l'action du pouvoir royal, d'émettre des certitudes provisoires pour gouverner au mieux. Mais il n'existe aucune justification scientifique de cette immobilité que la raison d'État tente d'intégrer dans les esprits par les institutions de conversion et l'usage des persécutions. Au contraire, dans la conclusion de son livre *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que moderne (1665)*[326], c'est par la curiosité historique que l'essor de la critique peut émerger entraînant avec elle son lot de changements. « Comme il se fait tant d'observations et de remarques en l'Histoire, lesquelles sans doute en sont le meilleur et le principal fruit, ceux qui l'ont bien leuë en peuvent tirer les changemens et les revolutions (….) Ce qui n'est pas une desagreable ny une inutile curiosité »[327].

7. Scepticisme libertin et absolutisme ?

Le pouvoir du souverain était ontologique dans la conception politique de Machiavel. Ce dernier a

[324]François de La Mothe Le Vayer*, La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.20.

[325] *Ibid,* p.42.

[326]« *Cornelius Agrippa de la Vanité des Sciences et des Arts* (…) est digne d'estre leu par les Curieux, non seulement de l'Histoire mais de toutes sortes de sçavoir, à cause de celuy qu'il contient dans les repproches qu'il fait judicieusement (et quelquefois aussi par malice) à toutes les Sciences, à tous les Arts et à toutes les Professions, dont il déduit et marque doctement l'Histoire entiere par les particularitez qu'il en rapporte ». François de La Mothe Le Vayer, *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.183.

[327] François de La Mothe Le Vayer, *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.182.

été repris sur le terrain politique par Naudé et l'on a associé par déformation herméneutique le libertinage comme une position politique justifiant l'absolutisme puisqu'il supposait explicitement l'acceptation de l'ordre établi et sa conservation.[328]

René Pintard,[329] par la suite, envisageait également l'absolutisme comme la conséquence du scepticisme de Le Vayer puisqu'il consistait à se soumettre tacitement aux mœurs du pays dans lequel on se trouve. Par conséquent, son relativisme politique reste ambigu et peut poser des questions.

Le scepticisme produit spontanément une pensée conservatrice car quand on doute de tout, ce qu'il advient ce n'est pas une liberté plus grande mais un ordre normatif et hiérarchique encore plus codifié. Il faut des repères sur le juste et l'injuste, pour reprendre les termes d'Aristote, pour dépasser le relativisme, source bien-souvent d'absolutisme.

On peut également penser, à première vue, le lien entre scepticisme et le machiavélisme[330] ; en effet, ce dernier renvoie à la politique de la raison d'État selon laquelle le souverain a le droit de tout faire pour conserver son pouvoir sur le territoire. En ce sens, il y a absence des limites du pouvoir du souverain qui peut s'apparenter avec l'absence de valeurs morales universelles que suppose la sceptique.

Doit-on pour autant associer le scepticisme de Le Vayer, le machiavélisme et l'absolutisme?

Avant le XVII^{e} siècle, la notion des droits du souverain est en général limitée par celle des devoirs envers Dieu ; le pouvoir royal est modéré par le devoir de vertu, de justice, de piété. Mais dans son ouvrage *Territoire, sécurité et population*, Foucault constate qu'au XVII^{e} siècle, nous ne sommes plus dans une raison divine qui gouverne le monde ; nous passons à une raison d'État dans laquelle Dieu finalement a une place moindre. On substitue à l'idée chrétienne d'un prince bienveillant, représentant du Code moral, l'idée d'un prince rusé qui sauvegarderait les intérêts de l'État, autrement dit, les intérêts du pouvoir royal.

Il est vrai que chez les libertins érudits il n'y a pas de rôle modérateur, du moins, pas du côté du pouvoir pastoral. Ils sont selon René Pintard[331] à l'avant-garde du mouvement absolutiste par la volonté de rendre indépendante la monarchie française. Ils ont selon lui abandonné le culte du sentiment chrétien mais n'ont pas développé pour autant le progrès ni même l'amour de l'humanité. De ce fait, le plein pouvoir est laissé aux hommes politiques.

Pour Sophie Gouverneur, cette présentation de la politique sceptique est discutable. En effet, les libertins ne sont pas extérieurs à la sphère politique. La prudence libertine peut être aussi au service

[328]Seulement, dans la théorie machiavélienne, il n'existe pas d'ordre transcendant, seulement des champs de forces qui tentent de prendre le pouvoir ou de limiter celui de l'autre.

[329] René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle, Op.cit.*

[330] Par opposition à la théorie machiavélienne.

[331] René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle, Op.cit.*

d'un usage personnel et privé qui se distancie du pouvoir d'État. Comme elle le précise, « les libertins ne pourraient exercer leur libertinage sur le terrain moral et religieux qu'à condition d'y renoncer sur le terrain politique, leur libertinage s'autolimitant en même temps qu'il s'institue. »[332] Pour nos libertins, il s'agit d'une méthode anti-institutionnelle qui va à l'encontre du pouvoir royal. Le Vayer se sert du doute contenu dans le scepticisme dans le but de détruire les normes politiques dominantes de la raison d'État. Le Vayer loin d'être conservateur, perpétue au contraire un désordre dû à l'imperfectibilité des lois. En ce sens absolutisme et scepticisme n'ont pas les mêmes fins. Le scepticisme devient un outil du libertinage. En y ajoutant la morale libertine, les deux conjointement regroupés deviennent finalement une critique radicale de la monarchie absolue. Son scepticisme mélangé à la morale libertine fait de lui un contre défenseur du pouvoir d'État.

Le dialogue *De la politique* en est l'exemple même. En effet, il y mélange la sceptique et le fatalisme. Orontes, le sceptique, regarde avec incertitude cet océan de politiques. A l'issue de ce discours, Orontes flatte la monarchie et s'abrite face à d'éventuels désagréments. Il renonce à découvrir un régime parfait et accepte celui qui le laisse en paix. L'adhésion de l'auteur à la Monarchie n'est rappelons-le que de circonstance puisqu'il a à la fois alterné des textes relativistes à l'égard de la politique et des textes élogieux du pouvoir monarchique. Là encore, Le Vayer préconise de suivre un comportement commun en façade au lieu de causer le chaos brouillon qui met en péril la communauté d'érudits. L'habileté des libertins réside dans la difficulté de trancher de façon assurée. « Il est plaisant et souvent utile (…) de nager entre deux eaux »[333]. Mais le fait de ne pas prendre parti dans ses dialogues constitue justement une prise de position. Selon Sophie Gouverneur, René Pintard reste encore prisonnier des pensées traditionnelles vis-à-vis des libertins érudits. Lorsqu'il évoque le personnage de Le Vayer, il induit que sa prudence enlève tout fondement et consistance à la pensée philosophique des libertins érudits. Nous pouvons avoir l'impression que leurs idées se sont arrêtées à l'endroit où commence la politique. En effet, le domaine politique ne comprend pas véritablement de critique libertine ; d'ailleurs, les libertins eux-mêmes, tout comme Montaigne, appellent à l'obéissance plutôt qu'à une révolution. Néanmoins, l'ordre public stable va faire émerger une forme d'émancipation intérieure. La sagesse antique à laquelle beaucoup d'entre-eux se sont inspirés isole, par exemple le jardin d'Épicure sous-tend l'éloignement de la vie publique. Ce retrait du politique permet de limiter l'influence de la raison d'État.

En effet, la critique libertine se situe à l'encontre du pouvoir pastoral qui quadrille l'espace et s'insère dans la volonté même des individus. Pour le prince machiavélien et l'acceptation libertine

[332]Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière, Op.cit*, p.222.
[333]François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.37.

du pouvoir royal, la cible du pouvoir s'exerce d'abord sur un territoire et ses habitants. Le territoire est donc l'élément fondamental de la principauté : l'objectif du prince est de maintenir sa principauté alors que le but du pouvoir pastoral utilisé par la raison d'État cible les individus. Donc si le rôle essentiel du prince machiavélien est la préservation du territoire, les individus sont des éléments secondaires. De ce fait, ils sont libres intérieurement. Ce fût le cas du conformisme de Le Vayer, de l'idéal machiavélien.

La « défense » du pouvoir royal permet alors la naissance d'une forme de liberté privée, d'une éthique individuelle qui va faire émerger un contre-pouvoir d'État. *Le règne de la critique* de Koselleck constate que c'est la préservation de la liberté dans le cadre de la sphère privée qui a permis, au siècle suivant, de revendiquer une émancipation sociale. Bien qu'ils ne prônent pas nécessairement une révolution, ils portent pourtant en leurs œuvres les idées précursives des Lumières, une forme d'engagement. Le fait d'écrire, le plus souvent en français, et de publier des idées libertines destinées à un public- certes érudit le peuple n'étant pas encore instruit- n'est-il pas une manière d'intervenir dans le champ politico-social? Répandre les idées de la libre pensée, rappelons-le sous la Monarchie Absolue, n'est-ce pas en soi une action politique? Pourquoi n'avons-nous pas considéré la défense de l'absolutisme du prince comme une dissimulation vitale à la survie de l'œuvre hérétique? Le but de ce mouvement philosophique n'est pas avant tout la mise en place d'un mouvement social mais il y a en amont la volonté très claire d'éclairer les esprits, d'éveiller les consciences, de dévoiler indirectement les limites de la politiques du XVII^{e} siècle pour en aval, peut-être engager une action : « publier qu'il faut essayer d'échapper aux intrusions du pouvoir, qu'on a le droit de se cacher et qu'il y a des choses à cacher, qu'on peut vivre autrement que dans la crainte de Dieu, c'est déjà faire autre chose que se cacher, c'est dévoiler des pensées qui transgressent les interdits formulés par les pouvoirs ».[334]

Concernant le *Banquet sceptique*, René Pintard avait fait le portrait gaillard et provoquant de Le Vayer mais avait omis l'aspect profondément novateur de l'auteur. Sylvia Giocanti en réhabilite la pensée précursive. Lorsque Le Vayer, dans ce même chapitre, banalise la zoophilie et l'expose comme quelque chose de naturel, elle ajoute : « Notons que si le propos est scabreux, l'entreprise n'en est pas moins sérieuse, et l'on pourrait même dire que les polissonneries servent à dissimuler sous les rires une aventure intellectuelle bien plus audacieuse que les propos licencieux, dans la mesure où elle témoigne d'une bien plus grande liberté de penser »[335]. Liberté de penser qui s'apparente, nous le verrons par la suite, à une forme de déconstruction.[336]

[334] Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière, Op.cit*, p.24.
[335] Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques*, *Op.cit*, p.411.
[336] Jacques Derrida, (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

8. Un appel à l'émancipation intérieure

La liberté est-elle véritable quand on la garde pour soi ?

Jacques François Denis critique les libertins érudits et affirme qu'ils "n'aiment vraiment ni la vérité ni la liberté ; car elles sont comme la justice, on ne les aime pas, quand on ne les aime que pour soi-même. Je dis plus : ils ont peur de la liberté."[337] Pour l'auteur, les érudits sont alors plus sceptiques que libertins. Hormis l'incrédulité et le matérialisme énoncé dans le livre *États et Empires de la lune* par Cyrano de Bergerac le bras levé, les autres penseurs n'ont pas revendiqué clairement la liberté. Ils se contentaient de se libérer eux-mêmes et de se dissimuler, « égoïsme qui fut fatal aux uns et aux autres ».[338] Leur mouvement libertin a donc été moins redoutable qu'il aurait pu l'être parce qu'il y a eu des prises de positions sceptiques, en d'autres termes il n'y a pas eu de prises de positions claires, sérieuses, intelligibles pour le peuple alors que le Père Mersenne comptait, selon les dires aux alentours de 30 000 athées dans Paris seulement. Le mouvement avait suffisamment d'adhérents pour être généralisé, encore fallait-il avoir l'audace de rassembler ou tout simplement l'envie. "Aussi furent-ils impuissants à rien conjurer, parce que l'on n'est fort qu'autant qu'on a pour soi l'opinion publique, c'est-à-dire cette vile multitude qu'ils regardaient du haut de leur savoir et de leur incrédulité."[339] Certes, c'est peut-être un rendez-vous manqué avec le peuple, on ne le sera jamais et le but n'est pas de refaire l'histoire ou de juger un temps qui n'est pas le nôtre mais de noter les questions pertinentes qu'ils ont relevées. Comment être libre dans un État monarchique? Comment transmettre cette liberté sans pour autant perdre la sienne?

Parler, écrire, c'est déjà laisser un message, c'est lancer un appel à ceux qui veulent être libres. Ils laissent un avis de recherche de l'émancipation de soi à ceux qui sont capables de l'entendre et de le vouloir. Ils ont développé une forme de liberté privée qui va faire émerger un contre-pouvoir d'État.

La Mothe Le Vayer, notamment, a fait l'éloge de la vertu des païens et des anciens, a tranché dans le sens de l'humain : "Il eut le courage et le bon sens de crier tout haut dans un livre exprès, ce que pensait tout bas la foule des gens éclairés, souvent sans se l'avouer à eux-mêmes."[340] C'était le manifeste "le plus franc du nouvel esprit qui se développait depuis la Renaissance. C'était le symptôme manifeste du divorce et de la séparation (...) des opinions plus libérales qui, un moment arrêtées dans leur cours, se remirent en marche après le long règne théologico-politique de Louis

[337] Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, *Op.cit,* p.74.
[338] *Ibid*, p.79.
[339] *Ibid,* p.80.
[340] *Ibid* , p.55.

XIV."[341] Comme le note Jacques François Denis, de manière générale, même s'ils ont été soumis à la Monarchie, les libertins " se sont jetés entre Montaigne et Bayle, comme pour rejoindre le XVI[e] siècle au XVIII[e], la Renaissance à la Révolution."[342]

Dans ce sens, Sophie Gouverneur aborde le terme « d'esthétique prudentielle ». Dans la pensée machiavélique, la prudence est un art politique basé sur l'obéissance mais aussi la ruse pour mieux dominer les hommes violents et crédules. Le discours de la raison d'État est donc repris par Le Vayer pour ainsi mieux le tromper. La ruse permet d'élaborer une sphère privée nécessaire au sage pour penser librement au sein de sa retraite philosophique. Cependant, son but n'est pas uniquement de satisfaire son propre bonheur spirituel à l'abri des répressions. La soumission extérieure est utilisée d'une part pour d'éviter les représailles, d'autres parts dans le but de continuer à divulguer la libre pensée. La prudence « simule dans le texte la retraite philosophique, contredite par l'acte de publication, et elle dissimule les motifs de cette simulation littéraire parce que leur teneur politique est inavouable au grand jour ». [343]

Ainsi, la dissimulation dont ils font preuve n'est pas, comme l'analyse René Pintard, une façon de cacher leurs sournoiseries mais elle est travaillée dans le but d'émanciper l'homme d'une pensée crédule, unique et sclérosée. La dissimulation, le travestissement, la métamorphose de soi[344] permet l'inclusion de l'émancipation au sein de l'institution. C'est seulement en s'intégrant que le libertin pense l'ouverture des barrières normatives contre les prétendue justifications métaphysiques (rappelons que son combat n'est pas contre le prince, ni même pour ou contre l'existence de Dieu, mais contre la forme pastorale qui commence à intégrer, nous allons le voir la raison d'État). On ne détruit les choses que de l'intérieur, à petit feu, au sens machiavélique du terme, et cette intégration nécessite la ruse, c'est à dire la mise en place d'un discours cohérent avec l'ordre que l'on veut transformer. Il s'agit d'obéir aux lois du souverain, qui ne sont plus métaphysiques, et d'empêcher la conversion des esprits.

[341] *Ibid*, p.57.

[342] *Ibid*, p.6.

[343] Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière, Op.cit*, p.28.

[344] Ce paradigme est repris à Didier Moreau, *Le Principe du Protée, éducation et métamorphoses : le perfectionnisme morale de l'éducation est-il encore émancipateur ?*, *Op.cit*.

Chapitre V. Comment appréhender le loi?

1. La mystique des lois et l'émancipation chez Montaigne

Montaigne croit à un droit naturel distinct de la législation. "On lit en nos lois même (…) l'apprentissage et l'excuse de toute sorte de mauvaises entreprises"[345]. En ce sens, il distingue les lois –le droit- et la justice. Comme il le précise dans le chapitre *De l'art de conférer*, ce ne sont pas les coutumes et les lois qui forment la justice : « la gravité, la robe et la fortune, de celui qui parle, donne souvent crédit à des propos vains et ineptes. »[346] Les lois "sont souvent faites par des sots."[347] Puis il ajoute, "Quiconque leur obéit, parce qu'elles sont justes, ne leur obéit pas justement par où il doit."[348] Les lois nationales sont en désaccords avec la justice naturelle.

De plus, pour Montaigne, la vérité est plurielle et elle diffère selon l'angle par lequel nous l'observons. Comme le remarque Merleau-Ponty au sujet de Montaigne, « S'il multiplie les contrastes et les contradictions, c'est que la vérité l'exige. »[349]. De ce fait, les lois ne pourront égaler l'infinité des cas particuliers donc la loi n'est pas la vérité. Dans ce cas, pourquoi obéissons-nous à la loi? Quel est le fondement du droit, l'origine de la loi chez Montaigne?

Pour expliquer leur force obligatoire, leur autorité, Montaigne évoque la mystique des lois.

"Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité."[350]

Faire crédit signifie que l'on obéit à la loi parce qu'on y croit. Le fondement des lois repose ainsi sur un acte de foi. Si nous croyons aux lois, c'est par l'effet mystique qu'a sur nous le pouvoir qui nous les impose. Pourtant, elles sont toujours faites par des hommes[351], note Montaigne**.** La loi n'est pas le fruit d'une démarche rationnelle mais d'une force, d'un usage de la violence. Comme l'expose Jacques Derrida, lecteur de Montaigne, il n'y a pas de droit sans la force.[352]

Face à la fragilité de nos institutions politiques et judiciaires, face à cette usage de la force du droit, comment l'auteur des *Essais* nous conseille t-il de vivre?

Les conséquences sur la question du fondement du droit chez Montaigne, c'est que la source du droit ne se trouve ni en Dieu ni dans une raison. Les lois ne sont pas justes mais nous leur obéissons

[345] Michel de Montaigne, *Essais*, I, XXIII, *Op.cit*, p.275.
[346] *Ibid,* III, VIII, p.215.
[347] *Ibid,* III, XIII, p.413.
[348] *Ibid*, pp.413-414.
[349]Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie, Op.cit,* p.265.
[350] Michel de Montaigne, *Essais,* III, XIII*, Op.cit*, p.413.
[351] *Ibid*, p.413.
[352] Jacques Derrida, (1994), *Force de loi,* Paris*,* Galilée.

pour rester libres : "je vois tant de gens, cloués à un quartier de ce Royaume (…) pour avoir querellé nos lois."[353] Cette idée sera essentielle pour la notion d'autorité politique : il s'agit d'obéir aux lois du souverain en vue de conserver sa liberté-de vivre, de penser, de voyager.

En effet, "Une police,[354] c'est comme un bâtiment de diverses pièces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en ébranler une, que tout le corps ne s'en sente."[355]

Montaigne admet que transformer les institutions existantes est un procédé délicat voir dangereux. "C'est assez de tremper nos plumes en encre, sans les tremper de sang.[356]"

Les révolutions selon lui entraînent plus de maux que de bienfaits : "il y a grand amour de soi et présomption, d'estimer ses opinions jusque-là que pour les établir, il faille renverser une paix publique, et introduire tant de maux inévitables, et une si horrible corruption de mœurs que les guerres civiles apportent, et les mutations d'État " [357]

Il nous préconise alors un retrait car comme le droit et la justice diffère, il faut suivre les lois et les coutumes du moment mais nous sommes libres intérieurement de ne pas y croire. En lien avec la pensée de Cremonini, Montaigne expose sa conception d'une vie libre.

" Le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses : mais quant au-dehors qu'il doit suivre entièrement les façons et les formes reçues. La société publique n'a que faire de nos pensées"[358]

Mais Montaigne va élargir cette pensée, cette émancipation dans la sphère privée à une forme d'action, d'engagement dans le monde possible par le retrait. Ce *re-trait* montanien signifie la possibilité de se se re-tracer selon différents plis.

« Je me présente debout et couché, le devant et le derrière, à droite et à gauche, et en tous mes naturels plis. »[359]

Par cette citation, Montaigne envisage ce déplacement du sujet, un sujet qui change de position, qui se métamorphose en s'écrivant. En d'autres termes, il s'agit de devenir artiste de sa propre vie, de peindre et de laisser des traces de notre passage au lieu de peindre un être achevé, un être dont les traits seraient déjà tracés. Ce re-trait, c'est la possibilité de se raturer, non de se gommer. Cette acceptation de l'imperfection de l'être dans le re-trait montanien pose une alternative face aux deux modes de retraite qui existaient. La première consistait à vivre librement en marge du monde. Cette vie contemplative pratiquée notamment par les épicuriens permettait au sujet d'avoir accès aux connaissances de la nature, de soi et du monde. Mais cette connaissance supposait un effacement de

[353] Michel de Montaigne, *Essais,* III, XIII, *Op.cit*, p.413.
[354] Un ordre social réglé par des lois.
[355] Michel de Montaigne, *Essais*, I, XXIII, *Op.cit*, p.273.
[356] *Ibid*, III, I, p.32.
[357] *Ibid,* I, XXIII, p.275.
[358] *Ibid*, p.273.
[359] *Ibid,* III, VIII, p.234.

la vie active. La seconde retraite, la vie cénobitique envisagée par les Chrétiens, impliquait de s'enfermer vivant pour prier en petite communauté et instituer la correction fraternelle par des humiliations car le soi est méchant. Il s'agissait de renoncer à soi, de se gommer soi-même pour rentrer dans le monde de Dieu. Cette vie cénobitique est le fondement même des institutions de conversion.

Face à ces retraites, Montaigne a été le précurseur d'une autre forme de retrait dans lequel le sujet insère dans le monde sa propre émancipation.

2. Le statut relatif des lois et la soumission libératrice chez La Mothe Le Vayer

Dans le premier *Dialogue traitant de la philosophie sceptique,* La Mothe Le Vayer emprunte deux thèmes à Sextus: la relativité des lois et la soumission passive au régime en place. Dans ce dialogue, le personnage d'Ephestion défend la thèse selon laquelle la justice n'est qu'une question de mœurs : « nous croyons tousjours faire avec raison et justice, ce que nous faisons par usage et imitation »[360] La loi n'est pas universelle. Au sein de nos propres vertus, nous avons également nos propres paradoxes.[361]

Les événements sont contingents, les lois relatives et la condition humaine inconstante. Le scepticisme devient alors une position qui adopte la soumission libératrice dans le sens ou la *divine sceptique* suspend toute prétention de jugement universel. Implicitement, cela permet d'une part, d'exposer différentes théories, les thèses hérétiques par exemple, celles que l'on n'aurait pas osé développer si l'on y prenait parti. D'autre part, cette suspension nous évite toute forme de préjudices, discussions virulentes ou persécutions. Ainsi, le sceptique ne choisit pas la désobéissance civile. Dans le traité *De la vertu des païens*, Le Vayer reprend la pensée de Sextus et critique l'interprétation erronée du scepticisme ; pour lui ce ne sont pas les sceptiques mais les dogmatiques qui, de par les certitudes, provoquent des troubles politiques. En ce qui concerne les lois, il faut en sceptique savoir les suivre, dit-il, tout en ayant à leurs égards des doutes puisqu'elles ne sont que des constructions humaines soumises aux controverses. C'est ici la tradition pyrrhonienne qui suppose une soumission non aliénante aux lois, aux coutumes et aux croyances du pays dans lequel on se trouve.

De plus, les hommes ignorent le fondement des lois et les mécanismes d'actions politiques *Le Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptiques sont de grand usage dans les*

[360]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Op.cit*, p.33.

[361]« Faire assassiner un homme, c'est êstre un infame homicide ; en faire égorger cent mille, c'est une action héroïque ». *Ibid*, p.41.

sciences est un texte dans lequel l'auteur compare les secrets d'État à la divinité ; l'homme ne doit pas s'en préoccuper. Pour Le Vayer, les théoriciens politiques veulent faire croire à un fondement divin ; or pour l'auteur, le secret est qu'il n'y a pas de secret d'État[362]. Il démystifie la mystification et dénonce ainsi violemment la justification métaphysique de la monarchie absolue. Il reprend ici les idées d'Épicure selon lequel ce qu'il importe à l'homme, c'est l'homme et la recherche du bonheur ; le reste ne doit pas être une préoccupation.

Dans cette même optique, le dialogue *De la liberté et de la servitude* défend la thèse selon laquelle nous acceptons de nous soumettre à la loi en vue de devenir libres. C'est la liberté, non pas entendue, comme le préconisera le livre *Du contrat social,* comme participation à la création des lois. Il s'agit de la liberté comme espace permettant l'émancipation intellectuelle et dans lequel nous nous désintéressons des lois : le libertin sceptique se déresponsabilise face aux choix politiques et réfute de ce fait toute aliénation politique. Pour permettre la culture philosophique, il faut prendre congé de l'engagement public.

Nous pouvons déceler dans un premier temps le constat selon lequel la vérité est impossible. Le Vayer ne propose pas une émancipation de l'homme en élaborant des lois mais au contraire en s'en désintéressant. Le bonheur se situe dans l'ataraxie et suppose de ne pas se tourmenter de la vie publique par une soumission externe aux lois.

a. L'ataraxie libertine

En lien avec la philosophie épicurienne qui conduit l'homme à rechercher l'absence de troubles corporel et moral, La Mothe propose une obéissance non dogmatique qui amène la tranquillité d'esprit. Sa philosophie supposant l'obéissance nécessaire à la survie intègre cependant des éléments d'émancipation. Il faut libérer l'âme. Comme il le précise dans le livre *Prose chagrine*, « Nous ne nous rendons tous esclaves de la loi, que pour devenir libres »[363]. La vie libre, c'est rechercher la médiocrité des plaisirs naturels[364] dont l'unique règle est la nécessité naturelle. C'est le plaisir en repos de Lucrèce qui devient alors le souverain bien.

Les lois ne sont que des constructions humaines, elles n'ont rien de métaphysiques et peuvent être sujettes à controverses. Concernant la politique, La Mothe nous préconise de philosopher en s'écartant des charges publiques. L'ataraxie est partout pourvue que l'âme soit tranquille. On peut

[362] Sophie Gouverneur, (2003), "La Mothe Le Vayer et la politique, ou l'usage libertin du scepticisme antique", in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[363] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.29.

[364] Eloge de la médiocrité qu'il reprend à Montaigne.

être libre même sous une monarchie de droits divins. Il nous conseille donc de suivre les lois du pays dans lequel nous sommes mais, en disciple d'Épicure, il faut qu'émerge un espace de liberté dans lequel la critique peut exister.

Nous allons nous inspirer du dialogue *De la politique* dans lequel il exprime clairement les maximes générales de son engagement dans l'ataraxie.

L'État ne peut être soumis à la religion ou si religion il y a, celle-ci se situe selon son étymologie *religere,* c'est-à-dire relier les hommes entre-eux par la création de ponts culturels, non par un ethnocentrisme violent. La religion doit permettre la coexistence des libertés et la liberté de conscience. Elle apparaît d'ores et déjà comme laïque. La nature et la raison sont alors les clés du meilleur genre de vie. En effet, l'image centrale du *Suave mari magno* de Lucrèce dévoile le fait que la croyance en Dieu sombre avec les autres opinions dans l'océan. L'athéisme est déclaré aussi courant que la tromperie des femmes dit-il dans le dialogue *Du mariage*[365]. Les Dieux ne sont que des inventions selon les arguments d'Épicure. Le Vayer nous expose dans le dialogue *De la Politique* des principes, des règles de vie, non des certitudes, qui portent sur ce qui est connaissable par la raison. Il critique alors « tous ceux qui pour vivre Politiquement en vivent souvent moins humainement ».[366] Dans ce chapitre, Le Vayer n'attaque pas spécifiquement la Monarchie au profit de la démocratie puisqu'il serait possible qu'existent des royautés stables, non-dogmatiques et des démocraties tyranniques. En revanche, ce qu'il dénonce fortement, c'est la transcendance et les superstitions dégénérant en barbarie.

« il se trouvera que plus les Estats se font anciens, plus ils s'éloignent de leurs principes raisonnables, degenerant de plus en plus, et tombant dans ces dépravations qu'Aristote nomme (…) corruption et transgression qui font que la Timocratie se fait Democratie, ou celle-cy Ochlocratie[367], l'Aristocratie Oligarchie, et la Monarchie Tyrannie. »[368]

Le Vayer reprend ici le *livre III* des *Politiques* d'Aristote. En effet, il existe trois formes droites de gouvernement ; la royauté, l'aristocratie, le gouvernement populaire. Mais les « chansons

[365]« Pour ce qui est des femmes en particulier, les Italiens semblent ne les avoir nommées *donne* (…) comme les Alemans *fraun,* des fraudes et tromperies qui viennent d'elles ; » François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.476.

[366]*Ibid*, p.389.

[367] Notons que chez La Mothe, il n'y a pas de différence entre la foule et le peuple. La notion d'ochlocratie a une forture fameuse. Reprise par Rousseau, dans le chapitre 10 du livre III du livre *Du contrat social*, elle est définie comme une dégénérescence de la démocratie puisqu'elle n'assure plus la volonté générale mais les intérêts de certains. Dans le livre *Aux bords du politique*, elle est retournée par Jacques Rancière comme mode de gouvernement de la République des Savants sur le peuple pris dans la profusion de ses désirs.

[368] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit,* p.409.

politiques »[369] des gouvernants soulèvent et accentuent, par la rhétorique, les opinions du peuple. Les formes droites deviennent alors des formes perverties, c'est-à-dire des passions, et se transforment parallèlement en tyrannie, oligarchie et démocratie,[370] ce qui est préjudiciable.

Cette idée trouve un écho au sein des traités sur l'éducation du prince à destination pédagogique. En effet, après avoir présenté à Louis XIV, son élève, les trois formes classiques de gouvernement[371] , il montre aussi l'impossibilité de décider laquelle est la meilleure. Comme le contexte est soumis à d'innombrables changements, il invite le prince à faire un usage modéré de la puissance de la souveraineté, d'éviter les formes perverties des modes de gouvernement qui provoqueraient la haine du peuple donc un État faible.

De même, le dialogue *De la politique* entre Telamon et Orontes défend ainsi la thèse selon laquelle les fondements généraux de la philosophie politique ne peuvent être valables pour la diversité des temps et des lieux. Le Vayer nous affirme ici qu'aucun état n'a de principes et des lois transcendantes, nous les respectons uniquement dans le but d'être libres intérieurement mais aussi parce qu'aucune guerre ne permet l'ataraxie. Orontes fait alors une longue tirade sur la monarchie ainsi que sur les différentes façons de régner dans le monde.[372] L'autorité du prince n'est plus fondée sur la justice de ses lois. Elle est fondée sur la crainte des persécutions.

« Nous n'obéïssons pas à la loy ny au Prince parce qu'ils sont bons et justes, mais simplement pource qu'elle est loy, et qu'il est Prince. » [373]

Il nous préconise de respecter le pouvoir en place puisque, quoi qu'il en soit, toutes les formes de systèmes sont égales et relatives aux contextes. On ne peut alors fonder un système politique objectivement juste car l'État, tout comme l'individu est soumis à la contingence. Cette philosophie suppose donc l'absence de hiérarchie entre les différents systèmes politiques. Le libertin ne cherchera alors ni à maintenir ni même à briser le régime monarchique mais plutôt à avoir une attitude extérieure conforme aux attentes politico-sociales, tout au plus cynique, en vue de s'émanciper soi-même. Sophie Gouverneur expose le fait que si le libertin est monarchiste, ce n'est que par accident étant donné qu'il est né sous ce régime-là.

---

[369] *Ibid*, p.64.

[370]Cet argument sera repris par Hobbes dans le *Léviathan* au chapitre 46.

[371]La *politique du Prince* reprend le *Dialogue traictant de la politique sceptiquement* des *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* qui expose les trois formes du gouvernement du livre III des *Politiques* d'Aristote.

[372] « Les Espagnols prétendent qu'on doit mesurer la grandeur des Rois par l'estendüe de leur Monarchie. Les François cherchent leur advantage dans la noblesse et prerogative de leur Couronne, reconnuë de toute ancienneté. » François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.428.

[373]*Ibid*, p.433.

« Le sceptique n'est donc pas conservateur, comme le dogmatique qui aime et soutient un ordre pour lui-même (…) le sceptique n'aime aucune organisation politique plus qu'une autre, toutes étant également arbitraires et pleines d'imperfections à ses yeux, il préfère simplement maintenir le donné plutôt que de le transformer au risque de violences ».[374]

La conception libertine du respect des lois et des coutumes subit donc l'influence de Montaigne. Pour ce dernier, « c'est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d'école, que la coutume. Elle établit en nous (…) le pied de son autorité (…) l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps (…) L'accoutumance hébète nos sens".[375] Mais pour éviter le sort de Socrate[376], "c'est la règle des règles, et générale loi des lois, que chacun observe celles du lieu où il est".[377]

Ainsi, dans la continuité de Montaigne, il faut respecter les règles du pays car un désordre est plus néfaste qu'un ordre contestable. De même, pour La Mothe Le Vayer, la loi est essentielle. C'est ce qu'il énonce en partie dans le probleme XIV, intitulé « Peut-on trop respecter les Loix, et estre trop rigoureux justicier? », des *Problèmes sceptiques* :

« ceux qui corrompent les Loix sont pires que les faux Monnoyeurs, puisqu'on a veu assez d'estats et de Communautez, qui se sont maintenuës emploiant de la monnoie d'argent meslé avec du plomb ou du cuivre ; et que de celles qui ont mesprisé ou falsifié leurs Loix, il ne s'en est jamais sauvé une ».[378]

En effet, la conscience de la dangerosité du « vulgaire », selon La Mothe, entraîne l'affirmation que la loi est utile car la communauté a besoin de règles de vies qui relient les citoyens. En ce sens, la religion et la loi sont reliées. La loi, comme l'avait analysé Montaigne repose sur un acte de foi : on y croit.

Notre libertin s'inspire également de la conception de la politique machiavélienne. En effet, le florentin critique toute forme de transcendance et s'oppose au christianisme en tant qu'organisation politique mais la religion permet cependant d'entraîner ou de canaliser les passions de manière plus forte que les lois.[379] Elle permet de les faire accepter, de faire adhérer mystiquement le sujet aux

[374]Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, *Op.cit*, p.314.

[375] Michel de Montaigne, *Essais*, I, XXIII, *Op.cit*, pp. 258- 259

[376] "Comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie, par la désobéissance du magistrat, voire d'un magistrat très injuste" *Ibid*, p.273.

[377] *Ibid*, p.273.

[378] François de La Mothe Le Vayer, (1666), *Problèmes sceptiques,* Paris, Thomas Jolly, p.89.

[379] Comme l'expose Jean-Marie Lardic en lisant les analyses de Böckanförde, ce phénomène de décalage est essentiel dans tout le monde occidental et encore aujourd'hui. On peut noter partout une asymétrie entre le désengagement du citoyen par rapport aux décisions de l'État avec des motivations et des passions suscitées par la religion. En effet, cette dernière, contrairement aux administrations froides de l'État propose une assistance individuelle, un projet personnalisé. La motivation religieuse permet d'éviter la démotivation étatique. Jean-Marie Lardic, (2015), « La liberté concrète : une théorie hégélienne de la motivation », in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, Paris, Harmattan.

lois, c'est-à-dire selon un acte de foi. La religion est un ciment de l'État car elle engage la croyance et le sentiment.[380] Le rôle de l'imagination est essentiel dans la gouvernance d'un État et la religion entraîne des effets politiques. Elle convainc du caractère sacré des lois pour mener une République stable. De même, pour Le Vayer, la religion est là pour appuyer les lois du souverain. Ces dernières sont justes parce qu'elles sont lois, en aucun cas parce qu'elles sont vraies ou soutenues par une vérité transcendance. De ce fait, le respect des lois est mystique : le fondement des lois, ce n'est pas la justice, c'est la force à laquelle on obéit en vue d'être libre. Dans le cours au Collège de France, *Sécurité, territoire, population,* daté du premier mars 1978, Michel Foucault notera que la mystique constitue une méthode de contre-conduite pour échapper à l'examen de conscience de la pastorale car l'âme ne se fait pas observer par l'autre dans l'examen. La transcendance des lois du souverain va rendre possible une forme d'émancipation intérieure.

La « défense » libertine du pouvoir royal contre toute justification métaphysique va libérer le pouvoir politique du pastorat religieux annonçant une possible séparation entre l'Église et l'État. Et libérer le pouvoir politique du gouvernement pastoral, cela revient aussi à libérer le sujet de ses institutions de conversion. Avec Le Vayer, le salut n'est plus administré par l'institution. Le salut est ailleurs, non pas dans un au-delà métaphysique ou dans une insertion à la vie publique mais dans une retraite philosophique qui n'est pas séparée de la *politeuesthai*, c'est-à-dire de ce qui est véritablement vie politique.

b. La fausse acceptation libertine du politique

Le respect des lois et la retraite du monde politique ne constituent pas, en fait une soumission totale mais peut-être sont-ils la seule porte de sortie pour transformer le monde ou comme disait Diogène, « changer la face de la monnaie » ? Dans un second temps, pour notre érudit, le retrait ne signifie pas la fuite hors du monde mais peut être le rire intérieur –salvateur- du philosophe libertin au sein même d'une conversation civile.

« Sans mentir il seroit bien plus avantageux, de jouër en de pareilles occasions le personnage de Démocrite, que celui d'Heraclite, et de rire avec un mépris Abdéritain de toutes les extravagances de l'esprit humain, que de s'en contenter en les prenant trop à cœur ».[381]

[380] Selon les recherches menées par Bruno Etienne, c'est la force de l'islam.

[381] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, pp. 69-70.

Cette tradition du rire philosophique, hérité de Démocrite et de Diogène, dans les œuvres de Le Vayer n'en est pas des moindres. Contrairement à Épicure qui se renferme dans son Jardin, l'auteur, lui, transpose ce Jardin, cet état de tranquillité à tous les endroits du monde pourvu que son esprit soit serein. Le cynisme libertin et la gaillardise de l'auteur, deviennent des moyens de supporter la fausse acceptation des contre-vérités.

Son engagement dans le politique se traduit également par des traités consacrés au Prince. Il s'intéresse à la politique du prince en vue de lui apprendre à être stoïque et qu'il n'existe aucune Vérité essentielle. Fidèle à Machiavel, seuls comptent la stratégie et le résultat de l'action. Le bien et le mal commencent à s'interpréter en termes de conséquences de l'action.

Là se trouve tout son paradoxe ; il s'engage politiquement mais préconise la vie solitaire, coupée du monde. Il s'inscrit dans le cadre de la cité sans omettre la protection de soi lorsqu'il s'agit d'expression. Il intègre à la fois le sujet émancipé montanien avec la dimension stoïcienne de l'engagement dans le monde. Nous comprenons alors que Montaigne n'est pas un sceptique et que Le Vayer se sert de ce double processus émancipation de soi-engagement dans le monde en vue de subvertir les normes de la Monarchie.

Dans la conclusion de son livre *Prudence et subversion libertines*, Sophie Gouverneur pose une corrélation sur le concept d'obéissance entre les deux philosophies que sont le libertinage et le scepticisme. Il n'y a pas adhésion aux valeurs incarnées par les lois mais seulement « obéissance distanciée » car elles sont nécessaires en vue du moindre mal. Pour les libertins, obéir permet à la liberté individuelle de subsister dans le but de rechercher le bonheur sans subir pour autant les persécutions publiques. Mais elle note une divergence de fins entre les deux philosophies.

Le scepticisme pose la relativisation des normes tandis que le libertinage se sert des procédés de la rhétorique sceptique en vue de subvertir les normes monarchiques.

« Le libertinage se caractérise bien (...) par une pensée et une pratique de la dissimulation liées au caractère subversif de son entreprise philosophique »[382] Par l'usage du scepticisme, il peut alors évoquer des débats délicats.

Le Vayer, en tant que contemporain et homme inactuel de son époque,[383] dépeint ainsi dans son premier dialogue l'obscurité et la contingence de l'homme de son temps qui craint le châtiment divin alors qu'il conviendrait mieux de s'inquiéter des barbaries provoquées par sa propre espèce. Il dénonce ainsi les tortures de l'Inquisition ou celles qui ont eu lieu dans le nouveau monde : « l'homme estant seul qui persecute son semblable, jusques à tel poinct, qu'il y a plus à craindre

[382]Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Op.cit, p.469.

[383] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, *Op.cit*.

pour luy dans la meilleure ville, et la mieux policée de l'Europe, qu'au milieu des bois les plus sombres »[384].

Épicure voulait supprimer les superstitions, la crainte des dieux, de la mort au sein du Jardin qui enchaînent les hommes dans un état pervers. Notre libertin y ajoutera une dimension stoïcienne du politique. Fidèle à la pensée du *De clementia* de Sénèque, reprise par *les politiques* de Lipse, il s'agit pour La Mothe de valoriser la clémence princière. En effet, il n'y a que Dieu qui puisse blâmer et ôter la vie.

« Peut-on trop respecter les Loix, et estre trop rigoureux justicier? (…) Ouy : Parce qu'en bonne Theologie, il n'appartient qu'à Dieu seul de chastier pour l'iniquité d'autruy. »[385]

Puis il ajoute, « Les Negres du païs de Senega ne font jamais souffrir la mort à leurs coupables, par cette raison qu'il n'y a que Dieu qui, comme auteur de la vie, ait le droit de l'oster. »[386]

Ainsi, La Mothe Le Vayer dénonce fermement la peine de mort et la violence faite sur les corps des individus comme marque de la puissance du souverain. Préconiser politiquement une religion non-dogmatique, c'est détruire l'intolérance, la barbarie à la fois des princes et de leurs sujets. C'est détruire également toutes les formes d'attitudes dogmatiques qui prétendent énoncer la vérité de l'Être. Pour échapper à la métaphysique, l'homme détient la liberté de pensée et de transmettre comme seul moyen d'action critique. C'est ce que nous verrons en deuxième partie.

La Mothe Le Vayer a démontré, dans un premier temps, le statut relatif de la loi. En reliant Épicure et Sextus par l'ignorance de la politique et l'obéissance non contraignante, l'ataraxie induit de se détourner de ce qui nous trouble.

La mystique des lois, thème initié par Montaigne, pose la prépondérance de la loi du souverain mais affaiblit comme nous l'avons vu celle du pasteur, de la religion. Aucun Salut n'est à attendre d'où la possibilité d'une vie libre émancipée de toute forme de transcendance qu'elle soit religieuse ou étatique. Le tout est de trouver le juste milieu entre la vie libre dans la sphère privée et le respect de la loi du souverain que le libertin tente de convertir au stoïcisme.

Il s'agit d'obéir aux lois du souverain et d'empêcher la conversion des esprits. Cette idée a été très prégnante au XVII^{e} siècle et plus particulièrement chez Hobbes, un contemporain anglais de Le Vayer qui, durant son exil à Paris entre 1634 et 1636, a fréquenté les milieux libertins de la capitale.[387]

---

[384]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.51.

[385] François de La Mothe Le Vayer, *Problèmes sceptiques, Op.cit,* p.83.

[386] *Ibid,* p.85.

[387] Hobbes est "proche de Marin Mersenne, Gassendi et autres à Paris". Thomas Hobbes*, (2000), Léviathan*, *Op.cit*, p.972.

3. Le souverain absolu du *Léviathan*

Loin de l'analogie Dieu-roi, l'œuvre intégrale de Hobbes consiste à mettre en évidence les phénomènes à la lumière d'une méthode scientifique.

Comment les hommes peuvent-ils vivre entre-eux pacifiquement [388]? Comment bâtir un État garantissant paix et sécurité ? Pour trouver ce droit se situant au-dessus des partis[389], il faut d'abord démasquer les intérêts des hommes et des institutions. Hobbes développe alors son droit naturel rationnel à la lumière des *causa belli civilis.*

Les hommes sont égaux par nature. L'égalité engendre la défiance et la défiance commande de prendre les devants, de s'emparer des biens par avance en vue de sa sécurité. De là, la défiance engendre des états de guerres permanentes. Les hommes n'échappent pas à la guerre civile puisqu'ils ont tous, de manière égale, le désir de puissance[390]. Face à cet état naturel, les hommes ont une expérience commune ; celle de la crainte. De ce fait, la sociabilité ne découle en aucun cas d'une bienveillance naturelle et innée mais de l'utilité. Une société se forme non par amour des autres mais par amour de soi.

Les hommes, pour se protéger eux-mêmes sont ainsi unis dans le désir de paix. Mais le désir subjectif de paix ne suffit pas à lui seul. Il faut un artifice qui doit protéger l'individu de l'état de guerre qui est un état naturel. La stabilité de l'ordre politique n'est possible que si la pluralité des partis et des individus se reconnaît dans une morale acceptant la souveraineté politique absolue du prince comme une nécessité morale. De ce fait, l'union ne peut venir que de l'assujettissement des volontés à une volonté. Mais, comme le note Hobbes, le simple consentement ne suffit pas pour accepter de se dessaisir d'une part de son droit naturel à résister. Il faut un pouvoir commun qui nous maintienne par la crainte. Au chapitre XVI du *Léviathan*, Hobbes va introduire l'idée de « représentation » en politique. Il définit alors la personne selon son étymologie *persona* qui induit un rapport théâtral, une dichotomie entre acteur et auteur. L'union du peuple se fait par l'autorisation de représentation : le souverain c'est l'acteur que se sont choisis les auteurs qui sont les individus. L'autorité du souverain vient d'un acte d'autorisation « je suis acteur des actions du souverain ». Cependant, et c'est ce qui va nous intéresser, cette idée d'obéissance totale au souverain affaiblit du même coup le rôle de l'Église qui commandait sur le for intérieur par tout un réseau de conversion. Dès lors, à défaut d'être politiquement soumis au souverain, la personne dans son for interne retrouve le droit de s'émanciper.

[388] C'est la question du chapitre XIII du *Léviathan*.
[389] C'est l'objectif du *De Cive* de Thomas Hobbes.
[390] Selon le chapitre XIII du *Léviathan*.

a. Le souverain absolu du Léviathan et la destruction du pastorat

Le *Léviathan* de Hobbes annonce la sécularisation de la pastorale chrétienne. De par son matérialisme affirmé, le pouvoir du souverain va prendre le pas sur le pouvoir ecclésiastique. La pastorale agissait sur la santé des âmes en veillant à celle des corps individuels par tout un réseau de conversion. Cette transcendance du pasteur qui convertissait les corps et les esprits va, désormais, se retrouver remplacée par une autre forme de transcendance qui assure une continuité dans son fonctionnement même, entre le corps politique du prince avec le corps organique des individus. Il s'agit de veiller à la santé du corps politique comme corps physique et ainsi d'assurer une continuité essentielle entre le corps des individus et celui du politique. Cette relation n'est pas détachée de la continuité ascendante-descendante[391] -gouvernement de soi, gouvernement de la famille et gouvernement de l'État et réciproquement- que Le Vayer énonce dans les textes pédagogiques destinés au prince. Mais observons chez Hobbes cette conception du corps politique que constitue le prince comme corps organique et matériel, détruisant dans le même temps la métaphysique et le pouvoir des pasteurs.

Le chapitre XXII du *Léviathan* concernant l'alimentation de la République confirme une analogie entre le corps politique et le corps organique. Pour le bon fonctionnement du corps, il faut que toutes les parties soient à leur place. Si cette hiérarchie n'est pas respectée, l'État est affaibli. Dans le chapitre XXIX, Hobbes énonce alors les douleurs du corps. La première maladie de la Monarchie concerne les doctrines sévicieuses selon lesquelles chacun est juge du bien et du mal. S'en suivent celles qui tentent de diviser la souveraineté. Tout d'abord, l'imitation des nations voisines, la démocratie du Pays-Bas par exemple, est semblable à la gale. « En ce qui concerne la révolution, dirigée particulièrement contre la monarchie, une des causes les plus fréquentes en est la lecture des livres sur la politique et l'histoire des anciens Grecs et Romains. »[392] L'imitation des anciens introduit une autre maladie du corps politique assimilée à la propagation de la rage puisque les doctrines, dit-il, ne sont plus applicables ou sont mal interprétées. Mais la plus dangereuse des maladies qu'il faut absolument anéantir, selon Hobbes, est l'épilepsie selon laquelle il se trouverait deux âmes dans le corps politique. On placerait alors une suprématie spirituelle face au souverain. Ce conflit entre le pouvoir naturel et le pouvoir surnaturel n'a pas lieu d'être puisque ce dernier n'existe pas pour le matérialiste qu'est Hobbes. Pour s'opposer aux conflits qui règnent en 1640 en Grande-Bretagne, Hobbes critique ici le principe du gouvernement mixte et affirme la souveraineté comme indivisible. Quand le corps politique est malade et ne trouve pas son unité, on coupe la

[391]Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, p.97.
[392]Thomas Hobbes*, Léviathan, Op.cit*, p.484.

partie gangrenée. La tâche de Hobbes va consister à détruire le pouvoir pastoral qui déstabilise le corps politique et le corps organique au profit de l'absolutisme du souverain. C'est pourquoi le dernier chapitre du *Léviathan* détruit l'affirmation selon laquelle l'Église est le royaume de Dieu. C'est une absurdité qui profite au pasteur aspirant à la souveraineté. Les souverains ne doivent en aucun cas laisser au clergé un espace possible de commander. Il affirme ainsi l'identité entre le souverain civil et le pasteur suprême.[393] Celui qui détient la souveraineté politique détient également l'interprétation de l'Écriture et lui seul peut décider de la transformer en loi. Le pape ne possède quant à lui aucun pouvoir hormis celui d'enseigner. Lorsqu'il se mêle de mœurs, il désobéit à l'Écriture puisque pour Hobbes, la justice ne précède pas la loi, il n'y a pas de juste naturel. C'est la loi du souverain qui dit le juste ou l'injuste en vue de la paix. L'injustice, pour Hobbes, c'est le non-respect de la convention établie par le souverain. Le Christ, qu'il prend en exemple au chapitre XLII, n'a jamais contesté le pouvoir du souverain, il s'est soumis aux autorités civiles. Il s'agit de séparer croyance, for interne, et commandement, for externe. Il s'agit de faire comme le Christ, croire intérieurement et se soumettre aux lois du souverain. Cependant, le souverain n'agit que sur le for externe mais le sujet est libre dans son for intérieur. Il contraint à l'obéissance mais ne la produit pas ; pour la produire, il faut instruire.[394] La religion et l'instruction permettent alors d'avoir accès aux consciences, aux for interne. Ce sont des outils du pouvoir, en aucun cas le pouvoir en lui-même. Selon le chapitre XLII du *Léviathan*, l'unique rôle du pouvoir ecclésiastique est d'enseigner les lois du souverain qui sont canoniques. La mission des apôtres consiste à susciter la foi en prêchant mais ils n'ont pas pour autant le pouvoir de commander. Hobbes pose, dans ce chapitre, une dichotomie entre le conseil, formulé par le pasteur, et le commandement, impératif du souverain. Intérieurement, il n'existe pas d'obligation à croire et le sujet est libre de conserver sa foi ; extérieurement, pour assurer la paix, il convient d'obéir aux lois du souverain qui décide seul, sans justification métaphysique, de ce qui est juste ou injuste.

Par la suite[395], Hobbes aborde la question du salut qui n'exige jamais que l'on désobéisse au souverain. Lorsque le souverain est chrétien, l'obéissance à Dieu est l'obéissance au souverain. Mais si le souverain est athée, la loi de Dieu commande dans tous les cas l'obéissance au souverain. Résister au souverain, même non chrétien, c'est résister à Dieu. L'accès au salut se retrouve ainsi détaché de la religion.

A la fin de la troisième partie[396], Hobbes donne un sens véritable à l'idée que Dieu est souverain à condition de dire que le royaume n'est pas encore là. Dieu sera bien roi lorsque le Christ reviendra.

[393] Selon le chapitre XLII du *Léviathan*.
[394] C'est ce qu'expose le chapitre XXXI du *Léviathan*.
[395] Lors du chapitre XLIII.
[396] Du chapitre XXXI au chapitre XLIII.

En attendant, il n'y a qu'une seule obéissance, au souverain civil. Cette idée du *Léviathan* expose une croyance eschatologique qui est selon Michel Foucault une forme de contre-conduite[397] du pouvoir pastoral. Dieu est en train de revenir donc en attendant son retour, nul besoin du pasteur pour surveiller le troupeau. Il faut obéir au souverain, obéir aux lois ce qui n'empêche pas d'être intérieurement libre. C'est une manière de donner congé au pasteur humain.

Hobbes tend ici à affirmer que si nos mœurs sont conformes aux lois, l'Église n'a aucun pouvoir puisque la foi n'est pas de l'ordre de la contrainte, c'est une disposition intérieure. Hobbes détruit par la même la souveraineté du pasteur puisque l'essentiel n'est pas de croire mais d'obéir.

A travers le *Léviathan*, la politique se trouve être à la source de la morale. Pour assurer la paix, Hobbes propose comme remède de scinder l'individu entre son for intérieur (*in secret free*) et l'individu public qui agit collectivement. Or cette collectivité suppose la paix civile qui ne peut plus être le résultat d'une délibération rationnelle, mais son préalable. C'est l'État absolutiste qui va assurer la paix civile en soumettant les hommes aux décisions du souverain, juge ultime de l'intérêt commun. Ainsi Hobbes, en supprimant la relation à une transcendance fondatrice, sécularise la morale. La conscience morale ainsi que les morales traditionnelles religieuses sont invalidées. C'est ce qui permet paradoxalement l'arrivée des Lumières. En séparant la religion et la politique, un schisme s'est formé au sein même de l'individu entre la sphère intérieure et la sphère extérieure. Par l'affaiblissement du rôle de l'Église, l'émancipation de soi dans le for interne va se réaliser entraînant, dans un second temps, la désagrégation future de cet État absolu nouvellement fondé.

b. L'émancipation de soi

Pour Hobbes, la liberté est définie en terme physique « je suis libre tant que je ne suis pas empêché », c'est « l'espace possible de mes actions ». La conséquence qui se trouve être en rupture radicale avec la tradition, c'est qu'il n'y a pas de souverain bien ni de fins ultimes. Le bien et le mal ne sont que des opinions et les actions sont orientées vers les plaisirs, les biens du corps. Au niveau politique, c'est donc au souverain de fixer son opinion du bien et du mal. Le *Léviathan* rend légitime une conception absolutiste du pouvoir. Mais cet absolutisme qui régit les corps pour assurer la paix du corps politique a rendu paradoxalement possible, au XVII^{e} siècle, l'essor de l'émancipation intellectuelle dans la sphère privée.

Un ouvrage majeur qui nous éclaire à ce sujet est celui de Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*[398] au sein duquel il s'agirait de repenser les origines de la Révolution française.

[397]Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, p.217.
[398]Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique, Op.cit*.

L'éclatement de l'absolutisme du système du Roi-Soleil s'est fait à partir de la critique de sociétés civiles telle la République des lettres, voir même des écrits anonymes. Koselleck met sur un même pied d'égalité tant les écrivains célèbres que ceux qui ne constituèrent pas l'élite littéraire. Ainsi, Koselleck démontre que le mouvement des Lumières ne fut pas seulement un mouvement de l'excellence mais un mouvement souterrain général des intellectuels qui n'ont pas été reconnus par l'historiographie.

L'autre aspect essentiel de l'ouvrage de Koselleck est de démontrer comment historiquement l'opposition entre morale et politique a fonctionné ?

Initialement, au début du XVI^{e} siècle, la naissance des consciences individuelles a entraîné des guerres de religions qui ont brisé l'unité de l'Église et donc des États. La seconde moitié de ce siècle va tenter de rétablir la paix. Après la fin de l'unité de l'Église, la monarchie met en place la raison d'État. L'ouvrage de Koselleck analyse la manière dont se met en place la monarchie absolue en subordonnant la morale à la politique. La religion aura pour objectif de préserver l'unité d'un État situé au-dessus d'elle. C'est la théorie de la raison d'État qui à son tour rend légitime l'absolutisme d'État. Celui-ci se détache de toute considération morale ; la morale se cantonne à la sphère privée et les sujets n'ont pour l'heure pas de responsabilités politiques, hormis le fait d'obéir au souverain. L'apport de Hobbes consiste à avoir déplacé la rupture entre la conscience et la politique dans un domaine qui se situe en marge des mécanismes de l'État. Cette rupture, pense Koselleck se produit à deux endroits. Chez le souverain, qui est au-dessus de l'État, et chez l'individu, par la dissociation de l'homme et du citoyen. Hobbes le dévoile dans les *Elements of law.*

« L'homme se coupe en deux : une moitié privée et une moitié publique ; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction est libre, in secret free (...) Les lumières dilateront peu à peu le for intérieur de la conviction »[399].

C'est seulement dans le secret que l'homme est homme et en tant que sujet que l'homme est citoyen.

Cette division ouvre ainsi une crise entre la morale et la politique dans la vision du monde bourgeois.

En second point, l'ouvrage de Koselleck étudie la critique de l'absolutisme que vont entreprendre les philosophes. L'État absolutiste a pacifié l'ordre politique et le territoire, ce qui a permis de créer des conditions adéquates à l'épanouissement de soi et du monde moral. Les individus s'affranchissent de la religion mais restent cependant sans responsabilités politiques. Ainsi, dans cette marginalité privée, les intellectuels de la République des lettres mettent en œuvre un véritable procès politique,

[399] *Ibid*, p.31.

de cet abus de pouvoir et du désengagement du sujet, par la mise en place de la renaissance de la critique. Ces formations ont pu créer, à l'intérieur même de cet État, un for intérieur où se réalise la libre-pensée. Cette liberté privée, où vont s'insérer les philosophes, va délégitimer en profondeur le pouvoir d'État. Cependant, cette morale critique doit dissimuler son aspect politique. La division morale-politique est alors la condition nécessaire pour permettre la critique. Pourtant, ces sociétés « apolitiques », qui prétendent agir seulement en vertu de la morale, ont une influence politique forte.

En dernier point, Koselleck constate que l'absolutisme politique a produit un adversaire considérable contre lui-même. Cette adversaire est la conscience de soi bourgeoise qui critique la souveraineté établie. La division entre morale et politique, qui avait permis jusque-là la préservation d'un État absolutiste va se retourner contre lui. On va peu à peu réunir l'homme et le citoyen. En effet, lorsque la Monarchie subordonne la morale à la politique, le jugement moral se transforme en critique politique. La principale thèse de l'ouvrage marque ainsi le caractère dialectique de l'opposition entre morale et politique. Si l'homme se retrouve désengagé de son rôle de citoyen, alors il pourra aller à l'encontre de cette politique, en agissant, dans la sphère privée sur la morale. Ainsi, en séparant le monde moral du monde politique, l'absolutisme rend possible l'horizon de la réalisation d'un monde moral perfectionné, dans lequel le jugement individuel deviendrait aussi sage que le jugement du souverain, et pourrait à terme s'y substituer. Telle est la dialectique que Koselleck avait mise au jour selon les analyses de Didier Moreau.[400]

C'est dans ce contexte de dissociation entre l'obéissance à la loi du souverain qui est désormais détachée de l'autorité du pasteur et réappropriation d'une sphère privée émancipée de toute forme de conversion, que la lutte des libertins va s'opérer. La lutte des libertins se situe avant tout dans le domaine de la formation de soi, c’est-à-dire d’une forme de vie individuellement émancipée pour s'opérer ensuite sur le plan du politique par la diffusion d'une écriture subversive.

[400]Didier moreau, *Education et théorie morale*, *Op.cit*, p 128.

4. Un contexte propice à l'émancipation de soi-même

a. L'absolutisme royal au XVII^{e} siècle et le retrait de l'État

L'éclairage de Foucault concernant l'absolutisme royal au XVII^{e} siècle rend visible les nouveaux modes de contrôle qui s'appuient sur une logique de décentralisation des pouvoirs étatiques. En effet, l'État n'arrive pas à répondre au nouveau problème de la croissance de la population ainsi qu'au développement d'une société de type capitaliste. La surveillance du souverain devient impossible. Le contrôle des conduites des individus que supposait le gouvernement pastoral se détériore. L'État tente donc de créer de nouveaux dispositifs de surveillance des économies souterraines.

De plus avec l'humanisme montant, de nombreuses protestations s'affirment contre les exécutions publiques qui dévoilaient de manière violente l'autorité du souverain sur le corps du condamné. On crée alors un nouveau droit de punir. Le pouvoir royal n'a plus de prise directe sur le corps des individus. Il est remplacé par des techniques disciplinaires. En effet, l'ascétisme chrétien s'est en fait institutionnalisé à l'intérieur même de la raison d'État. Il ne s'agit plus de l'ascétisme antique en vue de l'émancipation de soi-même. La discipline de soi devient alors un instrument politique permettant le contrôle des corps et donc la survie du corps social.

La société disciplinaire qui débute au XVII^{e} siècle tente d'amener les individus à ressentir les contraintes étatiques comme souhaitables, l'objectif étant de faire apparaître les contraintes externes comme des contraintes internes et ainsi de corriger les conduites contre-productives.

La gouvernementalité des sociétés disciplinaires entend contrôler les subjectivités, gouverner les conduites. Par l'usage de la normalisation, ce que le pouvoir cherche à obtenir est l'auto-contrôle des individus dont le but se trouve être la pacification interne de la société. Ensuite cette intériorisation des contraintes extérieures rendent possible le retrait de l'État puisque les individus instaureront par eux-même les règles étatiques. Il s'agit d'opérer sur chaque individu un contrôle constant des gestes et des pensées. C'est à cette époque que le pouvoir parvient à s'insérer au niveau le plus élémentaire du corps social ; le rapport inter-individuel. En conséquence, le pouvoir n'agit pas par contrainte directe mais par la structuration d'une stratégie de surveillance inter-individuelle. Les individus sont convertis et n'ont plus besoin de l'État pour s'auto-réguler. Le groupe assure ainsi son propre auto-contrôle policier. Chacun peut devenir le tyran de l'autre.

Cependant l'analyse des techniques de gouvernementalité permet à Foucault de reconnaître la

liberté du gouverné. Ce retrait de l'État rendu possible par l'auto-contrôle peut permettre l'émergence d'une forme de résistance, d'une possibilité d'une contre-conduite, d'une autodétermination, de l'affirmation d'une volonté différente d'être gouverné. En effet, l'individuation disciplinaire produit une discipline du moi dont l'objectif est de le rendre conforme à l'idéal bureaucratique ou politique. Cette discipline corporelle mise en place par les institutions fabrique des corps dociles et contrôle la vie individuelle.

Mais en retour, cette discipline du moi produit des phénomènes d'individuation et conduit à des changements dans le rapport à soi. Le modèle idéal du moi social et le dispositif disciplinaire inculquant les « bonnes manières » développent chez l'individu, un sentiment du soi unique, d'une intériorité à modeler et à façonner. Le pouvoir chez Foucault gère la multiplicité, la population, mais fabrique de l'individuel. En ce sens, les modes de gouvernement font émerger l'individuation. De ce fait, l'individu est ce qui est produit par le pouvoir, son lieu d'exercice mais également ce qui résiste au pouvoir[401]. Le souci de soi notamment est un effet de l'individuation produite par les différentes formes de pouvoir. L'individu est ce qui résiste au pouvoir. L'essor de l'individu et du souci de soi permet de vivre hors de contrôle permanent de l'État qui ne devient plus qu'un simple gestionnaire des besoins vitaux.

b. L'émergence de conduites anti-pastorales

A partir du XVII[e] siècle, selon Foucault[402], les résistances de conduite vont emprunter les méthodes dont se réclame le christianisme tout en les détournant.

Pour lutter, il faut connaître ce que nous voulons attaquer pour le détourner. La lutte ne se fait pas en marge, elle se fait en utilisant les outils culturels de ce contre quoi on se bat afin de déconstruire ses outils culturels et leur donner un autre sens, une autre fin, d'autres valeurs : « la lutte ne se fait pas dans une forme de l'extériorité absolue, mais bien dans la forme de l'utilisation permanente d'éléments tactiques qui sont pertinents dans la lutte anti-pastorale, dans la mesure même où ils font partie, d'une manière même marginale, de l'horizon général du christianisme. »[403] Ces contre-conduites reprennent ainsi les mêmes éléments de la gouvernementalité mais en les détournant de leur sens initial.

Les techniques de domination ne sont possibles que par l'implication subtile de technologies de soi. Par conséquent, dans un premier temps, il convient pour le libertin de détruire cette individuation

[401] Emmanuel Taïeb, (2008, juillet), « Individuation et pouvoir politique », *Labyrinthe*, 22/2005(3). Repéré à URL : http://labyrinthe.revues.org/1032

[402] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit*, pp. 214-219.

[403] *Ibid*, p.219.

acquise par la direction de conscience pastorale, de détourner ces technologies de soi de leur sens chrétien.

Pour briser cette Vérité construite par l'Église que le gouvernement pastoral a réussi à intégrer par tout un réseau de conversion des consciences, à l'intérieur même des individus, le *Dialogue fait à l'imitation des Anciens* ne sera pas qu'un simple exercice de style.

D'autre part, le libertinage de La Mothe entreprend de détruire ce réseau de surveillance de tous à l'égard de tous en valorisant la nécessité du retrait, du rôle de l'oisiveté comme processus d'émancipation. En effet, au XVI^{e} siècle et au XVIII^{e} siècle s'esquisse le concept de Population avec un quadrillage de celle-ci, un cercle ou peut-être un enfermement par l'appareil de police qui commence à naître avec la raison d'État. Les libertins, par la valorisation du retrait, se battent implicitement contre cette émergence floue, la population, qui ne porte pas encore de nom.

Par le retrait, ils échappent à l'observation permanente, au contrôle, et résistent aux formes du pouvoir. Dans leur mode de transmission (voyage, lecture, dialogue, amitié, retrait, érudition), ils mettent sur le devant de la scène les méthodes antiques et dévoilent une autre forme de direction des vies qui a été inhibée ou détournée par la chrétienté.

De plus, l'usage du scepticisme se diffère de la connaissance des effets et de la volonté étatique d'anticiper ou de calculer le fonctionnement des individus.

Dans un premier temps, nous observerons, par l'éclairage de Foucault, la manière dont le gouvernement pastoral opère pour diriger les consciences des hommes par opposition à la forme antique du souci de soi puisque « l'histoire de la raison gouvernementale et l'histoire des contre-conduites qui se sont opposées à elles ne peuvent pas être dissociées l'une de l'autre. »[404]

En résumé.

Nous avons analysé, dans la seconde partie de cette recherche, le gouvernement politique des hommes au XVII^{e} siècle et plus particulièrement le mode de gouvernement suggéré par La Mothe Le Vayer.

Il était question de démontrer dans quelle mesure François de La Mothe Le Vayer, en tant que précepteur royal, fait émerger une gouvernementalité sécularisé, au niveau politique.

Dans le chapitre IV, nous avons mis en exergue la naissance d'un nouvel art de gouverner dans les textes pédagogiques destinés aux princes. Le Vayer va réintroduire l'économie -le gouvernement de la famille- comme science du gouvernement. Ce modèle de gouvernement, que nous avions déjà souligné chez Juste Lipse et Confucius dans la première partie, implique que savoir se gouverner,

[404] *Ibid*, p.365.

gouverner sa famille ou gouverner correctement son *État* revient au même.

Dans la continuité ascendante du gouvernement économique, on part du gouvernement de soi, la morale, au gouvernement de la famille, l'économie, pour arriver au gouvernement des hommes, la politique. Dans ses traités de précepteur royal, La Mothe Le Vayer encourage donc le prince à se connaître soi-même avant de prétendre gouverner les autres. Il s'agit, pour notre libertin, de s'approcher du souverain, de le former à la philosophie, d'en faire un gouvernant bienveillant, ce qui se rapproche de la volonté politique d'un Confucius ou d'un Sénèque. Ensuite, convertir le prince aux humanités, lui enseigner la connaissance de la loi naturelle et l'économie comme science du gouvernement, s'oppose à l'absolutisme de la raison d'État qui commence à émerger. Nous l'avons étudié, c'est la démarche préconisée également par Fénelon dans *les aventures de Télémaque*.

Pour notre érudit libertin, en parallèle avec Machiavel, on tente de définir une autre forme de conduite des gouvernements en étant détachée de l'autorité religieuse. Ce n'est plus Dieu qui gouverne mais le prince. De ce fait, La Mothe Le Vayer tente d'établir une méthode pour dégager dans l'histoire -qui se trouve être une discipline fondamentale- des repères, une façon de guider l'action du pouvoir royal, d'émettre des certitudes provisoires pour gouverner au mieux. Mais il critique fermement la science politique de la raison d'État qui justifie politiquement et rationnellement la violence de ces procédés et l'usage de persécutions.

Le Vayer va donc se situer dans une double critique. Il s'agit de mettre en place un pouvoir royal prudent, détaché des principes transcendants, qui déconstruit la tradition pastorale sans justifier pour autant la Raison d'État qui émerge avec Richelieu et Mazarin. Mais cette double critique politique en cache une autre plus virulente. Au XVII^{e} siècle, la Raison d'État réintègre dans son appareil administratif la forme pastorale. Avec le retour de l'augustinisme et de Port Royal, la pédagogie avait pour charge de surveiller les populations et de convertir les consciences. Or nous voyons apparaître une forme de résistance, des contre-conduites qui ne sont pas opposées à l'autorité du pouvoir royal. Dans quelle mesure l'obéissance aux lois du souverain n'est-elle pas détachée d'une visée émancipatrice ?

Le Vayer réactualise alors la pensée montanienne concernant la mystique des lois. C'est ce que nous avons observé dans le chapitre V. La source du droit ne se trouve ni en Dieu ni dans une raison. Les lois ne sont pas nécessairement justes mais nous leur obéissons en vue de rester libres. L'ataraxie libertine implique de se détourner de ce qui nous trouble. De ce fait, Le Vayer ne propose pas une émancipation de l'homme en élaborant des lois mais au contraire en s'en désintéressant. La valorisation libertine de l'ataraxie épicurienne et du scepticisme concernant le statut des lois permet l'émancipation dans les normes, dans le cadre de la loi pour éviter la sentence royale. Et c'est

précisément par cette « obéissance distanciée » que s'effectue l'émancipation du sujet qui n'a plus à accepter la conversion des hommes d'Eglise ni même à croire à la Vérité souveraine.

Cette idée a été essentielle au XVII^{e} siècle, notamment dans le *Léviathan* de Hobbes. Il convient de se soumettre aux lois du souverain mais il n'existe pas d'obligation à croire. Cette idée va rendre possible une éthique individuelle qui va faire émerger un contre-pouvoir d'État. Comme nous avons pu l'analyser dans *Le règne de la critique* de Koselleck, c'est la préservation de la liberté dans le cadre de la sphère privée qui a permis, au siècle suivant, de revendiquer une émancipation sociale.

Et c'est dans ce contexte de dissociation entre l'obéissance à la loi du souverain qui est désormais détachée de l'autorité des pasteurs et la réappropriation d'une sphère privée émancipée de toute forme de conversion, que la lutte des libertins va s'opérer.

Le tout est de trouver le juste milieu entre la vie libre dans la sphère privée et le respect de la loi du souverain que le précepteur libertin tente de former aux principes stoïciens. Contre le pouvoir pastoral, La Mothe Le Vayer, par l'éducation du prince, remet en selle le pouvoir monarchique, un despotisme formé aux humanités. C'est la continuité ascendante du gouvernement économique, le propre du gouvernement à l'antique. Mais en ce qui concerne la continuité descendante, c'est-à-dire l'éducation des hommes -qui est supposée faire retentir à l'intérieur même des individus la volonté du souverain ou de l'État- La Mothe Le Vayer pose une véritable rupture. Par quels moyens fait-il émerger la conception d'une éducation émancipatrice qui s'oppose radicalement à la conversion éducative? C'est ce que nous allons voir dans la troisième partie de cette recherche.

Troisième partie : L'être à soi stoïcien ou la vie émancipée

Avec la naissance de la pédagogie, le XVII[e] siècle est une époque charnière qui fait émerger un conflit éducatif. C'est l'époque du renouveau de l'augustinisme et de Port Royal -Rousseau s'y attaquera encore[405]-, du maître pasteur qui tente de contrôler les individus par la confession.

Mais parallèlement, un projet d'émancipation se forme. La position de Le Vayer fait émerger ce conflit. En quoi Le Vayer est-il un précurseur pédagogique ? Quelles contre-conduites au modèle de conversion La Mothe Le Vayer met-il en place ? Dans quelle mesure peut-il être considéré comme un maître stoïcien ?

Le Vayer, précepteur du Prince pose le respect des lois du souverain, mais il est en parallèle émancipateur d'un sujet se construisant sans l'attente d'un salut administré par une institution. Il expose une herméneutique de la formation de soi telle qu'elle a été entreprise par les auteurs de la Renaissance.

Il s'agit d'envisager une vision de la formation de soi détachée de la conversion éducative par le dialogue avec les anciens. Et c'est là que va se situer sa précursivité. Ce projet d'émancipation intellectuelle par la formation de l'homme, par la diffusion de la curiosité scientifique et par l'ouverture sur le monde non-chrétien tente peu à peu de mettre en place une autre forme de subjectivité. Cette subjectivité insufflera un nouveau souffle sociétal d'où l'ontologie de l'éducation avant de promouvoir un quelconque changement, thème prépondérant dans la culture antique, qu'elle soit chinoise ou gréco-romaine.

En d'autres termes, il s'agit d'empêcher la conversion des esprits. Comme nous l'avons vu, détruire politiquement le gouvernement pastoral revient à libérer le sujet des Institutions de conversion et notamment de la conversion éducative pour revenir à l'être à soi stoïcien, l'homme émancipé. L'objectif de la troisième partie de la thèse est donc de souligner la différence entre une technique de transformation de soi libertine et l'appropriation d'une Vérité extérieure qui a souvent été le mode d'agir institutionnel.

C'est Michel Foucault qui nous éclaire sur ce point lorsqu'il met en avant ce qu'il nomme les techniques de spiritualité selon deux modes contradictoires. Dans *L'herméneutique du sujet*, il met en avant le paradigme de la conversion stoïcienne par opposition à la conversion chez Platon qui a inauguré toute l'histoire de la philosophie.

[405] Jean-Jacques Rousseau, (1990), *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* Paris, G.Flammarion.

Chapitre VI. L'éclairage de Foucault

1. Différentes techniques de soi

Le souci de soi, *epimeleia heautou*, relevée chez Platon est une notion fortement présente à la fois dans les philosophies hellénistiques et dans la tradition chrétienne.

Depuis Socrate, le souci de soi est une préoccupation que les époques vont reprendre selon des modes différents. Le « connais-toi toi-même » de Socrate est, dans l'histoire des idées, la première incitation au souci de soi. Il correspond dans la conception platonicienne de *l'Allégorie de la Caverne,* à cette conversion du regard. Socrate a le rôle de celui qui éveille, celui qui permet au citoyen de sortir du sommeil, de l'obscurité, de l'ignorance. La conversion platonicienne dans l'*Alcibiade* se fait selon quatre moments: dans un premier temps, il s'agit de se détourner des apparences, des ombres puis de retourner sur soi pour constater sa propre ignorance, ensuite de se ressouvenir et enfin faire un retour à sa patrie. Ainsi, c'est par le ressouvenir que l'on a accès à la vérité, au vrai, au monde d'en haut et que l'homme se libère.

« l'âme ne se verra qu'en dirigeant son regard vers un élément qui sera de même nature qu'elle (…) C'est donc en se tournant vers le divin que l'âme va pouvoir se saisir elle-même. »[406].

Du I^e^ au III^e^ siècle de notre ère, du stoïcisme romain jusqu'à Marc Aurèle, se pose le souci de soi comme un art de vivre qui fait partie intégrante de la vie quotidienne de tous. Dans le stoïcisme romain, il existe bien une relation à un maître, ou un guide mais il n'est pas nécessaire de tout dire de soi. La direction de conscience avait lieu lors d'une épreuve à surmonter et avait pour but d'aider celui qui le demande à se consoler, à revivre, à apprendre à se perfectionner sans se soumettre à l'autorité perpétuelle d'un guide. C'était notamment le message des *Lettres à Lucilius* de Sénèque.

Le directeur préconise de s'observer soi-même quotidiennement. Mais cet examen de soi n'est pas une exploration analytique. Le message « connais-toi toi-même » suppose que le sujet affirme ce qu'il est par un acte verbal qui le lie à cette vérité. Ainsi, l'obéissance au maître dans la direction hellénistique se trouve être provisoire et instrumentale dans le sens où elle permet de réorienter la vie quotidienne des individus par rapport à ce qu'ils sont. Cette obéissance suppose la compétence du maître qui visera peu à peu à s'effacer. La fin de cette obéissance permet au sujet d'acquérir de l'autonomie face aux autres. L'*apatheia* implique de ne plus être soumis aux passions, à ce qui vient de l'extérieur, pour devenir à la fois maître de soi et maître du monde, faisant partie intégrante de la même raison. Cette culture de soi hellénistique, comme l'analyse Foucault, va s'opposer à

[406] Michel Foucault, (2001), *L'herméneutique du sujet,* Paris, Gallimard/Seuil, p.68.

l'*epistrophé* platonicienne et la Morale religieuse.

En effet, une grande mutation va s'opérer au début de l'ère chrétienne. Du IV^e^ au V^e^ siècle, la philosophie passe de l'ascétisme païen à l'ascétisme chrétien. L'ascèse païenne ne tend pas vers la perfection inaccessible mais suit une progression graduée en vue d'apprendre à se perfectionner soi-même. L'ascèse est en cela une forme de défi intérieur que l'individu se lance à lui-même sans l'autorité d'un autre ou sans l'obéissance à une conduite dictée de l'extérieur. L'ascèse définie par Foucault « est un exercice de soi sur soi, c'est une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre (…) est sinon impossible, du moins non nécessaire.»[407]

Pour la seconde forme d'ascétisme, analyse Foucault, on est passé de la subjectivation à l'assujettissement. L'examen de conscience stoïcien va devenir un précepte monastique pour avouer sa faute car dans la tradition chrétienne, cette notion du souci de soi peut provoquer de l'égoïsme. Pour éviter ce vice, il s'agit d'y introduire une morale du renoncement à soi. Le thème de l'oubli de soi chrétien trouve paradoxalement ses sources dans le « Connais-toi toi-même » de Socrate.

La connaissance de soi est dès lors soumise au triangle obéir-écouter, s'examiner complètement, tout avouer.

Le souci de soi impliquera de se soumettre, par l'obéissance et l'écoute à la loi de l'autre, à ce que l'autre veut que l'on soit. Cette obéissance, notera Foucault[408] est donc incompatible avec l'ascétisme et le christianisme n'est, dès lors, pas une religion ascétique mais une religion qui assujettit le sujet à une Vérité, à un Salut extérieur à la vie même du sujet.

L'obéissance dans la direction chrétienne[409] se trouve être un état pour toute la vie, peu importe la qualité du maître, seule compte la forme de l'obéissance. L'objectif de cette obéissance est de produire l'obéissance. Dans ce sens, un individu se soumet ou s'en remet à un autre pour toute une série de décisions de la sphère privé. Elle est donc obligatoire et permanente. L'individu devient dépendant et constamment dirigé par le directeur.

Cette obéissance est fondée sur trois caractéristiques. Premièrement, chacun des actes doit s'inscrire comme réponse à un ordre car le monde est une trame d'ordres *(subditio)*. La *patientia* signifie une plasticité totale aux ordres, une inflexibilité totale au reste. L'*humilitas* implique de s'écraser devant tout autre, ne pas s'autoriser à vouloir. Ces trois caractéristiques s'opposent point par point à l'obéissance dans la structure de la direction hellénistique.

En ce qui concerne l'examen de soi, on est passé d'une observation des faits quotidiens à une exploration analytique totale. Le thème de l'exploration de soi-même pour se connaître vient de

[407]Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p. 209.
[408]*Ibid*, p.209.
[409]Selon les analyses de Michel Foucault, (2012), *Du gouvernement des vivants*, *Cours au Collège de France (1979-1980).* Paris, Gallimard/Seuil.

l'institution monastique, avec le thème du perfectionnement continu dans l'ascèse. Ainsi s'examiner complètement suppose les lois du rapport subjectivité- vérité.

La loi de l'approfondissement à l'infini consiste à chercher le plus secret pour accéder aux « vices ». Il existe une vérité cachée à découvrir dans le sujet, sous la conscience, cette partie obscure de l'âme selon les chrétiens.[410]

La loi de **l'extériorisation** implique l'obligation de parler, l'injonction de tout raconter. Mais il ne s'agit pas d'extérioriser ce que nous sommes en vue d'une visée émancipatrice, comme nous le verrons avec les libertins.

L'aveu suppose d'avouer à son guide toutes ses pensées. Tout dire de soi-même est fondamental pour la subjectivité chrétienne -et pour la subjectivité occidentale-. C'est cette idée qui hante encore le sujet moderne et qui se retrouve encore dans les procédures psychiatriques.[411] L'analyse de soi se trouve alors orientée vers la soumission, vers une culpabilisation progressive, vers l'aveu à un maître en vue de recevoir sa punition. La technique de l'aveu permet au maître d'exercer un pouvoir sur son élève. C'est la loi de production de la Vérité dans la renonciation à soi ; Il s'agit d'accepter de produire sur soi une Vérité imposée de l'extérieure par l'obéissance et l'écoute perpétuelle du maître pasteur. Et ainsi recommence le schéma triangulaire de subjectivation chrétienne.

Nous allons le voir, ce schéma qui s'inspire des méthodes antiques de l'examen et la direction de conscience s'est élaboré en opposition à l'idée de perfectionnement contenue dans les philosophies hellénistiques.

2. La conversion selon deux modes contradictoires

Par rapport à ces trois moments que Michel Foucault distingue, on peut constater deux conceptions de la conversion[412] qui opposent les stoïciens à la transcendance qu'elle soit platonicienne et chrétienne. Concernant la transcendance, Michel Foucault, dans la *généalogie de l'éthique,* n'expose plus un âge libertaire antique contre une époque chrétienne oppressive mais bel et bien une évolution de la forme d'austérité à deux époques différentes.

Selon Didier Moreau, selon *l'epistrophé* platonicienne, « le modèle devient l'essence même de l'acte éducatif »[413] et « la connaissance sera purification du sensible en vue du dévoilement du modèle qui la structure. »[414] Ce paradigme de la conversion selon un schème anamorphique trouve

[410] Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. L'origine de l'herméneutique de soi, Op.cit*.
[411]Michel Foucault*, Christianisme et aveu. L'origine de l'herméneutique de soi, Op.cit,* p.90.
[412] Didier Moreau, (2014), « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, pp.151-170.
[413] *Ibid*, p.153.
[414]*Ibid*, p.153.

son ontologie également dans *metanoïa* augustinienne[415] qui révèle le paradigme du maître intérieur comme moniteur de la vérité. Pour l'*anamorphose*[416], il s'agit de retrouver en soi l'image divine, la vérité de l'essence du sujet.

Contre cette austérité de la purification du corps, du renoncement à soi, les stoïciens ont inventé l'éducation sous le paradigme de la *métamorphose*[417]. Dans l'ontologie stoïcienne, les individus changent de formes mais conservent leur unité : ils se transforment sans dissocier le corps et l'esprit, l'expérience sensible et la vérité. C'est la conversion selon un processus métamorphique qui envisage l'être humain comme un «être progressant» puisqu'il est capable de changer de figure, de *se déplacer* sans chercher la perfection inaccessible. Ainsi, la conversion chez eux suppose le perfectionnement de soi tout au long de la vie sans pour autant tourner son regard vers une réalité supérieure comme c'est le cas chez Platon.

Dans *l'Alcibiade,* Didier Moreau[418] observe que le perfectionnement de soi suppose la connaissance de soi comme miroir du divin. *A contrario*, la culture de soi hellénistique suppose pour reprendre Foucault, un «double décrochage» vis-à-vis de la *metanoïa* chrétienne et de la *paideia* platonicienne qui conçoit la formation de soi comme un modelage. En effet, il s'agit de se libérer de « ce dont nous ne sommes pas maître, pour parvenir enfin à ce dont nous pouvons être maître (...) la conversion (…) ne prend pas l'allure d'une libération par rapport au corps, mais plutôt de l'établissement d'un rapport complet, achevé, adéquat de soi à soi. Enfin, troisième grande différence (…) cela va être beaucoup plus l'exercice, la pratique, l'entraînement, l'*askêsis* que la connaissance, qui vont être l'élément essentiel.» [419]

En ce qui concerne la conversion, les individus effectuent par eux-mêmes un certain nombre d'opérations pour se transformer. Dans la structure stoïcienne, ce sont par les techniques de soi que le sujet se modifie lui-même, se perfectionne selon ses propres choix éthiques. Dans l'autre cas, il s'agit de techniques de soi coercitives pour imposer au sujet une vérité extérieure à lui-même.

Cette divergence sur le concept de conversion, souligne Foucault, part d'une divergence du côté vers lequel tourner son regard. En effet, dans la méditation stoïcienne, *meletan*, il ne s'agit pas, comme chez Platon, de regarder vers le haut, de saisir l'essence de l'âme mais d'observer vers soi, pour contrôler les passions de l'homme. Ensuite, la parenté avec le divin est tout autre chez Platon et chez les stoïciens. Pour les premiers, le divin se découvre dans le soi-même par l'effet de la conversion du regard et du miroir. Pour les seconds, l'homme doit exercer sa raison comme participation à

[415]Plus particulièrement dans le *De magistro* de Saint-Augustin.
[416]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p. 163.
[417] *Ibid*, pp. 152-153.
[418] Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, pp.31-35.
[419] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Op.cit*, p. 202.

l'ordre divin. L'autre opposition, souligne Foucault, c'est le rapport à la vérité. Cette dernière est, chez les stoïciens, soumise à l'épreuve de ce que l'on pense. La vérité est ainsi reliée au sujet éthique.

3. Éthique et Morale : discours vrais et Vérité

L'éthique suppose d'élaborer ou de construire sa vie comme si nous créons un objet d'art à modeler Foucault reprend ainsi la métaphore du modelage contenue dans la *paideia* de Platon pour déployer ce qu'il nomme l'esthétique de l'existence. L'éthique est alors un choix de vie, un processus d'auto-création du soi à partir de nos expériences. La morale, contenue dans le christianisme, a une dimension prescriptive. D'un côté, Foucault analyse une morale «orientée vers le code», pourrait-on dire pour reprendre Paul Ricœur, une morale déontologique, et de l'autre une morale orientée vers l'éthique. Pour Foucault, cette dernière vise l'accomplissement de soi par la «culture de soi» comme technique permettant aux hommes de se transformer eux-mêmes et d'accéder à une vie heureuse. Il oppose ainsi le discours du pouvoir avec les «discours vrais» qui se tournent vers l'éthique : la morale, comprise comme le fait d'obéir à la loi, n'est qu'une possibilité éthique comprise parmi d'autres.

« l'histoire de la subjectivité (...) devrait essayer de retrouver la très longue, la très lente transformation d'un dispositif de subjectivité, défini par la spiritualité du savoir et la pratique de la vérité par le sujet, en cet autre dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé, je crois, par la question de la connaissance du sujet par lui-même, et de l'obéissance du sujet à la loi. Aucun de ces deux problèmes (obéissance de la loi, connaissance du sujet par lui-même) n'était, de fait, fondamental ni même présent dans la pensée et la culture antique»[420]

Ce souci de soi prend sa source sous la période hellénistique et va entraîner la mise en place d'une pratique de soi avec des conséquences éthiques fondamentales. L'ascèse philosophique, c'est ici la «subjectivation du discours vrai». Michel Foucault constate que le souci de soi va devenir premièrement, non pas un pratique fondée sur l'ignorance comme c'est le cas dans l'*Alcibiade*, mais une activité adulte renforçant de ce fait l'aspect critique. L'aspect formatif du souci de soi va être associé à la pratique de la critique. La fonction critique permet de se détacher des opinions communes, de «désapprendre».

[420] *Ibid*, pp. 304-305.

«La pratique de soi s'impose sur fond d'erreurs (…) incrustées qu'il faut secouer. Correction-libération, beaucoup plus que formation-savoir»[421]

Épicure, qui envisageait cette libération de l'homme, opposait la *paideia,* le savoir de culture, un savoir de «fanfaron» très envié par la foule, à la connaissance physiologique. Cette dernière est une préparation qui permet d'atteindre son but dans la stabilité. Il s'agit premièrement d'abolir la crainte des croyances multiples, ensuite de trouver en soi-même les ressources nécessaires à éprouver du plaisir, puis pour finir, cette préparation permettrait de faire le tri entre les biens propres et les circonstanciels. La connaissance physiologique épicurienne n'est pas le savoir de culture mais correspond plutôt à une connaissance de la nature servant de principe de conduite «susceptible de transformer le sujet en un sujet libre, un sujet qui va trouver en lui-même la possibilité et la ressource de sa volupté inaltérable et parfaitement tranquille.»[422]

De même, la *Lettre L* de Sénèque expose le fait que le mal est intérieur à l'homme; il faut le maîtriser, le corriger, désapprendre les vices et s'affranchir des passions, par le biais de cette reformation critique pour « redevenir ce qu'on n'a jamais été ».[423]

La seconde fonction est la lutte. La vie étant envisagée comme un combat permanent, les techniques de conversion à soi doivent servir toute la vie. Ce perfectionnement de soi, dit Sénèque à Lucilius, est l'aboutissement de toute une vie. De même, les épicuriens affirment qu'il faut philosopher tout au long de la vie par opposition au souci de soi de Socrate qui suppose un âge jeune. La conversion à soi stoïcienne devient alors un mouvement existentiel: « S'occuper de soi n'est donc pas une simple préparation momentanée à la vie; c'est une forme de vie.»[424]

Ensuite, la culture de soi aura une autre fonction. On ne se cultive pas pour briller en société ; la culture de soi a une fonction curative. Elle aide l'homme à agir correctement selon les circonstances de sa vie. Le sujet éthique devient un «sujet d'action droite» plutôt qu'un sujet de «connaissance vraie». On peut donc noter un effet politique sur la communauté, étant donné le principe de la communauté éducative.

Cela implique une autre conséquence: le philosophe devient un médecin qui soigne. A partir de techniques permettant, par un mouvement, de se retourner sur soi, on accède au perfectionnement de soi qui ne peut se faire sans la relation à un maître, mais ce n'est plus l'*éros* qui unit le maître et son disciple; l'autonomie de l'être progressant se remarque de plus en plus. Peu à peu, le philosophe

[421] *Ibid*, p.91.
[422] *Ibid*, p. 231.
[423] *Ibid*, p. 92.
[424] *Ibid*, p. 476.

va apparaître comme un conseiller d'existence, une sorte d'ami.

« ils ne sont pas dans un rapport de maître de philosophie à élève -, il se développe (…) une nouvelle éthique (…) La *parrhêsia*, que l'on traduit en général par «franchise».[425]

La pratique de soi devient donc une «injonction» pédagogique nécessaire tout au long de la vie de l'homme. Elle ne se situe plus dans rapport unique maître-élève mais dans un tissu social comprenant un éventail large de relation. La pratique de soi, c'est cette capacité qu'a l'homme de se tourner vers soi, « nous détourner de tout ce qui nous détourne de nous (…) se convertir à soi ».[426] Un bon maître n'est plus simplement celui qui enseigne mais celui qui se soucie de son élève, une sorte de médecin qui lui donne des remèdes pour supporter d'éventuels maux de l'existence. Ces remèdes, pour garder notre maîtrise face au réel, ce sont les «discours vrais». Pour se les approprier, nous avons besoin de techniques. Ces techniques pour lier la vérité au sujet ne consistent pas à trouver dans le sujet une essence de la vérité. Il s'agit «d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas»[427] par le biais d'exercices.

4. Les techniques de spiritualité et principe de vie

Dans l'ascèse, Foucault constate l'absence de référence à la loi. Cependant, on retrouve un principe: «ce qui rend la vie digne d'être vécue». La *tekhnê* stoïcienne n'est pas une règle de vie, une vie «réglée» chrétienne, mais un art de vivre, une technique de vie. Cette conception de la technique suppose une émancipation par rapport à la règle, une interprétation subjective de celle-ci, une technique d'existence. Elle suppose une «forme de vie», au sens de Wittgenstein, une préparation permanente à l'épreuve qu'est la vie.

«Faire de sa vie l'objet d'une t*ekhnê*, faire de sa vie par conséquent une œuvre (…) implique nécessairement la liberté et le choix de celui qui utilise sa *tekhnê*. Si une *tekhnê* devait être un corpus de règles auxquelles il faille se soumettre de bout en bout (…) s'il n'y avait pas justement cette liberté du sujet, faisant jouer sa *tekhnê* en fonction de son objectif, du désir, de sa volonté de faire une œuvre belle, il n'y aurait pas de perfection de la vie.» [428]

[425] *Ibid*, p. 158.
[426] *Ibid*, pp. 198-199.
[427] *Ibid*, p. 481.
[428] *Ibid*, p. 405.

Quand la conversion à soi n'est plus envisagée sous l'angle de la connaissance mais sous l'angle de l'exercice de soi sur soi, le principe fondateur de cette ascèse n'est plus l'obéissance à la loi mais bien la liaison du sujet à la vérité. L'ascèse a pour objectif de constituer une préparation pour se défendre lors des événements possibles de la vie, le but étant non pas de lier l'individu à la loi mais de le lier à la vérité. Il s'agit de devenir le sujet d'énonciation du discours que l'on reconnaît pour vrai, pour reprendre Sénèque «faire siennes» les choses que l'on sait.

« Il s'agit de se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d'un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi.»[429]

Il existe différentes pratiques de subjectivation. Foucault met en avant ce qu'il nomme technique de spiritualité selon deux modes contradictoires. Il oppose donc à la tradition scolastique un projet subversif: la lecture oralisée qui rend accessible au sujet la technique de transformation de soi-même. En effet, la lecture a pour objectif «non pas d'avoir compris ce que voulait dire un auteur, mais la constitution pour soi d'un équipement de propositions vraies (…) Il ne s'agit pas de se constituer une marqueterie de propositions d'origines différentes, mais de constituer une trame solide de propositions qui valent prescriptions, de discours vrais qui soient en même temps principes de comportements.»[430]
Foucault dévoile ainsi les techniques de l'ascèse antique, *spiritualité du savoir* et la *pratique de la vérité par le sujet*, par lesquelles un sujet éthique se constitue. La première technique de soi est la *parrhêsia,* le dire-vrai. Dans cette optique, il ne s'agit pas de «tout dire». La *parrhêsia* est une technique permettant au maître d'utiliser ce qui est utile au travail de transformation de son élève. La parole du maître ne doit pas être une *tekhnê* de l'ordre de la rhétorique, de la séduction. Elle est, comme le souligne Foucault, à la fois technique et éthique. Le savoir a ici pour but, non pas de devenir une vérité mais de transformer le sujet. C'est la pratique de la libre-parole pour permettre à celui qui écoute de se constituer un équipement pour la vie et lui permettre, à son tour, de parler librement. La mise en avant de l'utilité du discours rappelle la démarche de Montaigne.

«c'est une pratique verbale, explicite, développée et réglée par laquelle le disciple doit répondre à cette *parrhèsie* de la vérité du maître par une certaine *parrhèsie*, une certaine ouverture de cœur qui

[429] *Ibid*, p. 317.
[430] *Ibid*, p. 341.

est l'ouverture de sa propre âme qu'il met en communication avec celle des autres, opérant (…) son salut, mais incitant aussi les autres à avoir à son égard une attitude non pas de refus (…) mais d'e*unoia* (bienveillance), et, par la, incitant (…) tous les personnages du groupe à faire leur salut. »[431]

Le salut n'est pas pris ici dans son interprétation chrétienne du rejet du sujet dans l'au-delà, mais dans le sens de pratique de soi qui permet au sujet de sauver sa propre vie.
Enfin, vient la méditation antique qui constitue un autre exercice spirituel de l'ascèse.

5. La préméditation des maux et l'exercice de la mort : l'affliction qui perfectionne

Il s'agit de méditer sur les maux futurs, de pratiquer des exercices d'abstinence pour que le sujet prenne conscience de l'absence de trouble en cas de privation, puis vient l'exercice ultime, celui de la méditation sur la mort.
La préméditation des maux «*praemeditatio malorum»* est un exercice, depuis la période hellénistique jusqu'à la période impériale, qui a donné lieu à de nombreuses controverses. Dans la pensée grecque, constate Foucault, on rencontre une méfiance à l'égard de l'avenir. La pratique de soi, c'est se détourner de ce qui nous détourne de nous-mêmes. En effet, l'avenir est soit le néant, l'inexistant, soit préexistant, donc on ne peut pas le maîtriser alors que la pratique de soi suppose de se concentrer sur ce à quoi l'on peut influer. Sénèque critique le fait que quand nous comptons sur l'avenir, nous nous fondons sur des espoirs inexistants.
Cependant, malgré ce contexte de valorisation du souvenir, de la mémoire, du passé, les stoïciens ont fondé des exercices de préméditation des maux à venir. Cet exercice va à l'encontre de l'épicurisme, qui suppose de ne pas s'occuper des troubles inexistants, pour se tourner vers une pensée des plaisirs que nous avons eu autrefois (*revocatio*) ou que nous pourrions avoir (*avocatio*). Pour surmonter les épreuves de la vie et la vie en tant qu'épreuve formatrice, il faut avoir des outils sous la main. L'ascèse stoïcienne suppose de doter l'homme de discours vrais dont il pourra se resservir en cas de problème. La préméditation du mal suppose trois étapes: la première étape est de considérer l'épreuve du pire. La seconde, consiste à considérer comme certaine, cette épreuve du pire. En dernier lieu, il s'agit de considérer que ce pire arrivera maintenant, sans délai. Par cette préméditation de l'affliction, il s'agit en fait d'annuler cet avenir ou de le rendre le moins réel possible. Cette préparation, qui se fait dans une épreuve de non-réalité, nous fait comprendre ce qui

[431] *Ibid*, p. 374.

s'actualise en nous en cas de maux, et permet donc de pouvoir le réactualiser si besoin est, pour ainsi être plus solide, stoïque face aux imprévus de la vie.

C'est ce que réactualisera Le Vayer dans son chapitre *Des Adversités*. En effet, dans ce chapitre, Le Vayer propose de prendre la réception de ces maux à bras le corps. Fidèle à la pensée de Sénèque, l'expérience choisie des adversités, notamment d'aller se confronter à la pauvreté, est une manière de tirer en soi-même des principes essentiels pour se préparer à la vie. Les adversités nous mettent en réflexion sur nos propres choix de vie et nous permettent de trouver, en soi ce qui nous paraît être la meilleure solution pour s'en sortir. Cette leçon n'est pas imposée de l'extérieure, elle est liée à l'expérience de celui qui prend la décision. Il s'agit, en quelque sorte pour Le Vayer, de développer une forme de détermination intérieure face à l'indéterminable.

« Car je veux donner aux adversités toute l'existence possible, et supposer qu'on les peut mettre entre les plus grands maux dont notre nature soit capable : n'est-ce pas cela même qui nous doit animer le courage à n'y pas succomber, afin d'avoir la gloire que donne une belle résistance, et pour jouir de ce secret plaisir dont une âme est touchée, qui se reconnaît heureuse parmi les mêmes choses qui ont accoutumé de rendre le reste des hommes malheureux? »[432]

Vient ensuite l'exercice de la mort et l'examen de conscience. La mort est, comme dans les trois étapes de la préméditation aux maux, grave, nécessaire, imprévisible. Cet exercice, présenté par Sénèque dans la *Lettre XII*, consiste à penser que la mort est là, pour vivre chaque journée comme si c'était la dernière.

« Au moment d'aller dormir, répétons, joyeux et souriants : J'ai vécu, j'ai achevé le cours que m'avait assigné la Fortune »[433]

Ainsi, la valeur réelle du présent et de l'existence apparaît dans toute sa splendeur. Le but ne consiste donc pas seulement à annuler la représentation de la mort comme étant le plus grand des malheurs, mais ce travail consiste à jeter un regard rétrospectif sur sa vie pour être juge de son progrès moral et du bonheur existant.

L'examen de conscience est un autre exercice; penser, le matin, à ce que l'on a à accomplir pendant sa journée, pour ainsi anticiper et prendre des précautions. Le soir, il s'agira de faire le bilan des actions effectuées, l'objectif étant non pas de se faire des reproches, mais de se faire progresser soi-même.

L'aspect préparatoire au sommeil est essentiel pour se rappeler les fins que l'on se proposait, voir si

[432] François de La Mothe Le Vayer, (2003), *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, Paris, Desjonquères, p.200.

[433] Sénèque, (2001), *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius,* Paris, Arléa, p.38.

on les a atteintes ou pas, et, en cas d'échec, formuler un schéma opératoire pour l'avenir, développer sa rationalité pour avoir une conduite toujours plus adaptée au monde qui est rationnel.
Le souci de soi est une forme de retraite stoïcienne qui permet de prendre du recul pour pouvoir, à distance, réguler ses actions. Il ne s'agit pas d'être hors du monde mais de se préparer en tant que sujet d'action droite. C'est un exercice de mesure de sa propre progression. Foucault emploie ces termes:

«Où est-ce que j'en suis comme sujet éthique de vérité? Dans quelle mesure, jusqu'où, jusqu'à quel point est-ce qu'effectivement je suis bien quelqu'un qui est capable d'être identique comme sujet d'action et comme sujet de vérité?»[434]

Cet examen de conscience est donc un baromètre des actions que l'on effectue et des vérités que l'on s'impose à soi-même en vue de se perfectionner en tant que sujet éthique, en tant que sujet indéfiniment inachevé. Le souci de soi stoïcien, l'*epimeleia heautou*, constitue donc une formation tout au long de la vie; cette dernière est considérée comme une épreuve pour laquelle il faut se doter de techniques indispensables pour surmonter la vie et ses surprises, bonnes ou mauvaises, avec le plus de contentement possible.

6. Les enjeux politiques et pédagogiques du souci de soi

La base du problème politique, analyse Foucault, est avant tout un problème d'assujettissements identitaires. De ce fait, Foucault évoque un nécessaire retour au sujet, pris dans le sens de l'ascèse stoïcienne, d'accomplissement de soi.
Mais ce sujet éthique de l'Antiquité est opposé au sujet moral de la Modernité. En effet, le moment cartésien[435] qui ouvre la voie de la Modernité, va mettre fin au *souci de soi* définit par Michel Foucault avec la rupture augustinienne. Il ne s'agit plus de transformer le sujet, comme l'avaient réactualisé les néostoïciens et les libertins érudits du XVII^{e} siècle, mais bien d'appliquer la méthode cartésienne correctement pour garantir au sujet d'accéder à la vérité. La vérité devient, par la méthode, une certitude fixe et objective qui servira de critère à toute vérité possible.
A contrario, l'objectif de l'ascèse stoïcienne, par opposition au Christianisme qui en détournera le

[434]Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Op.cit*, p.463.
[435] « ce que j'ai appelé le moment cartésien prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela. Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule.» *Ibid*, p.19.

sens et la Modernité qui la rejettera, est donc la «subjectivation du discours vrai».

«Je crois que l'ascèse (a*skêsis*) chez les Anciens avait un sens profondément différent. D'abord parce qu'il ne s'agissait évidemment pas d'arriver, au terme de l'ascèse comme à son point de mire, à la renonciation à soi. Il s'agissait au contraire, par l'*askêsis*, de (…) parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, auto suffisant, et susceptible de produire cette transformation à soi qui est le bonheur que l'on prend de soi à soi.»[436]

Le s*ouci de soi*, dont Foucault va mettre en lumière la présence du concept dans la pensée occidentale, lui permet de repenser la question du sujet et par là même la question politique. En effet, par l'exemple des Spartiates qui confiaient la culture de leurs terres à des esclaves pour trouver le temps de s'occuper d'eux-mêmes, Foucault conclut que le souci de soi est lié à l'exercice du pouvoir. Cette nécessité du souci de soi est attribué à ceux désireux de gouverner les autres. C'est donc un comportement d'élite, pour ceux qui en ont le temps et la culture.
En relisant les Anciens, Michel Foucault démontre donc que le problème du politique se trouve dans l'identité du sujet moderne, dans la précarisation du mode de subjectivation moderne qui va en contrepoint du paradigme pédagogique de la «métamorphose de soi»[437]. Il faut pour cela, situer l'opposition non pas dans une lutte contre les dominations politiques mais dans la lutte contre les assujettissements identitaires qui entrevoient le sujet seulement selon son statut juridique et social. La transformation de soi, qui se détache des institutions transcendantes et du fondement moral, est ce qui peut nous sauver de l'impasse du politique. Il s'agit de déplacer le combat pour le placer sur le domaine de l'éthique et de la subjectivation.
C'est la démarche que Jacques Rancière met en œuvre dans *La nuit des prolétaires*. En effet, le sujet assujetti, constate Rancière, se constitue selon un schéma catégorisé «savant-ignorant» par l'idéologie dominante. Il s'agit de créer un espace-temps privé, «la nuit», au cours de laquelle, les prolétaires «ignorants» vont pouvoir, dans une démarche libertaire et libertine, s'émanciper de leur fonction sociale, c'est-à-dire se désidentifier, se métamorphoser[438].
Cette démarche, que préconise Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* et dans le traité *De l'oisiveté,* rappelle celle des cénacles libertins du XVII^{e} siècle qui tenteront d'échapper aux normes sociétales par la mise en place d'une sphère privée de loisirs, dans le sens fort d'oisiveté.

[436] *Ibid*, p.305.
[437] Paradigme développé très largement dans les articles de Didier Moreau.
[438] C'est le propre de la subjectivation. Jacques Rancière, (1998), *Aux bords du politique,* Mayenne, La Fabrique-Editions, p.119.

« Ton temps, jusqu'à présent, on te le prenait, on te le dérobait, il t'échappait. Récupère-le, et prends-en soin. La vérité, crois-moi, la voici : notre temps, on nous en arrache une partie, on nous en détourne une autre, et le reste nous coule entre les doigts. »[439]

Dans cette même optique, par cette activité nocturne qui réactive « le cercle de la puissance»[440], l'émulation des esprits et l'auto-formation, les prolétaires de Jacques Rancière vont pouvoir construire une identité savante libérée des préjugés sociaux de la classe dominante et du paternalisme des leaders révolutionnaires.

En ce sens, le convertir à soi philosophique, c*onvertere ad se,* est différent de la notion chrétienne. Bien différent encore, note Foucault, de la conversion républicaine propre au XIX^{e} siècle et à l'esprit révolutionnaire qui l'a précédé : «on ne peut pas comprendre ce qu'a été l'individu révolutionnaire et ce qu'a été pour lui l'expérience de la révolution si on ne tient pas compte de la notion, du schéma fondamental de la conversion à la révolution.»[441]

Cette pratique de soi se détache de toute spécificité professionnelle ou sociale : elle se généralise et s'adresse à tout le monde. Les textes épicuriens et stoïciens, concernant l'émancipation même des esclaves, sont nombreux. Concernant la pratique de soi, le statut n'existe plus, tous les hommes sont «capables» de l'exercer. Elle est de l'ordre de l'émancipation de soi. C'est donc un choix personnel que l'on donne à sa vie, un impératif de l'existence toute entière qui ne prend pas en compte le statut social du sujet : « la conséquence de cela (…) c'est que l'accès à la vérité, qui n'a plus désormais pour condition que la connaissance, ne trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance.»[442]

Dans ce sens, l'éducation ne peut être qu'une préparation à une vie digne, dans laquelle le souci de soi s'accomplira par la mise en place de techniques de vie, non pas une éducation convertissant ses sujets à des principes néo-républicains, eux-mêmes toujours soumis à une forme d'ascèse chrétienne, à une téléologie qui étouffe l'interprétation des œuvres du monde en vue d'administrer la leçon du maître. N'étant que de passage sur terre , nous devons apprendre à nos enfants à œuvrer.

Comme le soulignait Sénèque, l'éducation est un *bienfait* que l'on donne ou que l'on reçoit de nos ancêtres, ces «spectres», pour reprendre Didier Moreau[443], venus pour éclairer notre présent, parce que, eux-aussi, ont été des «sujets de vérité» qui ont tenté de surmonter leurs propres problèmes bien avant nous. Cette conception s'oppose à une forme de «clientélisme» étatique, pour lequel on

[439] Sénèque*, Apprendre à vivre, Lettres à Lucilius, Lettre I*, *Op.cit*, p.19.
[440] Ce processus est décrit dans *Le maître ignorant* de Jacques Rancière.
[441]Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *Op.cit*, p.200.
[442]*Ibid*, p.20.
[443] Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, p.307.

rembourserait le savoir acquis par l'acceptation d'une vie oppressive, par l'acceptation d'un renoncement à soi.

Par *L'herméneutique du sujet*, Foucault différencie le maître de techniques et le maître stoïcien qui encourage la connaissance de soi. Cependant, peut-on aussi aisément déconnecter le travail sur soi et la connaissance de la technique ? Peut-on facilement séparer dans l'enseignement le *parrèsiaste* et le *teknitès*? En maîtrisant la technique, n'est-ce pas le meilleur moyen de travailler sur soi ?
Le véritable problème n'est pas de vouloir transmettre un héritage, une tradition, un savoir commun mais de déconnecter ces savoirs de celui qui les apprend. En ce sens, le maître stoïcien est porteur de techniques, d'une forme de normativité esthétique mais il ne sépare pas la connaissance des œuvres et la connaissance de soi. De même, l'érudition de notre Le Vayer le place comme un défenseur de la technique. Cependant, ces dialogues libertins, dans leur forme même, divisent et se situent, dans le fond, du côté de la critique. La technique sert alors le dire-vrai. En effet, comme le formule Foucault dans ses derniers cours, « la constitution éthique de soi-même suppose l'acquisition d'un certains nombres de connaissances (...) bref tout un ensemble de chose à apprendre : les *mathêmata* »[444]. Les *mathêmata* sont ces choses que l'on nous enseigne et que l'on apprend par le biais par exemple de la lecture des anciens, de ce qu'ils ont découvert, leurs vérités provisoires, leurs propositions vraies. S'opposer au maître technicien, ce n'est pas s'opposer au savoir, à l'héritage des *mathêmata.* C'est, pour paraphraser Foucault, s'opposer à « un certain savoir qui était en lui-même une interdiction de connaître un certain nombre de choses ».[445]
Le Vayer, par le dialogue herméneutique avec les anciens joint les deux, c'est-à-dire la connaissance des œuvres de l'humanité du *teknitès* avec la connaissance de soi-même du *parrèsiaste* (connaissance prohibée par le gouvernement pastoral). En ce sens, la lecture se veut autant méditative qu'érudite. En effet, elle doit nous mener à la découverte de ce que l'on est, à l'écriture de ce qu'on veut transmettre, de ce que l'on veut laisser comme trace de soi. En cela, l'érudition est intimement liée au souci de soi, à une éducation esthétique. Elle permet de relier l'imitation et la création, le sujet et la vérité, la norme et l'émancipation, deux pôles que l'on trouve souvent séparés dans l'éducation institutionnelle sous la querelle des pédagogues et des anti-pédagogues.

[444]Michel Foucault, (2009), *Le courage de la vérité*, *Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*. Paris, Gallimard/Seuil., p.309.
[445] Denis Kambouchner, *L'École, question philosophique, Op.cit*, p.312.

Chapitre VII. Les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* ou la réactualisation d'une technique de vie stoïcienne

Transmettre une vérité ouverte au questionnement, à la naissance de nouveaux problèmes ne peut véritablement s'accomplir et former l'esprit que par une forme, elle-même non transcendante, le dialogue. Pierre Hadot[446] qui a fortement influencé Michel Foucault rappelle que le dialogue dans l'antiquité était un exercice spirituel dans le but de former l'esprit, non de révéler le savoir véridique. Cependant, l'homme découvre le vrai par lui-même, en étant guidé par ses prédécesseurs. Ces derniers conduisent l'homme en formation à progresser vers une certaine exigence de vérité non-absolue et à empêcher le déraillement vers le relativisme. Le dialogue permet de déconstruire l'idée de Vérité sans encourager le repli sur sa propre raison car cette dernière ne peut se suffire à elle-seule. Par la forme dialogique, chacun peut faire progresser sa propre pensée par la compréhension de l'autre sans abandonner pour autant sa « forme de vie ».

En effet, le fait de dialoguer, que cela se transmette par la lecture ou l'écriture, n'est pas anodin. Il traduit une volonté éducative. Nous nous formons ainsi par les œuvres du passé, par la confrontation, le dissensus ou l'accord avec les autres. Mais pour laisser une trace de cette auto-formation, pour avoir le « courage de la vérité » à la manière de Socrate, nous la posons sur le papier, d'où l'écriture des *Dialogues* de Le Vayer. La lecture, la transmission et l'écriture sont indissociables de leur visée formative. Que nous lisions par oisiveté ou que nous écrivions pour nous décharger, ces deux fondements font partis de l'exercice spirituel de soi.

On lit les autres en vue de réfléchir sur soi, pas seulement en vue de savoir. C'est le thème du *Manuel* d'Épictète, comme corpus de propositions en vue d'agir par l'écriture. C'est également le constat de Sénèque.

« Être partout, c'est être nulle part. Ceux qui passent leur vie à voyager ont beaucoup de points de chute mais pas un seul ami. La même chose arrive, c'est logique, à ceux qui, loin de se consacrer au commerce assidu d'un esprit en particulier, traversent tout à tout allure. »[447]

L'érudition, bien souvent corrélée au pouvoir, n'est pas l'objectif mais bien celui de l'éducation de soi remis au goût du jour par Montaigne dont le flambeau a été repris par notre érudit libertin. Cependant, il ne s'agit pas de se former dans l'autarcie. Dans les Temps modernes, Montaigne a été un des premiers à dénoncer le risque d'une rupture de l'autorité de la transmission dans l'éducation

[446] Pierre Hadot, (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.

[447] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Lettre II*, *Op.cit*, p.21.

de soi-même. Le dialogue avec soi est le fondement même des *Essais*. Mais il n'est possible que par la relation aux autres, aux amis, c'est-à-dire à partir des œuvres et des expériences du passé. Montaigne n'est donc pas véritablement seul, le dialogue est, disons, spirituel.

La Mothe Le Vayer est quant à lui dans un triple dialogue qui permet la formation de soi-même ; celui que nous exprimons par la lecture avec les Anciens plus ou moins lointains, celui qui se produit dans la relation avec ses amis parfois étrangers à notre culture et le dialogue avec soi qui trouve son accomplissement dans l'écriture, dans la trace de cet examen de soi.

Le premier interlocuteur du dialogue vise à ne pas renier l'héritage de la tradition et les livres deviennent des outils d'émancipation. Le second interlocuteur consiste à éliminer la tentation de l'autarcie, de la misanthropie pour créer des ponts culturels. Le troisième dialogue est avec soi-même, celui que chacun accomplit dans l'intimité. Il ne se structure véritablement que par l'écriture, au sein de cette distance réflexive avec soi. Comme l'avait si bien relevé Michel Foucault dans ses derniers cours au Collège de France en 1984, le souci de soi et le dire-vrai sont indissociables. En ce sens, la formation de soi est intimement liée à la nécessité de transmettre, de se transmettre. Mais quand la bouche est nouée par la censure et les persécutions comme ce fut le cas à l'époque de notre libertin, l'écriture d'une autre forme de vie, d'une autre formation de soi, d'une autre subjectivité devient alors un acte politique. D'où la nécessité d'écrire même si les amis, comme le constatait Jacques Derrida analysant l'appel de Montaigne[448], ne sont pas encore là. C'est dans cette optique que nous allons étudier la formation de soi chez notre érudit, La Mothe Le Vayer.

1. Le dialogue herméneutique avec les anciens : *mimesis* et création

Durant l'âge classique, l'éducation du plus jeune âge est inutile puisque la nature de l'enfant est considérée comme corrompue. Les parents ou la nourrice en assument le gardiennage pour le remettre ensuite soit à un précepteur, soit à l'institution, c'est-à-dire au Collège. Mais Le Vayer constate que ces formes institutionnelles exercent une violence brutale sur les jeunes enfants par la vaine accumulation de savoirs qu'elles valorisent.

« A peine sommes-nous entrés dans l'âge capable de quelque instruction, qu'on nous jette inconsidérément dans l'apprentissage des Arts ou des Sciences, sans discerner ce qui a le plus de rapport avec nôtre tempérament. Et certes le peu de fruit qu'on en retire ordinairement, témoigne bien la faute qui se commet dans ce commencement »[449]

[448] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op.cit*.
[449] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.9.

Le Vayer dénonce cette forme d'instruction qui montre à l'enfant les rapports de pouvoir, inculque la soumission à des disciplines insignifiantes pour son « tempérament » et inhibent chez celui-ci l'intelligence créative. L'institution développe ainsi la violence par le mode d'apprentissage dans lequel elle « jette » ses enfants dès la naissance car cette violence institutionnelle n'est que la continuité logique de la violence du *pater familias*.

En effet, le père, par son autorité absolue de chef de famille est le symbole du pouvoir institutionnel. Le Vayer ne remet pas en cause cette continuité d'une forme d'autorité qui part du gouvernement de la famille au gouvernement d'un État en passant par celui du magister. Ce qu'il dénonce en revanche, c'est la violence du roi, de l'institution, des précepteurs qui se répercute ensuite sur le modèle familial. Il ne s'agit alors plus du père bienveillant et rusé du modèle du gouvernement économique énoncé par Le Vayer dans les textes destinés au prince.

Dans le dialogue *De la philosophie sceptique*, Le Vayer dénonce fortement la violence des pères envers leurs enfants qui provoque en contrepartie le refus de la tradition.

« Que s'il n'y a ny obligé, ni obligeant avec intention, ny chose qui puisse obliger, sur quel fondement se trouvera establie cette grande redevance des enfans envers leur pères, laquelle ceux-cy ont inventée (…) pource qu'ils croyent que de leur seule naissance ils les tiennent de tout poinct obligez et redevables. Ce qui les rend souvent si iniques et desnaturez envers eux »[450].

Cette injustice subie par les enfants se traduit par la volonté de tuer symboliquement le père et donc la filiation avec les prédécesseurs et les maîtres en refusant toute forme de Grande Culture, au sens où l'entendra par la suite George Snyders.

Contre la violence des formes institutionnelles, Le Vayer reprend la pensée montanienne et fait ainsi figure de « maître herméneute »[451] en tant qu'il transmet un savoir dialogique avec le passé. Il utilise ce que Didier Moreau nomme la « spectralité éducative »[452], ce processus qui permet à l'homme de s'émanciper de la conversion chrétienne.

En effet, au XVII^{e} siècle, la pédagogie qui s'appuie sur l'humanisme de la Renaissance postule que seule la connaissance des Anciens et l'étude des Lettres permettra de trouver une manière de vivre juste. Par les Lettres, il s'agit d'entendre celles qui forment aux humanités, les Lettres qui rendent humain. L'éducation par la lecture sert à comprendre le monde. Cette démarche constitue

[450]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, pp.46-47.
[451] Didier Moreau, (2009), "De l'hypnotiseur à l'herméneute", in *Figures de Magistralité*, (dir.) Pierre Billouet, Paris, l'Harmattan.
[452] Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, p.307.

initialement la tâche que Montaigne se donne à lui-même. Elle sera reprise par le libertin, comme son ouvrage majeur l'indique, grâce au *Dialogues fait à l'imitation des anciens*.

Les multiples citations dans les *Essais* et dans les œuvres de Le Vayer reflètent ainsi la correspondance avec les autres, la conversation herméneutique entre les différents auteurs qui se répondent. On pourrait se poser la question de l'utilité de cette redondance permanente entre les auteurs. Elle suit, pour Le Vayer, une logique formative qui a été mise en place dans l'Antiquité et réactualisée par les néostoïciens de la Renaissance.

D'une part, elle permet de souligner la dimension heuristique de l'éducation : aucun énoncé n'est verrouillé par l'assomption ferme et définitive de ce qu'il énonce, ce qui va à l'encontre de l'absolutisme de la Loi du pasteur ou du magister et de sa transcendance inébranlable.

D'autre part, la lecture des anciens sert à nous guider dans le présent. L'histoire « des hommes illustres Grecs et romains (…) est le flambeau de l'Histoire et la guide asseurée pour empescher de s'y égarer ».[453] Être émancipé ce n'est pas nous libérer des traditions passées en vue d'un « homme nouveau », concept qui commence à s'instaurer avec le rationalisme émergeant du tournant cartésien. La critique de la transcendance contenue dans la tradition ne doit pas aboutir à la rupture d'une filiation inter-générationnelle, une rupture avec notre héritage. Cette rupture avec la tradition des œuvres a été le drame des Lumières dans leur projet éducatif.

Car bien que l'on puisse critiquer l'absolutisme des lois du père-le patriarche, le monarque, Dieu-toute communauté dialogique recherche le *logos*, la loi, pour s'affranchir de la contingence et répondre à la question : comment dois-je vivre ?

L'homme ne peut s'émanciper dans le néant, il doit être lecteur du monde, de ce qui existait avant lui. Il a besoin de l'autorité de la tradition sans que celle-ci ne soit pour autant dogmatique.

Face au déni d'héritage, la lecture transmet cette herméneutique éducative entre les générations car il apparaît difficile, pour Le Vayer, de créer du nouveau sur un commencement absolu, sur du rien comme prétendra le faire la modernité cartésienne. L'idée d'une raison pure qui commence à émerger avec son contemporain est dangereuse pour l'héritage de la culture. Descartes pensait tout créer de lui-même, tout sortir de son *cogito* alors que les libertins consacrent tout leur esprit à la citation, à l'étude des œuvres du passé pour former leurs propres œuvres.

La pédagogie de la répétition est alors remplacée par celle de la lecture des livres : « l'affectation de n'exposer au jour que ce qui est nouveau et de son cru est fort ridicule, rien ne pouvant être dit, surtout en ce genre de lettres, qui ne l'ait été auparavant ».[454]

Notre libertin fait déjà le constat du problème de la tradition au sein de la modernité émergente ;

[453] François de La Mothe Le Vayer, *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.27.

[454]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.270.

c'est le risque de rupture de ce dialogue avec les anciens au profit d'une arrogante raison.
Didier Moreau, dans son ouvrage *Education et théorie morale,* pointera du doigt ce schisme aux conséquences désastreuses pour l'éducation moderne.

« Pour la pensée positive en revanche, il n'y a pas de passé, mais une cristallisation du présent, factum indifférent et sans charges éthiques (...) Au-delà de cette indifférence l'affirmation de la rupture vis-à-vis du passé est la source de la légitimité de toute auto-position, qui veut être sans racines ni origines, parce qu'elle trouve en elle-même sa propre décision d'exister. »[455]

Les Temps modernes ont perdu le pouvoir de la transmission de ces traditions, elles sont devenues insignifiantes. Il n'y a donc plus d'accès à l'auto-éducation qui trouve sa légitimité dans la transmission aux successeurs des prédécesseurs. C'était d'ores et déjà la mise en garde du chapitre *De l'affection des pères aux enfants* des *Essais* de Montaigne ; « Voulons-nous être aimés de nos enfants, leur voulons-nous ôter l'occasion de souhaiter notre mort.»[456]
Comment alors instituer les enfants?
Le dialogue avec les anciens que préconise Le Vayer est avant tout spirituel, celui que chacun effectue dans la retraite, dans une lecture lente permettant une méditation sur soi. Cette technique de spiritualité n'a rien à voir avec une quelconque relation à Dieu. Elle s'exerce dans le cadre du souci de soi permettant une émancipation face à une norme absolue qui voudrait imposer, avec force, une forme de solution, de leçon, de loi préétablie. Ce dialogue s'accomplit lorsque nous nous trouvons confronté à des problèmes, La Mothe parlerait de *problèmes sceptiques*, que nous pose la vie. La relation aux anciens permet alors de trouver des éléments de réponses qui constituent le *logos*, avec lesquelles chacun va pouvoir former la solution qui est la sienne, d'où la relation à l'éthique dans la philosophie libertine. Ainsi le scepticisme libertin bien qu'ouvert à différentes voies, comme l'expose les dialogues de Le Vayer, pose un cadre normatif nourri par les anciens et fait le pari que chaque lecteur pourra, à travers ce cadre, trouver une réponse « juste » en fonction de ce qu'il est, en rapport avec sa subjectivité.
La culture érudite des libertins est une technique qui va à l'encontre du scepticisme radical. L'étude des anciens, l'éducation humaniste au sens de Pétrarque, pose une loi : la nécessité de l'éducation et de la transmission de la culture, qui permet à chacun d'être un homme émancipé, de mettre en place une éthique détachée du relativisme sans consistance qui veut s'émanciper des lois.
Le Vayer réactualise ainsi la mystique des lois de Montaigne dans le domaine pédagogique. La mystique des lois se transmet par l'héritage du dialogue avec les anciens. Elle interdit le scepticisme

[455]Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, p.66.
[456]Michel de Montaigne, *Essais,* II, VIII, *Op.cit*, p. 92.

radical entraînant un subjectivisme dans lequel chacun se replie sur lui-même et agit selon ses propres lois ; « nous devons bien prêter un peu à la simple autorité de nature : mais non pas nous laisser tyranniquement emporter à elle : la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations. »[457]
D'autre part, l'éducation est légitime lorsqu'elle envisage la loi des anciens comme herméneutique et non absolue. Il s'agit de s'opposer aux éducations coercitives, qui contraignent avec force, qui prive au lieu de nourrir.

« J'accuse toute violence en l'éducation d'une âme tendre, qu'on dresse pour l'honneur et la liberté. Il y a je ne sais quoi de servile en la rigueur, et en la contrainte : et tiens que ce qui ne peut se faire par la raison, par la prudence, et adresse, ne se fait jamais par la force. On m'a ainsi élevé. »[458]

Dans cette même optique, le chapitre de notre libertin *De la lecture des livres et de leur composition*, propose un programme d'éducation à l'usage des précepteurs. Par les citations qu'il choisit, il encourage indirectement le lecteur à se diriger vers certains anciens.

« Le grand chemin des sciences se trouve dans les auteurs classiques dont on a fait de tout temps élection, et qui vous conduiront sûrement par le ciel et par la terre, sans que vous couriez fortune de vous perdre ».[459]

Mais dans la *Prose chagrine*, il note qu'il existe quelques modernes[460] qui mériteraient d'être lus.

« Il n'y a rien quand j'écris que je me propose plus expressément que d'imiter les anciens Auteurs, et pour en parler franchement, que de m'éloigner de ceux de nôtre tems, encore qu'il y en ait quelques-uns dont j'estime grandement les ouvrages. »[461]

De fait, il faut avant tout sélectionner les ouvrages qui nous forment. Il prend alors l'image de l'autruche qui sépare les œufs stériles des autres. Selon les conseils de Sénèque ou de Montaigne, il vaut mieux maîtriser ses connaissances que d'en avoir une multitude inutile. « Ne vous proposez pas de savoir plus que les autres, mais seulement de savoir mieux qu'eux, si faire se peut, ce que vous

[457] *Ibid*, p.88.
[458] *Ibid*, p.91.
[459]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.256.
[460] Gabriel Naudé, Pierre Gassendi et Francis Bacon.
[461] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.43.

étudierez ».[462] Il reprend les idées de son livre qui lui a valu l'entrée à l'Académie Française, *Considérations sur l'éloquence française de ce temps*. Contre le pédantisme, il vaut mieux être clair et intelligible car nous ne communiquons que pour être entendus et compris. A la manière des vers à soie qui se nourrissent de feuilles avant de concevoir leur filet, il faut s'approprier les auteurs pour ainsi acquérir l'émancipation intellectuelle. Le savoir est ensuite une interprétation de ce que l'on a appris dans le but de le transmettre. Les expériences de la vie sont alors tout aussi formatrices que les leçons du maître. « Ce n'est pas moins faillir de trop étudier, que trop peu. On a dit autrefois d'un homme excessivement adonné à la chasse, qu'il ne vivait pas mais qu'il chassait ; nous pouvons assurer que beaucoup étudient de même plutôt qu'ils ne vivent »[463]

Mais avant d'avoir la capacité de formuler sa propre interprétation et de constituer sa propre thèse, nous imitons nos pères. Il prend les auteurs de la Renaissance en exemple. Après la chute de Constantinople, « Ce qui réveilla particulièrement les Historiens et les fit parler ou escrire mieux qu'auparavant, et si ce ne fut pas l'égal de l'Antiquité, ce fut au moins à son imitation »[464]

Mais il ne s'agit pas de l'imitation servile des Anciens. Le savoir encyclopédique est inutile s'il ne permet pas l'invention. Le Vayer nous invite par la lecture des livres au travail herméneutique. Il s'agit de revisiter les propositions, valoriser ainsi le pouvoir créateur des individus, et répondre à des exigences que nous pose notre présent.

Fidèle à la tête bien faite de Montaigne, il ne sert à rien d'avoir la mémoire si les connaissances ne sont pas assimilées et réactualisées. Seule cette réappropriation personnelle de la pensée antique permet de créer des données nouvelles. La diversité des citations dans l'œuvre de notre libertin n'est pas source de pédantisme, elle permet uniquement à la réflexion d'être féconde, « un curieux de lHistoire universelle n'est pas obligé pour la bien sçavoir de lire tous les Livres qui en traittent, lesquels par leur grande quantité ne feroient que luy apporter dégoust et de la confusion, mais bien de faire un choix des meilleurs en chaque partie de l'Histoire universelle et de la Chronologie pour estudier en toutes les deux avec plaisir, et avec profit (...) pour desennuyer son esprit »[465]

De plus, la référence aux Anciens est une protection contre les accusations d'athéisme ou d'hétérodoxie. C'est une façon de se déresponsabiliser pour éviter la sentence de Vanini. Les libertins érudits avancent guidés par les anciens et protégés des accusations hérétiques puisqu'ils parlent par la bouche d'autrui. Cependant, le droit d'auteur commence à apparaître au XVII^{e} siècle et avec lui l'interdiction du plagiat. Mais Le Vayer relativise cette accusation, étant lui-même accusé de copiage littéraire, puisque nous nous servons toujours de ce qui a précédé pour constituer notre

[462]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.256.
[463] *Ibid*, p.254.
[464]François de La Mothe Le Vayer*, La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes, Op.cit.,* p.180.
[465] *Ibid*, p.188.

propre pensée. C'est ce qu'il énonce dans le livre *Prose chagrine*.

« Une bonne pensée même, de quelque endroit qu'elle parte, vaudra toûjours mieux qu'une sottise de son crû, n'en déplaise à ceux qui se vantent de trouver tout chez eux, et de ne tenir rien de personne. »[466]

Le dialogue avec les Anciens permet alors d'échapper à la contingence et à l'absolutisme. La philosophie sceptique du libertin propose un cadre normatif en constante évolution, « une position toujours provisoire qui tend spontanément à surplomber[467] celle du prédécesseur, après se l'être appropriée, et ceci au nom d'un scepticisme rénové ».[468] C'est du moins ce que développe Le Vayer en tant que rénovateur de la pensée montanienne. Sa position, même si elle ne fait pas expressément référence à l'auteur des *Essais*, se situe en disciple qui s'inspire du maître pour se former lui-même. Finalement, par cet adossement les uns aux autres, nous nous élevons dans la création, en d'autres termes, nous nous émancipons.

Cette formation de soi est un travail minutieux, un travail d'insecte[469] selon La Mothe qui, à long terme, créé du nouveau : « la mouche à miel tient la voie moyenne qui doit être suivie, quand elle choisit sa matière au dehors, qu'elle transforme ensuite, rendant son travail utile et à elle et à tout le genre humain. »[470]. Il reprend alors la *Lettre LXXXIV* de Sénèque qui souligne cette relation entre l'écriture et la lecture, entre l'imitation et la création.

« Tout ce que nous avons accumulé dans nos différentes lectures, il faut le classer (…) Ensuite, appliquer tout notre effort (…) à confondre en une seule saveur tous ces prélèvements divers. De cette façon si l'origine de l'emprunt saute aux yeux, le travail de transformation aussi. »[471]

La connaissance ne peut ainsi constituer une matière figée que nous ingurgitons pour ne plus y toucher. Elle subit des modelages successifs. Le Vayer compare alors la méditation philosophique au travail de l'artisan, du potier.[472] Il brouille ainsi les sphères entre savant et ignorant, entre lecteur et auteur lorsqu'il rejoint les deux figures traditionnellement opposées de la pensée platonicienne :

[466] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.44.
[467] Sylvia Giocanti note que le libertin, dans sa pensée sceptique, dans les exemples qu'il cite, est plus radical que Montaigne. Mais il ne s'agit pas de prétendre dépasser le prédécesseur.
[468] Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques*, *Op.cit*, p.438.
[469] La métaphore de la ruche est une constante stoïcienne.
[470] François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.272.
[471] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius*, *Op.cit*, p.210.
[472] Cette idée du philosophe artisan se retrouve dans les *Petits traités en forme de Lettres*, *Lettre LXII (De la méditation*) et dans la *Prose chagrine*.

le philosophe et l'artisan. Le savoir philosophique est une matière à modeler et prend les différentes formes que nos mains façonnent. La formation devient un modelage que l'on crée, au même titre que l'artisan crée son moule, son œuvre. Comme le formulera Paul Valéry, l'artiste travaille sur lui-même en travaillant sur son œuvre. De ce fait, le savoir philosophique, par la lecture des autres, devient ce que nous formons et ce qui nous forme. L'apprentissage est alors perçu par notre libertin comme une forme d'expérience esthétique où l'objectif est bien de faire tomber le Sage philosophe ou le Maître qui possède la Vérité de son piédestal. La formation s'effectue par la lecture des histoires de vie en formation et la lecture des autres, dit-il dans le livre *Prose chagrine*, devient le matériel de l'artisan philosophe.

« Qui est l'Artisan qui ose entreprendre un édifice de considération, qu'il n'ait ses materiaux amassés de longue main, et préparé pour cela ? »[473]

Ainsi, l'homme en formation ne tourne plus son regard vers le maître de la *teknê* qui détient la Vérité, mais il le tourne vers les livres, la technique elle-même, pour devenir son propre interprète, pour éprouver ce qui est bon et ce qui est à rejeter dans ce monde. Cette lecture des anciens nous guide à comprendre ce que nous sommes car les problèmes des philosophes du passé ne sont jamais totalement éloignés de notre quotidien. Ce regard en arrière pose des repères et s'oppose à la transcendance inébranlable qui a pris, à travers l'histoire différentes formes : la loi de Dieu, du Pasteur, de la Rationalité, de la Finance[474].

On ne peut que déplorer aujourd'hui cette tentative de destruction, dans les choix politiques, du dialogue avec les anciens dans les institutions de formation et notamment dans les Universités.

L'Université et l'école ont une fonction morale, celle de permettre le retrait comme lieu et temps de l'auto-formation en vue de former des motivations. Ceci s'oppose au catéchisme républicain qui envisage uniquement l'école comme un lieu de socialisation, de pré-professionalisation. L'Université doit continuer à être un espace de liberté où s'effectue cette formation à la discussion que l'on retrouve rarement au niveau des pratiques professionnelles. Il s'agit de valoriser la fonction

[473] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.43.

[474] Sur ce point, La Mothe Le Vayer, par le mode du gouvernement économique, s'oppose déjà aux dérives d'une liberté radicale du point de vue du commerce entre les hommes. Le commerce des hommes est soumis aux lois des législateurs et non l'inverse. Dans le chapitre *Du commerce*, le commerce n'est pas pour lui un métier désavantageux, contrairement à l'Écriture qui rend équivalent marchand et imposture. Il s'agit d'accepter ce métier comme une médiation d'échanges entre les personnes ou les peuples. Mais cet échange se doit d'être régulé et la valeur normative du commerce doit subsister. « Quoi qu'il en soit, bien que la malice des hommes se trouve si grande, qu'elle se met toujours au-dessus de la loi, nous ne devons pas laisser d'estimer pour cela le sentiment de législateurs qui ont tâché de régler le train du commerce et de rendre le trafic le plus raisonnable qu'il leur a été possible ». François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.283.

éthique de l'éducation. Néanmoins, les disciplines de plus en plus valorisées ne mettent plus en avant cette connaissance des humanités ; au mieux, elles détournent les messages des anciens pour mieux justifier la réalité.
Ces interprétations erronées des écrits des anciens vont être dénoncées par un ami et contemporain de La Mothe Le Vayer, Gabrielle Naudé qui réaffirme alors ce dialogue avec le passé rendu possible par l'ouverture des bibliothèques.

2. Gabriel Naudé : L'émancipation par la lecture des livres

Bien que sur le plan politique, La Mothe Le Vayer et Gabrielle Naudé soient dans le dissensus, tous deux s'accordent et dénoncent l'imposture des religions. Leurs prises de positions si différentes soient-elles reflètent des corrélations ; elles fonctionnent en lien. Elles sont le reflet de l'émergence d'une raison critique qui met l'érudition au service de la critique anti-théologique. Cette littérature érudite avait pour ambition de critiquer les superstitions qui paralysent l'usage de la raison et bloque la curiosité. C'est la lutte contre l'obscurantisme dont les Lumières reprendront le flambeau dans le domaine pédagogique, il s'agit de préconiser la lecture des livres au lieu de laisser au maître le devoir d'en faire son propre commentaire, ce qui impliquerait une conversion éducative. D'où la nécessité d'ouvrir les bibliothèques.

En 1622, Naudé est appelé à s'occuper de la bibliothèque privée de Henri II des Mesme, une des plus belles de l'époque. Sous l'influence du Cabinet des frères Dupuy, Naudé entreprit de parcourir les pays. Il voyagea d'abord à Padoue (1626-27), puis en Italie (1631-1632), période durant laquelle il rencontra des jeunes érudits en quête d'une nouvelle science, des libertins prudents et des aristotéliciens antichrétiens. Il se retrouva au service et dans l'entourage du Cardinal Guidi di Bagno. Bien qu'il n'eût pas, en premier lieu, pour vocation de satisfaire l'éducation des plus grands, il entama en 1632 le *Traité de l'éducation humaniste,* un manuel d'éducation lié à sa fonction de précepteur de Fabrizio de la famille des comtes Guidi di Bagno. Par la suite, en 1642, il devint le bibliothécaire de Mazarin et a porté à 40 000 le nombre de volumes de la Mazarine qui furent hélas éparpillés durant la Fronde. Toutes ces expériences lui ont permis d'affirmer plusieurs principes pédagogiques, mais également des conseils essentiels à la préservation et la transmission de la culture.

a. Le lecteur artiste

Durant le Moyen-Age, les pratiques éducatives s'appuyaient sur deux exercices fondamentaux à savoir l'*expositio*, le commentaire d'un texte par le maître, et la *disputatio*, la discussion des arguments. La grammaire, fidèle à la logique aristotélicienne, se rattachait à la logique pure sans laisser transparaître de formes poétiques. A partir du XVI^{e} siècle, un changement de paradigme s'opère dans le domaine de l'éducation. Avec la Renaissance, les formes artistiques et littéraires refont surface. On s'évertue à imiter la beauté du langage des anciens. La Grèce et Rome doivent nous servir d'exemple. On tente d'élaborer une meilleure éducation des enfants par la connaissance des chefs d'œuvre et l'institution d'un dialogue avec les grands penseurs considérés comme les archétypes de l'humanité. L'imitation de Cicéron, Sénèque, devient une méthode d'enseignement détournée du dogmatisme de la leçon du pasteur. Désormais, il s'agit moins de comprendre les structures grammaticales, la façon dont elles s'articulent entre-elles que de faire ressortir l'impression ressentie quand nous lisons un livre. L'élève doit comprendre la construction des phrases pour à son tour devenir écrivain. Il s'agit d'imiter le style, d'en dégager les fondements poétiques au lieu de dégager les lois théoriques d'un texte. Cette pensée est affirmée dans le *Traité de l'éducation humaniste.*

"j'avancerais seulement trois éléments, qu'il conviendrait absolument de procurer à tout individu aspirant à la gloire de l'érudition et de la science, à savoir, qu'il assimile clairement et correctement ce qu'il apprend, qu'il retienne scrupuleusement ce qu'il assimile, et qu'il soit capable ensuite d'engendrer et de produire lui-même quelque chose à partir de cela : il lui faut d'abord une lecture zélée, deuxièmement une mémoire fidèle, troisièmement un entraînement assidu."[475]

C'est pour cela qu'à la Renaissance, la formation du style exige un nombre important d'exercices écrits. Mais l'éloquence n'est pas uniquement perçue comme le bien discourir des sophistes, c'est également une érudition, c'est-à-dire des connaissances d'ordre général concernant l'histoire, la géographie, la littérature. Cette érudition première est un instrument par lequel chaque homme détient la possibilité de transformer le savoir, de jouer avec les règles du savoir. Elle a pour objectif de susciter l'intelligence créatrice, d'aiguiser l'esprit critique. La recherche se substitue ainsi à la connaissance du vrai. Nous voyons apparaître alors deux figures du maître.

[475]Gabriel Naudé, (2009), *Traité sur l'éducation humaniste*, Paris, Garnier, p.110.

Le pédant est l'incarnation de la philosophie de l'École. Face à elle, l'éducation libertine, mouvement dans lequel ont été inclus nos deux amis, consiste plus à former des artistes que des encyclopédistes. Cette formation artistique n'est possible que par la connaissance des formes culturelles qui précèdent.

Grâce à l'imprimerie, le savoir transmis par les lectures permet d'échapper à la *doxa.* La connaissance circule ainsi par l'objet-livre et se différencie de celle qui est diffusée par les institutions officielles. La formation autodidacte devient alors une alternative pour lutter contre l'enseignement des Collèges et des Universités. Le libertin qu'est Naudé préconise cette alternative : s'émanciper seul par la lecture des livres, sans se contenter uniquement de connaître le savoir imposé par les institutions. Il s'agit, comme le note Pascale Hummel dans la préface du *Traité*, d'emprunter à tous les maîtres sans se lier à aucun : "si quelque bon fruit pousse dans le jardin d'Épicure, cueille-le ; si de quelque façon le Lycée propose mieux, prends-le ; si les marchandises de Zénon se vendent plus facilement que celles d'Aristote, tourne-toi vers son Portique ; "[476] L'homme doit apprendre par lui-même, en partant des expériences que lui offre le monde[477], en lisant les autres. On va avoir un retour aux textes, à l'Écriture, aux écrits du passé dont l'Église n'a pas tout de suite mesuré l'ampleur de la menace pour elle-même. Mais ce retour aux anciens, à l'Écriture va être une forme de contre-conduite pour lutter contre le pastorat[478] car lire suppose que l'on se fait seul le propre interprète de ce que nous lisons. Nul besoin d'un pasteur pour traduire. Naudé affirme d'ailleurs être, lui-même, un autodidacte : "je me suis instruit moi-même, et personne d'autre, sinon un dieu, ne m'a mis dans le cerveau et l'esprit une aussi grande quantité de refrains, tout comme Héraclité d'Ephèse, qui, raconte Plutarque, s'imprégna de toute la philosophie, sans aucun guide ni instructeur"[479].

Cependant, bien que l'imprimerie ait permis de développer une forme d'éducation anti-institutionnelle, depuis sa naissance, de plus en plus de livres erronés circulent dans toute l'Europe pour diffuser des informations falsifiées. L'objectif de Naudé consiste de ce fait à enseigner au lecteur le jugement contraire à une théorie de la Vérité.

Mais pour arriver à cette auto-formation, on ne peut néanmoins supprimer le rôle ontologique du maître qui désormais n'énonce plus le vrai mais devient un guide dans la constitution des savoirs véhiculés et un exemple parce qu'il met en phase son savoir et son action, le dire et le faire.

En effet, ceux qui se vantent de posséder la Vérité sont des trompeurs puisqu'elle est enfouie dans le

[476] *Ibid*, pp. 151-152.

[477]« nous voyons que ceux qui sont expérimentés obtiennent plus ce qu'ils convoitent que ceux qui possèdent la raison sans l'usage ni l'expérience. » *Ibid,* p.108.

[478] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit,* pp. 214-219.

[479] Gabriel Naudé*, Traité sur l'éducation humaniste, Op.cit*, p.104.

puits de Démocrite.[480] Néanmoins, le maître ne peut être considéré comme un simple compagnon qui transmet un savoir aléatoire selon le bon désir de l'élève ; si rien n'est stable dans ce monde, comme le constate Montaigne, il nous faut des repères qui nous dirigent vers des maîtres qui pourront aiguiser la compréhension de nos propres expériences. Le *Traité de l'éducation humaniste* est ainsi précédée d'une Ode destinée à Fabrizio de la famille des comtes Guidi di Bagno au sein de laquelle les fins de la connaissance, la relation entre le précepteur et l'élève sont énoncées de manière poétique. En effet, dans la pensée humaniste, le savoir est ordinairement comparé à la vaste mer sur laquelle il convient de suivre des repères. Ces repères se trouvent dans une éducation basée sur l'étude des classiques selon la définition initiale de l'humanisme. C'est revenir aux écrits, les interpréter sans l'autorité du pasteur. Naudé reprend la figure antique du maître comme capitaine du navire qui conduit son élève vers diverses possibilités de directions en vue d'arriver au port de la sagesse. Le précepteur a donc un double objectif. Il s'agit dans un premier temps de donner une base de connaissances servant de repères : "lorsque les marins eux-mêmes naviguent en haute mer, ils suivent continuellement du regard la Petite Ourse comme un guide de la traversée entreprise, de même pour le jeune homme (...) divers guides lui furent prescrits aussi par les meilleurs auteurs, grâce auxquels, son esprit pourrait cheminer des bornes de son désir vers le but visé des connaissances."[481]

Dans un second temps, l'objectif du maître est d'apprendre à l'élève à se former tout au long de la vie. Dans l'*Advis pour dresser une bibliothèque (1623),* il exprime cette thèse qui échappe à l'idée de perfection mais induit celle de l'homme en perpétuel construction, "*libros faciendi non erit finis*[482]. De ce fait, l'éducation n'a pas d'autres fins que l'éducation. Mais pour transmettre cette idée, le précepteur doit lui-même en avoir la posture au risque de n'être qu'un théoricien, argument qui écorche encore la pédagogie et les pédagogues. Naudé décrit son modèle de précepteur qui permettra de parvenir à ce double objectif. Il doit être instruit, être un maître de *techné*, mais il ne peut prétendre posséder un savoir universel. La *paideia* Grecque et l'art oratoire romain servent à former un homme aux humanités, ouvert sur le monde et sur d'autres formes d'instruction. De ce fait, l'éducation libertine envisage l'enfant et le précepteur en tant que progressant car il n'existe pas d'homme achevé. Par ailleurs, le maître ne peut transmettre la culture que s'il s'éduque lui-même continuellement. Ainsi, il construit une vérité progressive de lui-même par un savoir de l'action que Michel Foucault nommera le « savoir gnomique »[483]. Ce savoir se constitue selon une éthique de

[480] *Ibid,* p.145.
[481] *Ibid*, p.97.
[482] "Il n'y a point de fin à multiplier les livres". Gabriel Naudé, (2012), *Advis pour dresser une bibliothèque*, Lyon, édition Camille Ducrot, p.55.
[483] Selon Didier Moreau, ce savoir gnomique sera également un procédé essentiel chez Sénèque dans la constitution d'une éducation émancipatrice. Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p. 170.

l'acte continu en tension permanente dans le réel. Le maître selon Naudé, de par sa cohérence morale entre savoir et pratique, est donc un *exemplum,* au sens stoïcien, car il agit avec rectitude, selon ses principes. C'est un maître exemplaire.

A travers la description de ce modèle de maître et de celui de l'homme en formation, on dénote une opposition entre le maître institutionnel savant et le maître qui encourage l'auto-formation. Cependant ces deux figures semblent complémentaires : "il m'a semblé que deux parties constituaient tout l'enseignement principalement tenu pour nécessaire à cette fin, dont l'une prescrira les devoirs d'apprendre et de fréquenter le Lycée ou l'Académie, l'autre, grâce à l'acquisition d'un esprit bien fait, convertira sagement le fruit des études, et toute leur utilité, en l'exercice zélé de tous devoirs de la vie civile ;"[484] Face à l'éducation savante qui conduit à l'érudition, Naudé esquisse, par le biais de la formation d'un homme érudit, celle du citoyen nécessaire à l'établissement et à l'administration de la République. Cette formation de l'homme ne s'accomplit que par la douce rigueur des précepteurs qui mêlent le double processus du labeur avec le repos, des jeux avec les études"[485]

Cette idée d'une pédagogie contraire aux dogmes se retrouve dans son *Advis pour dresser une bibliothèque.* Une bonne bibliothèque doit diffuser l'ouverture de la culture vers d'autres formes de pensée au risque de n'être qu'un outil du pouvoir. Dans le chapitre V, Naudé précise qu'il ne s'agit pas de leçons bibliotechniques mais de conseils au lecteur. [486] Même si les chapitres font figure de regroupement par thèmes, l'œuvre, fidèle à la tradition de l'écriture sceptique, reste fragmentaire puisque l'objectif n'est pas de faire la leçon mais d'exposer les controverses et d'instaurer une confusion sur les bornes de la vérité. Il s'agit de décortiquer les arguments d'une thèse afin d'en comprendre toutes les parties. Bien que le rôle des anciens soit essentiel, trop d'admiration pour le passé empêche la recherche de nouveaux paradigmes. Naudé affirme alors, dans le chapitre IV de l'*Advis*, la nécessité de connaître les thèses hérétiques qui ont métamorphosé la vision du monde, à savoir Kepler, Galilée et Copernic.

"Il ne faut aussi obmettre tous ceux qui ont innové ou changé quelque chose dés sciences, car c'est proprement flatter l'esclavage et la foiblesse, de nostre esprit que de couvrir le peu de cognoissance que nous avons de ces autheurs sous le mespris qu'il en faut faire, à cause qu'ils se sont opposez aux anciens, et qu'ils ont doctement examiné ce que les autres avoient coustume de recevoir comme par tradition. "[487]

[484]Gabriel Naudé, *Traité sur l'éducation humaniste, Op.cit,* p.93.
[485]*Ibid*, p.107.
[486]"j'aime mieux le laisser à la discretion de ceux qui en voudront user, que non pas de le prescrire comme une regle generale et necessaire." Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothéque*, *Op.cit*, p.57.
[487] *Ibid*, p.31.

De même, les livres qui exposent la filiation herméneutique entre les auteurs sont fort utiles puisqu'un seul homme ne peut faire, à lui-seul, en une vie, la relecture des expériences de l'humanité. Ces livres invitent donc le lecteur à faire confiance aux interprètes du passé pour devenir du même coup créateur. A la manière de Montaigne, le *Traité sur l'éducation humaniste* est décrit par l'auteur lui-même, dans sa préface, comme "ce tableau fraîchement peint par moi"[488] . Dans l'*Advis*, il y reprend la métaphore du peintre et de l'architecte ; l'homme qui pratique la relecture philosophique s'appuie sur des matériaux déjà existants dans le but d'imaginer et de construire des œuvres d'art.[489] La pratique de la philosophie est alors reliée à l'artiste, artisan de sa propre création. La valeur d'un ouvrage se trouve dans la capacité que l'auteur a eu de transformer ce qu'il a appris, de créer de la nouveauté. L'érudition a ici un but essentiellement créatif : "dans les esprits de beaucoup, qui n'estiment les autheurs que par le nombre ou la grosseur de leur volume (...)ils ne sont que des rapsodeurs, copistes ou plagiaires, et n'approchent en rien de l'eloquence, de la doctrine et des belles conceptions des anciens, ausquels pour cette cause ils se tiennent aussi fermement attachez comme le poulpe fait à la roche (...) d'où ce n'est point chose extraordinaire si au bout du compte et apres avoir bien sué et travaillé ils ressemblent à cet ignorant "[490]

De ce fait, l'érudit qui ne façonne pas son apprentissage devient l'ignorant et l'artisan, le modèle du philosophe : "les petits livres, qui traictent, neantmoins de choses serieuses ou de quelque beau poinct relevé, c'est que l'autheur d'iceux domine entierement à son sujet, comme l'ouvrier et l'artisan fait à sa matiere, et qu'il peut mieux le remascher, cuire, digerer, polir et former à sa fantaisie, que non pas les vastes collections de ces grands et prodigieux volumes, qui pour cette cause sont le plus souvent des panspermies, des cahos et abysmes de confusion,"[491]

En conclusion du chapitre IV de *L'advis*, la qualité d'un livre ne se résume pas par sa renommée mais par le fait qu'il nous fait raisonner et qu'il résonne en nous. Il combat ainsi l'érudition qui diffuse plus la confusion que le renouvellement, confusion qui rend nécessaire la simplification de la pensée et donc la falsification au sens de Nietzsche. Néanmoins, Gabriel Naudé va reprendre cette érudition du pédant en vue de la détourner de sa propre fin. Il s'agit alors de brouiller les pistes par une diffusion excessive d'auteurs, non plus dans l'objectif de convaincre mais d'amener le

[488] Gabriel Naudé*, Traité sur l'éducation humaniste, Op.cit*, p.79.

[489] « je tiens ces collections grandement utiles et necessaires, eu esgard que la briefveté de nostre vie et la mutitude des choses qu'il faut aujourd'huy sçavoir pour estre mis au rang des hommes doctes ne nous permettent pas de pouvoir tout faire de nous mesme : joint que n'estant permis à un chacun ny en tous siecles de pouvoir travailler à ses propres frais et despens, et sans rien emprunter d'autruy, quel mal y a-il si ceux qui ont l'industrie d'imiter la nature et de tellement diversifier et approprier à leur sujet ce qu'ils tirent des autres (...) les peintres et les architectes font des ouvrages excellents et admirables par le moyen des couleurs et materiaux que les autres broyent et leur preparent. » Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothéque*, *Op.cit*, p.37.

[490] *Ibid*, pp. 38-39

[491] *Ibid*, p.41.

lecteur à douter de ce qu'il croit. L'argumentation sceptique, à l'époque de nos libertins, permet de mettre en place une couverture nécessaire à l'émancipation intellectuelle souterraine. Comme le soulignera Jacques-François Denis : « C'est un procédé fréquent (…) d'affirmer et de nier en même temps : avis à ceux qui entendent. »[492]

b. Comment rendre publique la *meditatio*?

Au chapitre VII de l'*Advis*, Naudé pose une comparaison entre une bibliothèque ordonnée et l'armée[493] : elle n'est peut-être pas anodine. La bibliothèque a-t-elle un combat, ou du moins une défense à mener?

Lors du premier chapitre de l'*Advis*, Naudé répond à la question du rôle des bibliothèques et de la lecture. La bibliothèque, dit-il, est un trésor de savoir dans lequel chacun est libre de venir s'émanciper ; "c'est une chose tout à fait lovable, généreuse et digne d'un courage qui ne respire que l'immortalité, de tirer de l'oubli, conserver et redresser comme un autre Pompée toutes ces images, non des corps, mais des esprits de tant de galands hommes qui n'ont épargné ni leur temps ni leurs veilles pour nous laisser les plus vifs traits de ce qui estoit le plus excellent en eux."[494]

Rappelons que Naudé vit dans une période historique délicate. C'est la raison pour laquelle les libertins passent par une tactique oblique, sans frontalité. Elle consiste à enfouir la pensée hérétique dans le labyrinthe de l'érudition, du moins de la mettre sur le compte des anciens. Cette émancipation par la lecture des livres doit se faire selon les règles de dissimulation. En effet, Naudé pose une hiérarchie entre les livres. Les hérétiques figurent en dernière position[495], pour la forme, mais, au temps où ils étaient interdits et brûlés, ils restent essentiels à la bonne composition d'une bibliothèque. De plus, le bibliothécaire doit correspondre à un certain type d'homme, à des codes normatifs[496] puisqu'il a en charge la diffusion de l'émancipation dit-il au dernier chapitre, le chapitre IX de l'*Advis*. Le libertin se situe alors sur un double registre de communication : il s'agit de respecter les lois pour conserver ses idées subversives pour la sphère privée. D'ailleurs, à la fin du

[492]Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, *Op.cit,* p.10.

[493] "sans cet ordre et disposition tel amas de livres (...) le meriteroit pas le nom de bibliotheque, non plus qu'une assemblee de trente mille hommes le nom d'armee, s'ils n'estoient rangez en divers quartiers sous la conduitte de leurs chefs et capitaines ;" Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothéque*, *Op.cit*, p.63

[494]*Ibid,* p.13

[495]"comme en théologie, par exemple, il faut mettre toutes les bibles les premieres suivant l'ordre des langues (...) en suitte les Peres grecs et latins, et apres eux les commentateurs, scholastiques, docteurs meslez, historiens ; et finalement les heretiques."*Ibid*, p.65.

[496]"Mais pour regler cet usage avec la bienseance et toutes les precautions requises, j'estime qu'il seroit à propos de faire premierement choix et election de queque honneste homme docte et bien entendu en faict de livres, pour luy donner avec la charge et les appoinctemens requis le tiltre et la qualité de bibliothecaire."*Ibid*, p.75.

chapitre VII de l'*Advis*, Naudé nous préconise des conseils pour préserver les manuscrits importants qui doivent être à l'abri de la vue. Ainsi, ils seront transmis selon la volonté et la discrétion de celui qui en a la charge.

Après avoir, en introduction de l'œuvre, affirmé que nous nous émancipons par la lecture des anciens que permet les bibliothèques, l'objectif du dernier chapitre est bien de rendre le savoir accessible à tous ceux qui aspirent à la connaissance. Son objectif est de favoriser l'ouverture des bibliothèques des princes, de la haute[497] au public, de diffuser le savoir privé, en d'autres termes de rendre publique la *meditatio*. Le bibliothécaire doit permettre aux hommes de croquer le fruit défendu afin de ne pas ressembler " à cet envieux serpent qui empeschoit que personne ne peust aborder et cueillr les fruicts du jardin des Hesperides"[498]. C'est pourquoi il a exercé une forte influence sur Mazarin, symbole du pouvoir absolu, pour lequel il a longuement développé le bénéfice de publier, dans le sens de rendre accessible à d'autres savants, les collections des riches propriétaires. La valeur de ces collections, dit-il, ne se mesure pas à la grandeur de leurs bibliothèques mais à la qualité des livres qu'elles contiennent.

Au sein du chapitre IV de l'*Advis,* Naudé expose alors la composition des lieux de *meditatio* qui comprennent tout d'abord les chefs d'œuvres de l'humanité.

"On doit pareillement avoir cette consideration au choix des livres, de regarder s'ils sont les premiers qui ayent esté composez sur la matiere de laquelle ils traictent, parce qu'il est la doctrine des hommes comme de l'eau, qui n'est jamais plus belle, plus claire et plus nette qu'à sa source, toute l'invention venant des premiers, et l'imitation avec les redites des autres [499]

S'en suivent leurs différents interprètes sans omettre les "doctrines curieuses" pour reprendre le terme du Père Garasse concernant les thèses sceptico-hérétiques qu'il pourchassait. Dans un second temps, donc, après avoir ouvert ces lieux au public, Naudé se trouve être en faveur de livres sceptiques, au sein d'une bibliothèque, dans un objectif soi-disant conforme à la norme puisque pour pouvoir réfuter ces thèses, il faut d'abord les avoir lues. Connaître les thèses hérétiques implique, selon la volonté des théologiens, de "nous faire lire la Bible"[500]. Après avoir démontré qu'elles sont reliées à un objectif scolastique, Naudé préconise que ces thèses hérétiques soient publiées en langue dite vulgaire pour permettre à ceux qui n'ont pas la connaissance du latin de les comprendre.[501] L'importance des sceptiques dans une bibliothèque est alors explicite ; Naudé nous

[497] Celles d'Henri II de Mesmes, des cardinaux Di Bagno, du Cardinal Mazarin, de la Reine Christine de Suède.

[498] Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliothéque, Op.cit,* p.76.

[499] *Ibid*, p.32.

[500] *Ibid*, p.44.

[501] "la première règle que l'on y doit observer est de fournir premièrement une bibliothèque des tous les premiers autheurs vieux et modernes, choisis des meilleures editions, en corps ou en parcelles, et accompagnez de leurs plus doctes et meilleurs interpretes et commentateurs qui se trouvent en chaque faculté, sans oublier celles qui sont le moins communes, et par consequent plus curieuses (...) Secondement d'y mettre tous les vieux et nouveaux autheurs dignes de consideration, en leur propre langue et en l'idiome duquel ils se sont servis (...) et aussi leurs meilleurs

conseille la lecture des grands hommes avec le regard des sceptiques. [502] Ouvrir les bibliothèques au public, y mettre les thèses hérétiques écrites en français, les conserver pour éviter leur destruction, voilà bien de quoi tordre le cou aux idées reçues concernant un libertinage justifiant la conservation de l'ordre.

Pour confirmer cette idée d'un libertinage profondément subversif, lors des derniers mots de l'*Advis*, Naudé se revendique comme pyrrhonien, "j'ay pris dés maintenant la hardiesse de vous en donner quelque tesmoignage par cet *Advis (...)* faisant voir sous le tiltre de *Bibliotheca Memmiana*, (...)le bon droict des pyrrheniens fondé sur l'ignorance de tous les hommes : sous le voile de laquelle je vous supplie tres-humblement, M. d'escuser la mienne".[503]

Le fait d'être sous le voile d'un pyrrhonisme induit indirectement le fait qu'il est un instrument pour exposer sa fausse ignorance. En effet, les deux modèles modernes de Naudé furent Montaigne et Charron qui en dépit de ce qu'ils disent-d'eux-mêmes avaient tout de même quelques connaissances. En s'inspirant d'eux, il use de la fausse ignorance du sceptique dans l'objectif de déployer un rationalisme attentif. Il est fort de constater la prudence de Naudé à l'égard de la crédulité concernant les faits étranges. Dans la préface du *Traité sur l'éducation humaniste*, Pascale Hummel nous rappelle que les maîtres de sa jeunesse lui ont appris à se défier face aux opinions communes, au miraculeux. Le pyrrhonisme lui permet de relever les contradictions, les absurdités, les impostures et surtout de mettre en place une méthode contre l'erreur volontaire d'interprétation plutôt que de poser une théorie de la vérité.

L'objectif de cette relecture libertine est d'attaquer le christianisme plus comme opinion dominante et exclusive qui peut gêner la curiosité et le renouvellement de la pensée que comme opinion fausse. Naudé fut libertin par érudition et par indifférence en matière de religion. C'est le constat de Jacques François Denis concernant le combat du bibliothécaire de Mazarin, "au lieu d'attaquer le sentiment religieux en lui-même, Naudé l'attaque dans les superstitions qui y touchent"[504]

Il apparaît convaincu que les couples science et sagesse, raison et tradition ne s'excluent pas. Par la lecture individuelle des Anciens, il tente de dénoncer les "fraudes" des novateurs puisque l'Antiquité a été traversée par des mensonges, des fables qu'il faut réviser avec une prudence

versions latines, françoises (...) ce dernier pour l'usage de plusieurs qui n'ont pas la cognoissance des langues estrangeres, et le premier d'autant qu'il est bien à propos d'avoir les sources d'où tant de ruisseaux coulent en leur propre nature sans art ny desguisement*" Ibid*, p.30.

[502] "En suitte tous ceux qui ont escrit le plus heureusement contre quelque science, ou qui se sont opposez avec plus de doctrine (...) aux livres de quelques autheurs des plus celebres et renommez. C'est pourquoy on ne doit pas negliger Sextus Empiricus, Sanchez, et Agrippa, qui ont faict profession de renverser toutes les sciences, Pic de la Mirande (...) finalement tous ceux qui se sont exercez en pareille escrime, et qui sont tellement enchaisnez les uns avec les autres, qu'il y auroit autant de faute à les lire separément, comme à juger et entendre une partie sans l'autre,ou un contraire sans celuy qui luy est opposé." *Ibid*, p.31.

[503] *Ibid*, p.78.

[504] Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, *Op.cit,* p.23.

constante**.** Il s'agit de faire valoir le retour de la grande culture de l'Antiquité pour contrecarrer les fautes ou les déviances volontaires d'interprétation. Certains philosophes actuels de l'éducation[505], inquiets des nouvelles formes d'intrusion néo-libérales à l'intérieur du monde éducatif, reprendront la nécessité de relire les grandes œuvres de l'humanité lorsque l'on commencera à faire de Diogène le père du management économique. Les anciens seront repris par les défenseurs d'un capitalisme à visage humain et ce brouillage sémantique pénètre à l'intérieur des institutions de formation.

L'examen de conscience des stoïciens et des cyniques supposait de se préparer quotidiennement à la journée qui arrive dans l'espoir de la vivre avec le plus d'humilité possible. Il n'a jamais été question, comme le reformulent actuellement les philosophes d'entreprise de penser en terme de fin, « comment vais-je atteindre mes objectifs de bénéfices ? » mais en terme de conséquence « Comment dois-je vivre aujourd'hui pour bien vivre? » Le souci étant que nous confondons aujourd'hui le temps avec ce qui s'y déroule, le devenir. Relire les stoïciens, relire Montaigne, c'est réactualiser leur message et mettre à nu les mécanismes de transmission de l'erreur, erreur qui transforme le message antique du souci de soi au profit d'une conversion imposant une unique « forme de vie » celle de « devenir entrepreneur de soi-même »[506]. Cette reprise des anciens, du dialogue avec les amis du présent, du passé ou de l'avenir comme le formulait Derrida est essentielle à l'heure actuelle. Elle fait partie selon La Mothe Le Vayer de la Formation de soi détachée de toute conversion éducative.

3. L'amitié libertine : polémique et bienveillance

La violence de l'autorité patriarcale, comme nous l'avons vu, est souvent remise en question dans le modèle libertin. C'est pourquoi le lien familial est souvent remplacé par l'amitié. Le Dieu, le roi ou le père définissent un héritage qui a contraint la liberté individuelle.

Le rôle traditionnel de la famille, du *pater familias* est donc mis en doute pour valoriser l'image d'un père bienveillant, comme nous l'avons vu dans le gouvernement économique des œuvres destinées au prince, ou d'un ami capable de transmettre son point de vue et ses lois sans dogmatisme, non sans autorité. De même, le précepteur n'a pas besoin d'être la solide incarnation de l'autorité pour en avoir. Il s'agit donc de libérer le maître de la figure traditionnelle de l'autorité.

Dans le chapitre *De l'affection des pères aux enfants*, Montaigne exposait déjà cette conception d'une éducation non coercitive dans laquelle l'amitié joue un rôle indispensable.

[505] Michel Fabre, (2015), "Devenir entrepreneur de soi-même", in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, Paris, Harmattan.
[506] *Ibid*.

« J'essaierais par une douce conversation de nourrir en mes enfants une vive amitié et bienveillance non feinte en mon endroit (…) le meilleur acquêt qu'elle (la vieillesse) puisse faire, c'est l'affection et amour des siens : le commandement et la crainte ce ne sont plus ses armes.»[507]

De même, à travers le choix de faire des *traités sceptiques* et des *Dialogue*s, La Mothe nous fait pénétrer à l'intérieur d'une académie humaniste, celle du cabinet des frères Dupuy, qui élargissait la culture savante bien avant que soient créées les académies royales. Le livre des *Petits traités sceptiques* se compose de lettres fictives sur un mode familier dans lesquelles il tente de faire revivre les réflexions par une conversation amicale et savante.

Il emprunte alors le dialogue à la tradition venue de l'Antiquité ; c'est une manière de faire converser et raisonner les différentes voies et idées. Par le dialogue, personne n'a jamais le dernier mot, nous sommes dépendants les uns aux autres mais paradoxalement, nous acquérons de l'autonomie. On ne peut en ce sens jamais s'affranchir d'autrui et le libertin, bien que fort attaché à sa solitude, sait pertinemment qu'il ne peut raisonner convenablement dans la misanthropie. La formation de soi n'est pas uniquement une pratique solitaire mais une pratique sociale. L'autre est nécessaire pour la réflexion. Ensemble, ils forment une sorte de communauté politique, au sens ou l'entend Jacques Rancière[508], où se former permet de refuser l'homogénéisation dans le Tout.

Pour vanter les mérites de l'amitié, Le Vayer se réfère à Sénèque et Cicéron.

En effet, dans le chapitre *De l'amitié,* Le Vayer reprend l'idée de l'amitié qui se trouve dans le *Lelius* de Cicéron selon lequel elle doit permettre « un parfait consentement sur toutes les choses divines et humaines »[509] De même, dit l'espagnol, « No ay mejor espejo, que el amigo viejo ».[510]

Cependant, comme le souligne notre érudit, cette amitié est « une belle chimère »[511], un « nom vain » ou encore une « agréable illusion d'esprit » à laquelle il a cru dans sa jeunesse. Nos pensées sont de par notre humanité instables, relatives et souvent soumises aux contextes ce qui ne permet pas cet accord parfait exposé par Cicéron ou cette unanimité des amis que présente Aristote qui envisage l'exacte ressemblance. Cet accord parfait dans l'amitié est impossible.

Cette conception libertine de l'amitié rejoint alors celle de Sénèque[512] dans la *Lettre VI*. L'amitié est un choix rationnel qui ne doit rien au sentiment. La confiance se donne par jugement. La question

[507]Michel de Montaigne, *Essais*, II, VIII, *Op.cit*, p.97.
[508] Jacques Rancière, *Aux bords du politique, Op.cit.*
[509] François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptique*s, *Op.cit*, p.101.
[510] « Il n'y a pas de meilleur miroir que le viel ami », François de La Mothe Le Vayer, (1669), *Les trois premières Parties des opuscules ou petits traitez*, Paris, Louis Billaine, p. 114.
[511] *Ibid,* p. 111.
[512] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Op.cit*.

« Qui sont ces amis que l'on se choisit ? »[513] renvoie à la question des maîtres avec lesquelles nous choisissons de nous lier non pas parce qu'ils sont nos modèles mais parce qu'ils sont ceux avec lesquels nous pouvons nous transformer.[514]

D'ailleurs, à la fin du dernier dialogue de la *promenade en neuf dialogues*, Ocella et Listicus préfèrent changer de sujet car ils n'ont aucun dissentiment alors que ce qu'ils recherchent est la confrontation intellectuelle et la contradiction. La dispute alors nécessaire à l'évolution des savoirs. Il s'agit d'entraîner son esprit à argumenter en vue de déjouer les pièges intellectuels apportés par les adversaires. Ce thème de la *disputatio*[515], hérité de l'Antiquité, est un exercice essentiel pour se préparer à la vie, aux polémiques. « La polémique marque un certain désaccord entre amis mais elle ne se situe pas du côté de la critique qui impliquerait quand à elle une position de surplomb » à laquelle les libertins sceptiques ne seraient prétendre entre-eux. La polémique suppose «l'impossibilité du surplomb, jointe à la réalité de la division. »[516]

Le Vayer affirme les différences au sein d'un groupe d'amis et donc la possibilité d'un dialogue dissensuel. Néanmoins, le dissensus n'est pas intolérance. Dans le chapitre *De l'opiniâtreté*, Orasius fait référence à la longue dispute qu'il a eue avec Cratès. Les disputes, par opposition à l'exercice antique, sont ici considérées comme étant le fait d'esprits dogmatiques et pédants. Orasius récuse alors toute forme de vanité et fait l'éloge de l'amitié bienveillante qui ne se termine pas nécessairement par un consensus.

La Quatrième journée de l'*Hexameron rustique* met également en scène le dialogue amical et la tolérance. Après chaque conversation, le compagnon qui vient d'exposer ses idées de manière libre s'attend généralement à une réaction récalcitrante de la part de ses amis ; chose qui n'arrive guère étant donnée la bienveillance des amis pourtant de caractères différents.

« On lisait sur le visage de Tubertus Ocella une certaine honte modeste accompagnée de crainte (…) Mais ils le regardèrent tous avec des yeux qui le remplirent d'assurance »[517] .

Cette conception de l'amitié rejoint les concepts de « structures de confiance » qui seront exposés par Bernard Williams et analysés par Didier Moreau.[518]

---

[513]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*.

[514] Cette conception de l'amitié est reliée à celle de Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*.

[515]La dispute selon notre libertin se situe dans un objectif de sincérité, bien éloignée de la dispute enseignée à l'Université fortement contrôlée par l'Église.

[516]Denis Kambouchner, (1983), "De la condition la plus générale de la philosophie politique", in *Le retrait du politique,* (dir.) Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Galilée, p.114.

[517]François de La Mothe Le Vayer, (2005), *Hexameron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses,* La Versanne, Encre Marine, p.73.

[518] « Leur fonction est d'accorder à l'individu une confirmation sociale et un soutien actif de ses attitudes éthiques (…)

Ces dialogues « entre amis » inscrivent les protagonistes dans un cadre affectif : en effet, le dialogue amical est une condition pour l'exercice de la rationalité. La bienveillance est nécessaire pour permettre la communication et pour exercer un contrôle sur une pensée qui a besoin de se construire. Après chaque exposé des compagnons, on retrouve généralement le rôle primordial de la table ainsi que du plaisir terrestre qui doit combler cet « estomac affamé ». Par le biais de ces petits dialogues, Le Vayer rend public ses petits moments passés où bonne chère et bonne culture se côtoient grâce à la conversation amicale et savante.

Ensemble, les amis forment une sorte de fête de l'esprit, une « communauté festive » qui constituera une forme de contre conduite selon Michel Foucault[519] face à la tendance de la confession chrétienne. De fait, la communauté amicale va à l'encontre de l'autorité du maître pasteur. Elle implique un rapport d'égalité entre tous les membres de la communauté puis un rapport de réciprocité entre croyants et hérétiques ce qui va à l'encontre du schisme posée par la pastorale chrétienne.

L'amitié est essentielle dans la formation de soi libertine. Mais cette dernière ne doit en aucun cas constituer un « entre-soi » au risque que la pensée finisse par tourner sur elle-même. La communauté amicale est ainsi indissociable d'une transmission interculturelle.

4. Le rôle du voyage chez Le Vayer

A partir du XVI^{e} siècle, la crise du monde de l'esprit est due à une nouvelle perception du monde permise par l'échange des savoirs. Il naît alors une forte critique des méthodes scolastiques du Port Royal. Le travers des scholars consiste à croire que l'esprit des élèves commence par une leçon. La douceur de l'éducation, la réciprocité, l'amitié, l'éloquence, et la recherche de la vérité sont les mots clefs de la conception d'une meilleure forme d'éducation qui commence à se dessiner.

Il s'agit de remplacer l'immobilisation des corps par les voyages, la suspension de la parole par le dialogue. On constate que les pratiques humaines sont des choses peu modélisables ; de ce fait, le modelage platonicien est remplacé par le dynamisme. Former aux *Humanitas* suppose la *philantropia*, la notion d'échanges, c'est-à-dire de se former par le voyage philantropique.

Il s'agit de créer, par le dialogue qui se trouve dans l'acte de lire, des ponts culturels. Sénèque, dans le *De otio,* fait l'éloge de la curiosité. La connaissance naturelle du monde est ce qui permet de savoir comment nous nous connaissons. Dans les *Lettres à Lucilius*, il invite fortement au voyage

les structures de confiance échappent à la vie institutionnelle de l'État et sont construites par les pratiques collectives de solidarité et de soutien. » Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, p.303.

[519] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p. 214.

pour mieux connaître l'action des choses sur nous. Le Vayer évoque largement ce thème. En effet, ce qui lui permit de trouver sa vocation, ce fut l'importance de ses voyages. C'est ainsi qu'il trouva sa voie, la philosophie sceptique, et qu'il prépara le personnage d'Orasius Tubero. Il entama les relectures des Anciens qui avaient fait sa jeunesse -Cicéron, Sénèque, Aristote, les historiens du pyrrhonisme, Diogène Laërce et Sextus Empiricus-ainsi que quelques modernes -Corneille, Bacon, Pomponazzi, Machiavel, Charron, Marco Polo- par lesquels il accumulait des faits précieux sur la diversité des nations. Certes, les voyages de notre érudit libertin furent peu lointains -l'Espagne, Madrid, Londres- mais il les fit avec le compagnon, Guillaume Bautru, dont la profession diplomatique d'ambassadeur lui permettait de faire des observations minutieuses des relations et des conversations. Il découvrit l'humanité et ses étrangetés qui imposèrent d'autres formes de problèmes à son esprit. Le fait d'être confronté à d'autres usages est une situation qui nous interroge sur nous-mêmes car elle révèle l'incertitude de tout ce que nous prétendons connaître. Le voyage auprès de son compagnon qu'il évoquera dans *l'Hexameron* lui a permis d'étudier avec plus d'intérêt les personnes que les sites ; son passe-temps était de recueillir un maximum de proverbes, souvent espagnols. C'est par les multiples anecdotes qu'il put rendre compte de la variété des usages, de la diversité des peuples et de sentiments entre les personnes. C'est ainsi qu'il prit conscience de l'absence de vérité universelle alors que bien d'autres personnes prétendaient la connaître. Peu importe le lieu, le voyage permet à Le Vayer de relativiser sur ses propres normes. Cette relativité des opinions qui s'inscrit dans le voyage permet de remettre un peu plus en cause le discours consensuel pour accéder à la sagesse.

Dans le chapitre *De la patrie et des étrangers* des *petits traités sceptiques,* notre libertin reprend le personnage d'Ulysse le voyageur qui renonce à l'immortalité pour retrouver son Itaque. Le Vayer se trouve être sur le mode de la compréhension de l'amour que l'on peut ressentir vis-à-vis de son pays comme une chose si naturelle. La même sensation se retrouve chez les animaux puisque « les bêtes sauvages se plaisent dans les bois où elles sont nées »[520]

Mais sa démarche ne préconise pas l'enfermement mais bien cette rencontre de l'étranger. Il affirme la volonté de créer des ponts culturels entre les nations par le biais du dialogue que permettent les voyages:

« Cessez donc, je vous supplie, de juger si mal des étrangers et vous souvenez de cette pensée d'un sophiste, que la plupart des fleuves sont étrangers dans les terres qu'ils rendent fertiles ».[521]

Le Vayer, après cette évocation de la rencontre de « l'autre » défend ainsi graduellement le

[520]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit,* p.61.
[521]*Ibid*, p.69.

cosmopolitisme en prenant l'exemple de Diogène qui se considérait comme citoyen du monde, l'essentiel se trouvant être le bonheur peu importe l'endroit dans lequel on se trouve.[522] Il affirme ainsi derrière le dire des Anciens que « La liberté est une chose si précieuse, au dire des philosophes que nous venons de nommer, qu'il n'y aurait nulle apparence de nous laisser attacher à une certaine pièce de terre quelque nom de patrie qu'on lui puisse donner, comme l'étaient ces serviteurs rustiques des Anciens. »[523]

Le voyage nous conduit à la tolérance par la diversité des interprétations rencontrées : l'instabilité devient la condition même de l'humanité. Cette idée trouve son écho dans le ch**a**pitre *De l'expérience* des *Essais* et dans celui *De la vanité*.

« Outre ces raisons, le voyage me semble un exercice profitable. L'âme y a une continuelle exercitation à remarquer les choses inconnues et nouvelles ; et je ne sache point meilleure école, comme j'ai dit souvent, à former la vie que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies (...) variété de formes de notre nature. »[524]

Cette éducation qui encourage la confrontation aux autres, aux étrangers, conduit au perfectionnement envisagé comme processus inachevé et s'oppose à la perfection d'un être transcendant.

C'est au sein de ce dialogue avec autrui que l'homme en formation pourra assouplir son esprit vis-à-vis des dogmes pour promouvoir la diversité. Il s'agit de montrer l'impossibilité d'une langue universelle, d'un consensus total. Dans cette optique, les hommes forment une communauté de dissensus dans laquelle le dialogue devient possible par l'acceptation de l'autre, c'est-à-dire l'ancien, l'ami, l'étranger.

Cette affirmation du dialogue interculturel dans la formation de soi aura des répercussions au siècle suivant, notamment dans l*e Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot**,** dans l'œuvre de Rousseau mais également parmi des philosophes de la déconstruction, comme nous le verrons dans la dernière partie.

Dans le chapitre *De la conversation et de la solitude*, l'auteur condamne le pédantisme[525] et expose une autre vision de la formation de soi, une formation dialogique.

[522]« on a toujours dit que la patrie d'un homme de bon esprit était partout où il pouvait vivre commodément et à son aise ». *Ibid*, p.64.

[523]*Ibid*, p.62.

[524]Michel de Montaigne, *Essais*, III, IX, *Op.cit*.

[525]« L'orgueil des Grands, ou de ceux à qui quelque coup de fortune a fait croire qu'ils sont plus que les autres, est d'autant plus intolérable dans les conférences qu'on n'y devrait point reconnaître d'autre grandeur que celle que donne l'usage de la raison ». François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.134.

« Or outre l'utilité si évidente que nous retirons de la conversation pour ce qui touche la culture de l'esprit, elle a tant de charmes d'ailleurs connus de tout le monde qu'on peut dire qu'elle est la perfection des autres plaisirs de la vie, qui ne goûtent que très imparfaitement sans elle ».[526]

Nous ne nous formons qu'en relation avec les autres et l'esprit s'aiguise par cette interaction. Mais parallèlement la solitude est précieuse puisqu'elle permet à l'homme de se retrouver loin des préjugés de l'opinion commune. Il préfère alors cheminer seul acceptant de temps à autre la venue d'un ami. La possibilité de s'isoler devient un bien précieux au même titre que la conversation car c'est dans la solitude que s'effectue l'examen de conscience. Le Vayer reprend ainsi le *De otio* de Sénèque et *La vie solitaire* de Pétrarque[527].

5. L'examen de soi stoïcien dans le traité *De la connoissance de soy-même*

La formation de soi libertine suppose un dialogue intérieur comme entretien de soi avec soi.[528] Il ne s'agit plus de se convertir à la vérité d'un autre, comme c'est le cas dans la *parrhêsia* chrétienne,[529] mais de se regarder tel que l'on est, avec humilité, dans une méditation personnelle.

Cette connaissance de soi doit nous conduire à accepter ce que nous sommes, à apprendre à modérer ses passions, parfois « négatives » selon le Code moral, qui existent en nous. Accepter le négatif de notre nature, c'est aussi accepter la négation, en d'autre terme, c'est refuser une conversion à la positivité constante qui ne remet jamais en question le fondement de ce qui est.

Dans ce sens, il faut avant tout différencier le travail sur soi que préconise notre libertin permis par l'oisiveté et la mode actuelle du développement personnel, d'une programmation neuro-linguistique, d'un détournement de la connaissance de soi en vue d'agir sur sa productivité, de se dépasser soi-même.

Le souci de soi que prône la société du bien-être introduit au sein même des individus une conversion, une discipline de soi par l'intériorisation médiatique des théories du bonheur, d'une

[526] *Ibid*, p.127.

[527] La seule manière de se guérir de la folie collective, du dégoût de la vie, d'une impossibilité d'être soi dans la vie collective, c'est la vie solitaire. On ne peut contribuer à la vie morale sans un retrait, sans un passage solitaire mais Pétrarque pense cependant que cette vie solitaire peut s'organiser dans la vie collective à la manière, par exemple, des jardins épicuriens.

[528] Dans *Prose chagrine*, il fait allusion à la citation de Pétrarque : « Il n'y a rien de si commun que de parler en compagnie ; mais peu de personnes le savent faire à eux-mêmes ». François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine*, *Op.cit*, p.7.

[529] L'obligation de vérité contenue dans le christianisme impliquait la connaissance de soi sous l'œil de l'autre. En ce sens, le dire-vrai signifiait tout confesser, avouer sa faute en vue de purifier son âme. Michel Foucault*, Christianisme et aveu. L'origine de l'herméneutique de soi*, *Op.cit*.

attitude dite « positive ». Il s'agit de détourner l'hédonisme antique au profit d'un bien-être codifié, d'une discipline de soi normalisée, d'un dépassement de soi impliquant un renoncement à soi.
Dans *l'expérience intérieure*, George Bataille faisait à ce propos une observation sur le yoga qui était à la source, un travail intime et de longue haleine, une expérience intérieure sans dogmes ni lois. Aujourd'hui, dit-il, « le yoga nous est donné sous forme de grossières recettes, agrémentées de pédantisme et d'énoncés bizarres. Et le yoga, pratiqué pour lui-même, ne s'avance pas plus loin qu'une esthétique ou une hygiène. »[530]
Face à cette attitude hygiéniste qui détruit la négation, les passions, l'imperfection, la connaissance de soi libertine a un rôle à jouer ou du moins continue un combat entamé par les cyniques. Il s'agit, comme La Mothe le formule dans *Prose chagrine* qu'il écrira à la fin de sa vie, d'apprendre à rire de nos manquements,[531] d'accepter nos passions, nos humeurs maussades lorsque l'on vit un deuil, d'énoncer notre médiocrité sans s'auto-flageller, médiocrité nécessaire à notre perfectionnement. En d'autres termes, il préconise d'avoir le courage de la vérité sur nous-mêmes pour ensuite, à la manière de Diogène, « changer la face de la monnaie »[532].

Dans un fameux traité *De la connoissance de soy mesme (1669)*, peu cité, mais qui porte pourtant en lui les fondements de la formation de soi détachée de la conversion éducative du maître pasteur, La Mothe se situe alors dans une configuration intellectuelle originale, dans une éducation envisagée sous la forme de la conversion stoïcienne, sous le mythe de la métamorphose de soi.[533] En effet, la connaissance de soi-même permet la conversion de soi contre une conversion à la vérité de l'être contenu dans la *metanoïa.* Pour les stoïciens, dont la thèse sera reprise par le libertinage érudit, il n'existe pas de vérité. Le sujet va se transformer en cherchant sa propre vérité. Le Vayer expose donc une introspection non à travers le prisme de Dieu mais par une entrée en nous-même par l'organe de l'œil.

« Nostre vraie Religion n'a rien qui ne soit contraire a cette doctrine, puisqu'elle enseigne que Dieu seul s'entend, se comprend et se contemple incessamment, par une reflexion sur luy-mesme dont l'homme n'est pas capable. Mais quoi que nous ne puissions l'imiter parfaitement en cela, il faut autant qu'il nous sera possible, et selon la portée de nostre humanité, tascher d'entrer en la

[530]George Bataille, (1943), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, p.28.
[531]« Mais puisque ces mêmes malheurs ne se peuvent éviter, étant si fort attachés que nous le disons à la condition de nôtre vie, pourquoi les augmenterons-nous par nôtre impatience, et par un chagrin déraisonnable, puisque Démocrite et assés d'autres les ont notablement diminués en se riant de nôtre foiblesse, et en s'accomodant doucement à tout ce qu'ils ne pouvoient éviter ? " François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.120.
[532]Ce précepte de Diogène est analysé dans la leçon de Michel Foucault datée du 14 mars 1984 du livre *Le courage de la vérité.*
[533]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit.*

connoissance de nous-mesmes par nous-mesmes, et cela avec d'autant plus de soin et d'ardeur, que si nostre souverain-bien consiste, comme nous le croions, en la contemplation divine, nous n'y scaurions mieux arriver que par ce moien (...) Et certainement l'on peut dire, que le ciel entier n'est pas si admirable que ce petit organe de la veuë »[534]

Le sens de l'observation est ici le seul moyen d'accéder à la connaissance. Encore faut-il tourner son regard vers le bon objet. Dans une optique épicurienne, il faut imiter ce dieu qui, selon Le Vayer, prend le temps de s'observer. Il s'agira alors de détourner son regard du ciel dans le but de se regarder dans les moindres recoins, les moindres plis[535] dirait Montaigne, puisque la connaissance de soi-même est « la chose du monde de la plus grande instruction»[536]. Pourquoi se connaître est-il essentiel à l'homme ? En quoi la connaissance de soi peut-elle nous émanciper?

Rappelons-le, la conversion stoïcienne a comme caractéristique l'*apatheia,* ce qui implique de se connaître soi-même pour ne plus être soumis aux passions, à ce qui vient de l'extérieur et devenir autonome, c'est-à-dire à la fois maître de soi et maître du monde.

Pour l'érudit libertin, nous ne pouvons apprendre à modérer nos passions que si nous commençons tout d'abord par nous regarder tels que nous sommes. Contrairement à l'évitement des passions de la morale chrétienne, le dialogue intérieur nous ouvre à elles.

En effet, Le Vayer évoque le refus des passions du corps qui aboutissent à la passion du matériel et de ses artifices. Comme le soulignera quelques siècles plus tard Michel Meyer,[537] le refus de la problématique du réel et de notre corps a conduit l'homme à l'obsession passionnelle, au fétichisme de la marchandisation et à un rationalisme sans précédent. Face à cet évitement de soi qui tourne uniquement notre regard vers les objets, Le Vayer expose une conception naturelle des passions humaines comme mouvement initial provoquant celui de l'esprit[538], car sans passion, rien de grand ne se produit ou ne se crée.

« Il est certain que ces passions, que les Philosophes Latins ont nommées des perturbations, servent souvent à l'Ame raisonnable, comme les vents au Pilote, qui ne peut avancer ni se bien conduire sur le Mer, sans le secours des vents (...) leurs transports peuvent estre utiles si la raison n'y est point offensée».[539]

[534]François de La Mothe Le Vayer*, De la connoissance de soy mesme, Op.cit,* pp.452-453.
[535]Ce concept de « pli » sera éclairé par Gilles Deleuze, *Foucault, Op.cit*, p.111.
[536] François de La Mothe Le Vayer*, De la connoissance de soy mesme, Op.cit,* p.467.
[537] Michel Fabre, (2012), « Quelques implication éducatives de la problématologie : l'idée de réification chez Michel Meyer », in *Penser l'éducation, n°32 (décembre 2012*), pp.30-48.
[538]Nous analyserons cette pensée à travers l'œuvre de Boyers d'Argens, lecteur de Le Vayer, selon laquel la formation de l'esprit de *Thérèse* s'est faite par l'acceptation des plaisirs du corps.
[539] François de La Mothe Le Vayer*, De la connoissance de soy mesme, Op.cit,* pp.458-459.

C’est une des thèses qu’il défend également dans *Prose chagrine*.

« Cependant mon ame se revolte souvent contre ces discours généraux qui vont à l’extirpation des passions. (…) Elle me dépeint cette vie comme une mer morte, où nous languirions misérablement presque sans action, si le vent des passions ne nous tiroit de cet assoupissement léthargique. »[540]

C'est pourquoi Le Vayer reproche souvent le stoïcisme de raison droite[541], dont la trop grande exigence de rationalité refuse catégoriquement la moindre d'entre-elles : « Moquons-nous du Sage impassible des Stoïciens »[542] dit-il dans les *Problèmes sceptiques*. De même, dans *L'institution du Prince,* il critique l'image du sage au-dessus de tous méprisant l'humanité.
Nier sa nature qui se compose de passions, c'est nier le monde qui nous entoure ; c'est se nier soi-même en tant qu'être humain pour ne mettre en avant qu'un aspect rationnel de l'homme qui a été un autre angle d'attaque de Le Vayer. Vivre sous l'emprise de la nature, c'est prendre en compte la matérialité de l'être où l'esprit ne peut plus se dissocier du corps, la connaissance du plaisir ; c'est accepter ce que la nature a mis en nous, tout en intégrant la modération des passions des épicuriens ou le perfectionnement de l'homme des stoïciens

« Mais il y a une autre estude de soy-même beaucoup plus longue et plus difficile, et qui fait l'exercice des justes même durant toute leur vie. Elle consiste à tâcher de connoistre les passions, les humeurs, les faiblesses, les défauts ».[543]

Il s'agit de tempérer ses passions voire même à rire de nos faiblesses. Comme nous l'avons vu précédemment, cette formation est indissociable du bon fonctionnement d'un État puisque comme le suggérait Machiavel, on ne peut prétendre gouverner les autres si l'on ne se gouverne pas soi-même. Seulement dans la première partie du traité, Le Vayer reprend l'idée pascalienne selon laquelle, pour échapper à cette vue de soi-même, pour se fuir, les hommes se divertissent et se noient dans l'oubli. En d'autres termes, pour fuir les problèmes et la nécessité du perfectionnement qu'entraînent la reconnaissance des passions et la matérialité du corps, si fortement condamné comme le péché originel, les hommes préfèrent se passionner vers des choses qui les détournent d 'eux-mêmes.

[540] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine*, *Op.cit*, p.106.
[541] Les stoïciens prônent l’extirpation des passions pour atteindre l’*apathie* (absence de passions) alors que les péripatéticiens veulent la modération des passions. En ce sens, Le Vayer rejoint Aristote.
[542] François de La Mothe Le Vayer, *Problèmes sceptiques, Op.cit*, p.168.
[543]François de La Mothe Le Vayer*, De la connoissance de soi-mesme. Seconde partie. Qui contient les moyens de l'acquerir, Op.cit,* p.93.

Cet examen de soi n'est donc pas une mince affaire. D'une part, rentrer en soi- même est un mouvement d'une extrême violence puisque « le plus grand plaisir d'un homme orgueilleux est de contempler l'idée qu'il se forme de luy-même »[544] Soit les hommes fuient leur nature et ce qu'ils sont pour se réfugier dans la religion, soit ils sont narcissiques, obsédés par eux-mêmes et se regardent alors de manière erronée ; ces deux façons d'être au monde sont contraires à l'idée de la connaissance de soi-même.

«D'où pensez vous que vient cet ennuy qui accable ceux qui ont esté dans les grandes places, quand on les a réduit à vivre en repos dans leur maison? Ce n'est pas seulement de ce qu'ils s'y voyent trop (…) C'est aussi parce qu'ils ne se voyent pas assez, et qu'il y a moins de choses qui renouvellent l'idée de leur *moy.* »[545]

Les images du moi non aidées par les objets extérieurs qui dissimulent les défauts, mettent en avant un moi obscur, indéfini, dont l'essence pure est inconnaissable. Le Vayer souligne alors ce regard artificiel de soi trompé par les biens matériels. A l'inverse, la médiocrité du mode de vie dont il reprendra, par la suite, l'éloge montanienne permet de voir notre nature. Cette conception envisage les critiques futures concernant l'artifice de la civilisation rousseauiste.
L'autre raison du refus de la connaissance de soi-même est qu'elle nous lie à l'humanité. Ainsi nous ne pouvons plus nous distinguer de cet autre qui nous écœure.[546] Il est homme au même titre que nous.

« L'oubly de soy-mesme produit la dureté, et par un effet contraire la connoissance de soy-même produit la pitié. Car il y a dans les sentimens de compassion pour les autres quelque reflexion secrette sur nous mêmes, par laquelle nous nous regardons ou comme ayant souffert les mêmes maux, ou comme les pouvant souffrir...Et c'est ce qui fait que ces gens qui se croyent au dessus de tout, et qui s'imaginent que les maux dont les autres son affligez ne sçauroient venir jusqu'à eux »[547]

La connaissance de soi chez Le Vayer ne peut ainsi s'émanciper de l'autre, de l'extériorité, de ce qui est étranger à soi.[548] Il s'agit d'accueillir ce sentiment naturel qui nous anime quand nous regardons autrui souffrir puisqu'il nous renvoie à nous-même.

[544] *Ibid, première partie*, p. 6.
[545] *Ibid,* pp.10-11.
[546] « on ne traitte les autres avec aigreur, qu'en se distinguant d'eux. Et c'est ce que la connoissance de nous-mêmes ne nous permet pas de faire » *Ibid,* p.49.
[547] *Ibid,* p.51.
[548] C'est la définition de la subjectivation.

Le retour sur soi implique donc cette reconnaissance de nous-même dans le regard des autres, cette humanité commune qui va à l'encontre du commun défaut des hommes de s'oublier eux-mêmes dans l'œil de l'autre car le regard de leur propre faiblesse, de leur propre imperfection leur est insupportable. Ces considérations sur la connaissance de soi comme accueil de l'autre trouvent leurs origines dans le *Traité des Devoirs* de Cicéron et dans le *Traité des Bienfaits* de Sénèque.
Un autre aspect primordial souligné par Le Vayer, c'est le fait que cette connaissance de soi est un processus inachevé qui dure tout le long de la vie. Il n'a pas de temps providentiel futur mais il a un passé. Il tente, à la manière de Montaigne, de montrer les enjeux du regard en soi-même qui se perfectionne sans substituer le vécu et tout ce qui a été auparavant.

« En un mot il faut agir à peu près dans cette étude comme si on avoit entrepris de travailler toute sa vie à faire son portrait ; c'est à dire qu'il faut y donner tous les jours quelque coup de pinceau, sans effacer ce qui en est déja tracé. »[549]

L'éducation pour notre libertin, relève bien d'une expérience esthétique où il convient de se peindre quotidiennement. Il s'agit de s'observer dans la vie, le but étant de libérer le soi des exercices spirituels chrétiens qui induisent la haine du corps, de son propre portrait, pour s'ouvrir à Dieu. L'examen de conscience des stoïciens implique d'être tolérant envers soi-même, de ne pas échapper à « ce qui est déjà tracé ». Si nous comprenons en quoi nous avons échoué, nous n'avons pas besoin de nous juger. Le Vayer conseille alors de se regarder avec humilité, non de se condamner. Cette idée se retrouve dans *Prose chagrine* dans lequel le libertin fait référence à ses erreurs. Le Vayer constate ne pas avoir participé davantage à la vie politique et publique préférant la retraite. Mais cette dernière était nécessaire pour se retrouver et s'émanciper au temps de l'absolutisme.
Par conséquent, puisque l'homme est un être imparfait, enclin à faire des erreurs, il lui revient le devoir de se perfectionner. Le Vayer conclut dans le traité *De la connoissance de soy mesme* en ces mots : « avec toute nostre étude et toutes nos recherches, nous demeurerons toûjours inconnus à nous-mêmes en cette vie; Mais comme cette ignorance necessaire est dans l'ordre de Dieu (…) Il n'y a que l'ignorance volontaire que nous devons eviter, parce qu'elle est contraire à cet ordre. »[550]
De ce fait, la connaissance de soi n'est pas une exploration analytique. Il ne s'agit pas d'oublier de vivre, d'approfondir indéfiniment cette exploration pour découvrir une subjectivité immuable, une Vérité de l'Être par le prisme de Dieu. Non sans ironie, il évoque une connaissance de soi à consonance matérialiste : « Et c'est même une partie de la connoissance qu'on peut avoir de soy-

[549] *Ibid. seconde partie. Qui contient les moyens de l'acquerir,* pp. 95-96.
[550] *Ibid,* pp.147-148.

même, que de bien comprendre que l'on ne se connoist pas avec assurance (…) Je veux dire qu'on ne connoist jamais certainement que l'on soit à Dieu, quoy que l'on puisse connoistre quelquefois avec certitude que l'on n'y est pas. »[551]

Le Vayer admet ainsi les bienfaits de la retraite littéraire et l'entretien de soi pour se détourner des biens illusoires de la vie mondaine et se peindre, s'écrire tel que nous sommes. Le Vayer se pose ici en héritier des *Essais* et du *De otio* de Sénèque pour lesquels les diverses occupations de la vie civile empêchent l'homme de vivre sa vie. Contre la folie du vulgaire et l'agitation populaire, le seul remède se trouve dans cet examen de soi qui nous relie à notre humanité, à la bienfaisance et ne peut s'accomplir que par le temps de l'oisiveté, ce temps du retrait.

Nous pouvons dès lors dégager d'autres traits de la pensée libertine pour échapper à la conversion à partir de ce traité *De la connaissance de soy mesme* : le rôle de l'oisiveté considérée comme temps nécessaire à la connaissance de soi libertine qui nous relie à l'humanité, à la transmission de la bienfaisance. Ces thèmes réactualisent la pensée de Sénèque. On peut ainsi penser que Le Vayer, en tant que précepteur royal, rejoue le rôle du précepteur de Néron.

Il est tout de même possible de pointer une divergence entre François de La Mothe Le Vayer et Sénèque. Ce dernier envisage l'*apathie* alors que La Mothe Le Vayer considère que c'est par l'acceptation de notre nature, par l'apprentissage de la modération des passions que nous pouvons agir avec rectitude dans le monde. Cette critique du stoïcisme de raison droite mise en exergue par notre libertin sera également relevée par Diderot dans l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron.* Nous y reviendrons au chapitre XIV.

En ce qui concerne l'institution du prince à la bienfaisance chez Sénèque et La Mothe Le Vayer, on peut néanmoins noter la convergence de leur échec. En effet, même si les œuvres destinées au prince et les conseils destinés à Néron ne manquent pas d'évoquer la nécessité de l'éducation, la connaissance du bien par le souverain et les moyens pour la mettre en pratique, l'histoire de Néron et celle de Louis XIV[552] ne met pas en avant l'image d'un dirigeant clément, juste, prudent et mesuré en chaque circonstance.

[551] *Ibid,* p.146.

[552] Démesure du roi qui sera soulignée par Fénelon dans la *Lettre à Louis XIV.*

Chapitre VIII. La recherche d'une vie éthique chez Sénèque

Le stoïcisme expose un art de vivre conformément au dessein de la providence. Il s'agit de vivre selon le vraisemblable, non selon le Vrai ce qui implique une forme d'anéantissement du dogme moral. Comme Sénèque le précise dans le livre IV du *Traité des Bienfaits* :

« nous n'attendons jamais la certitude absolue, car la recherche du vrai est ardue mais que nous allons là où conduit la vraisemblable. Toute activité procède selon cette voie : c'est ainsi que nous semons, que nous naviguons (…). Nous suivons l'entraînement de la raison, non celui de la vérité. Attends sans rien faire que ce que tu es sûr de réussir, et refuse toute connaissance antérieure à la certitude de la vérité»[553].

Cet art de vivre, à ne pas confondre avec une Morale, proposait une éthique de la vie heureuse individuelle qui sera mise en lumière dans le traité *De l'oisiveté.*

1. Quel est le rôle de l'oisiveté dans le perfectionnement humain?

Un siècle avant Sénèque à Rome, Cicéron avait été l'exemple d'un homme tant sénateur, écrivain que philosophe. En grand disciple de Cicéron qui était «parvenu» un siècle auparavant à une grande carrière politique, Sénèque faisait usage de ce triple rôle tant par sa production abondante de tragédies que par son entrée au sénat ou de sa philosophie. A vingt ans, il se consacra à l'étude du stoïcisme et se lança dans une carrière publique à trente-cinq ans au temps de Caligula, despote sanguinaire, qui fut assassiné et remplacé par Claude, le père de son futur élève. De par cette double fonction de philosophe et d'homme politique, on le taxera de duplicité car il voulait faire de la philosophie en politique. La vie politique est une partie indispensable de la vie de Sénèque. Lui-même le souligne dans le livre IV du *Traité des bienfaits* dans lequel il se moque avec bienveillance de la recherche du plaisir épicurien caché de tous ainsi que de leur frilosité de la place publique.

Mais dans le *De otio,* il reprend l'argumentation d'Athénodore et démontre que *l'otium* stoïcien est une oisiveté utile à l'humanité. Son traité va crescendo et développe progressivement la nécessité du retrait dans le perfectionnement de soi pour parvenir à un retrait sans lequel le perfectionnement humain ne serait être. A partir de l'an soixante-deux, la puissance de Sénèque avait fortement diminué et Néron lui-même était en train de l'abandonner. Il se retira alors, par prudence, de la vie politique. Dans le traité *De l'oisiveté*, il sépare vie publique et vie privée et note la nécessité de rompre avec la vie sociale pour se retrouver.

[553] Sénèque, (1995), *Savoir donner,* Paris, Arléa, pp.162-163.

« Quand nous ne ferions rien d'autre pour notre salut, la retraite nous sera déjà profitable en elle-même : isolés, nous serons meilleurs.»[554]

Sénèque pense le déchirement entre vie privée et vie publique tout en apportant la preuve que celle-ci est en conformité avec le Portique. Pour Zénon, la sage s'intègre aux affaires publiques à moins qu'on ne l'en empêche. Si la République est corrompue, le sage est inutile. Il prend le cas d'un gouvernement oppressif, ce qui à son époque n'était pas un exemple anodin, et préconise qu'il ne sert à rien de s'acharner. Selon les dires de Sénèque, « C'est la multitude des méchants qui doit réprimer la colère du sage. »[555] L'action du sage est de rester stoïque tant que celle-ci ne peut avoir d'effets positifs sur le gouvernement. L'homme se doit d'être utile aux autres, sinon à lui-même. Ainsi, mieux vaut se perfectionner dans sa vie privée, ce qui pour Sénèque constitue une forme d'engagement.

« Cette grande république, nous pouvons la servir même dans l'oisiveté, et mieux peut-être dans l'oisiveté, en recherchant par exemple ce qu'est la vertu».[556]

La contemplation et l'action sont pour Sénèque les deux fins de la nature.[557] Cette dernière étant si belle, ce serait la blâmer que de ne pas la contempler. Et on ne peut l'observer qu'à distance, l'esprit libre de tout préjugé social.

«En somme, je vis selon la nature si je me donne à elle tout entier, si je consacre ma vie à l'admirer et à l'adorer. Or la nature veut que je fasse deux choses : agir et me livrer à la contemplation ; je les fais l'une et l'autre, puisqu'aussi bien la contemplation même ne peut se concevoir sans action.»[558]

Sénèque tente donc, dans le traité *De l'oisiveté*, de faire taire les querelles entre vie de plaisir, vie contemplative et vie active qui interagissent réciproquement. Ce mélange de vies, qui a pour objectif de calmer les critiques à l'encontre de l'auteur, constitue la recherche d'une vie éthique dans laquelle la mise en évidence d'une sphère privée et publique fait disparaître les barrières entre les trois modes de vie habituellement opposés. La praxis et le plaisir sont donc indissociables pour contribuer au perfectionnement de l'homme. Sénèque développe ici un aspect pédagogique essentiel dans l'école stoïcienne. Nous ne progressons que si nous y trouvons du plaisir. Cela suppose que l'homme a une part non négligeable de liberté dans la volonté de s'améliorer : « la contemplation de l'un s'accompagne d'activité, l'activité de l'autre s'accompagne de contemplation ; quant au troisième, que nous nous accordons à réprouver, le plaisir qu'il préconise n'est pas un plaisir passif, c'est un plaisir que la raison travaille à rendre durable. (…) la contemplation est au programme de

[554] Sénèque, *Dialogues,* tome IV, *Op.cit*, p.113.
[555] Denis Diderot, (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron, livre II,* Cher, Edition 10/18, p.112.
[556] Sénèque, *Dialogues,* tome IV, *Op.cit*,, p.116.
[557] C'est ce qui constitue le savoir gnomique selon Michel Foucault.
[558]Sénèque, *Dialogues,* tome IV, *Op.cit*, p.119.

toutes les écoles ».[559]

Sénèque prend les exemples de Cléanthe, Chrysippe et Zénon, ses prédécesseurs, qui n'avaient pas le rang pour régler les affaires publiques : « ils n'ont pas pour autant passé leur vie dans la paresse : ils ont trouvé moyen de rendre l'oisiveté d'hommes comme eux plus utile à l'humanité que toute l'agitation et la sueur des autres. Aussi donnent-ils l'impression d'avoir été des gens très actifs, sans avoir à aucun moment fait acte de citoyens. »[560]

Le traité *De l'oisiveté* suppose alors que l'émancipation passe bel et bien par cette contemplation à distance des hommes de la société civile. Cette contemplation, associée communément à tort à de la de paresse ou au retrait épicurien de la vie publique, n'est pas dégagée de sa fonction réflexive et politique, bien au contraire. Comme il le précise dans la *Lettre VIII*, « Crois-moi : ceux qui ont l'air de ne rien faire ont des activités plus hautes. »[561] L'homme, par l'oisiveté, peut engager un mode de pensée libre des subterfuges politiques et donc sociaux. Elle est ce qui permet à l'homme de se former et permet par là même de transformer le monde qui l'entoure.

A la fin de son traité, Sénèque condamne fortement cette vie publique source pour le sage d'ennuis puisque la République et la vertu ne sont pas juxtaposables. Mieux vaut se libérer de la vie politique et sociale tout en la regardant à distance pour mieux comprendre où se situe son propre bonheur. Le traité *De l'oisiveté* pose ainsi le divorce nécessaire entre vie privée et vie publique pour penser l'émancipation intellectuelle et s'émanciper de temps à autre de la vie active, cette « paresse sans repos »[562].

«Qu'on me dise dans quelle république le sage s'occupera des affaires. A Athènes, où Socrate se voit condamné, où Aristote s'exile pour ne pas l'être, où l'envie persécute les vertus (…). Et si la république telle que nous la concevons est impossible à rencontrer, l'oisiveté devient une nécessité pour tous».[563]

2. Sénèque précepteur: une vie publique «suicidaire»

Après son retour de l'exil[564], sous la période claudienne, Agrippine le nomma précepteur de Néron. Pour lui, le dessein bienveillant de la providence s'étendait jusqu'au fonctionnement même de l'État, faisant de ce penseur le conseiller idéal du prince. Nous pouvons penser que l'éducation à la

[559] *Ibid*, p.121.

[560] Sénèque, *Dialogues,* tome IV, *Op.cit*, p.120.

[561] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Op.cit*, p.35.

[562] Sénèque, (2013), *De la constance du sage*, Paris, Gallimard, p.98.

[563] Sénèque, *Dialogues,* tome IV, *Op.cit*, p.122.

[564] L'Empereur Claude condamna Sénèque à l'exil en Corse durant huit années pour cause d'adultère avec une des sœurs d'Agrippine.

bienfaisance ne peut se détacher de la bienfaisance en politique. Sénèque a donc tenté de rendre la politique de son disciple plus humaine et tolérante.

A dix-sept ans, Néron monte sur le trône avec l'espoir pour son précepteur d'un règne moins sanguinaire que les précédents. Il publie en l'an cinquante-six le *Traité sur la clémence* dans lequel il déclare vouloir refonder le césarisme sur des bases saines. Nous ne sommes pas à une époque où la souveraineté du peuple et la justice sociale sont concevables intellectuellement. Sénèque, en tant que penseur antique, veut avant tout une monarchie dans laquelle les hommes soient libres. Rappelons qu'en ces temps, le régime impérial était libéral, il s'agissait d'un despotisme qui n'était pas réellement convaincu de son hérédité et donc de sa légitimité. On suspectait alors le moindre coup d'État, puisque de César à Claude, les empereurs s'étaient emparés de l'État par la ruse et le sang. Malgré le droit romain, ce n'était pas un État de droit. Mais Sénèque, en précepteur, pensa trouver en Néron une fin à la psychose de la famille royale de suspicions et d'assassinats. Pour faire régner une forme de liberté dans la cité, le prince doit être maître de soi, moralement respectable et en capacité de canaliser ses passions intérieures. Comme il le précise, la seule différence entre la royauté et la tyrannie, c'est la clémence qui se définit par le respect des lois et le respect du prince pour la dignité et la vie de ses pairs. Le sénat peut faire contrepoids au prince permettant l'équilibre des pouvoirs. L'empereur doit se présenter comme l'exemple et non comme maître. Il met donc en garde Néron ; un tyran finit toujours par se faire renverser, un roi clément aimer. Les cinq premières années du règne se trouvent être une période de félicité mais le jeune prince, qu'il a pourtant suivi depuis sa plus tendre enfance sera le symbole de l'échec de la bienfaisance.[565] Néron ne possédait pas au départ la cruauté du tyran et sur ce point, Sénèque avait vu juste. Il aimait l'art et ne soupçonnait nullement de complots à son égard, jusqu'en l'an 65 où il découvrit une conspiration de sénateurs destinés à l'assassiner. La tyrannie et le culte de la personnalité de Néron se déchaîneront par la suite et ce fut le commencement de la répression dont Sénèque fut une victime parmi tant d'autres. Il dut à la demande de l'empereur, dont il avait été le précepteur et «l'ami», s'ouvrir les veines le 19 avril 1965 à 65 ans. Mais le fait d'avoir assumé les plus hautes charges à Rome, dont celles de ministre et de précepteur, lui permit de devenir le premier théoricien du régime et de tirer des leçons qui ne sont pas des moindres pour notre modernité.

.

3. Contrer l'ingratitude par le perfectionnement de soi

« Il y aura plus d'ingrats, dit-on, s'il n'est aucune action possible contre eux. Au contraire, il y en

[565] Néron, par le meurtre de sa mère Agrippine, de sa seconde femme et de son demi frère, a sombré dans la folie.

aura moins. On accordera les bienfaits avec plus de discernement. Ensuite, il n'est pas bon de faire savoir à tout le monde le grand nombre des ingrats : la multitude des coupables supprimera la honte d'être tel ».[566]

Alors que nous propose Sénèque? Premièrement, d'être en veille et de faire œuvre de bienfaisance non par idéalisme mais uniquement lorsque celle-ci fait appel à un jugement raisonné. En second lieu, parler incessamment des actes ingrats, comme c'est le cas dans nos sociétés médiatisées, c'est laisser au coupable une place de choix beaucoup trop grande dans la vie des hommes qui se veulent vertueux. Sénèque nous conseille de ne pas trop en faire cas, pour éviter la banalité de l'ingratitude et donc la propagation de ses victimes, mais de répondre à l'ingrat par le bienfait pour briser le fonctionnement pervers de la société. Sénèque utilise alors la morale stoïcienne, sa prudence, son exigence pour contrer la «libéralité», dit-il, latente à cette période. Ce n'est pas ne pas condamner l'homme ingrat que de lui répondre par la bienfaisance car ce dernier ne se sentira aucunement puni par la haine publique. Au contraire, c'est montrer à l'ingratitude la supériorité et l'inaccessibilité du monde du bienfaiteur. C'est le condamner à vivre sans maîtrise sur autrui et donc sans considération. Par conséquent, Sénèque prône une exigence morale, la droiture, la bienfaisance telle que les ont conçues les stoïciens. Il se pose en fervent défenseur de la liberté et non du libéralisme radical. En effet, ayant vécu sous le règne de Caligula, Claude et Néron qui ont joui d'une liberté sans entraves, sans limites et qui assaillent de sang leur entourage, tout laisse à supposer que Sénèque anticipe un tant soit peu le caractère grandissant de son protégé Néron. La liberté ne doit pas outrepasser son cadre normatif sans lequel elle n'existerait pas ou empêcherait celle des autres. Comme il le précise à la fin du livre I des *Bienfaits* :

« Qu'on n'aille pas interpréter mes propos comme si je voulais tirer en arrière la libéralité et la réprimer en la réfrénant? Non! Qu'elle s'épanche autant qu'elle lui plaît, mais qu'elle aille, non qu'elle erre! »[567]

Sénèque anticipe déjà les défaillances de nos siècles et met en avant l'exigence morale en tant que cadre normatif de la liberté totale. En effet, le relativisme moral, sans règle et sans droit ne peut amener que perversion et barbarie : l'usage du futur montre un certain fatalisme.

« Tantôt l'excès sera dans le culte du corps et le souci de la beauté physique, marié avec ostentation à la laideur morale. Tantôt la liberté mal réglée éclatera en insolence et en audace (...) Il y aura encore des homicides, des tyrans, des voleurs ».[568]

Il tente ainsi d'analyser les sources de la violence. D'une part, les volontés sont illimitées et se

[566]Sénèque, *Savoir donner, Op.cit*, p.103.
[567]*Ibid*, p.49.
[568]*Ibid*, pp. 43-44.

produisent toujours plus vite : l'homme n'a plus le temps de reconnaître les bienfaits accordés et se projette incessamment dans le futur de ce qu'il peut avoir. C'est ce qu'il énonce dans le livre III des *Bienfaits*.

« Comment pourrait-on être reconnaissant des bienfaits reçus, quand on franchit à la course sa vie entière, gardien de ce qui est et de ce qui sera? C'est la mémoire qui fait la reconnaissance ; plus on accorde à l'espoir, moins on accorde à la mémoire ».[569]

Par opposition à cette inaccessibilité des désirs, la Nature nous met devant les yeux une leçon primordiale : le don gratuit de soi. Dans le livre IV du *Traité des bienfaits*, il s'agit d'obéir à la Nature, de vivre sous son emprise pour se perfectionner. Suivre la nature, c'est-à-dire la « raison divine introduite dans l'univers entier comme dans ses parties »,[570] cela revient à s'aligner sur ses besoins naturels.[571] Ils supposent l'usage raisonnable de cette rationalité universelle et commune entre les hommes, ce qui implique au niveau pédagogique, le rôle ontologique de la raison et de l'égalité qui ne fait pas, à son époque, l'unanimité. Revenons alors sur cette période.

4. Le clientélisme romain ou le refus de l'éthique

A l'époque du clientélisme romain, chaque ambitieux avait tout intérêt à être pris sous la protection des plus grands. La sélection se faisait par le patriotisme, la richesse familiale et les capacités politiques qu'un jeune « obligé », pour reprendre le terme de Sénèque, déployait.

Face à cette sélection, Sénèque développe, dans le *Traité des bienfaits,* la corrélation entre bienfaisance et reconnaissance. Ce texte écrit dans les premières années du règne de Néron, dans une période où la terreur ne fait pas encore cas, développe l'idée maîtresse que l'on n'a pas à être reconnaissant des cadeaux d'un tyran. Ces considérations philosophiques vont ainsi de pair avec les convictions politiques, on ne peut les séparer. Le *Traité des bienfaits* s'appuie sur le concept de bienfaisance perçu par Chrysippe et Hécaton dans lequel l'aspect « donnant donnant » du clientélisme n'est pas suffisant : encore faut-il aimer. On comprend que pour l'auteur des *Bienfaits*, la moralité, l'amour et la reconnaissance sont à ramener au centre de la vie de l'homme.

« La comptabilité des bienfaits est simple : elle ne comporte que des dépenses ».[572]

En se consacrant à l'art de donner, Sénèque montre à voir la doctrine stoïcienne dont la morale et la piété sont des piliers fondamentaux : il y condamne l'esprit de compétition et la méfiance. Sous une

[569] *Ibid*, pp.93-94.
[570] *Ibid*, p.135.
[571] Manger, dormir, les plaisirs vénériens c'est-à-dire aphrodisiaques.
[572] Sénèque, *Savoir donner, Op.cit*, p.33.

période sombre, de tyrannie sanguinaire, Sénèque met en avant le rôle ontologique de l'amour pour l'humanité, de l'éthique au cœur du politique et des échanges commerciaux. L'humanité doit se déployer, se surpasser et « vaincre la bienfaisance par la bienfaisance »[573] dit-il dans le livre I des *Bienfaits*. Au livre IV, il conclut son œuvre par ces mots qui posent, sans nul doute, une forte divergence entre la bienfaisance et le commerce.

« Que rendrai-je à un roi (…) que puis-je faire de plus qu'avoir le désir de rendre? (…) Qui se hâte de rendre à tout prix n'a pas les sentiments d'un homme reconnaissant mais d'un débiteur ; bref, qui est trop désireux de rembourser doit à contrecœur, et qui doit à contrecœur est un ingrat. »[574]

La bienfaisance dépasse alors le présent matériel pour se placer du coté de l'amour et de l'égalité. Ainsi, selon la préface de Aude Matignon, notre Sénèque « promeut une conception de la bienfaisance qui, tout en prenant appui sur l'antique clientélisme romain, le critique et le dépasse.»[575]

5. Qu'est-ce que le bienfait, le bienfaiteur, l'obligé?

« Un bienfait ne peut se toucher du doigt : c'est dans l'âme que les choses se passent. Il y a bien de la différence entre la matière d'un bienfait et le bienfait ; c'est pourquoi ni l'or, ni l'argent, ni rien de ce que l'on reçoit comme faisant partie des plus grands biens n'est bienfait, mais le seul vouloir du donateur. »[576]

Sénèque divise ici parfaitement la marchandisation du bienfait de sa visée formative. Un bienfait est donc essentiellement bon alors qu'un présent matériel n'est ni bien, ni mal. On ne peut ainsi mesurer la bienfaisance à la quantité d'objets que l'on donne. Il éclaire l'aspect relatif du bienfait. En effet, il est difficile d'évaluer la somme d'un bienfait puisque le don, même s'il est le même, n'est pas donné de la même façon d'une personne et d'une situation à l'autre ; un pauvre et un riche attribuent la même somme à autrui pour l'aider, un des deux se saignera en quatre pour le faire tandis que l'autre n'y verra que broutille. Le bienfait est alors subjectif et nul ne peut évaluer quantitativement quelque chose qui ne se mesure pas.

[573] *Ibid*, p.37.
[574] *Ibid*, p.170.
[575] *Ibid*, p.10.
[576] *Ibid*, p.38.

De plus, le bienfaiteur doit être digne de l'obligé. Sénèque instaure ici une forme d'égalité entre les deux sujets ce qui lui permet de poser clairement la distinction entre le fait d'accepter un crédit et de recevoir un bienfait. Dans le premier cas, on cherchera à rembourser si on le peut : c'est l'aspect donnant-donnant du clientélisme romain. Pour le second, il ne faut recevoir un bienfait que si cet acte nous rend heureux et ne réduit pas notre dignité. Un bienfait est attribué gratuitement, sans preuve, sinon il devient créance.
Ce rapport d'égalité suppose également, selon le livre II, que le bienfait qui nous est accordé ne doit pas nécessairement être accepté.

« C'est pourquoi nous tiendrons compte de l'utilité plutôt que du désir des solliciteurs. Souvent, en effet, nous convoitons des objets nuisibles sans pouvoir distinguer combien ils sont pernicieux, parce que la passion paralyse notre jugement».[577]

Un bienfaiteur doit donc être en mesure d'anticiper les premières conséquences de ses dons car souvent, « il n'y a aucune différence entre les présents des amis et les vœux des ennemis ».[578] Cela implique une forme de responsabilité de la part de celui qui donne. Sénèque renverse ainsi les valeurs du devoir ou du moins, les questionne. D'une part, il remet la responsabilité de l'homme dans la main du bienfaiteur. D'autre part, il redonne à l'obligé le droit d'accepter, ce qui induit une réappropriation pour l'esclave de ses propres choix et surtout de sa volonté. L'esclave retrouve ici le droit à une vie digne d'être vécue en dépit de son rang social de serviteur. Sénèque souligne ici l'imposture de l'exclusion, d'un homme sur l'autre, de la communauté des hommes.

6. Une éducation éthique ; la transmission du bienfait

La philosophie du Portique permet de faire coexister la présence de la divinité dans la nature avec le libre-arbitre de l'homme. Cette prise en compte de la liberté de l'action humaine à travers la structuration du cosmos met en avant le rôle de l'homme dans sa formation ; par quel moyen l'homme peut-il devenir le meilleur possible?
Dans le *Traité des bienfaits*, Sénèque use de procédés rhétoriques, de définitions permettant une classification des bienfaits entre ce qui est nécessaire, utile et ce qui est agréable. Cela nous rappelle le classement épicurien des plaisirs. Seulement, comme le précise Paul Veyne,

[577] *Ibid*, p.65.
[578] *Ibid*, p.67.

« La principale différence était que l'épicurisme envisageait surtout de libérer les hommes de leur faux besoins et de leurs angoisses illusoires, tandis que le stoïcisme leur enseignait plutôt à se tendre dans un patient effort, pour limer peu à peu les mauvaises habitudes de pensée qui les enchaînent depuis leur naissance. »[579]

Le stoïcisme de Sénèque se situe donc dans une visée éducative de perfectionnement de soi. Son traité a pour objectif de divulguer la bienfaisance, de la faire grandir, encore faut-il du jugement au don. Le traité des bienfaits est par conséquent un traité d'éducation de l'humanité puisque la bienfaisance n'a pas d'autres buts que sa propagation. C'est un acte gratuit qui procure de la joie. De par la définition même qu'il donne au bienfait, on comprend que Sénèque ne cherche pas seulement à catégoriser le bienfait sous une définition mais bien d'en extraire toute sa dimension formative : un bienfait est nécessairement éducatif. Il met un point d'appui sur la nécessité d'un raisonnement conséquentialiste et responsable lorsqu'il s'agit d'aider son semblable.
Le *Traité des bienfaits* s'attaque à la supériorité du *pater familias* sur l'enfant, du maître sur l'esclave et expose ainsi le bienfait comme éducatif et l'éducation comme un bienfait dont nous pouvons tirer les conséquences pédagogiques.

7. Désacralisation du magister : le devoir de reconnaissance

Les bienfaits a été écrit à Rome sous le règne de Néron dans les années 60 de notre ère. A l'époque du prince devenu tyran, Sénèque s'est indigné de cette domination inconditionnelle du père sur ses enfants, du maître sur son esclave, du «client» sur «l'obligé» : il développe la pensée de Chrysippe selon laquelle l'esclave est un salarié à perpétuité pour enlever à ce dernier cette honte qui le suit. Sénèque propose de prendre une distance avec la situation sociale et de saisir l'humain, à partir d'une rationalité universelle propre au stoïcisme, par conséquent éthique. Il ne s'agit plus de raisonner en tant que maître ou esclave, ces deux notions sont d'ailleurs la source de la fortune et non de la vertu, mais en tant qu'homme faisant partie intégrante d'un grand tout, ce qui suppose une réflexion sur les droits et les devoirs de chacun dans cette communauté. L'obligé peut, par conséquent, intégrer cette communauté universelle.
Sénèque, dans le livre III des *Bienfaits*, s'attaque à l'autorité du *pater familias* qui a été donnée pour aider à rembourser le sacrifice qu'exige l'éducation d'un enfant. En effet, donner la vie et surtout donner de quoi vivre est un bienfait. Il devrait se faire gratuitement sans exiger de l'enfant une

[579]Paul Veyne, (2007), *Sénèque. Une introduction*, Paris, Tallandier, p.70.

attente quelconque. Or, comme il le souligne, on espère quelque chose : « tout tient en vœu ! Aussi, pour leur (les parents) permettre d'affronter le risque plus sereinement, fallait-il leur donner quelque autorité. Parce qu'il est utile à la jeunesse d'être dirigée, nous lui avons imposé ces espèces de magistrats domestiques à la garde de qui elle pût être tenue. »[580]
La tyrannie du maître s'effondre pour laisser place au don s'alignant sur la conception du bienfait par définition gratuit.

« La vertu n'est interdite à personne ; elle s'ouvre à tout le monde, admet tout le monde, invite tout le monde – hommes libres, affranchit, esclaves, rois, exilés -, ne choisit ni une maisonnée ni un compte en banque, se contente d'un homme dans sa nudité. »[581]

Malgré sa condition servile, l'esclave reste un homme libre, libre d'être un homme vertueux qui appartiendrait à la rationalité universelle. Son rang social n'est alors qu'une partie de lui-même, quant à l'autre côté, il peut faire usage de la raison commune et ainsi s'émanciper de sa condition : « le corps est assujetti et assigné au maître, l'esprit autonome, libre et mobile ».[582] Sénèque pose ici une dichotomie entre le service, ce que l'esclave se doit de faire, et la bienfaisance. Dans le second cas, il se transmet d'homme à homme dans un principe d'égalité et de réciprocité, non d'esclave à maître. Par le bienfait et l'honnêteté, ce n'est plus le prestige social de l'homme qui est mis en avant mais bien ses qualités humaines que chacun peut posséder, et ce, peu importe sa condition, le but poursuivi étant le perfectionnement du genre humain, non le génie. Par cette aptitude à la vertu, l'esclave redevient un homme au même titre que les autres, un esclave affranchi, un libertin au sens étymologique.
Sénèque déplace ensuite ce rapport non hiérarchique du bienfaiteur et de l'obligé au maître sur l'enfant. «On n'a pas le dessus parce qu'on vient le premier.»[583]
Après avoir libéré l'esclave de ses chaînes, c'est l'enfant que Sénèque libère de son maître. Un enfant peut tout d'abord surpasser ses parents en bienfaits, c'est le chemin qui fait en grande partie ce que nous sommes et non la semence. Sénèque critique la filiation héréditaire et se situe dans un rapport existentiel qui se place du côté d'une filiation inter- générationnelle de la bienfaisance ou nous nous construisons même à partir de ceux que l'on n'a pas connu.

«Or je leur (les morts) dois plus, si le fait même de m'avoir engendré, c'est à mes ancêtres que mon

[580]Sénèque, *Savoir donner, Op.cit*, p.100.
[581] *Ibid*, p.106.
[582]*Ibid*, p.108.
[583]*Ibid*, p.123.

père le doit.»[584]

Sa philosophie qui aborde le pouvoir politique, pose alors une exigence morale entre couple père-fils, mari-femme, maître-esclave, bienfaiteur-obligé. Les bienfaits se transmettent de père en fils d'où le rôle essentiel de l'exigence morale du premier. L'allégorie des trois grâces qui se tiennent par la main et le style parlé des traités devient alors le symbole de cette transmission inter-générationnelle.

«C'est qu'un bienfait forme chaîne, et, tout en passant de main en main, ne laisse pas de revenir au donneur».[585]

Sénèque, par cette filiation et cette aptitude égale à la bienfaisance, suppose le droit d'éducabilité de tous. Les hommes ont certes des conditions sociales différentes mais leur droit à l'émancipation intellectuelle est la même. Il brise la supériorité héréditaire d'un homme sur l'autre. «Tous les hommes ont mêmes débuts, même origine ; aucun n'est plus noble qu'un autre».[586]

De plus, Sénèque renverse les rapports du dû puisque c'est celui qui vient au monde qui offre un présent au parent et non le traditionnel «je t'ai donné la vie». En effet, «le besoin de la vie est plus grand chez celui qui est en vie que chez celui qui n'est pas encore né, étant donné que ce dernier n'a même pas de besoins du tout. Le père reçoit donc un plus grand bien s'il reçoit la vie de son fils que le fils de son père du fait d'être né.»[587]

Un bienfait implique dans sa définition même la reconnaissance d'autrui dans un rapport d'égalité. Si l'on attend un retour, c'est que l'on se pose en tant que donneur et que l'on voit l'autre comme créancier. Cette distinction suppose l'inégalité entre les deux parties : le soi-disant bienfait apporté est finalement le signe d'un placement rentable pour le bienfaiteur qui, en feignant de donner avec altruisme, en attend le retour fructueux. Il reprend alors, dans le livre II des *Bienfaits*, ce dicton au stoïcisme « Recevoir de bon cœur vaut restitution»[588]. Par cette égalité, le donateur et le donataire se regardent réciproquement ; ils se reconnaissent. Le livre I des *Bienfaits* souligne cette interdépendance entre la générosité du bienfaiteur et la gratitude de l'obligé. Ces concepts occupent une place prépondérante dans la vie morale. Pour les illustrer, il prend l'exemple des Dieux qui font œuvre de Bienfaits car ils donnent sans contreparties. Il faut par conséquent imiter les divinités. Dans le passage de la *splendeur de l'univers céleste* au livre IVdes *Bienfaits,* Sénèque évoque les actions du soleil et de la lune et leurs dons gratuits pour l'espèce humaine.[589]

[584]*Ibid*, p.116.
[585]*Ibid*, p.35.
[586]*Ibid*, p.113.
[587]*Ibid*, p.122.
[588]*Ibid*, p.83.
[589] La dispensation généreuse est source d'équité. Selon le principe aristotélicien : prendre moins que sa part, donner

« Notre but est de vivre en conformité avec la nature et de suivre l'exemple des dieux. Or que prennent en considération les dieux en toutes leurs actions, sinon cette action elle-même? A moins que d'aventures tu penses qu'ils touchent un bénéfice de leurs œuvres dans le fumet des entrailles et l'odeur d'encens!»[590]

Cette perspective renverse déjà, au temps de Sénèque, le principe d'une éducation rentable ou pourrait-on dire rentière. La relativité du don et son aspect non-marchand rend impossible son évaluation. Il ne peut se mesurer qu'au regard de la multiplication des bienfaits, signe incontestable d'une société en bonne santé.

Ce traité de la bienfaisance écrit par Sénèque met en avant une définition de cette dernière qui fonde une réciprocité intellectuelle entre le bienfaiteur et l'obligé, entre le maître et l'enfant, la femme et l'homme, en d'autres termes toutes les oppositions ou hiérarchies qui trouvent leurs sources dans la *République* de Platon. Ce rapport d'égalité morale posé il y a deux mille ans par Sénèque permet l'affranchissement intellectuel de l'esclave qui s'émancipe de celui qui prétend le dominer. L'esclave devient un homme libre, un libertin, au sens de son étymologie *libertinus*. Par ce processus de l'oisiveté, il prend le temps de contempler, de réfléchir tel le philosophe roi platonicien. Même s'il est vrai qu'il garde le même statut social, il se libère ainsi de celui qui lui interdit d'appartenir à la communauté pensante.
Cette idée sera particulièrement prégnante dans notre actualité notamment dans les œuvres de Jacques Rancière. Mais comme il le notera, cette émancipation n'est possible que si l'on s'octroie le temps qui permet de se retirer de la politique, de sa position sociale pour mettre en place une forme de vie dissensuelle et par là même véritablement politique.
En ce sens, la philosophie a un rôle fondamental à jouer dans la construction d'une vie éthique et politique, dans la mise en pratique de la *politeuesthai*. Mais pour permettre ce rapport d'égalité morale, cette réciprocité intellectuelle entre les hommes, la philosophie doit s'extraire de la philosophie politique qui distribue les places en amont en vue de promouvoir l'éternel retour du même.

plus que son dû, est ce qui permet la solidarité sociale.
[590]Sénèque*, Savoir donner, Op.cit,* p.154.

Chapitre IX. Jacques Rancière : la politique et la *politeuesthai*

Qu'est-ce que la philosophie politique ?

La philosophie politique, c'est la rencontre de la philosophie avec la loi de l'*arkhè*- le commandement de la cité-. Et comme le formulera Denis Kambouchner :

« Si le « retrait du politique » considéré comme tâche ou comme programme signifie quelque chose pour nous, c'est évidemment en premier lieu comme retrait, dégagement, déconstruction de la philosophie politique dans sa condition métaphysique (…) Si pourtant -d'une part- on pose le retrait comme radical ou essentiel, il implique assurément que soit recherché, dégagé, retracé, quelque chose de plus fondamental que ce que la philosophie politique a pu poser au titre du fondement, ou en d'autres termes, qu'on remonte à une essence qui serait restée celée à la philosophie politique ; et si -d'autre part- ce retrait du politique n'est pas simplement un retrait philosophique, mais doit s'effectuer d'une façon ou d'une autre dans le politique ou par rapport à lui, alors il semble bien que la pensée du retrait du politique veuille devenir en quelque façon décisive pour le politique lui-même, c'est-à-dire (…) le reconstituer»[591].

L'oisiveté à laquelle Sénèque faisait référence, dans le chapitre précédent, permet le retrait du politique et se retirer signifie déconstruire la philosophie politique dans sa condition métaphysique où chacune des places est déterminée. Cette pensée sera réaffirmée par Jacques Rancière.

Dans le livre *Aux bords du politique*, Jacques Rancière reprend les *Politiques* d'Aristote. Ce dernier pose deux démocraties ; la bonne qui éloigne du centre du pouvoir les *aporoï*, les « pauvres », et la mauvaise démocratie dans laquelle les sans-parts exercent le pouvoir et habitent le centre de la ville. Dans la bonne, les champs sont éloignés de la cité. De fait, les agriculteurs n'ont pas le temps d'aller s'occuper du politique qui se situe au centre de la cité et laisseront la charge à ceux qui en auront le temps ou le loisir. Depuis l'Antiquité, la politique s'est fondée sur cette « bonne » démocratie d'Aristote. Il s'agit de laisser les décisions politiques à ceux qui habitent au centre de la cité, c'est-à-dire à la société des savants. Cette démocratie est donc une forme d'épistémocratie au sein de laquelle les experts auront le pouvoir de faire des choix pour les autres, c'est-à-dire les exécutants, les agriculteurs du monde d'Aristote, les ouvriers du temps du XIX^{e} siècle, les ignorants, en d'autres termes, tous ceux qui n'ont pas la possibilité de penser et qui sont situés spatialement et

[591] Denis Kambouchner, "De la condition la plus générale de la philosophie politique", in *Le retrait du politique*, *Op.cit*, p.151.

intellectuellement hors du champ de la communauté intellectuelle des hommes. Dans cette même optique, la dernière leçon de Michel Foucault, datée du 21 mars 1984, qui figure dans *Le courage de la vérité* analyse la mission politique de Socrate en lien avec celle de Diogène. Il constate que ces philosophes de l'Antiquité ont renoncé aux activités politiques qui consistent à parler de guerre, d'impôts, de taxe et de revenus pour se soucier des autres, pour se consacrer à une vie véritablement politique, c'est-à-dire à la *politeuesthai.* La mission du cynique et de Socrate constitue la véritable activité politique.[592] Il s'agit d'apprendre aux hommes le travail continuel sur soi, savoir parler *de la liberté et de la servitude*[593], du thème du bonheur et du malheur. Et comme le constate Jacques Rancière, « L'art politique, c'est l'art qui consiste à supprimer du politique »[594] ; c'est l'art qui consiste à parler de taxe au lieu de se soucier de soi. Or, c'est par ce souci de soi, ce retrait intellectuel qu'émerge la critique. Autrement dit, l'art des hommes politiques consiste à dépolitiser les hommes, à leur apprendre à penser dans le cadre de leur fonction sociale et à se consacrer à une vie de labeur pour occuper ce temps nécessaire à la connaissance de soi-même qui fait émerger la critique. Dans cette même optique, Claude Lefort énonçait : « Penser le politique requiert une rupture avec le point de vue de la science politique, parce que celle-ci naît de la suppression de cette question »[595]

Il existe alors deux processus dans le politique. Rancière dissocie le politique, la pensée du politique avec la politique, la pensée du pouvoir, la logique de police. Le politique n'est pas l'exercice du pouvoir, une théorie du pouvoir, ou une recherche du fondement de sa légitimité. La politique est un mode d'agir mis en place par un sujet. En ce sens, l'existence d'un sujet politique est en rupture avec la logique de l'*arkhè*-le commandement de la cité- qui suppose une supériorité déterminée qui s'exerce sur une infériorité déterminée. Cette rupture dans la distribution des positions n'est pas suffisante nous dit Rancière. Il faut rompre avec l'idée des dispositions mêmes.

1. La critique des trois états de Platon

Jacques Rancière critique toute forme de métaphysique et va chercher à réévaluer la pensée de l'éducation dans la théorie platonicienne. Platon a exposé une philosophie qui constitue une certaine vision de l'émancipation avec *L'Allégorie de la Caverne.* Cette conception continue encore

[592] « je n'ai voulu d'autre occupation que de rendre à chacun de vous en particulier ce que je déclare être le plus grand des services, en essayant de lui persuader de ne s'occuper d'aucune de ses affaires avant de s'occuper de lui-même et de son perfectionnement moral et intellectuel ». Platon, (1965), *Apologie de Socrate-Criton-Phédon*, Paris, G.Flammarion , p.49.

[593] François de La Mothe Le Vayer écrira en 1643 un traité s'intitulant *De la liberté et de la servitude*.

[594] Jacques Rancière, *Aux bords du politique, Op.cit*, p.26.

[595]Claude Lefort, (1983), " la question de la démocratie", in *Le retrait du politique,* Paris, Galilée, p.74.

aujourd'hui d'influencer notre monde et l'idée que l'on se fait de l'émancipation n'en est que plus faussée. En effet, l'émancipation chez Rancière, ce n'est pas la possibilité de mobilité sociale ou l'accès à l'intelligence par l'intermédiaire du philosophe qui montre la voie ; c'est avant tout la démocratisation de l'enseignement politique. L'auteur trouve dans la *République* de Platon la source de la répartition des rangs dans la société. Il cherche donc à démanteler toutes les formes de discours, conservateur, révolutionnaire qui de manière indirecte vont dans le sens du platonicisme : « Entre les ruses anciennes de la philosophie et les ruses modernes de l'anti-philosophie, il me parut possible de suivre une ligne droite ».[596]

Pour le roi platonicien, la cité est structurée, c'est à dire composée de trois âmes qui se constituent en trois états : l'artisan-esclave qui nourrit la cité, le guerrier qui la défend et le philosophe qui la dirige. Il existe donc au sein même de la communauté humaine trois races d'hommes. Cette hiérarchie se refonde à chaque nouvelle génération car il existe un lien de filiation entre parents et enfants. Cependant déjà, sous Platon, la mobilité sociale pouvait, en théorie, exister puisqu' entre les générations, une âme de bronze pouvait s'élever vers une âme d'argent, symbole du guerrier, et inversement. Selon les différentes natures, chacun a sa place qui convient à ses propres vertus. Le gouvernant n'est pas nécessairement celui qui est bien né mais celui qui est le meilleur. Les hommes ont des aptitudes diverses et ils ne peuvent interchanger puisque aucun d'entre eux ne peut posséder deux qualités : « On fait plus et mieux et plus aisément lorsque chacun ne fait qu'une seule chose, selon sa nature, au moment opportun et en ayant dispense du reste ».[597] La justice platonicienne, c'est en d'autres termes la division de travail. Le philosophe est celui qui possède le savoir ; il est la représentation antique de la *police* et c'est par lui que la société tente de justifier ses inégalités ainsi que le fait que chacun détienne une place particulière et innée. Le guerrier doit recevoir une éducation spécifique composée de musique et de gymnastique que le magistrat éducateur se doit d'assurer, ce qui rend ce dernier encore une fois nécessaire et supérieur. L'ouvrier, l'artisan, l'âme de troisième classe, se doit d'accomplir ses tâches. Bien qu'il ne puisse philosopher, Platon fait référence à ses vertus populaires. De ce fait, il est exclu par le travail qu'il accomplit et dont on va le déposséder : en effet, de par les tâches considérables qu'il se doit d'effectuer, l'ouvrier n'a plus le temps de penser, d'avoir des loisirs ou même de participer à la vie de la cité. Il ne peut donc faire preuve de citoyenneté puisque selon la *République,* cela suppose un état qui fait que l'on appartient ou non à la communauté. Comme le souligne très justement Rancière, « la spécialisation de l'artisan est (…) la simple interdiction de faire autre chose ».[598] Il doit travailler jusqu'à épuisement, dormir, ne surtout pas réfléchir à sa condition. L'artisan est encore un sujet non pensant exclu du domaine

[596]Jacques Rancière, (1983), *Le philosophe et ses pauvres,* Paris, Fayard, p.11.
[597] *Ibid*, p.19.
[598] *Ibid*, p.36.

politique, il laisse alors la place à ceux qui savent ce dont il nécessite. Par conséquent, il n'existe pas d'éducation pour le peuple travailleur. L'artisan ou l'ouvrier du XIX^{e} siècle qui est une figure fondamentale du fonctionnalisme actuel, peut selon Rancière faire valoir sa pensée, mais le philosophe le lui interdit en le manipulant.

La critique de Platon se situe également dans la manière de percevoir la philosophie et le philosophe. En effet, la cité platonicienne propose un théâtre dans lequel chacun a sa place et chacun joue son unique rôle au sein de la communauté. Tandis que les personnes d'argent et de bronze agissent mécaniquement à leur tâche quotidienne ou pourrait-on dire à leur rôle qu'ils ont appris par cœur, le philosophe lui, contemple. Or, pour Rancière, plus on contemple et moins on est. En effet, plus on observe le spectacle de l'ignorance et de l'inégalité, comme le feront par la suite les marxistes[599], plus on est ignorant de sa propre ignorance car on oublie le paternalisme sous-jacent à la théorie émancipatrice héritée de Platon et du même coup le véritable sens de l'émancipation. Forcer l'homme à se dresser, à marcher et à tourner les yeux vers la lumière ne peut permettre à ce dernier de se libérer d'une quelconque tutelle. Le philosophe, du haut de sa tour d'ivoire, tout comme l'artisan, de son atelier sont deux êtres prisonniers de leur condition et de leur propre savoir. « L'émancipation, elle, commence quand on remet en question l'opposition entre regarder et agir ».[600] Bien que l'émancipation nécessite un tiers qui puisse donner les clefs à celui qui s'adresse à lui, être émancipé c'est se redresser seul. C'est donc pouvoir participer à cette scène commune de la négociation où se pratique et se pense la *vita activa* pour reprendre Hannah Arendt.

Néanmoins, après avoir entamé la critique des trois états de Platon, Rancière extrait de la pensée platonicienne l'idée du tirage au sort. La pensée du politique ne peut fonctionner que si l'on suppose l'égalité intellectuelle des êtres présents. L'égalité des intelligences repense donc totalement la notion du politique. Si les hommes sont intellectuellement égaux, qui doit diriger ? Le tirage au sort déjà relevé dans la *République* de Platon suppose l'idée d'un peuple d'égaux qui décident que seul le hasard distribuera la place de celui qui sera capable de gouverner. En effet, comme le recommande Platon, seuls ceux qui ne désirent pas le pouvoir pourront amener un gouvernement juste et émanciper ceux qui le composent. Le tirage au sort doit donc devenir un pouvoir et ce n'est que de cette façon que la politique peut exister, quand on touche à la naissance c'est à dire au pouvoir des bien-nés de nature : « c'est là (…) que la politique commence, quand le principe du gouvernement se sépare de la filiation ».[601] La loi du sort serait donc le seul moyen de contrarier le gouvernement de ceux qui veulent exercer le pouvoir, il permettrait en soi d'exclure ceux qui considèrent la

[599] « La fatigue exige que les ouvriers soient représentés par un parti. Elle exige du même coup que ce parti ne les représente absolument pas, puisqu'ils sont pure passivité (…) il est donc logique que ce parti, dans ses directives et ses mots d'ordre, ne tienne pas compte des besoins de ceux dont il exprime les besoins ». *Ibid*, p.204.

[600] Jacques Rancière, (2009), *Et tant pis pour les gens fatigués,* Paris, Amsterdam, p.597.

[601] Jacques Rancière, (2005), *La haine de la démocratie,* Paris, Fabrique, p.47.

politique comme un moyen d'atteindre des fins personnelles plutôt que d'arriver ensemble à un horizon commun mis en place par la véritable discussion. « La démocratie n'est pas l'illimitation moderne (...) elle est au contraire (...) la limitation première du pouvoir des formes d'autorités qui régissent le corps social »[602]. Il y a politique à partir du moment où le lieu public devient l'affaire de tous, quand n'importe qui peut s'exprimer, confronter ses idées et non pas lorsqu'un groupe minoritaire prétend avoir les compétences nécessaires pour exprimer les volontés du peuple. En agissant ainsi, on retire aux personnes qui n'ont pas les compétences sociales pour gouverner la possibilité de faire partie de la communauté pensante.

Jacques Rancière constate qu'il existe deux manières de compter les parties de la communauté. La police compte les parties réelles, des groupes définis par des différences de naissance, les fonctions, les places, les intérêts. La politique compte en plus la part des sans parts. Ainsi, l'essence même de la politique dans la conception de Jacques Rancière, c'est la présence de deux mondes en un seul, celui de l'égalité. La politique met en place l'axiome égalitaire. Le processus de l'égalité est la scène dans laquelle on vérifie l'axiome égalitaire posé dans le présent, non dans la promesse d'un avenir radieux. C'est la communauté des égaux qui est en rupture avec la loi de police qui sépare intellectuellement et spatialement les places. La police gère les communautés, distribue hiérarchiquement les places et rassemble les hommes autour du consentement. Face à cette obligation de consentir aux choix faits par les experts, le politique fait entendre les voix dissensuelles.

2. La mésentente ou le lieu du politique

Pour Jacques Rancière, le schéma du consensus semble rester prisonnier d'une pensée traditionnelle de l'innovation. Il est une inclusion qui exclut. Le consensus permettrait, selon lui, de sentir ensemble ce qu'on ne peut pas sentir et donc de s'accorder sur l'exclusion de ce qui dérange. De plus, il nie toute division, toute mésentente pour ne souligner que l'accord parfait entre les pensées qui ne seraient alors qu'une seule et même voix. Le problème fondamental de la logique consensuelle, c'est la suppression de la dissensualité politique. Or le politique est pour Rancière un lieu qui inclurait l'étrangeté ou l'étranger. Ce lieu doit faire entendre la mésentente, la voix des « sans parts » que l'on s'arrange dans le schéma consensuel de faire taire. N'y aurait-il pas cependant une limite au dissensus, un cadre à poser à la « mauvaise démocratie » aristotélicienne ? Ce qui est pointé du doigt par Rancière, ce n'est pas foncièrement le fait qu'un débat fasse office de consensus

[602] *Ibid*, p.52.

car il existe toujours certains sujets où il se produit un accord majoritaire presque spontané. De plus, trop de dissensus sans parvenir à un choix communautaire risque à long terme de favoriser l'individualisme et le relativisme. Le relativisme qui, en reconnaissant l'absence d'une certitude provisoire prétend être le discours des dominés, n'est-il pas comme la science du sociologue, qu'une « opinion commune » qui profite finalement à l'ordre dominant ? Pour reprendre l'expression de Richard Rorty, « Le relativisme et l'absolutisme sont les deux faces d'une pièce de monnaie douteuse, qui n'a aucune valeur dans la plupart des endroits du monde et devrait n'en avoir dans aucun. »[603]. Ce qui est dénoncé ici, c'est le fait que la consensualité est bien souvent le résultat d'un rapport de forces qui reste peu enclin à l'ouverture, au débat alors que l'on sait qu'avec le temps, les idées qui semblaient faire consensus font dissensus, car un accord n'est jamais acquis pour toujours. Comment unir derrière un but commun dans un espace politique dissensuel ? Comment établir alors un consensus sans pour autant exclure et écraser la pensée de la minorité qui fait dissensus ? Comment créer un horizon commun qui prenne en compte les conflits et les différentes postures? On ne peut en finir avec les conflits. Ce serait d'ailleurs impossible et utopiste de créer un espace où tous les êtres seraient en accord parfait. C'est justement quand on entre en conflit que l'on entre en politique. Le but n'est pas de les faire taire mais bien de les universaliser et d'élargir les lieux de la véritable discussion.

Il s'agit de reconnaître en chacun la qualité d'égal, la possibilité pour chacun d'être aussi bien gouvernant que gouverné. Cette logique tente de renverser cette privatisation de la politique qui doit être du domaine public. Mais comment peut se traduire aujourd'hui le gouvernement des « sans parts » dans la vie ?

Il faut oser, dit Rancière, déplacer les frontières. Un mouvement social part avant tout d'un mouvement intellectuel qui brise le partage entre ceux qui ont la parole et les savoirs et qui se servent des « ignorants » pour satisfaire un discours scientiste, discours bis du pouvoir. On n'est pas assujetti parce que l'on ignore ses conditions de domination mais parce que l'on n'a pas la possibilité de parler ni la parole appropriée pour s'opposer à la rhétorique des experts.

3. L'émancipation chez Rancière

L'émancipation pour Rancière ne peut se produire que s'il y a véritablement politique. Ce que l'auteur entend par là, c'est l'affrontement systématique entre la *police,* qui partage le sensible en séparant le monde entre savant-ignorant et la logique de l'égalité. En ce sens, l'émancipation est

[603] Françoise Gaillard, Jacques Poulain, Richard Shusterman, (1998), *La modernité en question*, Paris, CERF, p.18.

rattachée à la lutte prise dans le sens de conflit universel par opposition au paradigme consensuel de la politique actuelle ou d'une quelconque utopie qui reviendrait à annuler toute forme de dissensus ou de mésentente entre les hommes pour ne garder que la forme fraternelle. Cette universalité du mode conflictuel ne correspond également pas à la création d'une politique des minorités qui reviendrait un peu plus à stigmatiser et à segmenter la société. Le dissensus est une manière de faire entendre ou de montrer ce qui est invisible. L'émancipation suppose le sentiment d'une participation à la qualité d'être parlant. Elle est donc surtout la prise d'une place dans la parole commune de ceux qui sont invisibles.

« Le caractère politique d'une intervention se joue dans la pratique de la dissensualité elle-même : dans l'affirmation, même à propos d'une question locale, de la non-univocité des données, dans le travail pour les reconfigurer ».[604]

L'émancipation, c'est aussi agir sans prendre en considération la relation entre les moyens et les fins. C'est accepter de sortir de la promesse d'un avenir radieux et égalitaire. Que ce soit dans le domaine purement scolaire ou social, être émancipé c'est ne pas anticiper l'effet et le résultat d'une action, pratique très courante de la philosophie occidentale comme nous l'avons vu précédemment dans le chapitre concernant Confucius, mais c'est laisser la liberté et la volonté agir d'elles-mêmes, en d'autres termes ce qui constitue l'indéterminé de toute vie humaine.
Les fins historiques ne peuvent permettre de créer un dynamisme d'action mais c'est en bouleversant les données dans le présent que des fins nouvelles peuvent apparaître. L'émancipation, c'est s'autoriser à pratiquer l'égalité au sein même d'un système inégalitaire, c'est revendiquer une apparence c'est à dire entrer dans la sphère de la visibilité qui permet de multiplier la démonstration que la pensée appartient à tout le monde

a. L'émancipation intellectuelle

Il y a un peu moins de deux siècles, Joseph Jacotot[605] avait tiré, tel un visionnaire, la conséquence bouleversante que l'idée du progrès revendiqué par les lumières était profondément inégalitaire. Rancière a tiré le personnage de Jacotot de son siècle pour le projeter dans le présent du débat

[604]Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués, Op.cit*, p.125.
[605] Joseph Jacotot s'est retrouvé un jour à Louvain face aux étudiants flamands qui ne parlaient pas un mot de français. Ceci l'a contraint à laisser son savoir de côté puisqu'il ne pouvait pas le transmettre. Il laissa les étudiants flamands seuls avec un texte français pris par hasard, le *Télémaque* de Fénélon, une traduction, et pour seul maître, la volonté d'apprendre. Cela fonctionna : les élèves avaient appris seuls, de la même manière qu'un enfant apprend sa langue maternelle, sans explication. Il créa alors *l'enseignement universel (1823)*.

éducatif en France. La philosophie de *L'émancipation intellectuelle* refuse et revoie dos à dos la pensée républicaine de l'éducation et la pensée sociale-démocrate. De cette dernière, elle montre les ambivalences ; en effet, l'émancipation, c'est poser l'égalité des intelligences comme axiome et donc postuler le droit à l'éducabilité. Comme le répétait souvent le pédagogue Joseph Jacotot, on ne doit pas aux gens ce qu'ils peuvent apprendre par eux même donc celui qui veut s'émanciper le peut. Pour cela, il devra se diriger de son plein gré vers un maître ignorant qui lui dévoilera le reflet et les paradoxes de sa propre pensée. L'élève n'apprend plus directement de l'éducateur mais il découvre grâce à sa volonté d'apprendre. Le maître ignorant l'a bien compris : on ne peut pas libérer les autres en leur promettant un avenir radieux mais on peut leur permettre de s'émanciper. Comme le souligne Sénèque dans la *Lettre XLVII*, « de sa moralité chacun est l'artisan ; pour les emplois le sort en dispose »[606].

b. De l'inégalité des intelligences à l'égalité sociale : le paradoxe de l'école républicaine

Rancière, en s'inspirant du personnage de Joseph Jacotot (1770-1840) dans *le Maître ignorant*[607], met face à face les conceptions marxistes de l'éducation et les idées républicaines de l'école antérieurement préconisées par Ernest Renan : « Beaucoup plus que Jules Ferry, ils s'inspiraient de Renan et de sa vision des élites savantes garantes des libertés d'un pays menacé par le despotisme inhérent au Catholicisme. »[608] L'école de la Troisième République devait reconstruire un « tissu social homogène qui succède, par-delà la déchirure révolutionnaire et démocratique, au tissu ancien de la monarchie et de la religion »[609]. Pour les républicains et les marxistes, la société « ne peut se représenter que sous le signe de l'inégalité, sous la présupposition minimale qu'il y a des gens qui ne savent pas ce qu'ils font et dont l'ignorance impose aux autres la tâche du dévoilement »[610]. On pose ici les bases d'une inégalité pédagogique qui amènerait l'égalité sociale alors que les principes de l'école découlent de fait de la société et sont le symbole de celle-ci : pourquoi donc parler d'égalité dans le tissu social si l'école promulgue un modèle contraire ?

Pour Rancière, le démystificateur est un abrutisseur par excellence : en donnant à voir le spectacle de l'inégalité, il fige les personnes dans une position de spectateurs de la machination sociale, prisonniers de leur origines. « L'éthique de la démystification est celle de la conservation »[611]. En

[606]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p. 165.

[607] Jacques Rancière, (1987), *Le maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard.

[608] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, *Op.cit*, p.32.

[609] *Ibid*, p.73.

[610] Jacques Rancière, (1990), *Courts voyage au pays du peuple*, Paris, Seuil, p.159.

[611] Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, *Op.cit*, p.118.

effet, en expliquant à ceux qui sont incapables de comprendre par eux même le pourquoi de leur domination et la vérité de leur situation, il se met à son tour à les exclure du pouvoir de l'intelligence autonome et les empêche d'accéder au monde savant. Sans le vouloir, le sociologue démystificateur les catégorise de nouveau comme sujets dépendants et non pensants et se transforme de nouveau en « magistrat éducateur ». L'élève issu de milieu social défavorisé devient l'objet qui permet la science du sociologue. La sociologie de Bourdieu dénonce ce système de reproduction qui perpétue l'ordre social dominant mais sur un mode de pensée déterministe, il démystifie mais rien ne peut vraiment changer : l'ouverture se referme. La métapolitique de Bourdieu signe « l'impossibilité pour le mystifié de sortir jamais de sa mystification ».[612] Au final, hormis quelques exceptions que les politiciens n'omettent pas de prendre en exemple pour montrer le bien fondé des réformes, chacun se retrouve à sa place prédisposée. Ainsi, les « pauvres » voient l'avenir non pas comme l'arrivée des possibles mais des éternels impossibles. Le sociologue « prétend dire la vérité sur le mensonge. Autant dire qu'il prend très exactement la place de l'axiome (...) Ce dernier est le bon mythe : celui qui ne nous dit pas qu'il ment (...) Le philosophe roi sera devenu le sociologue roi ».[613] Empêcher la reproduction sociale devient « le programme commun aux ministres de toutes tendances ». Le mythe de l'avenir radieux de l'égalité sociale divise du même coup le monde en deux. Comme le note Jean-Luc Nancy, « C'est le mythe qui dispose les places, et/ ou qui symbolise. Le mythe opère les partages ou les partitions qui distribuent une communauté, qui la distinguent pour elle-même et qui l'articulent en elle-même. »[614]

D'un côté, il y aura ceux qui de par leur statut social seront incapables de réussir à s'émanciper par eux-mêmes et devront recevoir, de l'autre côté, l'aide bienveillante de ceux qui généreusement expliquent aux ignorants les lois implicites de la réalité du monde -comme si les ignorants ignoraient d'être dominés-. Et ce dont ils auraient besoin, c'est de retrouver une légitimité d'êtres pensants. En terme pédagogique : un enfant sait, en arrivant en classe, qu'il est l'élève et que l'adulte est le maître. En définitive, chacun connaît son rôle, même ceux qui tentent d'échapper à leur place. Ce qui serait nécessaire aux jeunes, ce n'est pas un expert qui, par son autorité, leur rappelle sans cesse les faits, qui d'ailleurs ne changeront pas, mais un être humain qui leur apprenne à vivre avec leur vécu, à se faire confiance, à être lecteur et interprète des œuvres du passé, à adapter son apprentissage aux situations rencontrées pour trouver le sentiment d'une participation à la qualité d'êtres parlants. Tel est le rôle de l'école sinon « Le paysan continuera à ne pas savoir ce qu'il voit et le savant à ne pas voir ce qu'il sait »[615]. Ainsi partir d'un présupposé pédagogique qui divise ne peut

[612]Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués, Op.cit*, p.122.
[613] Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, *Op.cit*, p.257.
[614]Jean-Luc Nancy, (1990), *La communauté désoeuvrée,* Paris, Christian Bourgeois, p.128.
[615] Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres, Op.cit*, p.194.

que renforcer cette division, elle consiste à poser un plâtre sur une jambe de bois : « tout se passe comme si la science du sociologue roi avait les mêmes exigences que la cité du philosophe roi. Il n'y faut point de mélange ».[616] Comment un tel discours qui ignore le savoir des supposés « ignorants » peut-il être une arme pour arriver à l'égalité ? Le sociologue qui dénonce le système le cautionne-t-il vraiment ? Serait-il ce « leader révolutionnaire » au sens de Paulo Freire[617] qui critique le fond pour en prendre la forme ? Le problème est peut-être ailleurs. La traditionnelle « lutte des classes », en prétendant redonner une identité aux gens du peuple ne fait que les catégoriser et empêche finalement la rencontre entre des subjectivités différentes. L'éducation suppose alors une désidentification par rapport au Tout. Il s'agirait non pas de critiquer le système de classe mais de trouver un mode d'action, politique ou éducatif qui, par son fonctionnement même rompt totalement avec celui-ci. En d'autres termes, l'hypothèse pourrait être de supprimer l'idée de classes, de suspendre l'assignation identitaire en « faisant comme si » la guerre des mondes n'existait pas, pour ainsi dépasser « le combat des chaumières et des châteaux » ; les exclusions économiques sont certes difficiles à supprimer mais cela n'empêche pas l'inclusion politique. Que l'on décide d'enseigner de manière égale à tous ou que l'on envisage d'aider ceux qui sont « déclassés », il n'y aura jamais d'égalité, ou du moins pas dans un système comme le nôtre. Dans ce cas, comment sortir du dilemme ? Comme le rappelle Rancière, jamais le peuple ne rattrapera l'élite éclairée et aucun savoir n'a en lui-même aucune égalité pour effet : l'égalité sociale parfaite est un mythe impossible. Mais l'égalité des intelligences, elle, bien que déniée, existe. Elle permet de créer un monde uni, un langage commun, qui prend en compte les différences, et même, les différends. Elle serait donc la base et déplacerait la traditionnelle « dispute » entre les républicains et les sociologues vers ceux qui prennent l'égalité comme axiome à vérifier et ceux qui le visent. Encore faut-il rappeler ce qu'on entend par égalité des intelligences. Ces concepts révèlent une égale capacité de réflexion entre tous les hommes : « intellectuel, tout le monde l'est, au sens ou (...) il n'y a pas différentes manières d'user de sa tête »[618]. La même intelligence est à l'œuvre dans tous les apprentissages : que l'on apprenne à marcher, à parler, à disserter, l'enfant sait apprendre seul, sans explication en observant son environnement. Le but n'est pas de prouver qu'il y a des cerveaux plus efficaces ou rapides que les autres par rapport à une norme ou un but fixé ; il est de voir ce qu'on obtient de l'homme qui est en face de nous s'il se considère comme l'égal des autres et s'il pense les autres comme étant égaux à lui. Il s'agit d'observer ce qui se passe si l'on arrive à réveiller sa volonté et si on laisse libre court à sa recherche et à sa créativité. En somme, l'égalité des intelligences n'est pas une thèse théorique mais une hypothèse à effet pratique qui est la source

[616] *Ibid*, p.272.
[617] Paulo Freire, (1974), *Pédagogie des opprimés,* Paris, Maspéro.
[618] Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, *Op.cit*, p.119.

même de la mise en place de la démocratie au sein de l'école. Le mouvement social est avant tout un mouvement intellectuel et individuel qui permet à chaque homme de retrouver une confiance en ce qu'il est et ce qu'il peut faire. Ce mouvement donne le droit à tout être humain de faire usage de sa pensée et de sa parole et donc de faire partie intégrante de la démocratie.

4. L'égalité des intelligences ou l'affranchissement de l'esclave, la posture du libertin

Le libertin, dans son étymologie *libertinus* signifie, comme nous l'avons précisé précédemment, l'esclave affranchi. Et comme le soulignait Sénèque, « l'obligé » ne s'affranchit de sa condition de domination qu'en intégrant la rationalité universelle. Il ne s'agit plus de penser en termes de dominants et d'esclave, selon l'ordre mis en place par les « bienfaiteurs » eux-mêmes, mais de postuler l'égalité des hommes dans cette communauté universelle. Chaque homme fait partie du *Kosmos*, du grand tout.

Partir de l'égalité ne signifie pas que l'on a tous les mêmes possibilités d'apprendre de façon ordonnée et homogène mais il y a toujours un point d'égalité d'où il faut partir, c'est à dire la compréhension d'un même langage. Nous sommes tous différents, mais il faut penser un processus d'apprentissage qui contre la voie de l'inégalité à l'égalité.

« La grande mystification de l'égalité des chances et de l'inégalité des dons a-t-elle vraiment jamais existé ailleurs que dans la parole tranchante des démystificateurs? Les initiateurs de l'école publique ne l'avaient point destinée à l'égalité sociale, seulement à l'égalité politique »[619].

L'idéologie républicaine, que ce soit en éducation ou en politique présuppose le règne de la loi indifférente aux particularités. L'école républicaine qui prétendait la neutralité de l'institution en distribuant à tous le même savoir avait pour visée un corps social bien distribué selon les fonctions naturelles. Cependant, cette nouvelle conception de l'école proposait, en théorie une certaine mobilité sociale : elle s'opposait aux règles scolastiques et au corps social traditionnel en mettant en place les « leçons de choses », et avait pour but d'ouvrir l'école par la suppression des réseaux primaire, secondaire et supérieur. Elle correspondait au rêve d'éducation égalitaire du peuple. Le souci qui se posait était alors que le discours républicain visait l'universel en prenant compte un certain type d'homme intellectuel qui correspondait seulement au modèle européen. Or, cet homme idéal sur lequel l'école s'appuie présuppose la parole et la pensée au savant uniquement ce qui est

[619]Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres, Op.cit*, p.250.

contraire à tout principe démocratique. En effet, Rancière pose le principe de l'égalité de n'importe quel être parlant puisqu' il « n'y a pas de jeux de langages mutuellement inintelligibles ».[620] L'égalité des intelligences se traduit par l'appartenance universelle des êtres parlants à la communauté du langage. L'égalité est donc nécessaire pour le fonctionnement des sociétés inégales. Il faut bien que le dominé ait compris l'ordre du supérieur ; tous deux parlent donc le langage commun de l'égalité. Si on ne présuppose pas l'égalité, il n'y a pas d'éducation possible puisque l'élève serait incapable de comprendre le maître.

«L'égalité n'est pas une fiction : tout supérieur l'éprouve, au contraire, comme la plus banale des réalités (…) Pas de service qui s'exécute, pas de savoir qui se transmette (...). La société inégalitaire ne peut fonctionner que grâce à une multitude de relations égalitaires».[621]

Cette optique horizontale de l'éducation ne doit pas donc pas être associée, comme le disent souvent les détracteurs de l'émancipation et des pédagogues à un relativisme total appliqué à l'école. En effet, il entraînerait l'invalidité des savoirs de l'enseignant : celui-ci ne serait plus que le « symbole d'une humanité adulte en voie de disparition au profit du règne généralisé de l'immaturité (...) un monde voué au règne monstrueux de l'adolescence »[622]. Le but ne consiste pas à détériorer la culture scolaire ni même à ce que le « dominé », c'est-à-dire l'élève, devienne le dominant ou le juge de son maître. L'émancipation intellectuelle proposée par Joseph Jacotot n'avait pas pour but d'être une pédagogie institutionnelle mais plutôt universelle que l'on peut mettre en œuvre à chaque fois que l'on décide de présupposer l'égalité des intelligences. Il n'y a pas de transformation de l'égalité des intelligences en égalité sociale mais cependant l'inégalité sociale ne doit pas se justifier par l'inégalité des intelligences. Le maître ignorant oppose alors l'égalité intellectuelle à tout système d'instruction et imagine une société inégale d'individus égaux. Il instaurait les principes de la communauté démocratique à l'école en supprimant la séparation maître/élève : en effet, l'émancipation intellectuelle est la puissance révélée des « ignorants » tout comme la démocratie est le pouvoir des « incompétents » qui fait entendre les dissensus généralement omis. La pédagogie de l'émancipateur intellectuel repose sur un autre type d'universalité qui grâce à la démocratie forge de nouveaux horizons d'attente et de nouveaux possibles.

Joseph Jacotot (1770-1840) qui a proposé la méthode de l'émancipation intellectuelle ne se situe pas aux côtés des pédagogies progressistes qui se servent de la maïeutique socratique où l'élève apprend

[620] Françoise Gaillard, *La modernité en question*, *Op.cit*, p.176.
[621] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, *Op.cit*, p.55.
[622] *Ibid*, p.33.

grâce au maître qui lui fait croire, par des questions rhétoriques, qu'il est capable de tout sortir de lui-même. Ces méthodes actives restent, comme la théorie de Bourdieu, prisonnières d'une idéologie dominante qui visent à tirer l'élève de sa position de passivité, certes, pour qu'il soit acteur, au final, des programmes faits par son maître, et donc par les institutions. Le *cogito ergo sum* qui suppose une intelligence méthodique est réfuté par la pédagogie jacotiste qui le transforme en intelligence anarchique qui dit « je suis un homme donc je pense » ; l'opposition entre le fait de comprendre, de deviner et de s'émanciper n'existe plus. Avec le maître ignorant, l'élève reste actif mais il structure lui-même ce qu'il voit et met en rapport les différents discours, les différents univers qu'il rencontre pour construire son savoir : « l'ignorant sait toujours quelque chose et il peut toujours rapporter ce qu'il ignore à ce qu'il sait déjà ».[623] L'émancipateur n'est donc pas celui qui va voir les élèves pour les émanciper mais il est celui qui attend que l'on vienne à lui. Il ne peut anticiper les effets que l'égalité des intelligences aura sur ses élèves et s'en remet à la créativité de chacun puisque le propre de l'émancipation, ce n'est pas de penser en logique de résultat. Le maître ignorant est avant tout un ignorant de l'inégalité qui peut convaincre l'enfant qu'il est capable et qui décide de se retirer empiriquement du processus d'émancipation en disant « émancipe toi seul, je ne veux rien savoir de l'inégalité », accède à ton *sentiment d'efficacité personnelle,* pour reprendre Albert Bandura.[624] Il établit donc une situation où l'égalité peut être maximisée et met en place dans le domaine éducatif une pédagogie de la programmation neuro-linguistique qui optimise la puissance de chacun par un langage encourageant. Cela ne consiste pas à montrer l'ignorance de l'élève mais à ce que l'élève dévoile tout le contenu de richesse sensible qui est la sienne. Cette pédagogie n'est pas spécifique à celle de l'opprimé mais elle reste applicable pour n'importe qui. *L'émancipation intellectuelle* n'est pas non plus la promesse de l'égalité, il n'y a pas de relation entre les moyens (égalité des intelligences) et les fins (égalité sociale). L'égalité finale, la progression historique, qui n'est possible que dans le futur selon les sociologues néo-marxistes ou selon le philosophe Hegel, est avec Jacotot contrée par la théorie de l'égalité posée ici, dans le présent. Ce combat pédagogique ne vise pas une fin mais un comportement égalitaire. On combat ainsi un certain déterminisme qui se retrouve dans le scepticisme postmoderne qui consiste à dire que notre vie est gouvernée par la loi du pouvoir, qu'elle est déjà décidée et qu'il n'existe pas de liberté des choix.

Former les futurs citoyens, telle est la tâche de l'école républicaine. Encore une fois, l'école projette dans l'avenir ce qu'elle pourrait exécuter dans le présent à savoir, entendre et solliciter la parole des

[623]Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués, Op.cit*, p.415.

[624]« les enfants qui s'estimaient efficaces réussissaient mieux que ceux qui doutaient de leur capacités. Les aptitudes personnelles peuvent être facilement annulées par des doutes sur soi, de telle sorte que des individus talentueux peuvent faire un piètre usage de leurs aptitudes dans des situations qui sapent leurs croyances en eux-même ». Albert Bandura, (2003), *Auto-éfficacité le sentiment d'éfficacité personnelle,* Paris, De boeck, p.63.

citoyens présents, à part entière et pris en compte dans le présent.

« La société égale n'est (...) que l'ensemble des relations égalitaires qui se tracent ici et maintenant à travers ces actes singuliers et précaires »[625]

Un de problèmes de l'école actuelle est de toujours retarder l'action des élèves en disant « quand vous serez grands... », « quand vous aurez le droit de voter... », « quand vous serez des adultes capables de réfléchir sur la politique et ce qui se passe dans le monde... », comme si la seule et unique manière d'être considéré comme existant ne pouvait s'accomplir par enchantement qu'une fois arrivé à l'âge majeur. Or, ce qui arrive la plupart du temps, c'est que ce droit à la réflexion devient tellement soudain que beaucoup décident de s'en décharger car ils n'ont pas pris avant la mesure de leur capacité à agir, à penser, à parler, à transformer. On leur demande de se servir de leur propre intelligence alors que pendant dix-huit ans, on leur a servi le savoir sur un plateau, sans leur apprendre à le remettre en question.

« Comment peuvent s'autoriser à penser, se constituer en sujet de pensée ceux dont ce n'est pas l'affaire? »[626].

Cette question qui à la base dénonce la loi des trois états de Platon et par conséquent la frontière instituée entre savant-ignorant peut se transposer dans le domaine pédagogique. En effet, il y a bien un langage commun entre le maître et son élève pour que ce dernier entende les ordres et les explications. « Puisque l'inférieur a compris l'ordre du supérieur, c'est qu'il participe à la même communauté des êtres parlants, qu'il est en cela son égal (...) l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionnent qu'en raison de l'égalité même des êtres parlants »[627].

Pourquoi utiliser cette compréhension langagière à favoriser la « science de l'ordre » et de l'inégalité, alors qu'elle pourrait servir l'auto-formation-affirmation des sujets et le dissensus?

L'élève est lui aussi un sujet politique capable de réfléchir pour reprendre les concepts d'Aristote sur le juste et l'injuste. Dans le processus éducatif traditionnel, sa parole peut certes être entendue « je ne suis pas sûr d'avoir compris » mais l'explication ou la conclusion sera elle donnée par l'enseignant. Postuler l'émancipation implique de comprendre qu'on ne calque pas sa vision dans la tête des autres et que notre discours avec autrui ne peut anticiper par avance l'effet, la réaction de l'autre. Apprendre aux élèves à se désidentifier par rapport au rôle qu'on leur a dit être le leur permet en plus, d'accéder à la pleine humanité, de s'affirmer en tant que sujet déjà citoyen et politique. Il n'existe plus d'opposition entre l'observation et l'action ; les deux processus sont réciproques et coexistent ensemble.

---

[625]Rancière, *La haine de la démocratie, Op.cit*, p.106.

[626]Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, *Op.cit*, p.11.

[627] Françoise Gaillard, *La modernité en question, Op.cit*, p.177.

L'éducation comprise sous l'angle de la transformation de soi se doit de « transformer la vie scolaire en pratique philosophique »[628]. Elle est possible par la mise en place de l'axiome égalitaire initialement souligné dans le traité *de la bienfaisance* par Sénèque ainsi que par la mise en place de techniques de vie-mémorisation, méditation, examen de conscience- au sein même de l'école, lieu où s'effectue le processus de l'oisiveté qui n'est plus un processus de paresseux libertaires-ou libertins- mais le processus ou s'effectue la naissance de la critique. Comme l'expose Rancière, on n'atteint pas l'égalité en partant de l'inégalité. De même, on ne forme pas des hommes émancipés par la conversion éducative qu'elle soit chrétienne, marxiste ou néo-républicaine. L'être en formation, dans l'optique *du maître ignorant*, dans celle de l'éducation humaniste ou dans la formation de soi libertine serait alors le lecteur des grandes œuvres de l'humanité, l'interprète, l'écrivain de ce qu'il lit et de ce qu'il vit.

5. Le temps de l'oisiveté ou le temps du politique

Étymologiquement, le concept école vient du terme grec *scholé* qui veut dire loisir. Le lieu et le temps de ces études doivent se détacher de la vie publique soumise à de multiples contraintes, pour ne se consacrer uniquement qu'au loisir de découvrir. L'école devient un lieu d'enseignement par la libre activité. L'éducation doit en ce sens tenter de dépasser la communauté présente, l'immanence immédiate au risque de n'être qu'une reproduction. Dans son œuvre « *Cours voyage au pays des pauvres* » *(1990)*, Jacques Rancière réinterprète toutes les données du réel ;« réveille le pouvoir présent en chacun de devenir étranger à la carte des lieux et des trajets généralement connus sous le nom de réalité »[629] ; il se plaît ainsi à brouiller les repères fixes entre le réel et l'imaginaire, la fin et le moyen, le possible et ce qui est généralement qualifié d'impossible par l'ordre dominant ou la « logique de police » au sens de Foucault. Au sein même de l'institution scolaire, Rancière repousse les frontières entre la fiction, c'est à dire l'élargissement des données réelles que l'on peut permettre dans la communauté éducative et la réalité du domaine social. L'école est un lieu d'apprentissage pratique de la démocratie, elle ne doit pas être une reproduction à l'identique de la démocratie de la société civile.

Le problème, c'est que l'utopie de même que la politique comme champs de lutte, comme champs de force et comme lieux des oppositions se trouve être complètement discrédité.

En effet, dans le livre *Aux bords du politiqu*e, Jacques Rancière fait le constat suivant : autrefois la

[628] Jean-François Dupeyron, (2014), *La vie scolaire : une étude philosophique*. Résumé du mémoire de HDR et de la synthèse des travaux de recherche, Université de Bordeaux Montaigne.

[629] Jacques Rancière, *Courts voyage au pays du peuple*, *Op.cit*, p.10.

politique allait vers l'utopie, ou selon les mots de Jean-François Lyotard[630] vers les grands récits. Aujourd'hui, certains hommes politiques se complaisent à se penser comme étant des capitaines de navires. La politique devient ainsi l'art de conduire le navire et d'épouser la vague. La politique, et par là même les institutions scolaires, sont affranchies de toute promesse d'émancipation sociale, de tout horizon d'attente eschatologique. Elles ne voient plus sur le long terme. La fin du politique suppose ainsi la fin d'une lutte avec la fin de la division. La démocratie a enterré le déchirement de la lutte des classes et par là même les folles utopies égalitaires. Pourquoi alors l'enfant, l'adolescent ou le jeune adulte verraient-ils la nécessité de s'insérer, de se perfectionner-sachant que ce perfectionnement est douloureux et qu'il requiert des efforts et sacrifices- alors que la société n'assure plus la possibilité de cette « fonction-avenir »[631] ?

D'ailleurs, la conversion grandissante à des religions et le désintéressement à l'égard de la politique dans les urnes traduit bien cette volonté de croire à quelque-chose d'autre qu'à la réalité immanente. L'homme a besoin de l'utopie pour dépasser ce qui existe : il ne s'agit pas de surplomber les prédécesseurs mais de penser comme encore possible la métamorphose de soi et la transformation du monde.

L'utopie de l'égalité n'est pas l'ailleurs ou le futur du rêve inassouvi nous dit Rancière. Elle est la construction intellectuelle qui fait coïncider un lieu de la pensée avec un espace intuitif perçu ou perceptible. Face à un discours politique et public concernant l'avenir qui semble sclérosé, « en crise », l'école doit insuffler un nouveau souffle aux générations qui arrivent pour leur permettre de se libérer d'une réalité sociale qui semble oppressive. Elle doit être un espace-temps où s'exercent des modes de « subjectivation par lequel existent des sujets politiques. »[632]

Ce temps de l'oisiveté mis en avant dans le *De otio* de Sénèque, ce temps du retrait face à la vie publique oppressive est un processus d'émancipation essentiel dans *La nuit des prolétaires (1981)*. Dans cette œuvre, Rancière se propose d'aller à l'encontre d'une société qui régit le temps du loisir, le temps du repos pour permettre l'émergence de l'oisiveté, de l'érudition critique.

En effet, durant les années 1830-1850, se développe le socialisme utopique et l'expression de la pensée ouvrière arrive peu à peu sur la scène politique. Jacques Rancière expose la révolte culturelle des ouvriers de 1830 qui, au lieu de passer leur nuit à récupérer de l'interminable travail à la chaîne effectué en journée, ont choisi de faire de la littérature et de s'approprier la culture dite savante. Ils ont choisi de se désidentifier face à leur rôle de travailleurs pas uniquement pour améliorer leurs conditions d'existence mais pour avoir accès à la pleine humanité et à l'égalité intellectuelle. Cette

[630] Jean-François Lyotard, (2010), *La condition Postmoderne*, Paris, Minuit.

[631] Paul Valéry, lors de son colloque qu'il prononce à Sète en 1938, note en éducation la crise de la « fonction avenir ». C'est une menace qui touche le « destin de la culture » et qui n'est pas uniquement liée au problème de l'intégration des jeunes dans la société. Didier Moreau. *Education et théorie morale, Op.cit*, p.76.

[632] Jacques Rancière, *Aux bords du politique, Op.cit*, p.12.

nuit de feu, semblable à l'insomnie du chercheur, a permis au bas-peuple d'avoir non seulement une vie intellectuelle mais encore de pouvoir s'émanciper. Le prolétaire brave l'interdit en se permettant de penser ; il doit, s'il veut s'émanciper, se faire autre malgré les conditions sociales. En d'autres termes, il vit comme un ouvrier mais il peut penser comme l'élite. Pour faire valoir sa pensée, il doit connaître la culture de son oppresseur. En fait, Rancière pense à la fois l'auto-instruction du bas-peuple mais il défend cependant la culture élitiste ; en effet, c'est à l'ouvrier de se faire autre. De plus, à travers *Le maître ignorant*, la figure de l'émancipateur utilise un livre, le *Télémaque* de Fénelon. Cet objet sur lequel s'appuie le maître constitue un premier savoir dans lequel s'imbrique tous les autres. En somme, il faut que ce livre soit d'une profondeur suffisante pour permettre à l'élève de rebondir et d'élargir ses connaissances. Cependant, peut-on vraiment penser l'émancipation de l'homme sans cette culture classique ?

Rancière a certes posé l'égalité des intelligences, mais il n'a pas posé l'égalité de tous les savoirs. Le fait de refuser le paternalisme et de mettre à mal la magistralité et la dualité savant-ignorant ne signifie en aucun cas l'impossibilité de transmettre indirectement des connaissances classiques. « Le savoir devrait rester admirable quand bien-même le savant ne paraît plus l'être ».[633] La culture classique, souvent critiquée par la position relativiste, nous enseigne. En se confrontant à elle, elle mobilise notre liberté critique par rapport aux savoirs d'autrui et par rapport à nous-mêmes. Cependant, donner la culture ne suffit pas si elle ne permet pas la *Bildung* car « seule l'autorité questionnante, et en aucun cas la force autoritaire, semble pouvoir ouvrir et maintenir ouverte l'intelligence de ceux qui nous succèderont ». C'est en introduisant le rapport des volontés chez Joseph Jacotot dans les processus d'apprentissage que l'homme deviendra directeur de lui-même et que l'accès à la Grande Culture ne sera plus la contrainte imposée par les « vieux gâteux » mais un outil d'émancipation.

L'éducation doit être relative et non prôner le relativisme. Elle doit prendre en compte le contexte culturel, sociétal car selon les lieux et les temps, un énoncé peut ou non avoir valeur de vérité mais cela ne signifie pas pour autant que le sens de l'universel soit définitivement perdu. Son but est donc d'amener chacun au meilleur de ce dont est capable l'humanité et, comme le souligne Rancière dans *La haine de la démocratie*, le relativisme risque de dévaloriser les véritables valeurs démocratiques. Critiquer la transcendance et l'hégémonie de la grande culture par la manière dont elle est ingérée ne signifie pas son abdication. En d'autres termes, l'école ou l'enseignant qui déciderait alors de la dévaloriser poserait une contradiction ontologique par rapport aux fins même de l'éducation. Les savoirs hérités du passé, qu'ils soient scientifiques, philosophiques, artistiques, littéraires,

[633] Renaud Hétier, (2009), « Georges Steiner, la subjugation par la grandeur »**,** in *Figures de Magistralité*, (dir.) Pierre Billouet, Paris, Harmattan, p.73.

historiques, restent des repères fondamentaux à l'éducation en tant qu'émancipation. Telle était également le message des libertins du XVII[e] siècle qui étaient avant tout des érudits, des interprètes des connaissances qui ont traversé l'humanité.

Comment se positionner, aujourd'hui, en tant qu'enseignant lorsque d'une part, les anti-pédagogues crient à l'abandon des savoirs classiques, lorsque certains enseignants-collègues considèrent leur rôle éducatif comme détérioré par la pédagogie, lorsque les inspecteurs éducatifs demandent à ses enseignants de répondre aux normes institutionnelles, lorsque l'élève refuse la culture et, à juste titre, la conversion éducative que l'école lui impose, lorsque les savoirs de la toile deviennent plus accessibles que les leçons du maître, et lorsque d'autre part, le pédagogue conseille au maître de se positionner comme faussement « ignorant » pour permettre à l'élève de relier sa propre vérité avec celles de la culture classique ?

L'affaire n'est pas simple. On assiste, depuis des décennies, à une véritable crise de l'éducation, de la culture et l'arrivée de la diffusion de la culture et la formation par internet complexifie la donne. Mais il ne s'agit pas, pour l'heure, de faire le procès radical du numérisme pédagogique et d'accuser ce dernier de tous nos maux car il est un outil pour former des individus déjà formés, mais il ne peut être, en aucun cas, le seul intrument de formation et d'émancipation.

Le véritable problème se trouve être dans le modèle éducatif qui convertit le sujet à la vérité qu'il a en face de lui, qu'elle soit dans la parole des rhétoriciens ou sur l'écran. Et le fait que les discours institutionnels tentent une fois de plus de faire de l'école le lieu où se joue la conquête de l'unité nationale plutôt que de développer chez les personnes le sentiment d'efficacité personnelle[634] n'est peut-être pas la meilleure réponse à donner.

Actuellement, les choix faits en amont par la société des experts en lien avec le pouvoir politique, tentent de limiter l'éducation artistique, de réduire l'enseignement des arts, des lettres, de liquider l'histoire des humanités, des philosophies dites mineures, des voix dissensuelles. On assiste à une volonté politique de rendre moins accessible la *meditatio*, cette technique de vie remise en avant par les humanistes de la Renaissance, et par la suite, par les libertins du XVII[e] siècle. Il s'agit plus d'instruire les hommes que de former des citoyens à l'esprit critique ou des artistes capables de jouer esthétiquement avec les normes républicaines pour les faire évoluer.

Néanmoins, plus encore aujourd'hui, avec les fausses vérités, les erreurs d'interprétation, la déformation des anciens et les jugements hâtifs qui circulent à toute allure sur la toile, il s'agit de redessiner -en contrepoint d'une marchandisation de la culture et du bénéfice immédiat de

[634]« Le principal but de l'enseignement formel devrait être de doter les élèves des outils intellectuels, des croyances d'efficacité et des intérêts intrinséques nécessaires pour qu'ils s'éduquent eux mêmes dans une diversité de domaine tout au long de la vie (...) dans le but d'améliorer leur existence. » Albert Bandura, *Auto-efficacité, le sentiment d'efficacité personnelle*, *Op.cit*, p.325.

l'éducation comme conversion- un paradigme éducatif, l'éducation métamorphique,[635] qui n'est pas si nouveau que cela. En effet, cette idée qui fait valoir un projet d'émancipation est prégnant dans toute l'histoire de la philosophie mais elle a été inhibée par le politique et ses institutions de conversion.

Jacques Rancière transgresse ainsi la frontière entre les oppositions traditionnelles de la philosophie politique. Il prévient dans *La haine la démocratie* des dangers du sentimentalisme tout en dénonçant dans *Le maitre ignorant* l'autoritarisme du maître ; il déconstruit la traditionnelle opposition Savants-ignorants en s'attaquant à l'opposition platonicienne des artisans et des philosophes. Cette déconstruction, qui trouve sa source dans le stoïcisme et l'épicurisme, affirme ce temps nécessaire de l'oisiveté pour avoir accès à la culture et entrer dans le politique.

Il s'agit ainsi de s'insérer dans la communauté pensante en se retirant du monde existant, et c'est bien là le rôle de l'école : apprendre aux apprenants à s'extraire des hiérarchies posées dans la *polis* pour entrer dans le monde de la polémique constructive où se joue l'égalité des hommes comme postulat.

Pour les enseignants même, cet équilibre entre le retrait et l'insertion est nécessaire. « A l'extérieur selon la coutume, à l'intérieur, fait comme il te plaît » disait Cremonini. Il s'agit d'être conforme aux lois, aux grilles, aux choix institutionnels mais il existe une liberté dans les choix pédagogiques des enseignants. Cette possibilité de se retirer dans sa classe et de mettre en place une « approche métamorphique de l'éducation »[636], en d'autres termes, humaniste, érudite et anti-institutionnelle n'affaiblit pas le niveau des savoirs ni même la Grande Culture comme le formuleront des philosophes médiatiques tels Alain Finkelkraut, mais il s'agit de rendre ses savoirs accessibles et soumis à l'examen critique du sujet qui se forme.

Pour Jacques Rancière, un mouvement social part avant tout d'un mouvement intellectuel et individuel par lequel tout homme peut faire usage de la parole pour s'insérer dans le politique. Il s'agit d'universaliser, d'élargir les lieux du discours, de la mésentente. Le politique se joue dans la pratique de la dissensualité et c'est le propre du dialogue libertin au sein duquel il est possible de créer un espace érudit éloigné des institutions gouvernementales qui assujettissent le sujet.

Ce retrait du politique mis en avant par Rancière est particulièrement proche du retrait de notre libertin. Mais dans le retrait libertin, comme nous allons le voir, il ne s'agit pas de se désengager du monde. Au contraire, l'engagement dans le monde, ce qui est véritablement politique se situe au sein même du processus de l'oisiveté permis par le retrait. Il s'agit donc de se cacher dans le jardin,

[635]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*.

[636] *Ibid*.

à la manière des épicuriens, de se former à la manière des humanistes en lisant les érudits pour engager une forme de vie politique qui libère le sujet du carcan institutionnel. Mais le discours du libertin encourage un travail d'écriture qui permet au sujet de trouver sa propre vérité, d'agir selon son éthique de vie, en s'inspirant des anciens.

Et ce travail littéraire, nous allons le voir, fait partie d'une action politique. Derrière la littérature sceptico-libertine s'extériorise, peut-être encore un peu timidement selon Jacques-François Denis, la critique du dogmatisme institutionnel, qu'il soit religieux, rationnel, étatique ou pastoral. Les discours du libertin sont des actions politiques. Même s'il ne préconise pas la révolution sociale ni même la mauvaise démocratie aristotélicienne exposée par Jacques Rancière, et bien que la littérature du libertin ne s'adresse pas au peuple qu'il qualifie de vulgaire, l'écriture d'une vie libertine tente d'infléchir politiquement dans l'espace public par l'expression d'une autre manière d'être au monde, de se former et d'agir.

Chapitre X. L'affranchissement libertin

L'ouverture de la *Lettre I* de Sénèque destinée à Lucilius commence en ces mots : « affranchis-toi par toi-même ». Au premier siècle, l'affranchissement était un acte juridique par lequel le maître libérait le serviteur. Par cet acte, on accède au statut d'être à soi.

Mais de qui s'affranchit-on ?

La réponse est formulée par Didier Moreau. Pour le stoïcisme, il faut s'affranchir de la folie commune, la *Stultitia.* La structure de la *Stultitia* est renforcée par les phénomènes extérieurs. Le *stultus* « ouvert aux représentations extérieures pour lesquelles il ne pratique pas l'*epoche* »[637] ; il est absent du présent, erre dans un futur imaginaire, hors de soi, dans une action incessante sans jugement sur ce qu'il fait. Cette agitation est une folie.

C'est ce que notre libertin énonce dans le chapitre *De la conversation et de la solitude.* Les fous, dit-il, « cherchent du divertissement au dehors, parce qu'ils sont persécutés de leur propre génie et que l'horreur du vice les effraie partout au dedans ».[638] La nécessité d'être constamment entouré, agité, de ne pas pouvoir être seul face à soi-même est le signe, pour Le Vayer, d'une forme de folie, ou du moins d'un mal-être qui inhibe la tranquillité d'esprit. Certes, la communauté est nécessaire mais l'indépendance d'esprit également.

« Il ne faut pas ressembler, s'il est possible, à ces mauvais musiciens qui ne sauraient chanter qu'avec d'autres, pour ce qu'ils ont besoin d'être soutenus par eux, ou à ces acteurs de théâtre qui ne peuvent jouer leurs personnages s'ils ne sont dans une grande assemblée »[639]

Dans un premier temps donc, notre libertin nous encourage à nous éloigner des opinions communes au sens ou l'entendra Tocqueville[640], à se retirer pour s'émanciper de la folie du vulgaire : "le vulgaire comprend pour lui les grands et les princes, aussi bien que les petites gens, dont ils ne diffèrent que par l'habit et non par le cœur."[641] On remarquera ici que le statut social tombe de son piédestal pour ne faire valoir que la pauvreté du jugement qui unit le prince et son peuple.

L'avantage de la vie solitaire, de l'*otium* stoïcien, c'est d'écarter le danger de la *mimesis* de la foule car « la fréquentation des hommes rend paradoxalement moins humain »[642].

[637]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit* , p.161.

[638]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, *Op.cit,* p.139.

[639] *Ibid*, p.140.

[640] Alexis Tocqueville, (1985), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Classique Larousse.

[641] Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e^ siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac, Op.cit*, p.46.

[642]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*,

L'affranchissement libertin, c'est apprendre à se distancier des jugements hâtifs et le stoïcisme qui fait valoir le recueil avec ceux qui nous ont précédés nous apprend contre les forces externes à juger.

Comme le note Denise Carabin concernant La Mothe Le Vayer : « Sa culture lui donne la profondeur de vue du sage qui contemple la comédie de la vie de loin, d'une vue enrichie par les siècles d'expériences données par la lecture des autres sages qui l'ont précédé. »[643]

Mais lorsque l'on est exposé à la folie collective, il faut se protéger de la foule sans s'en détourner. En effet, il s'agit d'éviter deux extrêmes : tâcher de ne pas être semblable à la foule et éviter devenir l'ennemi du grand nombre. Pour reprendre les propos de Sylvia Giocanti, le libertin est un homme du commun, il s'écarte du sens commun sans le perdre de vue.[644]

Dans un second temps, pour La Mothe Le Vayer, cette vie solitaire qui constitue sa vraie vie peut s'organiser dans la vie collective. A la manière des stoïciens, le lieu n'est pas très important en soi car chez les stoïciens, le lieu même est incorporel. Même si l'isolement nous évite l'aliénation sociale, il existe un nécessaire retour au monde avec lequel on s'est distancié.

Comme le souligne Didier Moreau, l'affranchissement n'est pas une sortie, une échappée hors du monde mais un exercice pratique où le soi est replacé dans le monde réel. Ainsi, « le sujet ne sera plus affecté par les causes qui ne dépendent pas de lui, et deviendra agissant sur les choses pour lesquelles il avait abandonné sa puissance »[645].

La Mothe Le Vayer ne semble donc pas vouloir concentrer son action en étant totalement en marge de l'institution et vivre uniquement dans l'ataraxie. Le libertin est, par conséquent, « politiquement correct ». Dans la sphère publique, il instruit les rois, en leur inculquant, en s'inspirant d'Aristote, qu'aucune forme de gouvernement n'est parfaitement convenable par tous les temps. Toutefois, il met en avant le préjudice subit des formes perverties de la politique dans le dialogue *De la politique*[646].

De plus, dans ce dialogue, le personnage d'Orontes, fidèle à la philosophie épicurienne, met en avant le relativisme politique, mais il y ajoute l'engagement stoicien : « je suis bien de l'opinion de Sénèque, qui estime que les stoïciens et les épicuriens n'ont eu qu'une mesme fin ».[647]

Il entame alors une comparaison entre Zénon et Épicure et démontre qu'en dépit des divergences concernant l'engagement dans le politique, ils ont développé la même entreprise critique. Que l'on

Pädagogische Umschau, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p.162.

[643]Denise Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI*ème *et XVII*ème *siècles (1575-1642), Op.cit*, pp.888-889.

[644] Sylvia Giocanti, (1996), « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[645]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p.163.

[646] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit,* p.409.

[647] *Ibid*, p.391.

soit précepteur du roi ou enfermé dans son Jardin, la subversion est au sein même de la pensée, ce qui fait que nous choisissons une vie libre, non soumise à la transcendance, qu'elle soit monarchique et imprégnée dans les esprits par la scolastique ou qu'elle soit étatique et imprégnée dans les esprits par l'instruction néo-libérale.

Par conséquent, le dialogue *De la politique* dévoile un processus essentiel. L'émancipation, ce n'est pas se détacher du monde. Elle suppose de s'engager dans le monde, de le transformer, non par le biais d'une transformation politique des modes de gouvernement mais par une transformation morale et spirituelle. C'est au sein de la morale, de l'oisiveté que se situe l'entreprise subversive de notre libertin.

Le libertin inverse ainsi le phénomène : l'oisiveté n'est pas à confondre avec une attitude « oisive » dans le sens de pure contemplation passive de soi-même et du monde. Elle devient un engagement critique là où l'action n'est, en fait, qu'un mécanisme passif. L'émancipation de soi qui permet l'insertion dans le monde est inaccessible lorsque l'on se voue corps et âme à la vie publique. En effet, le dialogue *De la politique* prend le roi en exemple qui détient la puissance mais ne possède pas, aux yeux d'Orontes, le repos philosophique qui amène la plus grande félicité d'une vie digne d'être vécue.

« Mais ceux mesmes qui reverent les Rois comme des astres qui influent le bon et le mauvais temps sur tant de peuples, peuvent encores s'appercevoir qu'en recompense ils sont en perpétuelle agitation, et ne sçavent que c'est que du doux repos ; ».[648]

L'auteur reprend au scepticisme de Montaigne l'idée selon laquelle le monarque est un être malheureux, il n'est pas le maître de son destin. Ce dialogue rejoint la thèse du traité *De la liberté et de la servitude (1643)* et de celui *De la connoissance de soy même* qui évoquent le thème de l'aliénation de l'homme d'État dû à son engagement politique.

« On plaint les Grands et les Princes, et on les trouve avec raison miserables, en ce que leur grandeur fait que la verité n'ose approcher d'eux, et qu'ils passent ainsi toute leur vie dans l'illusion. »[649]

Notre libertin se réfère ici au chapitre *De l'incommodité de la grandeur* des *Essais.*[650] Le pouvoir asservit, préoccupe, nous rend dépendant d'un entourage trop souvent hypocrite, c'est une « cage dorée » selon Montaigne. De ce fait, l'éloge montanien de la médiocrité devient une attitude morale

[648] *Ibid*, p.429.

[649]François de La Mothe Le Vayer*, De la connoissance de soi-mesme, seconde partie. Qui contient les moyens de l'acquerir, Op.cit*, p.129.

[650]« le plus âpre et difficile métier du monde, à mon gré, c'est faire dignement le roi ». Michel de Montaigne, *Essais*, III, VII, *Op.cit*, p.180.

réprouvant le désir de grandeur. Les *Essais* revendique d'exécuter le nécessaire à la vie sociale sans en trouver son être affecté. Le bonheur, c'est l'art de se contenter de ce que l'on possède dans le présent et non la volonté des désirs illimités. L'homme public au contraire est aliéné, étranger à lui-même cherchant à dominer autrui au lieu de dominer ses passions : sa liberté n'est qu'illusion. Contrairement à l'idée pascalienne qu'un roi a une fonction sociale lui permettant un total divertissement, Montaigne en fait l'être le plus dépossédé de lui-même car il est entouré de sa propre agitation. Il ne peut s'émanciper à cause de sa fonction et bien qu'il arrive à se divertir, il ne peut bénéficier du processus de l'oisiveté, seul moteur de l'engagement dans le monde. Au lieu d'envier les Rois, nous ferions mieux, dit le libertin, de les mépriser car ils passent leur vie, dans le bien matériel, sans avoir vécu. Dans le livre *De la liberté et de la servitude*, il affirme ce fait selon lequel les hommes de Cour « donnent les plus beaux jours de leur vie, et renoncent volontairement à leur liberté ».[651] Pour le personnage des *Dialogues* Orontes, on ne peut prétendre être à la fois gouverneur tout en étant touché par le repos philosophique. L'homme politique subit la vie là ou l'homme qui s'en décharge devient acteur de sa propre vie et du même coup auteur du monde. Le repos philosophique permet alors de s'engager dans le monde de manière critique. Or, « c'est bien ce repos que la modernité a rendu pour l'instant impossible. »[652]

1. Le rôle du stoïcisme : oisiveté et engagement dans la pensée de LeVayer

Contrairement à Épicure qui se renferme dans son jardin, Le Vayer ne renie pas le fait d'habiter le monde, d'entrer dans la scène du monde. L'ataraxie ne peut être son unique but. De fait, sa pensée repose sur un paradoxe : s'engager dans le monde en prônant le repos.

Cette double approche de l'oisiveté et de l'engagement est constante dans la majeure partie des dialogues du libertin. Mais elle n'est pas duplicité. L'engagement critique dans le monde ne peut se faire que par la porte de l'oisiveté, par ce temps du retrait.

Bien que dans *Prose chagrine*, Le Vayer note ses manquements à l'égard des devoirs de la vie civile qu'il attribue au goût du loisir[653], il pose une différence entre l'otium stoïcien, c'est-à-dire le repos littéraire et l'oisiveté honteuse. "Mais il y a des retraites trompeuses, et il se trouve des Hermites hypocrites dans la République des Philosophes." [654]

[651] François de La Mothe Le Vayer, *De la liberté et de la servitude*, *Op.cit*, p.67.

[652] Didier Moreau, (2013), « Les paradoxes d'une éducation métamorphique : l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau », in *L'Emile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann, p.461.

[653] « Sans mentir ce peu que j'ai voulu rouler mon tonneau, comme Diogene parmi le tracas des Corinthiens, ne m'empêche pas de me faire de grands reproches là-dessus. » François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p. 108.

[654] *Ibid*, p.109.

Le Vayer note une différence entre l'art de se cacher et celui du bien vivre. Il critique ainsi l'exemple de Vacia[655] "qui fit de sa maison je ne dirai pas une prison, mais un tombeau ; et devint beaucoup plus renommé par sa solitude, que par tout autre chose"[656] alors que le bien vivre est une recherche par l'oisiveté d'une vie digne d'être vécue qui implique selon Sénèque d'être utile aux hommes. Le repos libertin doit nous rendre plus propre à l'action, c'est-à-dire à intervenir dans le public.

"Les contemplations même philosophiques, toutes privilegiées qu'elles sont dans leur repos, et dans leur retraite, sont condamnables si elles ne se proposent de paroitre, et de se produire à l'avantage du public."[657]

Cette conception de l'oisiveté active et critique est également énoncée dans le Dialogue *De la vie privée* au sein duquel Hesychius est « l'ami du repos ». Ce dernier critique alors « les hommes d'action et d'affaires » en les rapprochant à Tentale qui dans son supplice se trouve à côté des objets qu'il désire mais ne peut les posséder. C'est cette volonté d'action pour acquérir une possession qui conduit l'homme à sa perte

A contrario, Hesychius loue la vie solitaire loin de la « multitude insensée ». La solitude permet d'accéder à « l'estat philosophique » dans le sens d'activité de l'esprit.

Le processus de l'oisiveté par le retranchement du monde était souvent qualifié par les détracteurs du libertinage comme un « repos paresseux »[658] puisqu'il est contraire au processus de production de l'individu comme force de l'état, en d'autres termes à une technologie de l'homme qui commence à émerger au XVII^{e} siècle.

De plus, la paresse constitue, aux yeux de l'Église, l'un des sept pêchés capitaux. Elle provoque la rêverie et induit la tentation. Mais La Mothe Le Vayer ne se résigne pas. Il fait l'éloge du repos non comme inaction mais comme prise de conscience de soi et donc comme possibilité de métamorphose.

Par oisiveté, il s'agit de se tourner vers soi, d'accéder à une technique de transformation de soi-même en vue de transformer le monde qui nous entoure. Fidèle à Sénèque, le loisir n'est donc pas une vaine occupation. D'ailleurs, ce n'est pas pour rien que depuis la nuit des temps, les humanistes se battent pour maintenir vivant ce processus de libération.

[655] Exemple qu'il réemprunte à Sénèque.
[656] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.109.
[657] *Ibid*, p.110.
[658] Selon les propos de Philoponus, le personnage « actif » du dialogue *De la vie privée.* François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit,* p.118.

C'est le parti-pris d'Alain Corbin dans la conclusion de son livre *L'avènement des loisirs* « A qui souhaite faire l'histoire du temps libre s'impose aussi l'étude des formes de la domination, réelle, imaginaire ou symbolique, à laquelle celle-ci est alors soumise. Le subtil relais des diatribes contre l'oisiveté, la passivité, la vacuité des heures, la permanente dénonciation du gaspillage du temps, qui s'accorde à l'obsession de la perte, et, du même coup, l'exaltation de l'activité ont conduit bien des remords et ont gêné l'assouvissement des bien des désirs. »

L'oisiveté libertine n'est pas la dissimulation des vices mais au contraire, cela permet de s'en éloigner. Elle est un moyen de se livrer à la réflexion, d'examiner l'inconstance du moi dans le but de fonder une éthique des plaisirs ordinaires et du souci de soi. La vie libre, c'est rechercher la médiocrité des plaisirs naturels à l'abri de l'hypocrisie sociale qui confond action et agitation passive.

Cependant, pour comprendre ce processus de passivité active et entamer le chemin de libération, les philosophes ont dû se confronter au monde, vivre, aller dans les lieux de débauche tout en gardant à l'esprit une attitude réflexive, une liberté de conscience. En effet, il serait contradictoire de défendre un processus d'auto-formation dans une tour d'ivoire. La Mothe Le Vayer ne préconise pas de sortir des normes qui régissent une communauté et d'échapper au monde. Il faut s'y intégrer pour en démontrer la folie puisque « nostre vie n'est, à le bien prendre, qu'une fable, nostre connoissance qu'une asnerie, nos certitudes que des contes, bref tout ce monde qu'une farce et perpetuelle comedie. »[659] Comme l'affirme Sylvia Giocanti dans le livre *Penser l'irrésolution*, le fait que le philosophe s'insère dans la folie du monde montre la reconnaissance savante de son ignorance, peut-être de sa fausse ignorance. La Mothe Le Vayer accepte ainsi de jouer le fou, de rentrer dans la scène du monde pour ne plus être uniquement spectateur de la folie : "les plus avisés sont ceux qui, pour s'accommoder à l'usage, suivent librement et en riant les folies du commun"[660]. Le mouvement de retrait du sens commun et accompagné par la suite de la nécessité de s'engager, de vêtir les habits de l'homme du monde ou pour reprendre ses mots, « de trouver le bonheur parmi les fols »[661] en riant avec Démocrite. « En effet il vaut bien mieux, selon le sentiment commun, rire, que pleurer. »[662]

En conséquence, l'affranchissement de l'homme se situe au sein même de ce double processus qui comprend l'oisiveté et l'engagement stoïcien que nous avons pu observer dans les conseils de

[659]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Lettre de l'auteur*, *Op.cit*, p.15.

[660]François de La Mothe Le Vayer, *Lettres sur la Providence* cité par Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, *Op.cit*, p.73.

[661] Sylvia Giocanti, « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, *Op.cit*, p.47.

[662] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.117.

Sénèque.

« A l'intérieur, dissidence totale ! A l'extérieur, faisons comme tout le monde (...) Faisons en sorte de mener une vie meilleur que celle de la foule, mais pas forcément contraire. Autrement, nous ferons fuir bien loin de nous ceux que nous voulons corriger. »[663]

Nous devenons auteur de notre propre vie et auteur du monde par l'oisiveté qui permet à la réflexion critique d'exister, mais celle-ci ne peut se faire indépendamment de l'insertion dans ce monde qui nous entoure. Cette insertion peut se faire par l'écriture, par l'extériorisation du souci de soi comme entreprise de perfectionnement du monde.

Il ne s'agit pas de duplicité ou d'hypocrisie de la part de notre libertin comme l'a énoncé le père des études sur le libertinage, René Pintard, mais d'une double vie nécessaire en vue de construire une une forme de vie éthique. D'ailleurs, Paul Veyne, disait ceci en évoquant son ami, Foucault : « Le sceptique est à la fois un observateur, hors du bocal qu'il révoque en doute, et un des poissons rouges. Dédoublement qui n'a rien de tragique. » [664]

Et c'est par le biais de l'écriture que l'on comprend qu'il y a bien dédoublement ou double vie. Cette fiction de la misanthropie du sceptique, cette possibilité du repos stoïcien ou de la retraite épicurienne libère une conscience de soi singulière. En effet, en revendiquant cette passivité volontaire, cette distance avec les lois, La Mothe Le Vayer tente de faire émerger le souci de soi qui se trouve relié au dire-vrai[665]. Il s'agit d'agir par l'écriture, par la publication d'une autre forme de vie. Ainsi, La Mothe Le Vayer reprend la tradition du journal de vie de Montaigne par opposition à la théologie. Il s'agit de publier ce qui se passe et ce qui se pense dans le retrait.

2. L'engagement libertin : la publication d'une autre forme de vie

La centralisation renforcée et l'absolutisme qui s'accentue à partir de Louis XIII augmentent la dichotomie entre la sphère publique et celle du privé : cette séparation pénètre l'individu comme l'avait constaté Hobbes.[666] L'écriture devient alors un refuge pour les libertins qui cherchent un mode de sociabilité beaucoup plus restreint dans les cénacles d'érudits. La liberté de pensée et le secret du bien-vivre se trouvent dissimulés par un conformisme de façade. C'est la stratégie libertine

[663] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Lettre V*, *Op.cit*, p.25.

[664] Paul Veyne, *Foucault*, *Op.cit*, p.11.

[665] Selon les leçons de Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Op.cit*.

[666] Champion Justin A. I. (1999), « Making authority : belief, conviction and reason in the public sphere in late seventeenth century England », in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -3-Le Public et le Privé,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

de la diffusion du savoir par l'anonymat dans lequel le texte ne dit pas explicitement ce qu'il veut dire. La critique du pouvoir absolutiste est de fait très implicite. Le libertin accepte ainsi les règles du paraître social primordiales pour satisfaire sa tranquillité d'esprit mais il dévoile ses opinions de manière implicite en prenant appui sur des citations et des auteurs : la référence aux Anciens sert ainsi de bouclier. La légèreté de ton, l'ignorance et le retrait revendiqué sont des masques également du caractère inoffensif de l'écriture. Le Vayer use également de différents pseudonymes[667] tels « Tuberus Ocella » dans l'Hexameron rustique ou Orasius Tubero.[668] Par ce biais, il montre l'importance de la discrétion tout en dévoilant subtilement son identité.

On a souvent envisagé Le Vayer comme un auteur fidéiste. Mais le chef du jansénisme, Arnauld d'Andilly l'accuse d'être un « voluptueux incrédule ». En effet, pourquoi utiliser des pseudonymes, les fausses dates d'impression, de librairie et de lieu, pour cacher le fidéisme ou le scepticisme chrétien ? Toutes ces précautions, comme le souligne la thèse[669] de René Pintard, cachent donc bien une pensée bien plus radicale. La collaboration avec le pouvoir en place nécessite de soutenir des thèses qui n'auraient pas été telles dans sa pensée profonde. Il est clair que ses œuvres, par l'érudition et les dialogues, cherchent à dévoiler publiquement l'incrédulité qui se trouve dans la sphère privée, dans les petits cénacles des hautes sphères.

Il s'agit de faire profiter le lecteur des discussions nées de la conversation de ces cénacles. Même si les libertins se retirent dans la sphère privée, ils recherchent, malgré tout, à publier les écrits puisque seule la critique littéraire permettrait l'intrusion, dans la société absolutiste, d'une légitimation de l'expression de particuliers. C'est ce qui permet l'imbrication d'une opinion publique libertine. La Mothe Le Vayer tente ici de brouiller les sphères entre pouvoir et conscience de soi pour ainsi créer un espace intermédiaire, libertaire au sein d'une institution sclérosée, qui résiste au pouvoir existant.

L'éthique prudentielle exposée par Sophie Gouverneur suppose en premier lieu une séparation de la sphère privée et du public, le dernier étant subordonné au premier. C'est une éthique qui ne pense pas dans un premier stade à l'amélioration réformiste de la société. Mais dans leur volonté de rechercher le bien être individuel, Sophie Gouverneur nous expose dans la deuxième partie de sa thèse,[670] qu'il ne se construit qu'en corrélation avec la recherche du bien public. La volonté de l'auteur est bien d'intervenir subtilement dans la sphère politique. La publication a une implication sociale. Ecrire, c'est agir. Mais dans quelle mesure la publication de l'éthique libertine est-elle politique?

[667] Cassander, pour Gassendi, représentant la philosophie épicurienne ; Télamon, pour Naudé, l'orateur qui manifeste à l'égard d'Aristote une admiration ; Diodotus pour Diodati, Melpoclitus pour Chantecler, Granicus pour Granier, Xemomanès pour De Thou, Marcellus pour Colletet etc…

[668] *Tuber* signifie en latin la motte.

[669] René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle, Op.cit.*

[670] Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, *Op.cit*.

La pensée libertine va ensuite s'initier dans les sphères même de la haute société pour en exposer son fondement.

De la lecture des livres et de leur composition est un chapitre dans lequel Le Vayer pose bien ces deux mouvements. L'institution ne peut émanciper et nous ne pouvons concilier vie publique avec la libération de soi : « il est presque impossible, parmi les distractions des grandes charges et les divers emplois de la vie civile, de posséder cette présence et cette sérénité d'esprit, que demandent les contemplations philosophiques.»[671]

Nous comprenons ici les deux moments de la vie de l'auteur ; le retour au cénacle et à l'entreprise de publication ne se situe pas à la même période de sa pratique publique de précepteur royal.

Mais Le Vayer n'écrit pas uniquement pour son cercle d'amis érudits ; le public n'est pas restreint.

Nous allons comprendre que son appel à l'émancipation individuelle veut s'élargir. C'est la fiction de la misanthropie, de la retraite épicurienne.

Publier dans des écrits le fait que nous pouvons vivre autrement, que nous avons le droit de nous dissimuler, c'est en soi un acte politique, une défense des libertés individuelles, du droit au secret opposé à la délation revendiquée par les instances monarchiques.

Les analyses développées par Sophie Gouverneur démontrent finalement que le libertinage ne s'arrête pas au seuil de la politique. Les différents domaines du savoir -morale, religion, politique, épistémologie- sont touchés. La publication de l'écriture libertine a notamment une portée pédagogique.

Cependant, bien que « l'éthique prudentielle » du libertin vise à changer les modes de représentation, elle n'engendre pas pour autant explicitement la désobéissance civile. L'obéissance publique, comme nous l'avons souligné précédemment, est essentielle pour continuer sa quête du bonheur personnel, d'un re-trait, d'une métamorphose de soi.

Si nous voulons que l'émancipation subsiste, a minima en marge et qu'elle soit une voie non-censurée par l'institution politique, elle doit parfois jouer le jeu institutionnel et c'est ce qu'envisage l'éthique libertine de Le Vayer. On peut caractériser le libertin en tant que personne qui respecte les règles mais qui est ennemi de la contrainte et donc suit son inclination pour vivre sa vie dignement. Ainsi l'obéissance n'est pas aliénation mais une libération au sein de la norme.

Le concept d'autonomie est de ce point de vue primordial, mais comme le souligne Sophie Gouverneur, il ne s'agit pas de l'autonomie rousseauiste ou kantienne. Elle est définie alors comme la liberté obtenue grâce à la passivité volontaire et non subie. Volontaire car elle permet de s'éloigner des contraintes de la vie publique, du cadre social. C'est ce qu'il conseille dans le traité *De la liberté et de la servitude*. Être légalement en accord avec le pouvoir permet de nous libérer de

[671]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers, Op.cit*, p.265.

sa préoccupation et de continuer notre quête personnelle qui peut être en contradiction avec le pouvoir lui-même. Ce sont les prémisses d'une forme de vie éthique par opposition au politique.
Comme nous l'avons précisé précédemment, encourager l'homme à se désintéresser de la politique et des querelles des hommes qui dirigent, c'est lui apprendre à vivre non pas de manière apolitique mais lui faire vivre une vie véritablement politique, c'est-à-dire de parler du bonheur et de la servitude, *De la connaissance de soi même* pour éviter les effets intériorisés de domination.
Se soumettre aux lois et aux coutumes du pays dans lequel on se trouve pour préserver sa liberté, telle est la devise de Montaigne reprise par Le Vayer. La sagesse du philosophe libertin se trouve dans la distance qu'il pose avec les lois environnantes, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il y adhère intellectuellement. En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'on nous obéit que l'on fait figure d'autorité. L'obéissance externe ne signifie pas l'approbation ni même l'inaction.
C'est ce qui explique que nos auteurs libertins ont pu être précepteur royal, bibliothécaire de Mazarin, ou comme Sorbière, historiographe du Roi, tout en continuant à penser l'affranchissement de soi. Les libertins du XVII^e^ siècle l'ont peut-être bien compris et leur rôle a d'abord été celui-ci. On ne peut prôner la désobéissance ou l'évolution des lois que si les esprits se sont d'abord ouverts à l'éventualité d'une réforme sociétale et en cette période d'absolutisme,[672] la libre-pensée est un concept qu'il faut prendre avec des pincettes. L'émancipation sociale ne peut se faire que par l'émancipation individuelle sinon la première ne serait que la conséquence d'un dogmatisme libertaire[673]. Avant l'émancipation sociale, le fondement d'une vie éthique est le « connais-toi toi-même » de Socrate détaché de la conversion du regard, c*e souci de soi* perçu comme sa propre émancipation
Ainsi, la duplicité de l'écriture permet la protection de soi mais elle permet de diffuser les idées libertines valorisant la liberté morale dans une dimension publique et d'intégrer l'éthique au cœur de des textes politiques -Notamment, dans les écrits pédagogiques destinés au prince, Le Vayer commence par des considérations morales, « se gouverner soi-même », avant de s'élargir au plan politique, « gouverner les autres »-. Il s'agit de rentrer en soi pour ensuite mettre en avant le bénéfice social du *souci de soi.* Cette idée rejoint celle des *Lettres à Lucilius*.

« Rentre en toi-même autant qu'il est possible. Fréquente ceux qui peuvent te rendre meilleur. Accueille ceux que tu peux rendre meilleurs. C'est une démarche réciproque : les hommes apprennent en enseignant. »[674]

[672] Bien que durant la première moitié du XVII^e^ siècle, il souffle un vent de libération des mœurs.
[673] Selon la critique du marxisme et du leader révolutionnaire chez Jacques Rancière et Paolo Freire.
[674] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Lettre VII*, *Op.cit*, p.31.

Dans un premier temps donc, les textes « sceptiques » de Le Vayer évoquent l'ataraxie ou l'*epoche*. Mais dans un second temps, notre auteur dépasse la suspension du jugement. Dans quelle mesure pouvons-nous penser que le libertin extériorise sa propre liberté, une autre forme de vie et réintègre la critique du politique dans une sphère publique alors qu'elle s'opère paradoxalement dans le retrait? C'est ce que nous observerons dans la quatrième partie de la thèse.

En résumé.

Dans la troisième partie de cette recherche, il a été question de démontrer dans quelle mesure La Mothe Le Vayer a mis en place un projet subversif qui consiste à rendre accessible au sujet la technique de la formation de soi-même par opposition à l'appropriation d'une Vérité extérieure qui a souvent été le mode d'agir institutionnel. Par quels moyens fait-il émerger la conception d'une éducation émancipatrice qui s'oppose radicalement à la conversion éducative?

En premier lieu, dans le chapitre VI, nous nous sommes inspirés de la pensée de Michel Foucault, qui a mis en avant ce qu'il nomme les techniques de spiritualité selon deux modes contradictoires. Dans *L'herméneutique du sujet*, il note que les stoïciens, par opposition avec la conversion chez Platon, sont les inventeurs d'une éducation de soi-même. En relisant les anciens, Michel Foucault montre qu'ils ont inauguré ce qu'il appellera les bio-techniques contre les techniques du pouvoir. Les hommes, quels qu'ils soient, par la réactualisation des techniques de spiritualité stoïcienne, vont pouvoir s'émanciper d'une identité sociale assujettie, précaire et prédéfinie. C'est le propre de la subjectivation.

Or, pour accéder à cette connaissance individuelle et assurer la conversion des consciences, le christianisme a importé et détourné deux techniques hellénistiques, à savoir l'examen de conscience et la direction de conscience. La pastorale va réinvestir cette subjectivité qui avait vu le jour chez les Grecs. Cette subjectivation, soulignée par les stoïciens et notamment par Sénèque, se transforme en assujettissement.

Néanmoins, en faisant un détour par l'histoire, comme l'effectue Michel Foucault, nous pouvons noter que le rapport à soi comme résistance au pouvoir ne disparaît pas. Il se déplace et se métamorphose. La conception éducative de notre libertin notamment, met en avant un contre-discours esthétique, une autre forme d'éducation où le dialogue herméneutique avec les anciens est central.

En effet, La Mothe Le Vayer, pour permettre la formation de soi-même, expose un triple dialogue : le dialogue avec les anciens, le dialogue avec l'ami et le dialogue avec soi-même. Comme nous

l’avons observé, le premier interlocuteur du dialogue vise à ne pas renier l'héritage de la tradition et les livres deviennent des outils d’émancipation. Le second interlocuteur consiste à éliminer la tentation de l'autarcie pour créer des ponts culturels. Le troisième dialogue est avec soi-même, celui que chacun accomplit dans l'intimité. Il se structure par l'écriture, au sein de cette distance réflexive avec soi. En ce sens, la formation de soi est intimement liée à la nécessité de transmettre, de se transmettre. C'est dans cette optique que nous avons structuré le chapitre VII concernant la formation de soi chez notre érudit.

Nous avons observé que le livre des *Dialogues faits à l’imitation des anciens* ne constitue pas une simple reproduction de l’ordre antique mais il insère un nouveau processus de formation. La formation de l’homme conçue par La Mothe Le Vayer expose une manière de chercher qui s’écarte d’autres façons de pratiquer la philosophie. Le dialogue avec les Anciens est une idée profondément stoïcienne qui permet de dissoudre la transcendance, qui encourage l’homme à participer directement au *Cosmos* par la médiation des œuvres littéraires. Il s’agit de s’opposer aux éducations coercitives, qui contraignent avec force, qui prive au lieu de nourrir. Les libertins consacrent tout leur esprit à la citation, à l'étude des œuvres du passé pour créer leurs propres œuvres.

C’est la démarche herméneutique également préconisée par Gabriel Naudé bibliothécaire de Mazarin et ami de Le Vayer. Comme nous avons pu l’analyse chez Naudé, la *meditatio*, la connaissance des anciens permet de déployer un rationalisme attentif face aux erreurs d’interprétation. Nos libertins tentent ainsi de faire émerger, dans le Grand Siècle français, une raison critique qui met l'érudition au service de la critique anti-théologique.

Dans cette optique, le convertir à soi philosophique, c*onvertere ad se,* est différent de la notion chrétienne. Pour notre érudit, la possibilité de s’isoler devient un bien précieux car c’est dans la solitude que s’effectue l’examen de conscience, une autre possibilité d’être à soi. L’avantage de la vie solitaire c'est que cette forme de vie nous encourage à nous écarter du danger de la *mimesis* pour s’exercer à la *meditatio*. Dans le traité *De la connoissance de soy mesme (1669)*, notre libertin note la nécessité de rompre avec la vie sociale pour se retrouver. La formation de soi libertine suppose un dialogue intérieur comme entretien de soi avec soi. La connaissance de soi-même est le reflet d'une mise à distance de Dieu. Il ne s’agit plus de se convertir à la vérité d’un autre mais de se regarder tel que l’on est, avec humilité, dans une méditation personnelle. Cette pensée réactualise le *De otio* de Sénèque. On peut ainsi supposer que Le Vayer, en tant que précepteur royal, rejoue le rôle du précepteur de Néron. En effet, le traité *De l’oisiveté*, que nous avons étudié au chapitre VIII, suppose que l'émancipation passe par cette contemplation à distance des hommes, de la société civile. Mais ce retrait, note Sénèque, n'est pas dégagé de sa fonction politique, bien au contraire : c’est toute la question de la formation de soi comme émancipation qui ressort. De même, le *Traité*

des bienfaits écrit par Sénèque met en avant une définition du bienfait qui implique la reconnaissance d'autrui dans un rapport d'égalité. Une éducation éthique implique la transmission du bienfait, qui n'a pas d'autres fins que sa propre propagation pour briser le fonctionnement pervers de la société. Cette perspective renversait déjà, au temps du précepteur de Néron, le principe d'une éducation rentière qui catégorise les individus dans un statut unique et sclérosé. A travers le *Traité des bienfaits*, Sénèque fonde une réciprocité intellectuelle entre le bienfaiteur et l'obligé, entre le maître et l'enfant, la femme et l'homme, et brise par la même toutes les hiérarchies qui trouvent leurs sources dans la *République* de Platon. Ce rapport d'égalité morale mis en avant par Sénèque permet l'affranchissement intellectuel de l'esclave. L'esclave devient un libertin, au sens de son étymologie *libertinus*, un homme affranchi, qui se déplace intellectuellement par rapport à son statut social.

Cette idée sera particulièrement prégnante dans notre actualité. C'est ce que nous avons analysé dans le chapitre IX. Le problème du politique se trouve dans l'identité du sujet moderne, dans la précarisation du mode de subjectivation moderne. C'est le constat de Jacques Rancière. En effet, le sujet assujetti, se constitue selon un schéma catégorisé «savant-ignorant» par l'idéologie dominante. Or, l'émancipation n'est possible que si l'on se donne le droit de se retirer de l'ordre politique, de sa position sociale pour mettre en place une forme de vie dissensuelle et par là même véritablement politique, la *politeuesthai*. Ce temps de l'oisiveté mis en avant dans le *De otio* de Sénèque, ce temps du retrait face à la vie publique oppressive est un processus d'émancipation essentiel. C'est dans cette optique que Jacques Rancière transgresse la frontière entre les oppositions traditionnelles de la philosophie politique. Dans *La nuit des prolétaires,* il s'agit de créer un espace-temps privé, « la nuit», au cours de laquelle, les prolétaires « ignorants » vont pouvoir, dans une démarche libertaire, s'émanciper de leur fonction sociale. En parallèle avec le déplacement opéré initialement par Sénèque, la politique, c'est la communauté des égaux qui est en rupture avec loi de l'*arkhè* qui sépare intellectuellement et spatialement les places. La police gère les communautés, distribue hiérarchiquement les places et rassemble les hommes autour du consentement. Face à cette obligation de consentir aux choix faits par les experts, le politique fait entendre les voix dissensuelles et fait émerger des subjectivités émancipées. Il s'agit d'apprendre aux apprenants à s'extraire des hiérarchies posées dans la *polis* pour entrer dans le monde de l'égalité intellectuelle comme postulat.

De même, après avoir trés largement montré le paradoxe de l'école républicaine qui tente d'atteindre le mythe de l'égalité sociale en partant de l'inégalité intellectuelle des individus, Jacques Rancière, en s'inspirant du personnage de Joseph Jacotot dans *le Maître ignorant* souligne, dans cette même optique, le rôle de l'école. A l'origine, le terme grec *scholé* signifie que le lieu et le

temps de l'école doit se détacher de la vie publique pour ne se consacrer au loisir, au plaisir de découvrir, à l'émergence de la curiosité. L'éducation doit en ce sens tenter de dépasser la communauté présente, l'immanence immédiate au risque de n'être qu'une reproduction. L'éducation suppose alors une désidentification par rapport au Tout. L'école a une fonction morale, celle de permettre le retrait comme lieu et temps de l'auto-formation en vue de former des motivations. Ceci s'oppose à la pensée républicaine de l'éducation qui envisage uniquement les institutions de formation comme des lieux de socialisation, de pré-professionalisation. On ne peut que déplorer aujourd'hui, dans les choix politiques, cette tentative de conversion de la culture humaniste, du dialogue avec les anciens. Les disciplines valorisées détournent les bio-techniques mises en exergue par les anciens, l'examen de conscience et l'exercice de la *meditatio* notamment, pour se relier aux théories entreprenariales de soi qui prétendent former l'individu alors qu'elles le convertissent à une unique forme de vie, à une confession permanente, par la biais du numérisme, qui répond à une « réalité » plus opaque que Dieu lui-même, le monde de la Finance. Or, relire les humanistes, c'est dépouiller la rhétorique entreprenariale de sa visée émancipatrice qui pénètre peu à peu à l'intérieur de l'école et des institutions de formation pour former des individus « compétents » et « connectés » à la réalité. C'est mettre à nu des mécanismes d'assujetissement de l'individu qui tentent d'anéantir, au sein de la société civile, cette possibilité du retrait permettant le re-trait du politique, la *politeuesthai*. Cette aptitude, soulignée par Rancière, à se retirer, à se déplacer par rapport aux normes institutionnelles n'est pas dissociée de celle revendiquée par La Mothe Le Vayer.

Le retrait libertin permet au sujet de s'émanciper de sa fonction sociale, de se désidentifier par rapport à elle pour qu'il existe une forme de vie libre. S'isoler suppose d'empêcher la surveillance. C'était déjà le conseil de Sénèque. Mais dans le retrait libertin, comme nous l'avons analysé dans le chapitre X, il ne s'agit pas de se désengager du monde. Au contraire, dans le retrait, La Mothe Le Vayer encourage l'oisiveté critique comme exercice de *meditatio*, comme travail de lecture et d'écriture. Et c'est par l'écriture qui imite un dialogue avec l'ancestralité que notre libertin entre en politique, au sens de Rancière. En effet, la lutte des libertins se situe avant tout dans le domaine de la formation de soi, c'est-à-dire d'une forme de vie individuellement émancipée pour s'opérer ensuite sur le plan du politique par la diffusion d'une écriture érudite et subversive. Dans cette optique, l'usage du scepticisme est fondamental. C'est ce que nous allons analyser dans la partie IV.

Quatrième partie. Écriture libertine et transmission.

Chapitre XI. Le rôle du scepticisme libertin ou la mise en place de principes libertaires ?

Dans ce chapitre, il s'agit de comprendre comment le scepticisme est instrumentalisé et constitue un masque permettant la transmission d'une philosophie païenne[675] et dans quelle mesure son usage dissimule un procès politique très fort, ou tente, pour reprendre les mots de Michel Foucault, de sortir de l'impasse du politique. En effet, cette sphère politique propose deux solutions antagonistes et similaires : la transcendance par la religion ou la transcendance par la science. De plus, face au dogme de la tradition scolastique ou celui de l'avènement de l'homme nouveau qui tente de s'émanciper du passé, les libertins font également usage d'un scepticisme que nous pourrions qualifier de douteux concernant le doute lui-même.

Le scepticisme libertin sert à la fois de critique du dogme tant religieux que scientifique. Le Vayer critique à la fois la Tradition religieuse qui détourne l'homme de lui-même mais il anticipe cependant les déviances d'une raison arrogante séparée de l'éthique dont les conséquences seraient fortement préjudiciables à l'homme. En effet, comme le soulignera Koselleck, la morale bourgeoise des Lumières « usurpe le pouvoir avec la mauvaise conscience d'un moraliste qui croit que le sens de l'histoire est de rendre superflu le pouvoir. L'utopie comme réponse à l'absolutisme ouvre ainsi le procès des temps modernes (...) Le manque de clairvoyance politique des Lumières s'accomplit dans la souveraineté de l'utopie. (…) Cette utopie s'est transformée entre les mains des hommes des temps modernes en un capital sans provision politique »[676]

La notion de Vérité, de transcendance est anéantie. Mais du même coup, les opinions dominent le monde car l'homme n'a plus de repères, de principes de vie sur lesquels s'appuyer.

Il ne s'agit donc pas pour la philosophie libertine de s'émanciper des normes. En effet, dans le dialogue *De la politique,* Le Vayer, alias Orontes prend la figure sceptique et se confronte à Télamon qui apparaît comme le philosophe rationaliste, péripatéticien. Le rationalisme scientifique de Télamon se convertit peu à peu au scepticisme dans cette fiction littéraire. C'est la gloire, pour Le Vayer, de la « divine sceptique ». L'auteur se revendique donc du scepticisme : mais l'est-il vraiment? Que signifie la divine sceptique de notre érudit libertin?

[675] Jean-Michel Gros, (2001), "Le masque du scepticisme chrétien chez La Mothe Le Vayer", in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[676] Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique, Op.cit*, pp.155-156.

On pourrait d'ores et déjà attirer notre attention sur ce terme. En effet, il pourrait à première vue constituer un oxymore. Nous retrouvons le divin qui fait référence à ce qui est de l'ordre de l'universel avec la sceptique qui se détourne de ce qui fait consensus. S'agit-il d'un trait d'esprit de notre libertin ? Sûrement. Mais pas seulement. En reliant ces deux termes, Le Vayer pose ici le problème du scepticisme et du divin que nous pourrions relier au problème de la Modernité : celui de l'absolu et du relativisme. Il montre ainsi les contradictions de la philosophie sceptique que lui-même porte en lui : rappelons qu'il critique l'absolutisme religieux, la censure, se proclame lui-même comme un sceptique invétéré extérieur à la vie publique mais il a pour le moins bénéficié de la protection de Richelieu et du statut de précepteur de Louis XIV. Il s'est donc inséré dans le monde dont il s'est libéré auparavant et c'est bien la sagesse que nous préconise Le Vayer.

Cette contradiction des termes au sein de sa philosophie n'est pas anodine ; elle situe la démarche sceptique de Le Vayer dans une critique radicale du dogme « divin » sans pour autant justifier le dogme du scepticisme, selon lequel toutes les opinions se valent, ce qui entraînerait le fanatisme des sensations, la domination du « vulgaire » et l'humanité à sa perte. La Mothe Le Vayer reprend alors l'argumentation de Sénèque[677] concernant la prétention de la philosophie à connaître la Vérite avec la réfutation de l'ignorance sceptique comme science**.**

En joignant ces deux termes, il se situe dans la défense d'un entre-deux. Il s'agit d'une philosophie sceptique qui subvertit le divin, d'où l'éloge d'Épicure, tout en proclamant la divinité naturelle, celle des stoïciens, qui subvertirait le scepticisme en nous donnant le devoir de nous insérer dans le monde et ses *replis* tout en gardant à l'esprit le processus de l'oisiveté critique.

1. La critique de la Vérité

La résurgence du scepticisme de Pyrrhon dans les *Essais* de Montaigne a connu une forte influence dans la pensée libertine de La Mothe Le Vayer. Ce philosophe faisant usage du pyrrhonisme ne doute pas, à première vue, de l'existence de Dieu. Le Vayer en fait, invite à une conformité extérieure à la foi. Il faut se contenter du vraisemblable et, en disciple de Montaigne, suivre les lois de son pays ; en matière de religion, celle-ci peut être source de cohésion sociale. Durant cette période, rappelons que les relations catholiques-protestants restent sous tension, en particulier en Espagne, et qu'une nouvelle guerre, d'un point de vue économique, ne serait pas la bienvenue. Mais il ramène la religion à une simple thèse. Néanmoins, la norme morale n'est pas incohérente pour la société, ce qui est critiqué est le recours à la transcendance. Les libertins entendent alors, dans leur

[677] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Lettre LXXXVIII*, *Op.cit*.

posture extérieure, sauver le christianisme. Mais il s'agit explicitement de désamorcer le dogme et la corruption de l'Église. Jésus devient ainsi l'ami de Pyrrhon : la « divine sceptique » joint alors deux thèses contradictoires : l'acceptation du christianisme et l'ouverture du questionnement, autrement dit de la curiosité. Cette pensée est explicite dans la dernière journée de *l'Hexameron rustique* : l'abbé Camus, dont le sobriquet est Simonides, se présente comme un théologien. Mais il critique implicitement le discours des saints patrons fondé sur le contresens des mots et affirme un accord entre foi-raison. « Je veux vous faire concevoir combien l'imposture est capable de préjudicier à notre vraie religion, qui pour être en beaucoup de choses au-dessus de la raison humaine, ne lui est pourtant jamais absolument contraire »[678].

Il ne démontre pas l'inexistence de Dieu mais pense que la foi ne se démontre pas. On peut sentir alors au XVII^{e} siècle se dessiner l'athéisme. Dieu n'existe peut-être pas ou peut être bien ; tel est le rôle de la suspension sceptique qui navigue entre deux rives ; nous ne sommes pas encore au siècle des Lumières rationnelles.

En effet, dans le dialogue *De la divinité*, Orasius, représentant Le Vayer, lie le scepticisme et l'héritage de Saint Paul. C'est une façon de contrer les accusations d'impiété d'Orontes, autre personnage du dialogue. L'auteur développe alors un scepticisme mêlé à une forme chrétienne en conciliant pyrrhonisme et religion. Reconnaître son ignorance est ce qui permet d'aller à l'encontre de l'opiniâtreté. Même Saint Paul en a évoqué la nécessité. Le pyrrhonisme est en conformité avec la norme religieuse tout en exposant la continuité du doute, l'instabilité de toute chose et même de la religion. Le dialogue *De la divinité* expose une succession d'opinions diverses et variées pour montrer l'incertitude de toute vérité et ainsi justifier une pensée athée. A première vue donc, il montre le simple équilibre des propositions contraires. Maintenir ses positions contraires est le masque qui permettra à Le Vayer de faire passer peu à peu un message athée ou du moins subvertir le dogme de la religion.

Il se retire, comme au sein *De la vertu des païens*, derrière Sénèque. L'ancien représente pour Le Vayer une « douce » façon de philosopher qui exclut l'opinion sans exclure l'hétérogénéité naturelle. Il affirme ici de la méfiance à l'égard d'un dogme universel et surtout de la nécessité de la tolérance.

De fait, le dialogue *De la divinité* détruit le consentement universel car les Dieux sont eux-mêmes différents selon l'endroit dans lequel nous nous trouvons. Les dix arguments sceptiques de Sextus Empiricus sur la diversité des cultures selon lesquelles nous croyons penser et faire par raison, ce que nous pensons et faisons par coutume ont eu un poids prépondérant. Les érudits, depuis la Renaissance, ont publié bon nombre de textes de l'Antiquité détruisant l'argumentation du consentement universel. Dans cette même optique, au sein du premier *Dialogue traitant de la*

[678]François de La Mothe Le Vayer, *Hexameron rustique, Op.cit*, p.101.

philosophie sceptique, le personnage d'Ephestion pose d'entrée de jeu la thèse. Il défend la pluralité des opinions pour aller à l'encontre de l'ethnocentrisme

« C'est une merveilleuse vanité et insolence à l'homme, qui sçait à peine ce qui se passe chez luy, de s'estimer avoir une connaissance universelle de tout ce qui est sous le ciel »[679]

Il s'agit de subvertir l'idée d'une Vérité universelle pour mettre en place la « modestie » et la « retenue » à l'égard de la vérité. C'est la recherche du Souverain-bien qui amène l'homme au malheur puisque celui-ci n'est que chimère ; ainsi le bonheur se trouve dans l'acceptation que la vérité est soumise à la connaissance du monde.

Comme le précise le personnage d'Orasius dans le *Banquet sceptique*, affirmer le règne des vérités multiples n'a pas d'autre objectif que de développer la prudence de l'esprit humain face aux affirmations dogmatiques. Défendre la philosophie « la chose du monde la plus vénérable »,[680] ce n'est pas tenter de défendre une secte de la philosophie. C'est rechercher la vérité dépourvue de tout dogme.

2. Douter des certitudes d'Aristote

Où est le juste, l'injuste, le bien, le mal ?

Le Dialogue *De l'opiniâtreté* critique le manichéisme d'Aristote sur le juste et l'injuste : « en la Morale tout y est tellement confus, que ce qu'elle appelle juste, est tousjours accompagné d'injustice ».[681] Le scepticisme promeut la nécessité d'une sage suspension du jugement de ce qui est juste ou injuste. Le dialogue *De l'opiniâtreté* examine, en premier lieu, la proposition d'une philosophie aristotélicienne constituée de quatre parties : la morale, la logique, la métaphysique et la physique**.** Cependant, le concept de métaphysique glisse peu à peu vers la théologie pour arriver à la croyance religieuse : la philosophie devient alors « la connaissance des choses divines et humaines ».[682]

Néanmoins, c'est au sein du second dialogue traitant d'Aristote, celui *De l'ignorance louable*, que le libertin prend parti explicitement contre la métaphysique. Le Vayer remet en question la place de l'homme au sein de la nature qui est examinée de plus près ; c'est la question de l'anthropocentrisme.

[679] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.24.
[680] *Ibid*, p.116.
[681] *Ibid*, p.384.
[682] *Ibid*, p.376.

Se pose alors la question du naturel et du sur-naturel du « physique » et de « l'hyperphysique ». L'aristotélicien de ce dialogue considère que la philosophie n'a que trois parties : la logique, la physique, la morale. La métaphysique est dès lors éliminée au nom même d'Aristote, représenté par Télamon : « je m'imagine que nous pourrions traitter des trois parties de la philosophie avec assez bon ordre ».[683] En effet, il n'y a rien au-delà de la physique dit Orasius : tout ce qui est immatériel est de ce fait banni.[684] Le Vayer cherche ici à poser la séparation entre la mortalité de l'âme des athées contre le dogme de son immortalité envisagé par les péripatéticiens. Pour en rendre compte, l'autre dichotomie posée est celle de l'éternité du monde défendue par Aristote et l'athéisme contre le dogme de la création promulgué par le christianisme. Mais Le Vayer tente de démontrer les contradictions internes aux textes de l'ancien. Certains passages pensent l'immortalité de l'âme alors que les principes mêmes s'y opposent puisqu'ils envisagent l'infinité comme impossible[685].

« Aristote mesme se contrarie dans ses propres ecrits, estant tout apparent que si l'on en regarde certains passages, l ame vient de dehors, et se conclud immortelle, mais que si l'on a esgard à ses principes, il faut de necessité qu'elle soit mortelle ; comme quand il pose l'eternité et oste l'infiny actuel ; car dans cette eternité les ames estant immortelles, seroient par consequent infinies ».[686]

A contrario, l'infinité des mondes de Démocrite et des épicuriens est exposé par Granicus.[687] Ce dialogue tente de rejeter la métaphysique d'Aristote. Le sceptique Orasius admet le vraisemblable et non le vrai. Il pose le refus du dogme et non le refus de la science chère à Telamon. [688] Le Vayer fait alors usage du copernicianisme en vue de développer une science nouvelle vis-à-vis de la scolastique « non pas hyperphysique, magistrale, et pedantesque comme celle de vos eschole »[689]. Le copernicianisme permet ainsi de critiquer le cosmos aristotélicien. La dernière longue tirade d'Orasius évoque les différentes façons de concevoir le Souverain bien pour aller à l'encontre de la définition consensuelle proposée par Telamon. La physique d'Aristote est invalidée dans sa prétention à atteindre une certitude.

[683] *Ibid*, p.230.

[684] « le quatriesme membre de la Metaphysique, qu'on a depuis adjousté, ne sera que de petite ou nulle consideration à ceux qui traitteront la Physique comme il faut (…) n'y ayant peut-estre rien en la philosophie au delà de la Physique, non seulement à l'esgard des plus anciens Philosophes, qui n'admettoient aucunes substances immaterielles ». *Ibid*, p.231

[685] « Dans la quantité, qu'il n'y a rien qui soit actuellement infiny en toute la Nature, d'où vient que nostre ame ne peut mesme concevoir l'infiny » *Ibid*, p252.

[686] *Ibid*, p.263.

[687] "Pour la quantité, non seulement, il y en a eu qui ont bien conceu le monde infiny, mais qui ont mesme estably une infinité de mondes, comme Democrite et les Epicuriens ». *Ibid*, p.258.

[688] « Sçachez que nous ne condamnons point la connoissance des lettres et des sciences, comme vous le dites, mais que nous en blasmons seulement l'arrogance, et nous contentons d'en moderer l'opiniastreté ». *Ibid*, p.221.

[689] *Ibid*, p.244.

Au sein de ce dialogue le *clinamen* d'Épicure qui regroupe la liberté et l'atomisme sert à affronter la fatalité des physiciens. La position aristotélicienne, platonicienne, de même que le destin stoïcien et l'idée de providence chrétienne sont rejetés ; le vide n'est pas ennemi de la nature puisque sans lui, le mouvement serait impossible. L'épicurisme du libertin accentue l'idée de contingence au détriment des grandes morales Antiques. Les quatre vertus du Souverain Bien que sont la prudence, la justice, la force et la tempérance sont elles-mêmes soumises à la contingence. Il note le caractère artificiel de la justice puisqu'il existe des crimes qui passent à des endroits pour des vertus. Le bien, le mal, le Souverain-Bien, le juste et l'injuste, dépendent du contexte dans lequel nous nous trouvons. Tout est soumis à la coutume, la morale est relative et il faut suivre la nature. C'est le hasard qui permet la liberté de l'homme. Épicure accompagne de ce fait Pyrrhon : les deux fonctionnent ensemble pour dénoncer les certitudes au profit d'un certain relativisme moral.

Ce relativisme moral est énoncé dans les *Problèmes sceptiques* au sein duquel notre Le Vayer suppose qu'il est difficile d'apporter une « bonne réponse ». En faisant référence à différents thèmes (compléter), il apporte les arguments du oui et du non. A nous de chercher ce qui nous semble être la réponse convenable par rapport à notre expérience de vie. Face aux problèmes communs, nous n'avons pas de solutions absolues. Avec Le Vayer, les idées ne peuvent plus être des essences mais des problèmes. C’est le paradigme de l'irrésolution mis en avant par Sylvia Giocanti en évoquant le scepticisme libertin de notre La Mothe. Mais si la vie est un amas de problèmes et que ces problèmes sont voués à être irrésolus, comment vivre ? Comment agir ?

3. Le dogme du scepticisme

Le pyrrhonisme par sa volonté de ne pas penser la vérité risque d'entraîner l'humanité vers les absurdités de la pensée commune car l'homme a besoin de croire et d’être guidé par une forme de vérité si infime soit-elle. D'ailleurs, dans *prose chagrine,* Le Vayer nous montre le portrait d'un sceptique qui après avoir aveuglé ses ennemis avec la tête de Méduse finit par s'aveugler lui-même et mourir. En effet, le pyrrhonisme radical est une doctrine qui se dissout elle-même par le fait même qu'elle revendique l'absence de doctrine. Elle est un instrument de critique, jamais une norme morale et intellectuelle.

Le *Banquet sceptique* se termine par une longue tirade d'Orasius dans laquelle il explique le sens de la suspension d'esprit qui ne peut être comprise comme scepticisme radical. Il faut laisser la place aux incertitudes tant qu'elles sont raisonnables et qu'elles n'empêchent pas la liaison entre les hommes.

« Car se bander opiniastrement contre tout ce que nous dictent les sens, ne recevoir aucunes fainomenes, rejetter toutes constitutions politiques, sous pretexte de la fausseté ou depravation ordinaire de ces choses, au lieu d'y acquiescer doucement avec une raisonnable suspension, et sans espousser aucun party, ny opinion ; ce n'est pas estre legitime Philosophe Sceptique (…) mais estre sans raison, ou sans sentiment quelconque, ce que je voudrois nommer avec Epictete (…) un endurcissement, et une vraye petrification d'esprit ».[690]

Le Vayer est un fervent attaquant du dogmatisme. Mais tout comme le défendait Montaigne, si le langage est privé de toute valeur de vérité, tout ne serait qu'une question d'opinion et non de jugement. Il est donc nécessaire pour la divine sceptique d'établir le cadre d'une recherche de la vérité.

Dans le dialogue *De la Philosophie sceptique,* Eudoxus, l'aristotélicien, expose un argument qui n'est pas des moindres : l'incertitude ne peut entraîner le bonheur de l'homme car elle risque d'entraîner l'esprit dans une agitation incessante. Nous nous devons de nous fier à ce minimum de fondements pour construire des connaissances et établir des règles de vie. Le Vayer anticipe ici la critique que l'on peut faire à la philosophie sceptique. Si toutes les opinions se valent, plus rien n'a de valeur et ce qui adviendra par la suite, c'est le fanatisme. Eudoxus montre alors le paradoxe du scepticisme « s'il n'y a rien de certain, vostre proposition mesme ne sera pas certaine ; et si elle ne l'est pas son contraire se trouvera veritable »[691].

La relativité des opinions à l'égard du dogme risque elle-même de disparaître sous les multiples divisions qu'elle entraîne et provoquer en retour un dogmatisme plus radical encore que celui qui existait. Rappelons que Le Vayer, en disciple de Montaigne n'est pas, à l'inverse d'un Rousseau, en faveur d'une révolution mais il défend la stabilité de l'État nécessaire à la liberté intellectuelle dans la sphère privée. Une transformation raisonnable et lente se réalise dans la paix par l'évolution des mœurs de chacun et par l'obéissance aux lois.

Le questionnement libertin ne signifie donc pas le relativisme et la suspension du jugement n'est pas l'absence du jugement mais plutôt le fait de ne pas prendre parti clairement.

Au début du dialogue *De la divinité*, il critique ainsi l'opinion de la multitude : « j'ay tousjours pensé que c'estoit contre ce torrent de la multitude que nous devions employer nos principales forces, et qu'ayant dompté ce monstre du peuple, nous viendrions facilement à bout du reste. »[692] Orasius y fait une critique féroce du dogmatisme et des opinions communes du peuple. Ce torrent

[690] *Ibid*, p.106.
[691] *Ibid*, p.26.
[692] *Ibid*, p.304.

de la multitude, dit-il, est dangereux. L'arène publique est le lieu à la fois des opinions non fondées sur le jugement, mais aussi, par essence, le lieu du dogmatisme. Face à ce constat, le sceptique est représenté par la métaphore de la chèvre qui s'éloigne du troupeau. Le retrait sera ici le refuge du philosophe émancipé. Le libertinage de notre érudit propose en premier point une réflexion philosophique qui suppose un sentiment de repos de l'esprit.

« je réitère ici ma profession d'ignorance, dont le sceptique m'a fait faire le premier voeu, et me jetant doucement dans ses bras, comme en ceux de ma mère nourrice, je m'y promets le repos qu'elle donne à tous ses sectateurs »[693]

Mais, comment envisager la suspension sceptique quant Le Vayer affirme dans le dialogue sur la divinité que les hommes sont antérieurs aux Dieux ?

Pascal évoquera, à ce propos, « l'étrange repos du libertin », cette soi-disant suspension du jugement et cherchera à mettre le trouble dans cette ataraxie épicurienne revendiquée par Le Vayer. Nous comprenons alors que la pensée libertine dépasse ici le cadre de la simple relativisation du dogme. Il s'agit d'aller plus loin que le scepticisme en vue de subvertir à la fois la Vérité, la scolastique aristotélicienne, le relativisme des opinions. Bien que Montaigne s'abstînt de formuler des doutes sur l'existence de Dieu, notre libertin, affirme René Pintard, est incrédule. « en même temps que les preuves de l'immortalité de l'âme, il critique celles de la divinité (…) il attaque donc et abat tout ce qui, selon la raison, pourrait encore appuyer, si peu que ce fût, les vérités religieuses ».[694] Le sceptique ne se contente donc pas de constater que les morales si différentes soient-elles sont incertaines ; il prend implicitement position d'irréligion.

4. Le scepticisme subversif ou le rôle d'Épicure

On a souvent envisagé l'école du scepticisme comme celle du libertinage car elle n'affirme pas la prédominance d'un système sur un autre. Le pyrrhonisme permet d'esquisser l'équivalence des idées. De ce fait, la tradition sceptique établit un respect, du moins extérieur, à l'égard des croyances religieuses.

Cependant, les érudits libertins font généralement allusion à l'épicurisme et tentent de constituer une unité sous-jacente de l'écriture libertine qui pourrait bien révéler un système de pensée. Les thèmes bien souvent redondants sont inspirés des philosophies antiques : l'éternité du monde, la mortalité de l'âme, l'absence de certitudes, le désintérêt à l'égard de Dieu.

[693]Jean-Michel Gros, « A l'imitation des Anciens », in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques, Op.cit*, p.19.

[694]René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle, Op.cit,* p.141.

Dans cette optique, le scepticisme libertin nous mène à l'épicurisme : notre érudit se retire alors peu à peu du monde religieux en utilisant les auteurs de l'Antiquité et ceux de la Renaissance qui ont désintégré l'idée même d'une loi transcendante par la mise en place de principes de vie qui rendent la vie digne d'être vécue.

a. Le souverain bien épicurien ou le salut libertin

Le Vayer se déclare explicitement comme défenseur du scepticisme mais Pyrrhon et Sextus ont bien subi l'influence d'Épicure, et par là même de Démocrite et Lucrèce. Ces Dialogues font d'ailleurs référence, par de multiples citations au Maître du Jardin. Même s'il est cité, parfois furtivement, parmi d'autres philosophes, il n'est pas mis en question ; son nom sert plutôt à critiquer les autres philosophies. Gassendi, membre de la Tétrade, dont l'atomisme épicurien sera reconnu dans le monde scientifique, a été soumis au scepticisme dans la mesure où il pouvait le rendre compatible avec l'épicurisme. De même, Épicure permet à notre auteur de dépasser le scepticisme ou du moins son scepticisme est modifié par l'épicurisme[695].

C'est le cas du dialogue *De la divinité.* Le Vayer ne critique pas, à première vue, la foi religieuse, mais le dogme de la certitude qu'il soit scientifique ou religieux ; « C'est lors que ce temeraire Icare, pour s'estre voulu trop haut eslever vers le Ciel, se trouve (…) precipité dans une mer de confusion, et d'erreur, qui est cet Ocean immense des sciences ».[696]

Mais peu à peu, Épicure va servir d'outil pour critiquer le Scepticisme chrétien, représenté par Orasius qui annonce explicitement à la fin du dialogue, l'importance de la Sceptique dans la religion.[697] A la dernière tirade, Orasius fait en sorte que la philosophie sceptique puisse servir de catéchisme à la foi chrétienne. Mais si nous nous référons à tout ce qui est énoncé avant cette conclusion, nous comprenons que notre érudit va plus loin que l'acceptation sceptique de la religion.

En effet, La Mothe Le Vayer va souvent se référer à Épicure, pour la défense de l'athéisme ainsi qu'à l'humanisme de Cicéron concernant son questionnement sur la divinité. Ce dernier se demande si les dieux existent et si oui quelle est leur place? S'occupent-ils de nous? Leur présence est pour Cicéron une question obscure, leur nature aussi mais la recherche de la réponse est nécessaire pour

[695] Nicole Gengoux, (2003), « Place et fonction de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe Le Vayer », in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[696] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.352.

[697] « il n'y a que celuy des Sceptiques qui nous donne instruction de la vanité des sciences, et nous apprenne à les mespriser avec raison, il s'ensuit que (…) il doit estre tenu pour le plus approprié à nostre vraye religion, le plus respectueux envers la Divinité, et le plus fidelle interprete de nostre Christianisme ». *Ibid*, p.348.

savoir s'il convient de leur rendre culte. Le Vayer propose alors trois disputes au sein de ce dialogue. La première réemprunte celle contenue dans le *De Natura Deorum* de Cicéron. Il reprend l'argument selon lequel il existe des peuples si sauvages qu'ils n'ont aucun soupçon des dieux. A la fin de cette première dispute, il affirme que les hommes sont antérieurs aux dieux : « on ne peut donc pas dire qu'elle (la connaissance de Dieu) soit née avec nous, et que naturellement nous la possedions »[698]. On comprend alors que l'idée de Dieu n'est pas innée mais est une invention de l'homme, plus particulièrement des législateurs.

La deuxième dispute répond à la question : peut-on prouver l'existence des dieux? Les dieux existent mais il est impossible de les connaître. Il ne s'agit pas de prouver leur inexistence mais plutôt de se détacher de l'idée que nous nous faisons d'eux. Leur vie dans l'entre-monde est semblable à celle des hommes. Le fidéisme se tourne peu à peu vers l'athéisme. « Les autres qui, comme Épicure, se mocquent de cette providence divine (…) se rient aussi par consequent de toute sorte de culte et d'adoration comme de chose vaine »[699].

Cette idée débouche sur la troisième dispute : les dieux s'occupent-ils de nous? Les dieux d'Épicure tombent de leur piédestal : il critique alors la providence. Ils sont uniquement formés par notre imagination pendant le sommeil[700]. Fidèle à Cicéron et Épicure, les dieux, pour La Mothe Le Vayer, n'ont aucun intérêt pour ce qui se passe ici-bas. Ils deviennent pour l'heure inconsistants. Il fait de nouveau une évocation élogieuse de la diversité religieuse, par le biais d'Orasius, dont l'unique but est de constater la désunion entre les hommes à leurs égards : « l'unité de la religion lie et unit, selon son etymologie, *à religando*, la diversité deslie et divise merveilleusement ».[701]

Mais cette infinité des religions exposée par la divine sceptique se conclut finalement par l'athéisme. Il constate alors que les dieux n'existent pas.

« L'atheïsme (…) laisse à l'homme le sens, la philosophie, la pieté naturelle, les loix, la reputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu, mais la superstition destruit toutes ces choses, et s'erige une tyrannie absolüe dans l'entendement des hommes. C'est pourquoy l'atheïsme ne troubla jamais les Estats, mais il rend seulement l'homme plus prevoyant à soimesme ». [702]

Pour appuyer cette pensée, Guy Patin, ami de Le Vayer, fait une description de notre libertin qui n'est pas anodine. Il est « soupçonné d'un vice d'esprit dont étaient atteints Diagoras et

[698] *Ibid*, p.317.
[699] *Ibid*, p.323.
[700] *Ibid*, p.318.
[701] *Ibid*, p.331.
[702] *Ibid*, p.339.

Protagoras »,[703] toutes deux figures grecques de l'athéisme antique.

Dans ce cas, si les dieux n'existent pas, comment Le Vayer nous préconise-t-il de trouver le salut de l'homme ?

L'érudit libertin, par le biais d'Épicure, réhabilite l'athéisme et la critique de la superstition qui véhicule des opinions contraires à la raison ; il s'agit d'aller au-delà de la simple suspension d'esprit qui déconstruit les certitudes pour donner un sens à la construction de systèmes alternatifs. Le libertin pyrrhonien tient vis-à-vis du Salut un « doute respectueux », mais il loue la morale d'Épicure qui détache le salut de la transcendance. Il ne fait que constater le silence ou l'absence de Dieu. Le salut dans l'au-delà n'est que superstition tout comme l'immortalité de l'âme. L'affirmation de l'individualisme libertin suppose de manière positive la quête de l'autonomie grâce à laquelle l'individu pourrait trouver en lui-même toute ses potentialités. L'homme doit vivre « ici et maintenant » pour se libérer de l'angoisse de l'avenir que la religion représente par l'Enfer.

Pour la pensée sceptique, le souverain bien implique la prise de conscience de la relativité des opinions et l'absence de transcendance. L'érudit libertin favorise ainsi un certain relativisme moral. Mais Épicure va apporter une nuance à cette idée. La suspension d'esprit a pour objectif d'élaborer une conduite de vie qui se dispense de toute Vérité. Cependant, contrairement aux pyrrhoniens radicaux, il faut se constituer une « foi implicite »[704]. Le scepticisme radical est une menace pour la libre pensée : si tout se vaut, plus rien n'a de valeur et faire du mal ne serait pas moins bien que faire du bien. L'ataraxie épicurienne qui conduit au bonheur est traduite par «l'absence de trouble ». Mais elle vise une attitude critique des malheurs de l'homme que nous impose la transcendance. La suspension sceptique et l'absence de trouble sont à interpréter dans un objectif subversif ; il ne s'agit pas de vivre hors du monde tels des êtres métaphysiques. La tranquillité ne naît pas de la certitude mais plutôt de l'acceptation que la Vérité n'existe pas. Une action ne peut être bonne ou mauvaise. Seule la réussite ou l'échec permet de la juger comme telle. Ce qui compte c'est le résultat de l'action. Cette idée se retrouve dans le dialogue *De la philosophie sceptique* au sein duquel le célèbre dicton d'Épicure sert de référent : « ce n'estoit pas mal fait de desrober, pourveu qu'on ne fust point descouvert ».[705] Un homme qui enfreint le Code Moral du juste et de l'injuste peut être vertueux.

La vertu n'est pas question de foi et se situe alors dans les conséquences envisagées de l'action. On retrouve ainsi le salut par l'éthique[706] qui amène à une forme d'autonomie et de liberté. Il s'agit de

[703] Didier Foucault, (2010), *Histoire du libertinage*, Paris, Perrin, p.377.

[704] Miguel Benitez, Gianni Paganini, (2002),“ La damnation de Pyrrhon et l'athéisme de Sextus“, in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée,* (dir.) Gianni Paganini, Miguel Benitez, James Dybikowski, Paris, Honoré Champion.

[705] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.40.

[706]Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*.

prises de décision personnelles face à des circonstances uniques sans référence à un principe unique et préétabli. Il n'y a pas de valeur, de morale, dans l'éthique puisqu'une morale implique une leçon pour savoir comment bien agir dans le monde. L'éthique a, au contraire, des implications concrètes, elle se détache du bien abstrait. L'homme doit se donner à lui-même ses propres règles de conduite. Ainsi, grâce à l'épicurisme qui préconise une éthique bien plus qu'une morale, l'auteur a dépassé à la fois le dogme ainsi que le pyrrhonnisme de Sextus empiricus : il expose dès lors quelques principes qui font office de direction de vie et qui ne sont pas étrangers à la pensée épicurienne.

Dans l'œuvre *De la patrie et des étrangers*, le traité *De la bonne chère* s'adresse à un interlocuteur dont on ne connaît pas l'identité. C'est un monologue dans lequel il expose les différentes coutumes de l'art de la table, thème prépondérant chez les libertins. Mais comme son titre l'indique, l'appétit a un double sens et fait implicitement référence au thème de la sexualité qui est un besoin naturel à ne pas confondre avec une obsession dévastatrice que Lucrèce dénonce dans le *De Natura Rerum*. Il faut jouir, satisfaire cette nécessité sans payer la rançon de la dépendance d'autrui. Comme le préconise l'épicurisme, il ne s'agit pas d'une apologie du plaisir ; il est synonyme de modération et de médiocrité. La Mothe Le Vayer défend Épicure vis-à-vis de l'accusation de volupté.[707] Il s'agit d'être bon vivant pourvu que la consommation soit soumise à un plaisir nécessaire.[708] La bonne chère n'est donc pas l'abondance mais bien la satisfaction de la nécessité qui permet d'atteindre le bonheur. Le plaisir est l'absence de trouble, de douleur, qu'elle soit souffrance physique ou troubles moraux. Sécurité du corps et tranquillité d'esprit ne font qu'un. Le plaisir est donc le souverain-bien. La modération épicurienne nous permet ainsi de comprendre la signification d'une vie digne. Dans le premier dialogue, Le Vayer nous dévoile la différence entre le lent perfectionnement de soi qui suppose la modération et l'atteinte de la vieillesse avec le dépassement de soi qui induit l'excès de soi, le surpassement de l'homme.

« Sur ce fondement nous nous mettons au mestier de la guerre (…) nous nous exposons à toute heure aux morts violentes, et contre nature, pour ne rien dire de tant d'excez et desbauches qu'elle nous fait faire, et qui en tuent bien plus que ne fait le glaive. Au contraire nous voyons ceux qui sont d'un naturel un peu plus infirme, se garder soigneusement de rien entreprendre au dessus de leurs forces, veiller à la conservation de ce peu qu'ils ont de santé, et par ce moyen arriver souvent à une fort longue et decrepite vieillesse »[709]

[707]Cette accusation est plutôt attribuée dans le dialogue *De l'ignorance louable* à Aristippe.

[708]« Ne m'alléguez pas là-dessus le divertissement de boire à la santé et de se faire raison les uns aux autres, vous serez toujours contraint de m'avouer qu'il n'y a rien de plus malsain ni de moins raisonnable, quand l'excès y est et qu'on en abuse ». François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit,* p.227.

[709]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.47.

Pour reprendre la thèse d'Épicure le corps périt par les excès. Il faut donc ici modérer ses passions, ne pas dépasser les limites du corps humain. Il s'agit d'arrêter de repousser les frontières du possible qui risque d'entraîner l'homme dans sa propre décadence car ce processus, au lieu de déployer la puissance de l'être humain dans le juste milieu du rationnel et de l'éthique l'amèneront, sans doute, vers une société déraisonnable.

Une vie digne d'être vécue est une vie dans laquelle nous parvenons à atteindre la vieillesse. C'est ce que La Mothe Le Vayer expose dans le chapitre *De la vieillesse* : « la jeunesse est un bien qui n'est jamais reconnu de ceux qui la possèdent, la vieillesse pourrait être nommée un mal que chacun tâche d'acquérir et dont personne ne voudrait être défait. » [710]

L'éducation n'est plus la préparation à l'âge adulte mais sur une éducation qui va se poursuivre tout au long de la vie puisque l'esprit se perfectionne avec les années.

« Que l'âge nous ôte donc tous les contentements qui accompagnent la jeunesse (…) le prix de la sagesse dont nous profitons en échange est si grand, et les biens de l'esprit qui multiplient avec les années sont de telle importance que la perte des premiers ne mérite pas d'être considérée »[711].

Pour notre libertin, la vieillesse n'est pas une décadence mais l'accomplissement d'une vie réussie. Cette dernière période n'est donc pas à négliger et il faut la vivre le plus commodément possible : « Si nous avons écoulé dans quelque innocence la meilleure ou plus grande partie de notre vie, il faut que la conclusion couronne l'œuvre et que nous évitions le reproche qu'on fait à ces mauvais poètes, qui n'achèvent jamais bien, par paresse ou autrement, le dernier acte de leurs pièces »[712]

La philosophie sceptique est donc comme le proposait Montaigne, une philosophie de la médiocrité qui tente de trouver la voie de la raison tolérante, tolérante par rapport à la nature de l'homme qui ne peut se transcender lui-même.

Dans le *Banquet sceptique* également, un parallèle peut s'établir entre le libertinage et l'épicurisme : les deux philosophies témoignent d'un bonheur perçu comme absence de trouble. Les plaisirs de la table sont ainsi qualifiés par les deux choses au monde les plus estimables, « Peu, et Paix ». Orasius dénonce la vanité qui envahit le monde et qui entraîne inévitablement la corruption des sphères du politique.

« Une statuë (…) se vend plus qu'une charge de farine. Un bouffon, voire un macquereau est mieux venu en la plupart des lieux, que le plus grand Philosophe du monde »[713]

[710]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.168.
[711]*Ibid*, p.177.
[712]*Ibid*, p.187.
[713]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.112.

Dans le traité *Des habits et de leurs modes différents,* le narrateur condamne certaines modes et propose d'en expliquer la raison. Il critique avant tout cette « erreur populaire », c'est-à-dire le jugement que l'on pose sur une personne par l'observation extérieure de ce qu'il porte[714] tandis que, selon le dicton populaire, l'habit ne fait pas le moine. Mais hélas, la vertu se mesure par la possession de richesses matérielles de même qu'une éducation vertueuse s'accomplit dans l'ornementation de la scolastique, la rhétorique, le purisme de l'écriture, aux dépens de la formation de l'homme et du plaisir qu'il éprouve à vivre sa vie, à écrire, à se former. Il s'agit alors d'apprendre à se défaire de ce qui n'est pas de l'ordre du besoin pour prétendre vivre une vie digne d'être vécue. Rousseau reprendra, au siècle suivant, cette attaque des plaisirs vains de l'homme européen qui n'apporte que pervertissement ; ces accumulations d'objets sont des besoins inutiles. Mais l'homme des Lumières se situera dans une optique plus stoïcienne qu'épicurienne alors que notre érudit se situe entre les deux sagesses.
Tout ce qui est de l'ordre de l'artifice est alors dénoncé.

« C'est ce que Diogène avait fort bien retenu quand il n'accepta de toutes les grâces qu'Alexandre lui offrit que celle de lui rendre les rayons du soleil dont la personne de ce monarque l'empêchait de jouir en le tenant à l'ombre. »[715]

A la manière de Diogène, dit-il dans le livre *De la liberté et de la servitude*, Le Vayer observe les servitudes liées à l'acquisition de biens, à la possession et propose de s'éloigner des désirs de richesse car ils procurent plus de maux que de soulagements.
Cependant cet éloge de la modération n'est pas à confondre avec l'idée d'une pauvreté extrême. Les défenseurs des thèses adverses au libertinage se sont d'ailleurs joués de cet éloge de la médiocrité du philosophe de la Cour dénonçant par la même leur hypocrisie. Mais le traité *Des richesses et de la pauvreté,* répond à cette question. Le Vayer distingue la pauvreté avec la privatisation de ce qui est nécessaire pour vivre. Dans le premier cas, la pauvreté n'est pas si nuisible à l'homme ; « je soutiens que la pauvreté dont tant de personnes ont de si fortes appréhensions, et qui est directement opposée aux richesses et à l'opulence, leur est en mille façons préférable ».[716] Il en fait l'éloge car elle est une source indispensable à la connaissance de soi et de la condition humaine. Il s'inspire ici des *Lettres à Lucilius* de Sénèque pour qui la pauvreté est la sœur utérine de la raison. Elle rend les plaisirs de la vie bien plus agréables. Mais dans cette optique, elle est un choix de vie. *A contrario*,

[714]« Nous sommes tous réduits à cette idolâtrerie, de n'honorer d'abord les personnes, que comme des statues, à proportion de ce qu'elles sont parées ». François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.72.
[715] François de La Mothe Le Vayer, *De la liberté et de la servitude*, *Op.cit*, p.61.
[716]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.155.

la privation des besoins vitaux induit des souffrances physiques extrêmes. De plus, elle ne correspond pas à un acte libre et en conséquence nous rabaisse au mépris d'autrui : « la faim n'est pas peut-être la plus difficile chose à souffrir de celles qui accompagnent la pauvreté (…) elle n'a rien de plus rude que cet indigne mépris où elle nous jette, nous rendant ridicules et nous ôtant toute créance, comme si un homme ne pouvait avoir de foi et de prud'homie qu'à proportion de ce qu'il possède de biens, et selon le nombre d'écus qu'il renferme dans ses coffres »[717]

Ainsi, en reprenant l'éloge du plaisir et de la modération épicurienne des passions, Le Vayer veut nous rapprocher de ce que comporte une vie digne : celle dans laquelle l'homme peut s'émanciper de tout ce qui le contraint à ne pas satisfaire ses besoins nécessaires et dans laquelle il vit en paix puisqu'il n'est plus esclave de l'artifice. Cette idée trouvera un écho dans la définition de la propriété chez Hegel. Le *Principe de la philosophie du droit* expose l'idée selon laquelle nous devenons propriétaire d'un objet lorsque nous nous en défaisons car si nous l'avons, il nous domine. L'érudit libertin s'est ainsi détaché de tout ce qui nuit à la connaissance de soi conduisant au perfectionnement. Ces principes seront réaffirmés par les libertaires des siècles suivants, notamment par le critique de l'artifice de la civilisation rousseauiste!

5. La négation sceptique et ses conséquences

L'éducation sceptique suppose de prendre des distances par rapport à un savoir et le scepticisme n'est pas le « molle oreiller du doute »[718] selon les propos de Jean-Marie Lardic. « Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité » [719] et le doute suppose une prise de distance par rapport à l'ordre positif absolu. Pour le scepticisme libertin, il s'agit de tourner autour de la négation active, c'est-à-dire se référer à l'activité d'esprit que témoigne le sceptique par opposition au dogmatique. Il s'agit à la fois de détruire l'ordre positif absolu, par le doute, sans tomber pour autant dans la négation de tout à laquelle on a souvent identifié le scepticisme. Cette idée du scepticisme libertin, qui refuse le scepticisme radical tout en appuyant le rôle du doute, aura des répercussions et c'est Hegel qui nous éclaire sur ce point[720].

Il s'agit de dénoncer tous ceux qui voudraient atténuer le négatif et sa rigueur. Dans la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* concernant l'éthicité, Hegel a reconnu la présence

[717]*Ibid*, p.152.

[718]Jean-Marie Lardic, (2013, Janvier), *Scepticisme et anarchisme : de l'usage de la négation,* communication présentée au séminaire de philosophie de l'éducation de l'axe V du Centre de Recherche en Education de Nantes (CREN), Univerité de Nantes.

[719]Denis Diderot est cité par Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, Op.cit*, p.303.

[720]Selon les analyses de Jean-Marie Lardic, « La liberté concrète : une théorie hégélienne de la motivation », in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, *Op.cit*.

permanente d'un facteur de négativité pour que la liberté concrète, la motivation se mette en marche. La liberté concrète ne peut se déployer sans la médiation d'une négativité dominante qui encourage à la fois la motivation de chacun et qui empêche l'éthicité de se situer dans une identité ferme et figée.

Néanmoins, comme le formule Jean-Marie Lardic, la liberté négatrice ne se réduit pas à cette liberté négative.[721] Cette liberté négative se doit de fournir une détermination. La négation n'est pas le nihilisme ou l'affirmation du néant car dans la négation il y a la négation de la négation, en un mot une affirmation.

Qu'est ce qui peut, dans la négation, s'affirmer sans prendre le risque de la positivité absolue ?

La négation, nous dit Hegel, doit revendiquer ses droits et motiver l'homme libre à une transformation de la culture ou de l'État. Il s'agit d'apprendre à se libérer d'un certain *état*. Être sceptique, c'est engager son cheminement sur la voie de la révolution permanente non de l'intégration à quelque-chose d'immuable. La liberté du libertin est contraire à l'adaptation à un « monde donné ». C'est pourquoi il se retire pour créer.

Pour Hegel, l'honneur du scepticisme est d'avoir pensé la négation. La seule certitude qui ressort du scepticisme, c'est la conscience de soi, non comme être générique. Le sceptique se retire du monde pour s'affirmer sans pour autant affirmer une vérité de ce moi. Affirmer le moi, c'est subvertir l'ordre du monde. C'est pourquoi les stoïciens et les épicuriens l'ont évoqué.

Cependant, le problème pour Hegel est que le scepticisme a tendance à en rester à une conscience de soi singulière avec ce qu'elle induit comme conséquence : la tentation de l'autarcie et le risque du relativisme. Or, apprendre la pratique de la liberté, c'est permettre d'extérioriser fermement sa propre liberté. Le sceptique doit encore s'élever, selon Hegel, à la conscience de soi plutôt que de rester figé dans l'ataraxie. De même, on a souvent reproché aux libertins sceptiques d'en rester à une conception intérieure de la liberté[722] alors que la liberté éthique, ne peut se concevoir que dans la dialectique liberté intérieure-liberté extérieure.

Mais les libertins ne sont pas des sceptiques à l'antique. Blumenberg constate qu'il existe deux temps forts du scepticisme : celui de l'Antiquité et celui qui s'affirme à partir du Moyen-Age tardif puis à la Renaissance. Dans un premier temps, le retournement sceptique de l'Académie platonicienne n'est rien d'autre que la *démythisation*[723] sceptique qui s'installe après la mort de Platon. Face à la Vérité transcendante posée par Platon, les sceptiques annoncent l'impossibilité d'une certitude. Le scepticisme dogmatique de l'Académie constitue une simple réaction aux

[721] *Ibid.*

[722] Selon les analyses de Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac, Op.cit*.

[723] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, Op.cit*, p.305.

certitudes platoniciennes, au "vestige platonicien".[724] Ce scepticisme radical est une doctrine qui s'auto-élimine elle-même car elle présuppose "la distinction du vrai et du faux, distinction dont la possibilité est précisément ce qu'il s'agit de réfuter."[725] Cette méthode d'équivalence de propositions contraires, l'*isosthénie*, implique de se priver d'avoir des maximes de comportement alors que les libertins évoquent des principes de vie non transcendants.

En effet, par la Renaissance du scepticisme, les libertins prônent certes un relativisme culturel et moral, un relativisme concernant les systèmes politiques, une "désillusion intellectuelle à l'égard de la prétention de la philosophie à connaître la Vérité"[726] mais ce n'est pas l'éloge pur de l'ignorance comme le suppose le scepticisme antique. Le Vayer n'a que « l'air et l'odeur » des pyrrhoniens, pour reprendre les termes de la *Sagesse* de Charron. Sous l'égide de la téléologie stoïcienne, il s'agit de fonder l'autolimitation de la prétention au savoir qui nous entraîne vers une science inutile : "en savoir plus que ce qui est nécessaire, relève de l'intempérance"[727] selon la *Lettres à Lucilius*. Mais comme le constate Blumenberg en lisant Sénèque, l'ignorance comme science nouvelle enlève tout espoir de fonder l'esprit scientifique. De même, Le Vayer renvoie dos-à-dos l'érudition stérile de la scolastique et l'éloge du scepticisme radical pour extérioriser par le doute, une autre éducation, une autre forme de vie.

Par conséquent, les érudits libertins n'en restent pas à une conscience de soi intérieure. Même s'il ne s'agit pas encore d'une *parrhêsia* explicite comme celle de Socrate devant ses accusateurs, Le Vayer ouvre véritablement le dire-vrai aux curieux. La « divine sceptique » de La Mothe Le Vayer sert à appuyer les thèses païennes d'Épicure ou de Sénèque. En effet, en écrivant ce qui se passe dans le retrait, les libertins réintègrent dans la réalité ce processus de subjectivation hérité de l'antiquité.[728] Il publie une autre technique de transformation de soi et par la diffusion de cette technique d'éducation, il introduit la négation et subvertit l'ordre du monde en affirmant le moi. Et c'est dans cette optique que se situe le combat des libertins. Avoir *le courage de la Vérité* sur soi et l'écrire, c'est tenter, à la manière de Diogène, de « changer la couleur de la monnaie », c'est-à-dire la couleur des lois.[729] A défaut d'y parvenir, il s'agira de se faire reconnaître par les amis[730] qui ne sont pas encore présents.

[724] *Ibid*, p.352.
[725] *Ibid*, p.305.
[726] *Ibid,* p.301.
[727] Sénèque, *Lettre LXXXVIII*, cité par Hans Blumenberg, *Ibid*, p.292.
[728] Processus que Michel Foucault a longuement développé dans *L'herméneutique du sujet*.
[729] Selon la leçon du 14 mars 1984 du livre *Le courage de la vérité* de Michel Foucault.
[730] Au sens de Jacques Derrida

Chapitre XII. Le re-trait libertin de la politique et le dire-vrai

Dans la leçon du 15 février 1984 du livre *Le courage de la vérité*[731], Michel Foucault pose une divergence entre la *parrhêsia* politique et la *parrhêsia* éthique. Pour établir cette dichotomie, il analyse deux textes de Platon ; celui de l'*Apologie de Socrate* dans lequel ce dernier déclare ne pas avoir joué de rôle politique[732] pour ne pas mourir et celui du *Phédon* dans lequel il laisse tout de même un message d'émancipation. Il y a ici une forme de paradoxe que Foucault éclaircit. Ce n'est pas par crainte de la mort que Socrate refuse de faire de la politique car mourir est une nécessité de nature. Mais s'il était mort, il n'aurait pas pu transmettre un message d'émancipation aux athéniens. Ce message socratique, c'est le fameux « Connais-toi toi-même ». Cette mission du philosophe utile aux athéniens, c'est faire en sorte que les gens s'occupent d'eux-même dans un rapport de soi à soi et non dans un rapport de domination d'autrui sur soi par le biais du sophisme.
Il pose ainsi la différence entre la *parrhêsia* éthique et celle qui est politique. Il se dessine alors une *parrhêsia* qu'il faut préserver de la politique. Dans la *parrhêsia* éthique, il ne s'agit pas de compétence, de *teknê* mais il s'agit d'aborder la question des modes de vie, d'éprouver ce qui est bon et à rejeter dans ce monde, de guider les autres vers ce soin d'eux-même, d'apprendre aux hommes à se conduire raisonnablement. Elle pose les fondements d'une véritable éducation dégagée de la conversion. C'est ce dire-vrai éthique, cette émancipation intellectuelle, que le libertin tente de mettre en avant dans ses œuvres.

La Mothe Le Vayer, dans le chapitre *De la lecture des livres et de leur composition*, expose le refus d'écrire pour un grand public car la séduction d'un large public de lecteurs introduirait la nécessité pour la pensée de se priver de ce qui constitue le politique, de se restreindre pour satisfaire l'artifice et les applaudissements.

« Un autre accusera de lâcheté votre retenue, parce que vous n'aurez voulu offenser personne. Et beaucoup vous trouverons trop libre et vous sauront mauvais gré d'avoir parlé avec autant de licence qu'ils vivent ».[733]

De fait, il se pose en rupture avec le monde, la *doxa*. Son libertinage cherche à libérer l'homme de la crédulité mais la condition de cette émancipation, c'est qu'il ne peut s'institutionnaliser, ou du

[731] Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Op.cit*, p.67.
[732] "Croyez-vous maintenant que j'aurais vécu tant d'années si je m'étais mêlé des affaires publiques, » Platon, *Apologie de Socrate*, *Op.cit*, p.45.
[733]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.264.

moins il doit se situer dans les marges informelles de l'institution formelle.

« La liberté de mon stile mesprisant toute contrainte, et la licence de mes pensées purement naturelles, sont aujourd'huy des marchandises de contre-bande, et qui ne doivent estre exposees au public (…) dans le juste mépris d'un siècle ignorant et pervers, jouissons de vrais et solides contentements de nos entretiens privez ».[734]

C'est pourquoi la référence à Épicure est ontologique. Cette distance par rapport à la politique est essentielle pour pouvoir continuer à émanciper du point de vue moral.

Le libertin utilise alors les ruses sceptiques du discours pour dénoncer sans pour autant être exposé à la répression. Dans le *discours traictant de la politique sceptiquement*, Le Vayer, proche du pouvoir, aspirant à devenir le précepteur du Dauphin, expose les différentes lois, les différents régimes politiques. Ce mode de pensée relatif, dit-il implicitement, n'a que pour effet de faire régner l'opinion commune et non la raison. La critique commence à se faire sentir. Le modèle de l'ordre unique ne devient qu'illusion pour le libertin « n'estimant pas qu'autre chose ait jamais esté si préjudiciable au genre humain que ces belles Polices, qui ont causé les guerres, les tyrannies, les pestes, les famines, et généralement quasi tous les maux que nous souffrons »[735].

Peu à peu, le libertin tente de dépasser la dimension relativiste pour se placer du côté de la critique. Il aspire à la tranquillité mais l'éloignement du monde permet aussi d'observer les stratégies du pouvoir et d'être en rupture avec ce qui se pratique. Le Vayer n'a pas la prétention de trouver un remède, l'instruction, à l'ignorance intellectuelle comme le feront les penseurs du siècle suivant. Cependant, il conserve cet espoir pédagogique de voir la posture critique vis-à-vis de l'autorité et des dogmes se généraliser.

1. La posture de l'ignorant ou la nécessaire métamorphose

Critiquer la Monarchie, les institutions de conversion et l'autorité des dogmes n'est pas quelque-chose qui peut se faire, au XVII^{e} siècle, sans un minimum de dissimulation, de détournement.

Dans le chapitre *Du secret et de la fidélité,* La Mothe Le Vayer pose les questions suivantes ; est-il sage de confier son secret à un ami? Sera-t-il capable de ne point le trahir? Faut-il être sincère ? Doit-on cacher certaines choses ?

Dans un premier temps, l'auteur reprend la pensée des *Lettres à Lucilius* de Sénèque concernant

[734]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Op.cit*, pp.11-12.
[735] *Ibid*, p.397.

l'amitié.

« Engage à fond ton ami dans tes préoccupations et tes pensées. La confiance crée la fidélité. Bien des gens ont appris à tromper par crainte de l'être. Douter leur donne droit à faillir.»[736]

Le Vayer est certes fidèle à la Tétrade, l'amitié contenue dans celle-ci ne fait nul doute. Cependant, en dehors de cette amitié, le précepteur de Néron affirme autre chose dans la *Lettre LXVIII*. « J'adhère à ta résolution : cache toi dans ta retraite, mais ta retraite, cache-la également. »[737]

En sceptique, Le Vayer conclut alors le chapitre par un proverbe espagnol qui renforce la position de prudence « En boca serrada no entra mosca »[738], « dans une bouche fermée, il n'entre point de mouche ». La conclusion est claire ; il faut se taire ou du moins, travestir sa pensée.

C'est le constat que fait Jean-Pierre Cavaillé concernant l'écriture des libertins érudits : la « dis-simulation »[739] consiste bien à dire qu'il y a simulation : c'est de l'honnêteté prudente. Cette posture est adoptée par notre auteur.

Dès la préface de ses cinq dialogues, La Mothe Le Vayer joue celui qui ne sait pas -l'ignorant- et s'attache aux diverses opinions entendues, sans en tenir aucune pour vraie : « Prenez les pour des divertissemens que je me donne dans un cabinet solitaire et innocent »[740]

La prudence adoptée par l'auteur est celle de l'attachement à une opinion de manière injustifiée. Il utilise donc la posture de l'ignorant, la naïveté des choix faits sans raison, en tant que méthode prudentielle[741]. La fausse ignorance et la prudence sont de fait en interaction réciproque et l'écriture de Le Vayer ménage les susceptibilités religieuses. Le doute du sceptique permet de dépasser l'illusion d'une vérité unique du monde. Il a trouvé ainsi un *modus vivendi* par le fait que l'écriture sceptique peut admettre les vérités non absolues sur la foi et laisse entrevoir l'engagement critique vis-à-vis de la religion. L'éloge de l'ignorance, que l'on retrouve particulièrement chez Montaigne, est à comprendre dans ce sens. Au niveau politique, on fait l'ignorant pour ne pas se retrouver piégé par la censure de la norme imposée. Au niveau de la formation de soi, elle est le reflet du paradigme de la recherche constante, tout au long de la vie, qui s'adresse tant aux érudits qu'aux autres hommes qui ont la volonté de s'émanciper. De ce fait, l'ignorance protège des sanctions du dogmatisme tant dans le cadre politique, qu'épistémologique.

La posture de l'ignorant permet de dire une chose dans l'écriture tout en laissant entendre son

---

[736] François de La Mothe Le Vayer*, De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit,* p.90.

[737] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius*, *Op.cit*, p.149.

[738] François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit,* p.97.

[739] Jean-Pierre Cavaillé, (2001), « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[740] François de La Mothe Le Vayer*, Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Lettre de l'auteur*, *Op.cit,* p.200.

[741] Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, *Op.cit.*

contraire. Le libertin fait le pari de l'intelligence du lecteur pour comprendre l'implicite. Il s'agit de laisser une brèche ouverte à celui qui décidera de prendre le chemin de l'émancipation. Le Vayer expose ainsi des exemples et laisse au lecteur le choix de juger, à la manière des Anciens.

Pour Jean Michel Gros,[742] Le Vayer est double dans sa technique d'écriture mais il n'en reste pas moins sincère. Comment Le Vayer nous préconise-t-il de lire ?

Dans le dialogue *De la divinité*, Le Vayer entend bien le silence des philosophes qui depuis Socrate appréhendent la cigüe. Par conséquent beaucoup d'entre eux, excepté la sincérité d'Épicure –qui a tout de même pris la précaution de vivre dans son Jardin- ont respecté les opinions communes. L'épicurisme de Le Vayer est alors à chercher derrière le scepticisme chrétien ou son cynisme. Jean Michel Gros démasque notamment dans *Le Petit discours chrétien sur l'immortalité de l'âme* ce que René Pintard prenait pour de l'hypocrisie et de la lâcheté. « En quelques pages donc, la croyance en l'immortalité de l'âme est l'objet d'une réfutation par la plus haute autorité philosophique (…) elle reçoit, qualifiée de chimère, la fonction peu glorieuse de n'être qu'une invention des politiques pour soumettre le peuple. »[743]

Le dire-vrai est à chercher derrière la mascarade du sceptique. Le libertin se sert alors du masque du scepticisme chrétien pour cacher l'incrédulité à l'égard de la religion. Cette idée sera mise en avant par Jean-Michel Gros.[744] Le masque a ici un rôle métaphorique essentiel. Le masque est un faux visage qui permet de se déguiser et de cacher son identité. Barrer son identité avec un masque permet de ne pas se faire reconnaître des vivants mais se faire reconnaître des esprits ou des amis à venir au sens de Jacques Derrida, ces amis du futur qui ne sont pas encore nés. Le Vayer laisse alors à ses amis des messages implicites d'émancipation de soi, des conseils de lecture qu'il masque sous une forme d'écriture non linéaire.

2. L'écriture chez Foucault : une arme de combat

Ces considérations sur l'écriture de notre libertin nous ramène à notre contemporain, Michel Foucault. En effet, ce dernier a analysé ce qu'il nomme, nous l'avons précisé plus haut, le processus de subjectivation.

[742] Jean-Michel Gros, « Le masque du scepticisme chrétien chez La Mothe Le Vayer », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation, Op.cit*.

[743] *Ibid*, p.91.

[744] En effet, dans l'ouvrage *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, l'auteur tente d'échapper à la censure en utilisant des masques. Le masque d'un bonze japonais sert à évoquer le colonialisme ; celui de Thémistios permet d'aborder la liberté de penser, la tolérance envers autrui ; celui d'Ammien Marcellin dénonce le pouvoir et ses abus. *Ibid*.

Il existe deux manières d'écrire chez Foucault.[745] Le savoir pouvoir pour lequel écrire, c'est combattre et le savoir saveur qui implique d'écrire pour le plaisir.

Avant 1975 pour Michel Foucault,[746] il s'agit d'ouvrir un nouveau domaine de recherche dans lequel le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre puisque l'écriture est perçue comme une élaboration de soi par soi. Le livre fonctionne comme expérience pour l'auteur et le lecteur et l'écriture une pratique auto-formatrice.

On écrit pour être autre que ce que l'on est, pour n'avoir plus de visage et il n'existe pas de rapport authentique de l'auteur à lui-même. En relation avec la pensée de Nietsche ou Mallarmé, le livre est un anti-monde dans lequel on fait bouger le monde. Ecrire pour Michel Foucault, implique un déboitement de langage divers. On écrit pour se déprendre *de l'écriture voulue*[747] ; c'est la *des-scription*. Par le biais de l'écriture archéologique de Foucault, il est difficile de définir de manière universelle le bonheur, la raison, la folie.

Après 1975, s'opère chez Foucault,[748] un passage au style de l'écriture de l'existence. C'est par ce biais qu'il va s'opposer au processus d'écriture comme assujettissement que l'on retrouve particulièrement dans les dispositifs scolaires.

L'école apparaît chez Foucault dans *Surveiller et punir*, livre dans lequel il introduit une comparaison entre la plume et le fusil. Le maniement des soldats dans la cour est parallèle au maniement des élèves dans la classe. Pour apprendre à écrire, une bonne écriture suppose une bonne discipline, un dressage. L'écriture disciplinaire permet de sanctionner l'examen. Ce dernier place les individus dans un réseau d'écriture, d'enregistrements intenses.[749] Il s'agit d'intégrer des données individuelles dans des systèmes cumulatifs. La police implique une procédure d'assujettissement ; le corps social doit être un champs de perception. De même, dans l'espace topologique de la classe, la chaise du maître doit permettre un espace de visibilité. Il n'échappe rien à l'oeil du maitre. Le regard du maître est tourné vers l'élève, le regard de l'élève est tourné vers le savoir du maître qui se répercute dans l'élève même.

Il existe alors une écriture qui soit subversive, selon le dernier Foucault, qui résiste à la mise en ordre disciplinaire. Le carnet personnel notamment rassemble le déjà dit. Il s'agit d'être un acteur qui se relit pour son devenir afin d'éviter les effets de domination. Ecrire c'est la possibilité de se raturer, la possibilité d'auto-correction de son travail. C'est un moyen d'établir un rapport à soi par opposition à la confession, au tout dire de soi chrétien ou la rature correspond à la censure, au

[745] Pierre Billouet, (2014), « L'institution de l'écriture », in *A l'école de Foucault*, (dir.) Eirick Prairat, Presses Universitaires de Nancy.
[746] *Ibid*.
[747] Selon les termes de Marguerite Duras.
[748] Pierre Billouet, « L'institution de l'écriture », in *A l'école de Foucault*, (dir.) Eirick Prairat, *Op.cit*.
[749] C'est le rôle du cahier de primaire à l'ordinateur.

renoncement à soi.

L'écriture qui fait émerger ce processus de subjectivation encourage les hommes à *s'essayer* sur divers thèmes et auteurs, sur divers fragments. Comme nous l'avons déjà souligné, elle ne fonctionne qu'en lien avec la lecture des autres. Cette écriture trouve ses fondements dans les *Essais* de Montaigne et l'écriture de notre libertin s'oppose radicalement à l'écriture comme processus d'assujetissement.

3. L'ex-pression du retrait

Le retrait n'est émancipateur que s'il s'extériorise ; en d'autres termes, le processus d'émancipation doit s'émanciper du retrait au risque de tourner autour de l'autarcie. La dissolution de la transcendance ne doit pas amener ce repli sur soi, la dissolution de l'altérité. Cette oisiveté possible par le retrait du politique doit faire émerger la *politique*, au sens où Jacques Rancière l'entend dans son livre *Aux bords du politique.* La politique, dit-il, n'est pas l'exercice du pouvoir, une théorie du pouvoir ou une recherche du fondement de sa légitimité : la politique est le mode d'agir mis en place par un sujet. La politique, libèrée du concept de politique comme recette gouvernementale, émancipe du point de vue moral et son processus ne fonctionne que dans la mesure où il déborde du retrait qui la fait émerger.

Ce retrait du politique doit faire émerger un nouvel enjeu du politique comme le remarque Jean-Luc Nancy, « c'est bien du retrait du politique que surgit le politique lui-même ».[750] Le politique serait alors l'extériorisation, cet accouchement du sujet hors de soi, d'où le rôle de l'écriture. En ce sens, notre libertin devient indifférent aux recettes gouvernementales, aux chansons politiques pour s'intéresser au politique lui-même.

L'injonction de Jean-Luc Nancy, *le corps dehors,*[751] est un processus d'émancipation qui diverge de l'aveu monastique. Ce dernier tente, par l'usure, de nous faire renoncer à notre corporéité. En ce sens, le corps dehors implique l'idée selon laquelle il faudrait le rejeter de nous-même, qu'il est séparé.

Or, toute la tradition philosophique, selon Jean-Luc Nancy,[752] n'a pas totalement condamné le corps, le sensible, bien que nous ne pouvons pas nier qu'elle l'ait fait. La tradition philosophique n'est pas aussi platement dualiste qu'on le pense. On a attribué à Platon l'idée d'engendrer la séparation entre

[750]Jean-Luc Nancy, (1983), "Le retrait du politique", in *Le retrait du politique,* (dir.) Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Galilée, p.195.

[751] Jean-Luc Nancy, (2013, Février), *Le corps dehors*, communication présentée aux Rencontres de Sophie, Université de Nantes.

[752]*Ibid.*

le corps et l'âme. Mais Platon fait référence à *Eros* lorsqu' il parle de beauté. *Eros* suppose l'excitation, en latin « être appelé vers », aller au contact d'autre chose. Pour Platon, la beauté qu'il relie *Eros*, implique alors de répondre à un désir. Cette idée sera repensée par Jung pour qui la beauté d'une personne résulte de ce sentiment d'être désirée, par opposition à la beauté conforme.

De même, Aristote, dans le *Traité de l'âme*, nous a conduit à l'idée du *psyché*, fortement répandu aujourd'hui. Quand nous utilisons le terme « psychosomatique », nous reprenons à Aristote l'idée du *psyché* que nous unissons au somatique, au sens, au corps. Freud analyse le terme *psyché* comme souffle animateur qui se distingue du *pneuma*, le souffle inanimé.

Sur Descartes flotte également un certain dualisme, cette pensée selon laquelle le corps est organisé par une âme. Mais le *cogito ergo sum* suppose le je pense comme quelque-chose qui sent.

Avec Hegel, nous assistons à une autre conception. Dans le chapitre de *La phrénologie*[753] de la *Phénoménologie de l'esprit,* le corps est l'unité de l'être non formé à l'être formé. L'individu est entièrement pénétré par l'être pour soi, le corps devient l'expression de l'âme. Nous assistons à une unité permettant la métamorphose. L'ex-pression, c'est la sortie de l'intériorité en extériorité. L'intérieur se donne immédiatement dans le dehors et du même coup, l'intérieur se fait autre que lui-même. L'herméneutique des textes devient ainsi une opération sensible puisque nous exprimons notre propre interprétation. L'imitation, la *mimesis,* et la participation, sont interdépendantes. Il n'y a jamais d'imitation sans participation. En effet, l'expression et l'impression, comme mouvement qui part du dehors au dedans, sont reliées. L'impression dans les esprits est première puisque qu'il n'y a pas d'ex-pression sans impression, au sens de sensation première. Cependant, si nous restons à ce stade de l'impression, nous ne permettons pas le mouvement dialectique qui implique l'existence dans le sens d'ex-ister, de sortir de soi. Hegel évoque le terme « trop » ou « trop peu » concernant l'ex-pression. Par « trop », il entend que l'intérieur éclate, la pression sort, c'est l'exclamation de l'existence. C'est en se faisant extérieur que le dedans se fait lui-même, devient un être pour soi, d'où le principe de la métamorphose par l'ex-pression. Jacques Rancière, dans *La nuit des prolétaires,* évoquera cette ex-pression de soi, la nuit venue, comme processus d'émancipation de l'homme qui devient un être pour soi.

Ce terme « ex » provenant du grec « ek » est le mouvement même de l'être. Jean-Luc Nancy se propose alors de l'analyser dans différents concepts. Ex-ister, c'est sortir, ne pas rester en soi. Du latin *existo*, cela signifie être hors de soi. « Le corps existe » signifie alors que l'on sort hors de soi, de l'être en soi. On sort vers soi, c'est le dehors d'un dedans qui n'existe pas puisque ce dedans ne peut se présenter qu'en se disant en dehors. Le plus intérieur est donc extérieur. De même le terme d'ex-périence suppose en latin de « traverser jusqu'au bout ». L'existence devient une expérience.

[753] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (2006), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, pp.291-308.

Heidegger a mis en avant deux façons d'exister note Jean-Luc Nancy. La première est la présence au monde. La seconde est l'existence comprise comme l'extérieur à soi du dedans. Il s'agit d'abandonner le mot *être* comme substantif pour le prendre pour ce qu'il est, un verbe. Il s'agit d'interroger non pas l'essence de l'étant mais ce que l'étant est.

Paul Valéry, dans ce double-sens de l'existence, évoquait le fait que penser, ça n'existe pas si ça n'est pas éprouvé. Il affirmait également que rien n'a jamais empêché le corps d'être un fantôme. Pour ne plus être simplement ce fantôme qu'est le corps passant au milieu des autres, la trace écrite devient alors un moyen d'ex-ister, de sortir au dehors, ce qu'on a au-dedans, d'être à soi dans le monde.

4. La forme dialogique de l'écriture libertine: le courage des vérités contre la Vérité

« La pauvreté d'esprit est, comme nous venons de dire, une richesse Chrestienne »[754]

Sous l'impulsion de l'Académie Française, après la mort de Théophile de Viau, est mise en place la réforme du langage favorable à plus de clarté mais également à plus de contrôle de ce qui se dit : c'est la réforme du purisme[755]. Le Vayer, bien qu'ayant appartenu à l'Académie, refuse la réforme car elle représente pour lui le pouvoir direct de la Cour qui n'est pas la mieux qualifiée pour donner des leçons de langage. Le Vayer, dans sa visée éducative, se situe en marge de l'institution politique. Le purisme serait un moyen de relier littérature et pouvoir en privant la langue de sa richesse, de sa diversité et de l'appauvrir esthétiquement par la proscription de termes et d'expressions. Le Vayer refuse le formalisme et ce rapport dogmatique au langage dans la troisième journée de *L'Hexameron rustique, Considérations sur l'Eloquence française de ce temps*. Le Vayer critique alors l'extrême valorisation de l'éloquence et sa rhétorique. La pensée libertine tente d'extérioriser une écriture qui n'a pas comme objectif premier de satisfaire les oreilles de la Cour : ils montrent ainsi la distance par rapport aux règles du discours traditionnellement utilisées et considérées ici comme sclérosantes. Choisir la forme du dialogue, c'est ici choisir la sincérité, la *parrhêsia* pourrait-on dire.

Il affirme son choix d'une écriture moins impressionnante du point de vue de la rhétorique, plus modeste par rapport aux ornements artificieux. La critique des artifices de la rhétorique traditionnelle correspond à une volonté de renouveler les genres. Face à la mondaine convention de la Cour, Le Vayer pose ainsi le modèle de la conversation et la spontanéité. De même, le livre des *Dialogues* expose des discussions présentées par des épisodes brefs. Cela permet de rythmer le récit

[754] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Op.cit*, p.308.
[755] Comme le maoïsme qui simplifie l'écriture ou le nazisme qui bannit l'écriture *fraktur.*

et de poser un parallèle entre la discontinuité de la pensée et celle de la lecture et de l'écriture.
Le purisme, c'est alors la mort de la langue, de l'authenticité de l'homme puisque sa vitalité est paralysée. Contre l'Académie, le libertin défend une langue vivante, qui respecte la diversité et la pluralité des textes, contre l'homogénéisation.
Ce purisme du langage engendre inévitablement une forme de contrôle. Même si l'Université a institué une forme de dispute, la *disputatio,* comme méthode de recherche qui conserve une forme ancienne de débat, rien de ce qui est dit ne peut cependant lui échapper puisqu'elle est l'institution de l'autorité du savoir. Ces conférences sont rendues publiques ; l'Université joue ainsi le jeu de l'institution politique et du pouvoir ; elle est ainsi garante de la *doxa.* Contre les sophistes et la fausse dispute qui propagent un dogmatisme de fond, la rhétorique de l'érudit libertin permet, de par sa forme, de montrer qu'il n'existe pas de réalité ultime.
Dans l'*Opuscule sceptique sur cette façon de parler n'avoir pas le sens commun,* Le Vayer nous invite à nous libérer de la scolastique. L'éloge de la perte du sens commun est une façon de prendre les autres sentiers inexplorés par la pensée commune. Le Vayer retrouve le chemin de la raison en prenant le contre-pied des propositions communément admises.
La plume de Le Vayer suit sans limites un mouvement libre et va même jusqu'à enfreindre les limites de la pensée bien-pensante pour se libérer de la folie commune : il va jusqu'à banaliser la zoophilie[756]. Le caractère illimité des propositions faites par notre auteur permet de faire entrer le doute sur les valeurs traditionnelles et ce qui est communément admis. Comme il le précise dans le livre des *Dialogues* :

« Ma main est si généreuse, ou si libertine, qu'elle ne peut suivre que le seul caprice de mes fantaisies, et cela avec une licence et une indépendance si affranchie, qu'elle fait gloire de n'avoir autre visée qu'une naïve recherche des vérités ou vraisemblances naturelles[757] ».

Les dialogues laissent la place à l'expression d'opinions contradictoires qui permettent de contrarier l'ordre de l'opinion commune. Cette absence de prise de position intellectuelle ferme invite le lecteur à évaluer lui-même le juste et l'injuste. Elle correspond bien à une tentative de subversion des normes. Le caractère infini des dialogues traduit bien cette idée qu'aucun fondement absolu ne peut être posé. Il s'agit de démonter les réponses universelles que nous pensons pouvoir apporter non pas pour dissoudre la pensée libertine elle-même mais pour déconstruire toute prétention de Vérité. Le choix du dialogue devient alors un outil de recherche philosophique pour avoir différents

[756] François de La Mothe Le Vayer*, Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit,*, p.98.
[757] *Ibid, Lettre à l'auteur*, p.15.

angles de vue, une vue éclatée. C'est un moyen de poser des questions au lieu d'apporter des réponses. Il permet de mettre en forme une communauté de recherches où chacun participe et abandonne la volonté suspecte d'avoir raison.[758]

Pédants, sophistes, pasteurs, rationalistes, tout le monde y passe. En tant que sceptique, Le Vayer critique autant le dogme religieux que la tentation de laisser libre-cours à la Raison. Il anticipe ainsi la volonté d'une raison dominante qui peut entraîner l'humanité à sa perte. L'écriture sceptique, par la souplesse des formes, se méfie du concept de la raison fondée sur un modèle unique. Dans cette logique, les « *petits traités sceptiques* » de 1646 est un traité dans lequel il critique les « génies » et les réduit aux proportions du normal. Le modèle suppose implicitement une norme sociale et morale. Ce modèle diffuse l'image d'une pensée séduisante qui correspond à des critères homogènes. Le Vayer affirme qu'il écrit par plaisir de transmettre, de dialoguer, non dans le souci d'être le modèle. Il reste sceptique à l'idée d'instruire son public et doute également de l'instruction en elle-même.

« L'on ne doit pas trouver estrange ce procedé de la Sceptique, qui fait profession de s'enquerir plustost que d'instruire »[759].

Il émet une incertitude sur la filiation entre savoir et sagesse : en effet, le savant qui se place lui-même en modèle au détriment des autres hommes est-il sage ? Et ceux qui se revendiquent comme sages doivent-ils pour autant donner des leçons aux autres? Ne seraient-ils pas plus orgueilleux que sages de penser ainsi?

De fait, on comprend qu'enseigner l'émancipation ne peut se faire en donnant la leçon. Dans *Prose chagrine*, il déclare préférer se faire la leçon à lui-même sur le genre de vie qu'il a mené plutôt que la faire à autrui[760]. Il dénonce alors la prétention du modèle. Les diverses citations signalent l'envie de transmettre différents modes de vies, différentes formes d'intelligence pour briser l'uniformité qui s'impose avec la raison d'État.

Au début du chapitre *De la lecture des livres et de leur composition*, il prend différents exemples qui illustrent l'éloge de la science et de l'érudition. Mais il met en garde contre les dérives d'une science pédante qui se structurerait contre l'autorité de la tradition. La science est « la plus estimable de toutes nos possessions à la considérer séparément et en elle-même, il arrive pourtant assez de fois que par la faute de ceux qui n'ont pas la vigueur d'esprit requise pour en bien user, cette même

[758] Selon la pensée de H.G. Gadamer, (1982), *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier-Montaigne.

[759] François de La Mothe Le Vayer, *Problèmes sceptiques, Op.cit,* p.9.

[760] « pourquoi ne ferons-nous pas plutôt réflexion sur nous-mêmes, sans irriter personne inutilement, pour tirer quelque profit de nôtre chagrin, si nous pouvons nous corriger de tant d'erreurs et de tant de mauvaises habitudes que nous y remarquerons ? » François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.95.

science leur est plutôt préjudiciable qu'autrement ».[761]

C'est ce qui lui fait entamer dans *Prose chagrine* une critique de la médecine comme science exacte[762], l'acharnement de certains médecins[763] en dépit du respect qu'il leur confère. En d'autres termes, Le Vayer nous avertit déjà des possibles dérives d'une science séparée de l'éthique dont nous ne maîtrisons pas les effets. Le rationalisme peut être source de déraison s'il rejette totalement l'autorité qui lui a précédé.

De plus, il met en garde face à un éventuel rationalisme obsédant qui inhiberait du même coup la diversité des opinions et qui ne serait que le renversement d'un dogme théologique au profit d'un autre, rationnel. Mais l'usage de la raison est primordial pour rendre compte que le doute qui questionne les vérités traditionnelles n'est pas opposé à la pensée. Il est ce qui la met en recherche.

Dans un premier temps, donc, l'écriture sceptique désintègre les réponses. Mais le libertin ne peut en rester là au risque de dissoudre son propre questionnement.

Nous l'avons observé plus haut, à travers le scepticisme, quelque-chose s'affirme sans prendre le risque d'une positivité absolue. Notamment, le souverain bien libertin réhabilite des principes épicuriens, *peu et paix,* qui ne sont pas extérieurs aux principes stoïciens.[764]

Il dénonce, dans le fond, l'artifice des formes de vie qui se traduit, dans la forme, par la critique de l'artifice de l'écriture, de la rhétorique.

a. Une écriture « médiocre » en vue d'une subversive érudition

Cette idée de la médiocrité du style dans la pensée libertine n'est pas anodine. Elle rejoint l'éclaircissement de Foucault,[765] dans le cours au Collège de France daté du 15 février 1984, concernant l'*Apologie de Socrate* qui est un discours de type judiciaire au sein duquel Socrate note que l'habileté de ses adversaires peut aller jusqu'à l'oubli de soi. Ses adversaires usent de rhétoriques pour parler de lui et lui-même finit par ne plus savoir qui il est.

« Pour moi, en les écoutant, j'ai presque oublié qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs. »[766]

L'éloquence entraîne ainsi l'oubli de soi. Il affirme alors en opposition la médiocrité du style. C'est

[761] François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, pp.248-249.

[762] « je ne puis sans chagrin voir des gens d'une profession que j'estime autant que je fais la Médecine, quitter le bon parti dans de telles rencontres, pour suivre celui d'une vanité Dogmatique et magistrale, comme s'ils ne pouvoient jamais errer, et que leur Art fût exemt (de toute sorte) de mécompte». François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine*, *Op.cit*, p.82.

[763] Dans *Prose chagrine*, il dénonce l'usage irréfléchi de la saignée par ces médecins. « Si vous vous hazardés de soûtenir (…) que la saignée immodérée ne sert parfois qu'à faire poëtiquement sortir l'ame avec le sang ; ils crient aux ignorans, et s'irritent jusqu'à convertir tout ce qu'ils ont de flegme en bile. » *Ibid*, p. 91.

[764]« le pauvre n'est pas celui qui a peu mais celui qui en veut toujours plus. » Sénèque, *Lettre II*, *Op.cit*, p.22.

[765]Michel Foucault, *Le courage de la Vérité, Op.cit.*

[766] Platon, *Apologie de Socrate, Op.cit*, p.27.

cette simplicité du style qui nous conduira vers la *parrhêsia*, vers la vérité de nous-même. Encore une fois, la médiocrité du style permet la subversion car elle doit nous conduire au souci de soi comme connaissance de soi là où les rhétoriciens usent de procédés pour convertir les hommes à une vérité extérieure à leur « dire-vrai », en d'autres termes, à une vérité qui leur fait oublier qui ils sont.

La valorisation de la médiocrité défendue dans les *Essais* de Montaigne a pour motivation de reconstituer une éthique du soi, un dire vrai émancipé de toute domination extérieure. « Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir *parrhêsia*. »[767]

Là où les éloquents utilisent l'art du discours en vue d'asservir autrui à l'obéissance, Montaigne et Le Vayer se situent du côté des parrèsiastes.

Face au fanatisme des pédants, ils s'attaquent au sophisme par l'éloge de la médiocrité de l'homme et du style d'écriture. Mais on peut cependant douter que la médiocrité constitue l'essentiel de leurs textes qui font largement référence à la pluralité de la culture savante. Dans l'article de Jean Michel Gros[768], l'érudition est perçue comme douceur, par opposition de la brutalité qui caractérise les rudes. C'est « erudire » comme sortie de l'homme de la rudesse. La Mothe Le Vayer caractérise souvent dans l'œuvre des *Dialogues* la divine sceptique comme douce et modérée par rapport à la violence des leçons des dogmatiques et du vulgaire. Cette douceur de vivre qui suppose le refuge dans les sphères privées à la campagne dans les colloques d'érudits permet la mise en place de la *libertas philosophandi.* Ces colloques diffusent le savoir sous la forme dialogique et l'écriture de ces moments passés se fait dans la même forme. Par le biais des dialogues et de la frivolité du style, notre érudit libertin tente de voiler la complexité de la culture et feint la facilité pour la rendre accessible. Le côté désordonné de l'écriture et sa liberté sont également une forme d'éloquence qui dévoile la quantité d'auteurs sur laquelle la réflexion s'est appuyée. La prose libertine propose une leçon d'éloquence qui renvoie à l'existence d'une tradition oratoire ancienne contre la prétendue *disputatio* de l'Université. Elle tente ainsi de renouer avec un art de dire qui relance le dialogue infini sur l'interrogation du monde puisque ce dernier est inconstant et constitue un problème non-résolu.

Cependant, comme le précise très justement Sylvia Giocanti,[769] seuls les repères fixes permettent

[767] Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Op.cit*, p.307.

[768] Jean-Michel Gros, (2009), « La douceur libertine : l'érudition comme sortie de la rudesse », in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne, pp207-229.

[769]« Au sceptiques, il faut souhaiter d'avoir la force de résister à cette Odyssée de l'erreur et de l'errance mentale présidée par une raison dépourvue de sens comme une communauté de sens, et ceci non pour regagner le chemin royal de la sagesse, ce qui reviendrait, après s'être érigé en exception, à chercher refuge dans un dogmatisme érudit (…) mais pour rechercher une méthode qui relève la pensée de ses égarements, afin de la ramener à un exercice qui en manisfeste la dignité, ce qui ne peut s'effectuer qu'en explorant la multiplicité des manières de voir ». Puis elle ajoute plus loin que l'éloge de la perte du sens commun « n'a de sens que s'il ne conduit pas à l'anéantissement de la notion de sens commun

pour Le Vayer un travail d'interprétation et de ré-actualisation ; sans ces repères, la subversion n'a pas de sens. Dans le chapitre *De la connoissance de soy-mesme,* il met en lumière la vertu de tempérance au sein même des savoirs ; « aussi bien qu'une ardeur excessive de sçavoir (...) nos sciences doivent estre bornées ».[770] Ces bornes constituent des repères fixes sur lesquels pourront se construire d'autres formes de savoirs. Il rejoint ainsi la pensée qu'énoncera Wittgenstein sur la nécessité de « certitudes provisoires »[771] et pose les prémisses d'une critique du relativisme radical.

Le scepticisme sert d'instrument pour démontrer l'absence de normes universelles mais il y a cependant un combat à mener ; celui de l'émancipation par l'érudition, dont l'objectif est d'amener l'homme vers le souci de soi, vers une subjectivité émancipée du quadrillage politique « L'érudition est donc la vocation du libertinage, dans la mesure où elle est un processus sans fin, où s'abîme toute prétention de posséder une certitude »[772]

Par conséquent, l'érudition en surdose est d'une part, un moyen de brouiller les pistes de la pensée libertine par le mélange incessant d'auteurs et de citations, autrement dit de « noyer le poisson ». D'autre part, elle se retrouve souvent reliée, sans aucune transition, aux fantaisies de l'auteur. Cette forme d'écriture qui relie érudition et liberté traduit bien une volonté de fond ; celle de relier le savoir au plaisir : autrement dit, au dire-vrai du parrèsiaste.

Montaigne fait l'éloge de la simplicité du peuple et pose l'égalité savant-ignorant en vue du droit à l'éducabilité de tous. Mais Montaigne est un faux sceptique et cette stratégie est reprise par notre érudit. En effet, bien que toutes les opinions puissent être posées également, elles sont toutes soumises à une réflexion pointilleuse. Le discours sceptique constitue ainsi un travail complexe d'évaluation des jugements. Même s'ils exposent les doctrines avec un certain relativisme, l'entendement ne doit pas se mélanger avec le sens commun du « vulgaire » ou le relativisme radical propre à la Modernité selon lequel tout se vaut. L'humilité montanienne de l'homme et la tranquillité d'esprit mises en avant par Le Vayer ne peuvent se résumer à la simplicité d'esprit ou la vulgarité intellectuelle qu'il note généralement chez la multitude. Là où Montaigne met en avant les qualités de l'homme du peuple, Le Vayer précise qu'il ne faut pas pour autant participer aux bêtises de l'opinion commune.

En d'autres termes, cette médiocrité du style est une critique du sophisme des savants qui manipulent le vulgaire. Ainsi, Le Vayer écrit pour s'émanciper des contraintes sociétales, non pour l'art de plaire, c'est pourquoi le personnage d'Orasius refuse le formalisme de la séduction

qui alimente sa critique, mais bien plutôt à sa relativisation perpétuelle.» Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques, Op.cit*, pp.476- 479.

[770] François de La Mothe Le Vayer, *De la connoissance de soy mesme, Op.cit,* p.467.

[771] Jean-Pierre Cometti, (1996), *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF.

[772] Jean-Michel Gros, « La douceur libertine : l'érudition comme sortie de la rudesse », in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique, Op.cit*, p.209.

rhétorique. Contre les artifices de la pensée et de l'art du discours contenu chez les sophistes, Le Vayer s'efforce de défendre le lieu de la conscience autonome. A la manière d'un Montaigne, l'éloquence, ontologique dans le discours classique, est alors un flot de paroles inutiles et de bonnes formules qui empêchent cette richesse de la réflexion.

« Je hais toute sorte de tyrannie, et la parlière, et l'effectuelle »[773]

Dans ses livres de précepteurs, Le Vayer met d'ailleurs le prince en garde vis-à-vis des rhétoriciens qui risquent de nuire à la logique du pouvoir politique en servant leur propre intérêt.

« Gardez-vous des mots equivoques, homonymes, ou ambigus, dont se servent ordinairement les Sophistes. (...) Défiez-vous de ceux qui font plusieurs demandes, car c'est encore l'artifice des mesmes Sophistes, qui taschent par là de prendre quelque avantage dans leurs contestations. »[774]

L'érudition devient alors la seule porte de sortie pour déjouer le jeu de l'éloquence sans tomber dans le discours des préjugés ou du doute radical. La philosophie de La Mothe Le Vayer redoute ainsi l'art de persuasion qui propage les fausses opinions dans la place publique

Mettre en avant la simplicité du style et la médiocrité montanienne de l'homme ne signifie pas de rendre le savoir médiocre. Notre libertin préconise la nécessité de connaître les auteurs dans une démarche anti-scolastique et herméneutique. Le Vayer opère régulièrement dans ses chapitres une critique de la Cour qu'il représente comme « vulgaire » au profit de la complexité de la pensée. Par la critique du vulgaire, Le Vayer se situe donc dans une double logique ; s'écarter des opinions communes et refuser la Science pure et vraie des pédants.

b. Je m'écris en lisant ou la transmission de l'imperfection

Cette connaissance de soi, permise par l'oisiveté et le retrait, ne peut se détacher de l'écriture de soi qui permet à la pensée de se structurer. Comme le révèle Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, elle est un exercice spirituel de soi.

Comme l'envisageait Montaigne dans *L'institution des enfants*, se préparer à la lecture de soi implique la lecture du monde et des œuvres d'autrui. Ce chapitre développe l'idée de la formation de soi dont le but est de former. L'écriture et la lecture doivent être source de plaisir et de liberté. Il s'agit de transformer l'érudition et le désir de briller en déploiement de soi, la *Bildung*. La tâche de

[773] Michel de Montaigne, *Essais,* III, VIII, *Op.cit*, p.216. Cette idée rejoint le chapitre *De la vanité des paroles* des *Essais* dans lequel le périgourdin critique la rhétorique.

[774] François de La Mothe Le Vayer, *La logique du Prince*, *Op.cit*, pp.54-55.

la pédagogie qui prend son essor au XVII[e] siècle est donc de penser un modelage qui permette la formation de soi. Cette conception rejoint celle de la *paideia* de Platon mais sans l'idée du vrai qui se trouve être le fantasme des éducateurs. Cependant, on ne peut se former sans guide. Ainsi, la méthode des *Essais* consiste à rendre les enfants lecteurs du monde,[775] d'où l'importance de la lecture des autres pour ensuite exposer, par l'écriture, le tâtonnement expérimental et parfois même son imperfection. Le but est de fonder une philosophie pratique. Les *Essais* tentent ainsi de domestiquer le monologue intérieur et fixer par écrit le cours des idées fugitives. Par cette nécessité de structuration que permet l'écriture, Montaigne n'est pas un sceptique. En effet, il s'oppose à l'absolu mais également au fanatisme des sensations. L'écriture permet alors un équilibre dans cet entre-deux, de mettre en ordre une lecture de soi-même. Je m'écris ainsi en lisant, donc je m'institue par l'écriture qui me donne place dans le monde. L'écriture de soi est la constitution même de la formation de l'esprit. « Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son auteur. »[776]

L'écriture traduit alors la construction du sujet qui se dissocie de l'orgueil d'un moi parfait. Mais elle permet également de laisser à ceux qui viendront par la suite une preuve de son auto-formation. La *Lettre LXXXIV* de Sénèque démontre cette relation de la lecture et de l'écriture. En écrivant, on relit. La transformation du sujet suppose donc un système de traces, l'écriture. Cette trace de l'écriture de soi que nous lisons dans l'écriture des autres se dissocie de la conversion de l'être à une vérité extérieure.

La Renaissance reprend ainsi la tradition du journal de vie, dont Montaigne est le précurseur, par opposition à la théologie. Evoquer son moi intime est une forme de lutte contre les impératifs moraux, intellectuels, esthétiques du classicisme. Contre une morale chrétienne qui impose la haine de soi, l'écriture de soi se place du point de vue des humanistes. C'est pourquoi l'autobiographie va se développer du XVI[e] siècle au XVII[e] siècle car elle est prise dans la logique du souci de dire la vérité contre la Vérité. Avec Montaigne, c'est l'écriture de la métamorphose et de la spectralité[777] qui ne revendique aucune vérité. Bien évidemment, Le Vayer n'échappe pas à la règle. Cette idée est reprise dans l'œuvre *Prose chagrine.* Le Vayer met en évidence un autoportrait du libertin, un moi fragmenté qui rompt avec la chronologie. L'œuvre n'a pas, en apparence, de construction. Dans la continuité des *Essais*, il expose différents thèmes qui suivent l'ordre des pensées plutôt que l'ordre des règles communes. Mais bien que les sujets s'enchaînent sans véritable transition linéaire, il existe un fils conducteur, celui de l'inachèvement de l'homme soumis à la complexité du réel et de

[775] « Ce grand monde (…) je veux que ce soit le livre de mon escholier. » Michel de Montaigne, *Essais,* I, XXVI, *Op.cit.*
[776] *Ibid,* II, XVIII, p.485.
[777] Selon les analyses de Didier Moreau, *Education et théorie morale, Op.cit*, p.307.

lui-même. L'homme est sans essence métaphysique.

Dans *Prose chagrine*, il expose l'expression des sentiments du moi, la mélancolie et les passions comme étant des choses naturelles.[778] La mélancolie constitue un thème profondément anti-scolastique. Depuis la Renaissance, on tend à revenir aux idées de l'Antiquité. En effet, ce fût précédemment une période épouvantable, soumise à de nombreuses guerres de religions, la torture et l'Inquisition. De ce fait, l'écriture de la mélancolie, opposée à l'esthétique du classicisme, dévoile les sentiments, les passions et soulage l'homme face à l'intolérance du monde. Il ne s'agit plus de se repentir d'éprouver ce que l'on ressent[779]. Les auteurs extériorisent leurs sentiments et montrent l'impossibilité d'accéder au monde souhaité. L'œuvre *Prose chagrine* rend compte des fragilités des choses de ce monde. L'écriture devient contraire à l'art de plaire[780], aux codes de la Cour et de la norme sociale. Il dénonce ainsi la vanité de la gloire littéraire[781].

Face au *theatrum mundi* qui n'est qu'hypocrisie et ruse, l'inquiétude peut prendre place. Le thème de la mélancolie permet de développer une attitude critique par le biais de l'imagination.[782] Si l'homme imagine tant, c'est que le monde réel dans lequel il est ne lui convient pas. Face à la folie de la foule, seule la retraite permet de nous extraire de la réalité, de nous déplacer. Mais l'écriture n'est pas seulement un moyen de se soulager. On écrit pour créer un autre monde et le temps de l'écriture est un temps où l'utopie peut prendre forme. On pose alors sur le papier ce qu'on a métamorphosé par la lecture des autres.

Le choix de l'illusion, de l''imagination, de l'utopie même offre des possibilités de guérison[783]. La guérison par l'écriture provient du fait que l'on métamorphose le réel, on le transforme. Le choix de l'illusion volontaire est pour le libertin le moyen de concilier bonheur et acceptation des codes moraux. Le moi libertin de la *Prose chagrine* rompt également avec l'idée d'une essence absolue de l'homme en se présentant comme divers et instable, soumis aux *dérèglements*[784] qu'entraînent les

[778] « Tant il est vrai que la naissance donne la gaieté, ou la melancholie ; et que l'une étant aussi naturelle que l'autre, l'on peut dire qu'en quelque sorte elles ont toutes deux des entretiens qui divertissent, et où l'on prend du plaisir. Je sai bien qu'une personne enjoüée n'acquiescera pas aisément à ce sentiment. (…) Il faut donc que chacun en use à sa mode, et pour moi je suis resolu de suivre mon genie, m'accommodant à l'humeur sombre qui me domine, sans, Dieu merci, qu'elle me donne beaucoup d'inquietude. » François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, pp.5-6.

[779] « Sans mentir le chagrin nous fait souvent proferer bien des choses, que nous serions très-fâchés de soûtenir quand il nous a quittés. Mais faut-il sur cette considération demeurer muet, et nous repentir de toutes les réflexions que nous venons de faire? Nenni certes, je suis trop ami de la liberté pour m'imposer un joug si rude ». *Ibid*, p.37.

[780] Les flatteries et louanges ne sont que des Cabales : « Je tombe d'accord que la réputation ou la belle rénommée n'est ordinairement que du vent. » *Ibid*, p.19.

[781] « Après tout la gloire de vaincre ne me touche guéres, et j'ai renoncé de tout tems aux cabales dont je me suis déjà plaint, et qui sont si puissantes aujourd'hui à distribuër l'honneur dû aux productions de l'esprit.» *Ibid*, pp.45-46.

[782] « La Prose chagrine qui exprime avec impetuosité ce qui se présente à l'imagination (…) est trop serieuse, et sa chaleur est trop prompt, pour s'arrêter à un soin de l'école (…) les proses chagrines doivent être comme parlantes, et posseder une force qui se plait bien plus dans la boutade, et dans le desordre, que dans l'agencement. » *Ibid*, p.126.

[783] Laurence Tricoche-Rauline, (2005), *Identité libertine : l'écriture personnelle et la création de soi,* Paris, Honoré Champion.

[784] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.97.

passions. Cette fragmentation induit l'écriture libre contraire à l'exigence scolastique de l'unité[785]. Cela suppose la quête du vraisemblable et le renoncement à l'évidence. La Vérité n'est qu'une fable[786].

Ce qui apparaît par conséquent, c'est une écriture libertine qui se situe dans un travail herméneutique vis-à-vis de la critique biblique. On est sur un rapport herméneutique à l'écriture et la lecture, « Quand je lis/écris ce livre, qu'est-ce que cela me fait? ». C'est l'angle d'attaque de la Renaissance contre la théologie qui est ainsi réengagé par Le Vayer. C'est une volonté d'apprendre à vivre avec l'absence de certitudes absolues ou du dogme, c'est-à-dire d'élaborer une philosophie de vie qui envisage les règles non absolues qui s'adaptent aux désordres et « dérèglements » de la vie humaine.

Dans le dialogue *De la philosophie sceptique,* Le Vayer réemprunte certains thèmes de la morale stoïcienne comme notamment de ne pas se soucier des problèmes inexistants dans le présent ou la peur de la mort. Selon la pensée épicurienne par opposition au Jugement Dernier, la mort n'est rien pour nous. C'est ce qu'il énonce également dans la *Prose chagrine*. "Cette mort si affreuse dans nôtre imagination, et que nous nommons le terrible des terribles, n'a rien que de souhaitable si elle termine tous nos maux, et au pis aller elle ne doit être crainte que réligieusement dans sa fin, ou dans ce qui lui est posterieur."[787] Cette idée est réaffirmée les *Problèmes sceptiques*.

« Mais pourquoi craindre ce qui est inévitable? Ce qui rend apparemment notre condition meilleure que ne fait la vie? Ce qui ne peut estre une peine, puisque par une loi commune tous les hommes y sont sujets? »[788]

La mort ne nécessite pas que l'on s'y attarde. Elle n'est que la fin de la vie qu'il faut vivre sans tristesse. La consolation de la mort se fait par l'acceptation des lois naturelles et de la finitude de la vie humaine. De même, dans *La physique du Prince*, les termes de Le Vayer rejoignent ceux des *Essais* de Montaigne[789] : « La vieillesse est le port où naturellement se termine le cours de la vie (…) où l'on ne laisse pas d'avoir beaucoup d'incommoditez à souffrir. »[790]

Mais l'*apathia*, l'absence de troubles passionnels propre à la morale stoïcienne, est rude pour Le

[785] « Je proteste que ce n'a jamais été pour en offenser aucun, et que j'ai simplement suivi l'humeur bizarre qui me possedoit (…) Elle m'a fait parfois passer brusquement d'un sujet à un autre selon ques ses caprices sont violens ; », *Ibid*, p.125.
[786] *Ibid*, pp.124-125.
[787] *Ibid*, p.8.
[788] François de La Mothe Le Vayer, *Problèmes sceptiques, Op.cit,* p.245.
[789] Cette idée se retrouve à travers le mépris de la mort du sujet montanien : « Que philosopher, c'est apprendre à mourir ». Michel de Montaigne, *Essais*, I, XX, *Op.cit*.
[790] François de La Mothe Le Vayer, *La physique du Prince*, *Op.cit*, p.329.

Vayer car elle nie les pulsions naturelles du corps, les instincts de survie. Les passions sont une des conditions du bonheur et vouloir totalement les supprimer constitue une éthique rationnelle mais non raisonnable. Ainsi, l'écriture même lorsqu'elle est l'expression d'un chagrin est un « doux miel »,[791] elle calme et modère l'humeur. L'écriture extériorisant les passions est alors perçue comme thérapie pour quitter le mécontentement et mieux comprendre ainsi son problème. C'est un moyen de se soulager des troubles.[792] Elle conduit vers l'ataraxie entraînant un équilibre et la maîtrise des passions.

Tout ce qui se réfère au langage du corps -joies tristesses, plaisirs- est mis en avant par le moi de l'écriture libertine car, il est dans la morale religieuse soumis au silence ou à la confession. La recherche du plaisir à travers les exercices spirituels de la lecture et de l'écriture constitue la norme universelle qui lie les hommes entre eux. L'écriture personnelle permet d'examiner ses erreurs, ses angoisses, ses passions, honteuses pour la morale chrétienne, dans un rapport de soi à soi détaché de la surveillance d'autrui. Ainsi, les libertins rejettent implicitement la responsabilité sur la contingence qui régit la vie bien plus que la providence. C'est donc le hasard du vécu et l'usage du jugement qui font de nous ce que nous sommes plutôt qu'être les pantins de la destinée. Contrairement à la doctrine religieuse, les hommes n'ont pas choisi leur condition, l'humanité ne peut être coupable. Il faudrait renoncer à condamner la nature humaine. Cette pensée trouvera son écho dans le commentaire d'Orou du *Supplément au voyage de Bougainville* de Denis Diderot : « pourquoi Dieu t'a fait ainsi si c'est pour te punir d'être ce que tu es? ».

c. L'animalité de la nature humaine ou la réhabilitation du corps et de l'esprit

Dans quelle mesure peut-on considérer les *Essais* comme une œuvre précursive de l'éthique libertine? Les *Essais* tentent de détourner l'esprit vers d'autres considérations que la morale chrétienne. L'œuvre de Montaigne dévoile une éthique qui détourne de la vie pieuse pour amener vers une éthique de la vie ordinaire.[793] Dieu est un être transcendant qui ne se retrouve pas ici-bas. L'éthique humaine doit donc s'en détourner et faire comme s'il était inexistant ; ainsi il remet l'homme dans sa corporalité.

A la différence de la morale chrétienne qui dissocie l'esprit du corps, Le Vayer évoque l'animalité

[791] *L'Héxameron rustique* montre le rapport entre le miel, le plaisir et l'écriture.

[792] « En effet, le chagrin qui me possede presentement, m'envoie au cerveau des fumées si contraire à toute conversation (…) il faut que je m'en décharge sur ce papier. » François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.3.

[793] Sylvia Giocanti, (2009), "Montaigne, une éthique de la vie ordinaire", in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

de la nature humaine. La relation entre la bête et l'homme est une manière de réhabiliter le corps et l'esprit. Cela rappelle l'argumentation de Montaigne qui réinvestit le corps comme moitié primordiale de l'homme en rapport avec son esprit. La référence à la bête ne signifie pas un affaiblissement de la raison mais un abaissement des exigences morales chrétiennes trop élevées et impraticables dans la réalité. L'attention réciproque entre le corps et l'esprit permet de discipliner ce dernier par rapport au ressenti du corps ; il faut être à son écoute pour agir raisonnablement, pour éviter un dépassement de soi déraisonnable qui se traduit par la maladie. C'est par l'écoute de son propre corps que l'on apprend les principes et règles d'une vie saine.
Comme l'affirme Montaigne, notre corps est l'élément le plus stable au sein de cette relativité.
Pour La Mothe Le Vayer, il s'agit d'accorder une plus grande confiance aux connaissances sensibles. L'observation nous instruit ; elle est une source de savoir. Il tente ainsi d'établir une morale, un art de vivre, une éthique qui part des sens.

« Enfin l'Appétit Intellectuel agit en maistre, émouvant le sensitif et luy commandant mesme, quoi que souvent il ne soit pas obey. »[794]

Dans le *Banquet sceptique*, la suspension d'esprit ne signifie pas être sans sentiments ou sans raison. Épictète est utilisé pour préconiser un acquiescement doux aux sens de l'homme. Même si ce qui vient des sens nous conduit parfois à faire des erreurs, il faut les accueillir avec prudence et les accepter comme source d'information.
Dans sa comparaison entre les hommes et les animaux, il dit d'ailleurs que l'homme trouve son équilibre entre la raison et son instinct. Il réintègre la corporéité dans l'être humain comme sujet spirituel mais également matériel. La passion fait donc partie de l'être humain ; la nier, ce serait nier une partie de soi-même.
La conception du bonheur libertin s'éloigne de la conception épicurienne selon laquelle le bonheur est la privation de la douleur et qu'il se retrouve dans un plaisir pur. Au contraire, pour Le Vayer, c'est par la connaissance de la passion que l'on connaît l'ataraxie donc il est nécessaire de l'expérimenter. La découverte du bonheur ne se fait jamais pour le libertin par le repos total des passions. La passion n'est pas pour Le Vayer quelque chose à éviter. De même, dans *Prose chagrine*, Le Vayer réfléchit sur la restriction des passions. En effet, restreindre les passions permet la tranquillité d'esprit mais le remède (la restriction) est pire que le mal (les passions) car elle implique de renoncer à ce que l'on est. C'est pourquoi après avoir montré les désordres qu'elles

[794] François de La Mothe Le Vayer*, La physique du Prince*, *Op.cit*, p.299.

causent, il les réhabilite[795] tout en conseillant l'examen de conscience des Pythagoriciens[796].

d. La réhabilitation du plaisir

Dans le chapitre *Du mariage*, Eleus pose la question suivante : faut-il se marier pour trouver le bonheur?

Gassendi, dont le sobriquet est Cassender, tient le rôle de l'épicurien. En tant que célibataire, il conseille le mariage à Eleus. A l'inverse, Philocles le sceptique, marié, fait un discours en faveur du célibat : « nous trouverons qu'aussi bien qu'au mot Espagnol casamiento, mariage, il n'y a qu'une lettre à adjouster pour faire cansamiento, lassitude ».[797]

Un dialogue entre le libertinage et la morale judéo-chrétienne s'instaure alors.

Cassander fait l'éloge des avantages du mariage : « il y a bien d'autres contentements qui rendent plaisant le mariage que ceux qui peuvent venir d'une pairissable beauté (…) l'arriere saison aussi des femmes que l'on a aimées ne manque pas de ses graces et de ses plaisirs ».[798] Mais cette vision du mariage est détachée de la vision traditionnelle. Pour l'épicurien Cassender, il ne faut pas forcer l'affection ni obtenir la fidélité par force. Il reprend alors la critique de Lucrèce dans le *De Natura Rerum* selon laquelle la passion et la jalousie sont trop souvent associées à l'amour : « c'est une mort, disoit Salomon, que d'aimer de la sorte, et un vray enfer que cette passion ».[799]

Philocles pense, quant à lui, le mariage comme contraire à l'amour: « C'est bien mal l'entendre, que de chercher les contentemens d'amour dans une condition qui luy est si contraire par toutes ses circonstances, que le seul mot du mariage vous prive pour tousjours de ce qui est de plus doux en amour ».[800] D'autre part, il dénonce la distinction que l'on fait en Occident entre les enfants naturels et légitimes ; « les plus illustres hommes de l'antiquité portoient le nom de Heros (…) pour estre fils d'un amour libre et hors les gestes du mariage ».[801] Il prend l'exemple de Jupiter qui a comme enfants Hercules, Apollon, Mercure avec ses maîtresses : l'adultère dit-il par la suite, donne de meilleurs fruits. L'adoption est également préférable puisqu'elle se fait par un véritable libre-arbitre autre que le choix de nature. Il défend de même une vie sans enfants en prenant l'exemple de Platon, Thales, Zenon. L'important est la vie heureuse, non les choix que l'on fait pour satisfaire la

[795] « Et je me fais croire après Cardan, que ce sont elles qui charment nôtre Etre, et qui nous le rendent plus tolerable, parce qu'autrement, et sans leur distraction, nous serions dans une continuelle contemplation de nôtre misère. » François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine*, *Op.cit*, p.106.

[796] *Ibid*, p.107.

[797] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.478.

[798] *Ibid*, p.465.

[799] *Ibid*, p.466.

[800] *Ibid*, p.475.

[801] *Ibid*, p.504.

coutume. Le célibat permet une vie « angélique », tranquille, pour reprendre ses termes, plutôt que « mortelle » et agitée.

Le mariage est considéré par les libertins comme un obstacle à la relation amoureuse et ses plaisirs car il est une institution sévèrement contrôlée. Derrière la critique de la vision traditionnelle du mariage, c'est la critique de la sexualité comme procréation. Le mariage devient la condition de la procréation.

La seule sexualité acceptée, dans la Morale, est celle qui conduit à la procréation. Or, ce que dénonce le libertin, ce n'est pas la procréation en tant que telle mais bien la sexualité seulement orientée dans ce souci-là. Dans le *Banquet sceptique*, Le Vayer fait allusion à la sodomie, à l'homosexualité comme une forme d'amour et de plaisir qui n'a rien de contre-nature : « La fable de l'Androgyne de Platon, n'a esté inventée que pour authoriser cette sorte d'amour, si estenduë par tout l'univers que nous voyons les chevaux, les perdrix, et tant d'autres animaux en estre touchez entr'eux ».[802] Cette pratique ne correspond plus au suprême pêché de chair et ne renvoie plus au temps considéré comme dépravé de l'Antiquité par la Morale. L'amour, dit-il, vient principalement de la ressemblance et il s'ensuit qu'il sera plus légitime entre deux hommes.[803]

Quelques pages plus loin, Le Vayer désamorce également l'importance de la virginité, primordiale au sein de la religion catholique: « Les uns font estat de cette fleur virginale ; en mille lieux on s'en mocque, et est mesme estimée importune, comme si, selon la comparaison d'Aristippe, il valoit mieux habiter une maison déjà frequentée, et monter sur un vaisseau auparavant experimenté. »[804]

Dans le même chapitre, la masturbation, dénoncée par la morale chrétienne comme un amour propre et égoïste, n'est plus condamnée. Erastus montre que la masturbation n'a pas toujours été considérée comme telle dans l'histoire ; Sextus et Zénon avaient à ce propos remarqué qu'elle nous rendait indépendants d'autrui.[805]

Un autre livre évoque particulièrement le thème de la sexualité. L'*Héxaméron rustique* est un résumé d'un colloque de jeunes savants organisé à la campagne près de Paris, qui ont interprété gaillardement quelques textes de l'antiquité. L'usage de pseudonyme devient alors essentiel.

Lors de la troisième journée de *l'Hexameron rustique* qui traite *Des parties appelées honteuses aux hommes et aux femmes*, Guillaume Bautru,[806] qui parle par la bouche du personnage de Racémius, traite avec humour le thème des parties honteuses. L'herméneutique chrétienne considère le sexe comme une partie infâme tandis que pour le libertinage la sensation est la source même de

[802] *Ibid*, p.101.

[803] « si l'amour, disent-ils, vient principalement de la ressemblance, se trouvant bien plus grande d'homme à homme, que d'homme à femme, il s'ensuit qu'il sera et plus grand et plus légitime entre les premiers ». *Ibid*, p.101.

[804] *Ibid*, p.104.

[805] *Ibid*, p.96.

[806] Comte de serrant, membre de l'Académie Française, grand faiseur des bons mots, voyage à Madrid avec La Mothe Le Vayer.

connaissance. En effet, toutes nos expériences commencent par la découverte du plaisir. Le libertinage propose donc un travail de destruction d'une première éducation religieuse. Il s'agit plus de connaître les sens que de connaître Dieu pour éduquer et s'éduquer.

Dans la quatrième journée de l'*Héxaméron*, s'intitulant *De l'Antre des Nymphes*, notre Le Vayer utilise le pseudonyme de Tubertus Ocella. Il propose alors une interprétation du troisième livre de l'*Odyssée* d'Homère concernant « l'Antre des nymphes ». On pénètre alors dans l'antre à la manière d'un examen physionomique.[807]

« A l'entrée du port, un olivier déploie son feuillage et tout près s'ouvre une grotte aimable et sombre, consacrée aux nymphes (…) On y voit des cratères, des amphores à deux anses, en pierre, où les abeilles font leur miel (…) cet antre a deux portes : par l'une, du côté de Borée, peuvent descendre les hommes ; de l'autre, du côté de Notos, est réservée aux dieux ; les hommes ne passent point par là, c'est le chemin des Immortels. »[808]

La Mothe interprète l'œuvre d'Homère en y intégrant des métaphores sexuelles. Après son absence, Ulysse retrouve l'image des parties intimes de Pénélope, en aucun cas la patrie qu'il avait abandonnée. « Le premier vers parle d'un Port et d'un Olivier (...) Vous savez ce que toutes les Langues ont entendu métaphoriquement par le port d'amour (...) Quant à l'Olivier qui croît au-dessus de ce port, c'est apparemment la plante dont le premier jet annonce le temps de la puberté »[809]

Evoquer le retour d'Ulysse par cette interprétation, c'est remettre l'homme au centre de sa corporéité, corporéité médiocre et moins héroïque que l'image de l'aventurier qui retrouve sa patrie. Cette réhabilitation du corps, du plaisir, de la sexualité, l'opposition au mariage et ses conventions seulement procréatives, la réhabilitation de l'homosexualité, de la masturbation n'ont qu'un seul objectif : s'opposer à la morale chrétienne qui condamne l'homme à vivre dans une éternelle culpabilité, en d'autres termes, qui empêche l'homme d'être à soi, de vivre sa vie.

5. Le retour d'une subjectivité

Comme nous l'avons précisé plus haut, l'œuvre des *Dialogues faits à l'imitation des anciens* ne constitue pas une simple reproduction de l'ordre antique mais il insère un nouveau processus de formation qui s'oppose à la pastorale éducative. Le Vayer tente de faire émerger une éthique de soi héritée de l'Antiquité. C'est la naissance ou le retour d'une nouvelle subjectivité comme foyer de

[807] Jean-Pierre Cavaillé, dans l'interprétation de *L'Antre des nymphes,* a merveillesement montré la corrélation.
[808]François de La Mothe Le Vayer, (2004), *L'Antre des nymphes*, Toulouse, Anacharsis, p.65.
[809]François de La Mothe Le Vayer, *Hexaméron rustique, Op.cit*, p.65.

résistance face au politique.

Pourquoi le retour ? Ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli mais l'oubli de l'oubli note Gilles Deleuze. La mémoire suppose la nécessité du recommencement.

Qu'est-ce que la subjectivation ? Deleuze la pense comme « plissements » ou le « dedans de la pensée ».

Face au politique, le gouvernement économique de Le Vayer, hérité des Grecs, avait pour tâche d'assurer la direction de soi-même, d'exercer la gestion de sa maison, de participer au gouvernement de la cité. Ces pratiques sont du même type. Les Grecs ont inventé un rapport de forces qui passait par une rivalité des hommes libres. Comment prétendre gouverner les autres si l'on ne se gouverne pas soi-même ?

Cette vision du gouvernement de soi, note Foucault, implique que le rapport à soi est un « principe de régulation interne » par rapport au pouvoir que constitue la politique. La subjectivité, le gouvernement de soi, est liée au gouvernement économique, à la manière dont on va agir dans le gouvernement des autres. Néanmoins cette même subjectivité va s'émanciper de ce qui la constitue.

Là où les Grecs vont plus loin selon Gilles Deleuze qui écrit *Foucault*, c'est lorsque les « exercices qui permettent de se gouverner soi-même se *détachent* à la fois du pouvoir comme rapport de forces, et du savoir comme forme stratifiée, comme code de vertu. »[810]

La constitution de soi, le souci de soi prend de l'indépendance et dérive du code moral comme règle du savoir. Par ce biais, le sujet se dégage du code dans sa part intérieure. C'est cette sphère que les libertins érudits tenteront de faire émerger à nouveau. C'est « une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas. »[811]

Mais comme Michel Foucault l'a remarqué, la pastorale va réinvestir cette subjectivité qui avait vu le jour chez les Grecs. Ce rapport à soi émancipé ne sera pas un repli sur soi dégagé de tout système institutionnel ou social. Cette subjectivité va être récupérée et réintégrée dans les rapports de pouvoir et les relations de savoir dont elle avait commencé à se détacher. La subjectivation se transforme en assujettissement qui porte sur la vie quotidienne, l'intériorité des sujets.

Mais par le biais de méthodes que Foucault énumère (l'ascétisme, la mystique, la communauté, l'écriture), le rapport à soi comme résistance au pouvoir ne disparaît pas mais se métamorphose : « le rapport à soi ne cesse de renaître ailleurs et autrement. »[812]

C'est cet ailleurs, ce droit au retrait -qui permet le re-trait- auquel se consacraient les libertins, que nous avons tenté d'étudier et qui émergeait au XVII^{e} siècle. La forme de l'écriture dialogique dans les œuvres sceptiques de Le Vayer où les personnages s'entretiennent et se mettent à nu dans le

[810] Gilles Deleuze, *Foucault*, *Op.cit*, p.107.
[811] *Ibid*, p.109.
[812] *Ibid*, p.111.

retrait permet de mettre en relief l'émergence d'un sujet autonome. La réflexion se libère des cadres religieux et scolastiques par le biais de cette subjectivité qui s'auto-évalue. L'homme se place ainsi comme l'égal de Dieu et n'a nul besoin de ce dernier pour être éclairé sur son propre comportement. L'homme devient le juge de lui-même. Pour reprendre Foucault, le souci de soi est le reflet d'une mise à distance de Dieu.

Selon le terme de Montaigne, il faut vivre selon « sa nature » ce qui implique pour l'homme l'absence d'essence métaphysique. Et dans le chapitre « De la physionomie » des *Essais*, Montaigne accorde une place importante au bonheur qui se trouve « chez soi ».

A l'image de Montaigne, le scepticisme de Le Vayer préconise pour celui qui se forme le droit au changement, le droit de posséder cette « heureuse assiette d'esprit »[813] - qui se trouve être contraire à l'idée d'éducation chez Durkheim comme « changement d'assiette »-.

« La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose. »[814]

Gilles Deleuze constate que Foucault, dans ses œuvres, ne fait pas une histoire de la vie privée, mais il analyse « des conditions sous lesquelles le rapport à soi constitue une vie privée. »[815]

Cette vie privée émancipée du politique semble aujourd'hui disparaître avec les réseaux sociaux actuels. La publication du privé a pris une tournure différente, ou disons plutôt qu'elle a été réinvestie par le pouvoir lui-même. Au siècle de notre libertin, elle permettait de résister face au politique en diffusant une subjectivité détachée du code moral. Aujourd'hui, l'écriture de soi dans la sphère publique via les réseaux sociaux facilite la destruction de la sphère privée, cet entre-soi tant revendiqué par les libertins. En publiant le privé, l'individu se trouve être entièrement surveillé dans ses faits et gestes, figé dans ce qu'il a été. D'où la nécessité de réaffirmer ce combat des Anciens pour préserver cet entre-soi et cet être à soi émancipé dans lequel l'homme peut « se connaître soi-même », a le droit de varier et de se re*pli*er.

6. Le maître libertin : un maître socratique ou cynique ?

Nous avons observé précédemment que La Mothe Le Vayer se situe du côté des parrèsiastes. En effet, l'écriture libertine fait émerger une autre forme de vie qui s'effectue dans le retrait, une forme de dire-vrai par rapport à la Vérité professée.

Néanmoins, selon les dernières leçons de Michel Foucault en 1984, il existe deux formes opposées

[813] C'est le terme que Le Vayer utilise dans le dialogue *De l'opiniastreté*.
[814] Gilles Deleuze, *Foucault*, *Op.cit*, p.113.
[815] *Ibid*, p.124.

qui ont repris l'*epimeleia* et la *parrhêsia* socratique. Suivant cet éclairage, nous allons situer notre libertin.

La première, la modalité platonicienne, accentue le domaine des *mathêmata*. Le souci de soi qu'elle développe doit nous permettre de découvrir le monde pur de la vérité, ce qui appuiera l'origine de la métaphysique occidentale. La modalité platonicienne pose un clivage entre le monde des idées, l'intelligible et le corps.

La seconde, la modalité cynique, tente de réduire l'ampleur des *mathêmata*. C'est la réduction à l'animalité, à la connaissance de soi par l'exercice et l'épreuve.

Dans les deux cas, le dire-vrai socratique et cynique convergent sur la critique de l'artifice des *mathêmata* qui interdisent de connaître autre chose que ce qui est censé être enseigné. La mission du cynique est liée initialement à celle de Socrate, c'est le souci de soi. Mais pour le cynisme en revanche, le souci de soi doit nous permettre de rencontrer une autre vie, non pas le monde pur de la vérité comme c'est le cas chez Platon, mais celle de la sphère privée en d'autres termes, une vie qui n'obéit pas à la loi, qui n'est pas soumise à la conversion.

En ce sens, le cynisme reprend les thèmes épicuriens et stoïciens. La philosophie est une préparation à la vie et se préparer à la vie implique de se soucier de soi. Pour se soucier de soi, il faut apprendre seulement ce qui est utile et rendre sa vie conforme à ses préceptes, constituer une *êthos*, c'est-à-dire une manière d'être et de faire. C'est le savoir gnomique. C'est ce que dégageait le traité *De la connaissance de soi-même* dans lequel La Mothe encourageait cet exercice où l'on se peint quotidiennement sans renoncer à notre corporéité pour agir autant que faire se peut avec rectitude dans le monde et continuer à apprendre de ses erreurs.

Mais le dernier principe cynique diffère des thèmes stoïciens et épicuriens selon Michel Foucault. Selon nous, il diffère surtout de l'ataraxie épicurienne mais reste conforme à l'oisiveté stoïcienne.

Ce précepte de Diogène le cynique « change la couleur de la monnaie » est analysé dans la leçon du 14 mars 1984 du livre *Le courage de la vérité*. La monnaie, *nomisma*, est proche du concept *nomos* qui signifie la loi. Le cynisme défend alors une stratégie subversive de la « vraie vie », c'est-à-dire de la vie qui obéit à la loi. Il s'agit de défendre un mode de vie qui n'obéit pas à la loi, qui « grimace » la vraie vie tout en étant conforme à ce modèle : « la vie cynique est à la fois l'écho, la continuation, le prolongement, mais aussi le passage à la limite et le retournement de la vraie vie »[816]

Le souci de soi ne prend son ampleur politique, dans le sens *de politeuesthai*, que si la vérité de soi qui grimace cette vrai-vie est une action. Et c'est là que les travaux sur l'écriture libertine nous intéresse car il ne va pas de soi que leur dissimulation, par le biais de l'érudition, soit uniquement le

[816] *Ibid*, p. 225.

fruit d'une certaine lâcheté comme le formulait anciennement René Pintard.

Au contraire, c'est pour pouvoir être publiés, dans un souci éthique du dire-vrai, de la parole libre et franche[817] au sens de Sénèque, que les érudits libertins vont diffuser une écriture complexe car elle est le reflet même de l'esprit humain qui cherche à se perfectionner sans l'imposition d'une vérité extérieure.

C'est dans ce jeu parrèsiastique que le libertinage érudit de La Mothe peut se rapprocher de la philosophie cynique « changer la couleur de la monnaie ». En effet, à qui s'adresse ces grands auteurs, ces libertins de la première moitié du XVII^{e} siècle tels Gassendi, Naudé, Le Vayer? Ils s'adressent aux monarques, aux cardinaux, aux conseillers, en d'autres termes aux responsables politiques et ils tentent de peser sur leurs prises de décisions.

De plus, cette écriture sur ce passage du re-trait, cette écriture d'une autre forme de vie est une façon de critiquer cyniquement – à la manière du *Tartuffe*- ceux qui prétendent former à la vraie vie par la culpabilisation, l'obéissance et la confession, c'est-à-dire l'ordre ecclésiastique, les directeurs de conscience, la police secrète du Saint-Sacrement notamment. Rendre publique la *meditatio,* la métamorphose de soi qui s'effectue dans le retrait comme l'exposent les textes sceptiques de Le Vayer est un procédé opposé au prédicat de l'être imposé par le gouvernement pastoral. L'écriture libertine de notre Le Mothe est le reflet de l'impertinence même, de l'ironie, de la raillerie gaillarde qui grimace cette vraie vie qui « insulte l'animal, voir l'animal dans l'homme. » [818]

En résumé.

Dans la quatrième partie de cette recherche, nous nous sommes penchés sur la signification de la « divine sceptique » que notre érudit libertin met en évidence dans ses œuvres.

Dans un premier temps, les textes « sceptiques » de Le Vayer semblent évoquer l'ataraxie ou l'*epoche*. Mais dans un second temps, nous avons observé, dans le chapitre XI, que notre auteur dépasse la suspension du jugement. A travers les différents dialogues faits à l'imitation des anciens, nous avons analysé que les vérités métaphysiques sont bannies. Il s'agit de dépasser l'absence de prise de position intellectuelle propre au sceptique en vue de déconstruire, par le doute, la Vérité transcendante, juste et unique contenue la scolastique. Mais bien que le scepticisme de notre libertin prône un relativisme culturel et moral, un relativisme concernant les systèmes politiques, la « divine sceptique » de notre libertin tente d'établir le cadre d'une recherche de la vérité pour ne pas tomber dans le « torrent de la multitude ». Contrairement aux sceptiques de l'Antiquité, la « divine

[817]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p. 167.

[818] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis, Op.cit*, p.143.

sceptique » de La Mothe Le Vayer, dans une herméneutique du scepticisme développé à partir du Moyen-Age tardif, sert à appuyer les thèses païennes d'Épicure ou de Sénèque qui nous encourage à nous détourner de tout ce qui nuit à la connaissance de soi et donc au perfectionnement. Avec Épicure, l'homme se place comme l'égal des dieux, qui vivent dans des inter-mondes, et n'a nul besoin de ces derniers pour être éclairé sur son propre comportement. L'homme devient, par la raison, son propre juge. Il s'agit d'aborder la question des modes de vie, d'éprouver ce qui est bon, ce qui est à rejeter dans ce monde, d'apprendre aux hommes à se conduire raisonnablement sans une morale transcendante. Son libertinage cherche ainsi à dépasser la dimension relativiste pour se placer du côté de la critique. Mais cette critique ne peut se faire explicitement.

C'est ce que nous avons observé dans le chapitre XII. Il s'agit de masquer par l'érudition et « l'ignorance » du sceptique, le paradigme de la métamorphose de soi. Par rapport à la violence des leçons des dogmatiques et du vulgaire, La Mothe Le Vayer caractérise dans les *Dialogues* la « divine sceptique » comme douce et modérée. Mais comme l'a exposé Jean-Michel Gros, derrière la douceur de l'érudition et l'apparente ignorance du sceptique, se cache des propos incisifs, un questionnement intempestif qui mine la vérité pastorale.

A travers la forme dialogique de l'écriture sceptique, notre libertin peint l'homme dans son imperfection et diffuse une subjectivité, héritée de l'Antiquité, qui s'écarte de la pastorale éducative. Ce projet subversif trouve sa source dans l'imperfection de l'être du sujet montanien. La valorisation de la médiocrité de l'homme contenue dans les *Essais* de Montaigne a pour motivation de reconstituer une éthique du soi, un dire vrai émancipé de toute domination extérieure. Montaigne a été le précurseur d'une forme de re-trait de soi-même qui permet au sujet d'insèrer dans le monde sa propre émancipation face à un modèle achevé du devoir-être.

De même, l'écriture de notre libertin qui s'inspire fortement de Montaigne traduit la construction d'un sujet qui se dissocie de l'orgueil d'un moi parfait. Tout ce qui se réfère au moi intime, au langage du corps -joies tristesses, plaisirs, mélancolie- est souligné dans l'écriture libertine, spécifiquement dans la *Prose chagrine*, car il est dans la morale religieuse soumis au silence et à la confession. Contre une morale chrétienne qui impose la haine de soi, l'écriture de soi se situe du point de vue des humanistes, dans un travail herméneutique vis-à-vis de la critique biblique.

Là où les éloquents utilisent la rhétorique, le bien-dire en vue d'asservir autrui à l'obéissance, Montaigne et Le Vayer se situent du côté des parrèsiastes, du dire-vrai. Choisir la forme du dialogue, c'est choisir la *parrhêsia*, la parole libre et franche. La suspension sceptique est en réalité une invitation à penser, une invitation à se retirer du sens commun pour se re-tracer. Nous comprenons alors que notre érudit ouvre véritablement le dire-vrai aux curieux, aux lecteurs et se place dans une logique de dire la vérité contre la Vérité.

C’est pourquoi, dans ces textes « sceptiques », notamment dans l’*Hexaméron rustique*, Le Vayer évoque, avec gaillardise, l'animalité de la nature humaine et réhabilite l’union du corps et de l’esprit, du plaisir et de la sexualité. Ainsi, il remet l'homme au centre de sa corporalité. En écrivant ce qui se passe dans le retrait, dans les colloques des érudits libertins, La Mothe extériorise une autre forme de vie et réintègre la critique du politique dans une sphère publique.

Avoir *le Courage de la vérité* sur soi est une manière de « changer la couleur de la monnaie » selon les termes de Diogène, en d’autres termes de faire évoluer les lois. Par le scepticisme qui dissimule un procès vis-à-vis de l’ordre ecclésiastique et du pouvoir pastoral, notre libertin entreprend de s’attaquer aux fausses oppositions des couples métaphysiques classiques - l‘animal et l‘homme, la nature et l’esprit, l’ignorance et la connaissance- que les philosophes de la déconstruction, par la suite, ne manqueront pas de vider de leur contenu. C’est ce que nous allons observer dans le chapitre XIII.

Cinquième partie : L'influence de la pensée libertine de La Mothe Le Vayer.

Chapitre XIII. Un avant-goût de déconstruction[819]

1. L'homme et l'âne

« Des coups n'estre point abbatu,
C'est d'un asne avoir la vertu[820] »

Dans le dialogue *Des rares et minentes qualités des asnes de ce temps,* Le Vayer critique sévèrement les prétentions humaines par l'éloge des ânes. Cet animal est le symbole de la modestie, de l'humilité et du courage.[821] L'auteur va même jusqu'à comparer sa vertu à celle de Socrate : « aimans mieux s'exposer à une mort glorieuse, en satisfaisant à leur devoir (…) N'est-ce pas la mesme consideration laquelle fit resoudre Socrate à la mort? »[822]
Les ânes sont plus intelligents et vertueux[823] que la majeure partie des hommes qui diffusent des bêtises avec prétention. L'homme comme animal raisonnable d'Aristote devient pour le coup ignorant de sa propre bêtise. Par l'éloge de la « docte ignorance » de l'animal, Le Vayer entame une diatribe à l'encontre du savant. Cet homme savant qui instaure une dichotomie savant-ignorant, hommes-bêtes catégorise la réalité sans envisager qu'autre chose puisse exister, une réalité plus floue, plus problématique que la catégorisation. Il s'agit de montrer la complexité d'une raison pas toujours raisonnable. A travers ce *Dialogue sur les Asnes de ce temps*, Le Vayer identifie l'homme à l'animal. Cet animal reconnu principalement pour sa bêtise se retrouve placé au-dessus de l'homme et de sa bestialité.[824]
L'animal, dit-il, contrairement à l'humanité, sait tirer des leçons de ses expériences. Le Vayer propose, comme son prédécesseur Montaigne, de faire la bête, l'âne –c'est-à-dire l'ignorant- pour interroger les limites entre l'homme et l'animal, entre le savant et l'ignorant. Faire l'éloge de la bête, c'est faire en sorte que l'homme, par l'observation qu'il peut faire de ses semblables retrouve sa

[819] En référence à Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis, Op.cit.*
[820] François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens, Op.cit*, p.180.
[821] « s'accoustumant dés son bas âge aux inclemences du Ciel, contractant amitié avec toutes les qualitez de l'air, couchant au serein, et sur la dure, mais surtout, vivant en une sobrieté nompareille en son boire et son manger ». *Ibid*, p.163.
[822] *Ibid*, p.179.
[823] L'âne « tire sa plus grande gloire du mespris de sa gloire mesme ». *Ibid*, p.161.
[824] « la Nature ne produisant rien de monstrueux en cette espece comme en la nostre ». *Ibid*, p.168.

place au sein de la nature dont il s'est éloigné mais surtout qu'il se relève de sa bêtise qu'il tient absolument à mettre en hauteur. Le fait de *rabaisser l'homme en deça de la bête*[825] selon les propos de Sylvia Giocanti concernant ce dialogue de La Mothe permet de dénoncer la bêtise du pseudo-savant, ce préjugé erroné selon lequel la science révèle la Vérité. La certitude est un préjugé, une croyance sans fondement. La bêtise des savants est d'ignorer qu'ils ignorent. Celle des ignorants est d'ignorer qu'ils peuvent savoir.[826] En ce sens, l'âne est un *topos* de l'humanisme anti-dogmatique ; c'est la figure de la critique du sens commun.

En humiliant la raison,[827] Le Vayer, fait émerger une morale non-transcendante. Par conséquent, là où nous pensons que la science n'apporte que des réponses, autrement dit une « intelligence céleste », nous comprenons qu'elle nous révèle notre propre ignorance, voire d'autres questions. Cette idée est affirmée dans le traité *De la connoissance de soy même* : « mais nommons Science ou ignorance ce que l'on tasche ordinairement d'obtenir par beaucoup d'estudes »[828]

Il rejoint ainsi le savant et l'ignorant ; deux figures traditionnellement opposées -mais pas seulement-. La Mothe Le Vayer défend une pédagogie de l'ignorant qui va à l'encontre de l'ignorance. La suspension sceptique est en fait une invitation à penser, une invitation à se retirer du sens commun pour se re-tracer. Il nous préconise une pédagogie de l'erreur[829] et du re-trait. En effet, la reconnaissance savante de sa propre ignorance permet de faire reconnaître le rôle de l'erreur dans la construction des connaissances.

Comme notre libertin le précise dans le chapitre *De la conversation et de la solitude* : « c'est le propre d'un homme savant de reconnaître ingénument ses fautes. Il n'ignore pas que la chose du monde la plus humaine c'est d'errer. Et il sait, mieux que personne, que le privilège des belles âmes et des natures excellentes n'est pas de faillir point, mais seulement de faillir moins que les autres et d'avouer avec franchise lorsqu'elles se sont méprises »[830]

Accepter d'ignorer, d'errer, de se tromper, ce n'est pas être ignorant. L'ignorant est au contraire celui qui refuse d'être repris et corrigé : « si vous pensez le redresser en lui faisant quitter son erreur, il crie et se démène inconsidérément comme un aveugle qui a perdu son bâton, et qui ne sait à qui se prendre de sa cécité »[831]

Le Vayer expose d'ores et déjà dans la préface des *Dialogues,* la nécessité de la correction. Cette

[825]Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques*, *Op.cit*, p.365.

[826]Cette idée se retrouvera chez le pédagogue Joseph Jacotot remis sur la scène pédagogique par Jacques Rancière.

[827] Selon le chapitre *De la misologie à la philologie sceptique*. Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires sceptiques*, *Op.cit*.

[828]François de La Mothe Le Vayer, *De la connoissance de soy mesme, Op.cit,* p.470.

[829]Ce terme est emprunté à Michel Fabre, (2011), *Eduquer pour un monde problématique*, Paris, PUF.

[830]François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit*, p.132.

[831]*Ibid*, p.133.

dernière, souvent prise comme une attaque personnelle a finalement un effet positif puisque c'est par elle que notre esprit s'aiguise et s'affine.

« Ne croyez pas que je trouve estranges vos corrections ; je m'estonnerois bien plus de ne vous en voir point faire, et de n'avoir point failly, estant homme »[832]

Cette idée est constante lors de la première journée de l'*Hexameron rustiques, Que les meilleurs écrivains sont sujets à se méprendre.* Le thème de cette journée expose le fait que les écrivains ont toujours, peu importe le temps, commis des faux-pas dans l'interprétation. L'erreur est humaine et c'est par elle que nous nous formons. « Songeons qu'il n'y a rien de si attaché à notre humanité que l'erreur, ni de si propre à l'homme que de faillir » [833]

La nécessité de la correction qu'il propose ne signifie pas pour autant le dédain des auteurs qui ont mal interprété. Bien au contraire, il s'agit là de considérer le mérite de l'auteur tout en y pointant certaines « bévues ». L'erreur fait partie du développement de la Raison. Il commence ainsi à se mettre en place une pédagogie de l'erreur qui s'oppose à l'éloge scientifique de la Bonne interprétation : « il n'y a point de plume si nette, ni si bien taillée, à qui l'on ne voie échapper parfois assez de choses sujettes à correction ; mais qui ne doivent pas pourtant faire mépriser, ni beaucoup moins condamner tout le reste, selon que ces rigides Censeurs dont nous nous plaignons le pratiquent injustement. Tant s'en faut, notre propre intérêt nous oblige à traiter favorablement les autres dans de semblables rencontres »[834]

Cette démarche d'auto-correction de l'homme par lui-même est profondément humaniste mais elle ouvre la voie d'une épistémologie moderne.

En effet, le scepticisme tente de problématiser les idées clairs et distinctes, les oppositions communément admises par le « sens commun ».

Avec le scepticisme de Le Vayer, les idées ne peuvent plus être des essences mais des problèmes. C'est le cas des *Problèmes sceptiques* au sein duquel notre Le Vayer suppose qu'il est difficile d'apporter une « bonne réponse ». En faisant référence à différents thèmes - par exemple la science, les lois, la justice, le vol, les passions, le mensonge, la morale, la vertu, la mort - il apporte les arguments du oui et du non. A nous de chercher ce qui nous semble être la réponse convenable par rapport à notre expérience de vie. Face aux problèmes communs, nous n'avons pas de solutions absolues. C'est le paradigme de l'irrésolution mis en avant par Sylvia Giocanti en évoquant le scepticisme libertin de notre La Mothe. Le terme est utilisé par l'auteur lui-même dans le dialogue *De la politique :* «voilà, Telamon, comme procedant Sceptiquement dans vostre belle Politique, je y

[832]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.14.

[833]François de La Mothe Le Vayer, *Hexameron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses, Op.cit*, p.17.

[834]*Ibid*, p.25.

ay trouvé toutes choses, et celles mesmes qui passoient pour les plus certaines et arrestées, pleines de doutes et d'irresolutions. »[835]

Dans cette optique de complexification de la pensée, le dialogue *De l'opiniâtreté* fait la critique de la physique comme étant une matière dure et immuable, qui ose prétendre atteindre la certitude. Par la suite, le personnage d'Ephestion critique également le manque d'interdisciplinarité des connaissances « celuy qui s'adonne aux Mathématiques, veut tout soubmettre aux demonstrations de son art, celuy qui aime la fable et la mythologie, ne discours, et ne s'explique que par parabole. »[836] Cette interdisciplinarité a souvent été dénoncée, par les détracteurs du libertinage érudit, comme un manque de clarté, de hiérarchie, un goût provoquant pour la confusion. Mais les libertins ne sont pas dans une dynamique de bien dire mais dans une dynamique du dire-vrai ou les oppositions entre savoir et plaisir, savant et ignorant, commencent à s'estomper, ou plutôt à s'équilibrer.

2. Le *cogito* libertin

L'être humain a toujours mis en place, par un mécanisme de protection, des processus très complexes et bien rodés pour oublier ce qui est problématique. Les hommes se focalisent sur les réponses. Face à ce constat, Michel Meyer analyse que l'oubli des problèmes est un mécanisme qui combine deux refoulements : le refoulement problématologique (oubli du problème) et le refoulement apocritique (discrédit du problème).

Le moment cartésien illustre le mieux le refoulement apocritique selon Michel Fabre.[837] Descartes, dans le *Discours de la Méthode,* décide de séparer le vrai du faux et ce qui est problématique est rangé du côté du faux. Il faut des certitudes à la science. Tout ce qui est problématique est détaché de la raison. Il fonde la science sur l'évidence du *cogito*, tirée de l'évidence mathématique, et rejette du même coup certains aspects de la culture (lettres, politique) qui ne paraissent pas fournir des réponses certaines. Le cartésianisme aura en conséquence à long terme, d'élaborer une pensée dualiste du vrai, du faux, des sciences dures et disciplines molles et ne laissera aucune place positive à ce qui est douteux ou problématique. C'est le discrédit du problème mis en avant au moment cartésien.

Selon la formule de Hans Blumenberg, Descartes a élaboré, pour s'opposer à la scolastique, une conception selon laquelle il fallait opérer « un nouveau commencement absolu et radical dont les

[835]François de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Op.cit*, p.440.
[836]*Ibid*, p.358.
[837] Michel Fabre, (2012), « Quelques implication éducatives de la problématologie : l'idée de réification chez Michel Meyer », in *Penser l'éducation, n°32 (décembre 2012*), pp.30-48.

présupposés se situaient exclusivement dans l'assurance de soi du sujet rationnel. »[838]. Il s'agit de résoudre le problème de l'incertitude en fondant la certitude sur des intuitions claires et évidentes intérieures du moi. Le *cogito* cartésien pose le « je » en juge de la vérité, souverain par rapport au monde. Comme l'analyse Michel Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, le thème du *cogito* va bannir totalement ces exercices spirituels de la connaissance de soi. C'est la crise de la méditation. Le paradigme de la leçon surplante à ce moment la connaissance et le travail sur soi permis par le dialogue avec les anciens. En effet, Le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences (1637)* décide de faire table rase de toutes ses connaissances antérieures pour ne s'appuyer que sur la raison et l'évidence pour construire son savoir. Avec l'arrivée de l'homme moderne et cartésien, on assiste à la mise en place de la souveraineté de la raison et la négation du passé. Néanmoins, ce n'était pas la volonté initiale de Descartes mais sa philosophie a conduit vers l'idée d'un homme nouveau. D'un certain côté, les érudits libertins –Le Vayer, Gassendi, Naudé- se sont aussi opposés à la scolastique et ont toujours défendu la raison contre les superstitions et les croyances aveugles du vulgaire. Mais face à la naissance de cette négation de l'autorité, ils anticiperont les vices cachés d'une rationalité illimitée et auront des successeurs. La critique libertine de Descartes se situe d'une part dans le fait que le dialogue avec les anciens s'établit dans un principe de transmission et de réciprocité, non dans une volonté de supériorité d'un temps sur l'autre, d'une discipline sur l'autre.

D'autre part, le « je » libertin fait tomber de son piédestal l'universalité du moi proposé par Descartes. Pour le *cogito* cartésien, penser implique l'unité du moi ce qui est difficile à envisager après Montaigne. Comme nous l'avons vu dans *Prose chagrine* où Le Vayer fait référence aux sentiments, aux passions, à un moi fragmenté, il n'existe pas d'accroissement linéaire de l'être. Il s'agit, dans la conception libertine, de maintenir l'ordre antique de la nature, de se réapproprier la nature qui se diffuse en nous, à la manière d'un Rousseau.[839] De fait, les techniques hellénistiques que réactualisent notre libertin sont antinomiques à une conception de la vérité objective. En ce sens, le *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* est considéré par Descartes comme étant un « méchant livre »[840] car il fait vaciller son *cogito* et il détruit la possibilité d'un consentement universel hormis l'acceptation universelle du doute –doute qui pour Descartes ne durera qu'un seul instant[841]-.

[838]Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes, Op.cit*, p.434.

[839]Didier Moreau, « Les paradoxes d'une éducation métamorphique : l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau », in *L'Emile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, *Op.cit*.

[840] Dans la correspondance entre Mersenne et Descartes en faveur du consentement universel, Descartes fait allusion au « méchant livre » de 1630. Ce livre qui pose la question de la création des vérités éternelles, qui réfute la soumission à une puissance divine et qui cherche à délimiter celle-ci grâce à la logique est probablement le second tome des *Dialogues*, le chapitre « De la divinité ». Edouard Mehl, (1996), « Le méchant livre de 1630 », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

[841] Dans les *Méditations*, Descartes évoque la nécessité du doute. Mais il ne s'agit pas d'un doute sceptique. C'est un

Pour Le Vayer, l'émergence du doute n'est pas une maladie mais un évènement normal. Le doute montre la grande santé de la raison pour la divine sceptique. Ainsi, l'apprentissage des sciences ne peut se faire que par découverte du moi comme étant un noeud métamorphique complexe,[842] soumis à la variation.

Cette réactualisation libertine de la connaissance de soi-même comme inachevée, cette reconnaissance du doute raisonnable, du droit à la variation sont essentielles à l'heure actuelle. Avec l'arrivée des neuro-sciences et le retour du positivisme -expérimentation-résultat-généralisation- le scientisme critique cette prétendue connaissance de soi au risque de refouler, une fois de plus, la problématologie et ses fondements éthiques tant dans le domaine éducatif qu'épistémologique.

3. L'héritage critique de l'amitié libertine

Comme nous l'avons vu précédemment, dans le chapitre *De l'amitié,* Le Vayer pense que cet accord parfait dans l'amitié est impossible. Mais il va plus loin, elle n'est pas souhaitable. En accord avec Sénèque, les amis que l'on se choisit sont des personnes grâce auxquelles nous nous transformons. Se pose alors la question : l'ami, est-ce le même ou l'autre ?

Dans le traité *De Amicitia,* Cicéron nous répond par le même, constate Jacques Derrida[843]. Il pose une différence entre l'amitié vulgaire et médiocre et l'amitié vraie et parfaite. Pour cette dernière, Cicéron la définit ainsi : « celui qui a devant les yeux un ami véritable a devant soi comme sa propre image idéale. »[844] L'amitié cicéronienne, c'est la copie, la reproduction, le modèle. On projette dans l'ami son *exemplar*, le même que soi en mieux. Un ami véritable est donc notre propre image idéale que l'on regarde et qui nous regarde. Dans cette conception, nous réprimons la différence en vue de mettre en avant le même, de favoriser le soi, l'identique sur l'autrui et la différence. Ce mode de compréhension entre des individus s'appuie uniquement sur la ressemblance. L'amitié est ainsi entendue selon le modèle de parenté, du lien de sang ou de la fraternité. En Occident notamment, ce lien androcentrique est passé de la Grèce antique à l'Emprire Romain jusqu'à notre époque par le biais du christianisme, du gouvernement pastoral qui pose la relation entre croyants par le terme de « frères », de « sœur » ou de« Famille Sainte ».

doute hyperbolique qui ne doit durer qu'un seul instant : aujourd'hui, je doute une fois pour toute ma vie. Le *Discours* dans lequel il énonce « je pense donc je suis » et les *Méditations Métaphysiques* dans lequel il cite « je suis j'existe » résistent à toutes les raisons de douter. Denis Moreau, (2013, Février), *Le cabinet de l'historien Descartes, corps et âme*, communication présentée aux Rencontres de Sophie, Université de Nantes.

[842]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*.

[843]Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, Op.cit.*

[844]Cicéron, *Laelius de Amicitia*, cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op.cit,* p.21.

En politique notamment, l'État suppose encore cette adhérence à une même famille sous la valeur de « fraternité » mais la filiation héréditaire, valable encore au XVII^e^ siècle, a complètement été brisée. Il existe un parallèle avec le gouvernement économique propre à Le Vayer dans ces livres destinés au prince qui relie le gouvernement de l'État comme une continuité ascendante avec le gouvernement économique de la famille. Gouverner l'État, c'est gouverner de la même manière que l'on gouverne une grande famille. C'est le propre du gouvernement à l'antique selon Gilles Deleuze. L'État construit ce lien entre la vie de famille et la société civile.

Néanmoins, le paternalisme politique est présent dans le pouvoir royal mais il commence à se détacher du modèle androcentrique. Les libertins érudits du XVII^e^ siècle avaient pour motivation intérieure de détruire la transcendance et la filiation héréditaire de la pastorale chrétienne. Plus précisément, il s'agit de remplacer ce Père, Dieu, par le prince machiavélien qui n'est pas choisi par le lien de sang mais par son aptitude à gouverner un État. Le gouverneur peut être cet « autre » qui gouverne économiquement la famille de l'État. Nulle justification métaphysique donc qui justifierait de fait une soumission totale à la lignée. Ce père peut tout aussi bien être remplacé par *l'autre* selon les adversités.

Cependant, là où le libertin va nous intéresser, c'est lorsqu'il expose, par le scepticisme, une amitié fort différente de l'exemple cicéronien. L'amitié est ontologique dans la relation sceptico-libertine des œuvres de Le Vayer. Le libertin s'éloigne du *theatrum mundi* pour se réfugier dans sa sphère privée, de préférence à la campagne, où l'amitié est l'unique sociabilité envisageable. La pensée se diffuse non par l'opinion commune mais via un autre type de sociabilité qui fait référence à l'amitié, la confiance, la tolérance du dissensus et la libre-pensée. En effet, à travers le dialogue sceptique, ce n'est plus la convergence des protagonistes qui est mise en avant mais bel et bien une attitude d'ouverture et de bienveillance face à ce qui est étranger à notre mode de pensée ou plus simplement face à celui qui est différent de nous, qui pense autrement, qui n'est pas dans cet accord parfait que souhaitait tant Cicéron ou encore Aristote[845]. Le Vayer, pour penser l'amitié, reprend l'image des doigts de la main qui sont dans une « parfaite correspondance, nonobstant leur inégalité. »[846]

Ainsi, le libertinage met en avant une société amicale tournée vers la différence, la tolérance des autres opinions et la possibilité d'une politique qui ne suit pas un ordre établi par avance. Cette conception de l'amitié propre aux libertins sceptiques trouve en grande partie sa source dans le chapitre *De l'amitié* des *Essais*.

[845] Concernant l'amitié, « Aristote repete une infinité de fois qu'il ne la faut point chercher ailleurs que dans l'égalité et l'exacte ressemblance, (…) Et par conséquent puisque cette troisième condition n'est pas plus de la portée de notre humanité que les deux autres : il me semble que nous pouvons bien conclure (…) Qu'est-ce qu'un ami ? (…) C'est un nom vain ». François de La Mothe Le Vayer, *Les trois premières Parties des opuscules ou petits traitez, Op.cit,* pp. 126-127.

[846] *Ibid*, p. 127.

« O mes amis, il n'y a nul amy. »[847]

L'apostrophe de Montaigne est une « contradiction performative »[848] note Derrida. Il n'y a pas d'amis et pourtant il parle à ses amis. Montaigne libère une nouvelle vision de l'amitié. L'apostrophe est un appel à l'amitié, un espoir d'amitié car cette dernière n'est pas donnée d'elle-même dans le présent mais elle peut être un devenir. L'amitié véritable est la réponse à l'appel de l'autre, de l'étranger.

« L'amitié n'est jamais donnée présente, elle appartient à l'expérience de l'attente, de la promesse ou de l'engagement. Son discours (de Montaigne) est celui de la prière, il inaugure, il ne constate rien, il ne se contente pas de ce qui est, il se porte en ce lieu où une responsabilité ouvre à l'avenir. »[849]

Lorsque Montaigne énonce qu'il n'y a nul ami, cela ne signifie pas qu'il ne fait aucune rencontre mais plutôt qu'il ne rencontre pas d'amis véritables dans le présent[850]. C'est pourquoi il se tourne vers le futur, vers une amitié étrangère au présent, peut-être même étrangère à lui. L'amitié chez Cicéron se construit selon un modèle préétabli. Contrairement à l'amitié traditionnelle de l'Occident qui s'ouvre au même, à l'identique, celle de Montaigne est à venir, dans une prière infinie. C'est le geste initié par Sénèque dans la *Lettre VIII*.

« Je travaille pour les hommes qui viendront. C'est pour eux que je consigne des choses qui pourront peut-être leur être utiles. »[851]

Le futur antérieur serait, comme le formule Derrida, « le mouvement même et le temps de l'amitié. ».[852] Ce mouvement vers le futur est un mouvement qui s'ouvre vers l'autre, vers l'ami comme étranger- comme c'est le cas dans le dialogue amical des libertins- sans qu'il n'y ait un quelconque modèle professé du devoir être. Cette ouverture vers un temps futur, c'est concevoir l'amitié vers un espace dans lequel nous pouvons nous transformer puisque nous accueillons l'autre dans sa différence, dans une amitié qui n'est pas la pure copie du moi présent. C'est dépasser le modèle de la fraternité pour lancer cet appel de l'amitié sans horizon d'attente.

[847] Michel De Montaigne, *Essais*, cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op.cit*, p.18.
[848] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, Op.cit*, p.261.
[849] *Ibid*, p.263.
[850] Rappelons qu'il a écrit les *Essais* après la mort de son grand ami, La Boétie.
[851] Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius, Op.cit*, p.33.
[852] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op.cit*, p.280.

Avec nos faux sceptiques –Montaigne et Le Vayer- il s'agit de mettre en avant les relations dissymétriques – dissensuelles- de l'amitié. Ils réactualisent, par leur définition de l'amitié, un autre mode d'organisation sociale, hérité de l'Antiquité grecque, qui s'oppose à la pastorale chrétienne.

En effet, les autres philosophies avaient des Sages. Le vieux Sage est venu d'Orient. Mais les Grecs les ont enterrés remarque Gilles Deleuze[853]. A la place, ils ont mis en place un mode d'organisation basé sur l'amitié, la communauté des amis, c'est-à-dire pas seulement des sages plus modestes, mais des amis de la sagesse, des hommes qui cherchent la sagesse mais ne la possèdent pas. Les libertins érudits regroupés dans le cénacle de la *Tétrade*, fidèle à l'amitié grecque et montanienne, ont enterré cette figure de la pastorale, du Sage venu d'Orient qui possède la Vérité pour créer des amis philosophes recherchant la vérité. L'amitié crée une forme de sagesse qui n'est pas une essence mais une construction, à la manière d'une démocratie.

L'ami, dans la définition de Deleuze, mais également des libertins, n'est pas un exemple empirique mais la condition de la possibilité ou de l'exercice de la pensée. Pas de pensée sans amis, pas d'amis exemplaires dont il faudrait suivre absolument la Sagesse.

C'est par cette déconstruction souterraine de l'amitié traditionnelle opérée dans le passé, par l'appel de Montaigne et de ses disciples qui ont réactualisé l'ordre antique, que Jacques Derrida envisage une autre forme de démocratie que celle qui se dessine en Occident. En effet, l'ouvrage *Politiques de l'amitié* ne cherche pas uniquement à dénoncer le lien androcentrique de l'amitié mais déconstruit[854] les valeurs pastorales de la fraternité, ce modèle de la confrérie, qui oblige l'étranger à se convertir sans promouvoir cet « accueil » de l'autre comme ami.

Les éthiques ordinaires se placent sous le rapport symétrique du même et de l'autonomie de soi. *A contrario*, l'éthique de l'amitié défendue par Derrida se situe dans un double rapport[855]- symétrique et asymétrique- qui répond à autrui.

Comment répondre à l'autre, accueillir l'étranger ?

Le principe de l'ouverture, de la tolérance est différent de celui de l'accueil, de l'hospitalité[856] exposé par Derrida.

L'ouverture à autrui, dans la devise républicaine se fait uniquement dans un sens : on « accepte »

---

[853] Gilles Deleuze, (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit, p.8.

[854] LAU Kwok-ying, (2004), « Non-Familiarity and otherness : Derrida's hermeneutics of friendship and its political implications », paper presented in the Phenomenology and Ethos : International Conference, 2004, 13pgs. Repéré à URL http://dspace.lib.cuhk.edu.hk/handle/2006/26148.

[855] Le rapport symétrique suppose qu'en tant qu'être humain, je suis semblable à autrui. Mais en tant qu'être singulier, je suis différente d'autrui.

[856] L'hospitalité envers l'étranger, le voyageur, l'exilé est une règle essentielle de la vie en société, un devoir sacré dans l'antiquité grecque.

l'étranger pour le convertir à notre propre culture « sois vertueux si tu veux que je t'aime »[857].

Accueillir implique la tolérance et quelque-chose en plus. Derrida évoque alors la *Doctrine de la vertu,* texte dans lequel Kant affirme l'impératif de la distance[858]. Cette nécessité de la distance pose un schisme avec la conception traditionnelle de l'amitié. La distance s'oppose avec la familiarité des valeurs prônées en Occident. Respecter l'ami, c'est reconnaître son altérité, sa distance par rapport à soi. L'essentiel dans l'amitié consiste à préserver cette distance, François Jullien dirait cet « écart »[859] entre le soi-même et l'autre. Il ne s'agit plus de cultiver l'excellence individuelle comme son propre *exemplar* à modéliser. L'impératif de distance dans la conception de l'amitié qui se détache de la relation fraternelle traditionnelle oblige la pensée à s'ouvrir, à créer un lieu du re-trait au lieu de rester dans la conversion, dans l'imitation servile de ce qui est. Telle était le message de Le Vayer dans son œuvre *De la patrie et des étrangers*.

En ce sens, l'amitié libertine, héritée de Montaigne, comme l'avait constaté Derrida, est un point essentielle pour changer – déconstruire- la couleur des lois car elle présuppose une nouvelle politique d'accueil des autres, du rapport aux autres, une autre réponse à l'appel de l'autre, une autre politique des frontières. [860]

---

[857]Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op.cit*, p.41.

[858] *Ibid*, p.283.

[859]Selon François Jullien, dans son livre *Les transformations silencieuses*, l'écart culturel établit un effet miroir entre deux pays et pense la notion de passage. Penser la notion de *différence* entre les cultures distingue, isole et referme chaque culture sur sa propre unité mais penser la notion d'écart culturel induit un lieu commun à explorer par le dialogue. La différence compare, étiquette les ressemblances et les différences. *A contrario*, la notion d'écart culturel rompt avec cette catégorisation.

[860] Ciprian Mihali (2011, June), « Déconstruction, auto-immunité, précarité. De l'intraduisible politique chez Derrida », in *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Pratical Philosophy vol. III, n°.1/June 2011*, pp. 81-97. Repéré à URL www.metajournal.org.

4. L'actualité impertinente de La Mothe Le Vayer

L'impertinente de notre Le Vayer vient de son cynisme,[861] du fait que son érudition fait une grimace, tire la langue à la vraie vie, initie un mouvement qui déconstruit les valeurs pastorales. Face aux philosophes du Grand Siècle qui séparent l'homme et l'animal, qui mettent en place en ethnocentrisme violent en valorisant le *même* en soi chez l'autre, qui ont la prétention de rendre les idées claires, distinctes et précises, notre Le Vayer se situe plutôt du côté du brouillage sémantique, du politiquement incorrect,[862] voir même de l'insolence. « Michel Meyer appelle insolence le questionnement intempestif qui mine l'autorité. L'insolence n'a pas la violence de l'insulte ni même de l'indignation. Elle a plutôt la légèreté de l'ironie. L'insolence prend la liberté de questionner »[863] les certitudes absolues sans prétendre apporter la destruction radicale comme réponse.

Par opposition à cette "insolence" du libertinage érudit respectueuse de la communauté spectrale, la figure de Don Juan, comme le souligne Michel Meyer, est emblématique de la figure des identités qui dégénèrent, de l'émancipation sans norme, de « l'insolence totale » selon les mots de Michel Fabre. Même si Le Vayer se situe du côté des libertins, sa pensée est contraire à l'esprit d'un Don Juan qui est, quant à lui, un « faux libertin »[864]. En effet, il existe des différences fondamentales entre la mascarade d'un Don Juan et la dissimulation de notre érudit. Pour Don Juan, la question de l'autre ou de l'atténuation de soi[865] n'est pas son problème. Il met le masque d'homme de bien pour mieux arriver à ses fins personnelles.[866] Notre érudit, lui, met les habits de l'homme du monde, se déclare, en bon sceptique, ignorant pour pouvoir mettre en question les évidences du sens commun. Don Juan est ce faux libertin qui « réduit tout aux apparences ; or c'est l'être qui est en jeu »[867]. Et c'est bien cette question de l'être à soi, d'une subjectivité émancipée qui est posée par la fausse ignorance de notre vrai libertin.

---

[861] Cynisme qui s'est accentué avec la mélancolie, à la fin de sa vie, lorsqu'il perd son fils unique.
[862] Surtout dans les périodes de sa vie qui marquent le retour vers soi, c'est-à-dire dans les années 1630 et à partir de 1660 jusqu'à la fin de sa vie.
[863] Michel Fabre, (2012), « Quelques implication éducatives de la problématologie : l'idée de réification chez Michel Meyer », in *Penser l'éducation, n°32 (décembre 2012*), pp.30-48.
[864] Antony McKenna, (1996), « Don Juan ou le faux libertin », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
[865] Selon les termes de Didier Moreau, (2011), « L'Atténuation de soi et la tâche de l'insertion dans le monde : la question de l'éthique chez Michel Meyer», Revue internationale de philosophie, à propos de : *Questionnement et historicité* de Michel Meyer, N°257 (3), pp.75-95. Mais aussi repéré à URL http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2011-3htm
[866] « l'hypocrisie est un vice privilégié (…) c'est là le vrai moyen de faire impunément tout ce que je voudrai. » Molière, (1991), *Dom Juan ou le festin de pierre*, Acte V, 2, Paris, Hachette, pp.99-100.
[867] Antony McKenna, « Don Juan ou le faux libertin », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, *Op.cit*, p.137.

5. Le maître libertin, un maître ignorant?

Dans notre actualité, Jacques Rancière a exposé une théorie de l'éducation, une nouvelle dialectique entre ignorance et savoir pour délier celle du savoir et du pouvoir.

La dialectique du savoir et du pouvoir est, comme nous l'avons vu, une question platonicienne. La *République* expose le fait qu'il y a un lien entre l'acquisition du savoir et la distribution des places du pouvoir dans la cité. Pour Rancière, l'essence de Platon est la critique de la démocratie. Chacun a sa place attitrée. Ceux qui savent commandent et sont les gardiens de la cité. Les autres, les artisans et les guerriers, ne peuvent participer réellement aux affaires politiques. Mais concernant l'antidémocratisme de Platon, ce qui est essentiel, selon les mots d'Alain Badiou,[868] c'est la question de l'Un et du multiple. Rancière insiste surtout sur l'aliénation provoquée par l'univocité pratique. Chacun est à sa place et ne fait qu'une seule chose : une tâche, un homme. Dans cette optique, *La nuits des prolétaires* ou l'entretien avec Jacques Rancière *Et tant pis pour les gens fatigués*, sont des œuvres qui encouragent les hommes supposés ignorants –fatigués du travail de la journée- à ne pas accepter l'univocité pratique qui fonde la dialectique du pouvoir et du savoir.

Badiou insiste lui sur la multiplicité théorique, c'est-à-dire la possibilité pour les dirigeant de se déplacer. Par exemple, les gardiens de la cité chez Platon peuvent faire et apprendre plusieurs choses à la fois[869]. C'est dans cette optique que le retrait libertin nous intéresse. En effet, l'émancipation du peuple n'est pas encore bien ancrée au siècle de notre érudit libertin. Néanmoins, la pensée libertine envisage ce déplacement (*translatum*) des élites érudites face aux normes institutionnelles. Se déprendre, apprendre à se déplacer, à se retirer, c'est s'émanciper.[870]

En ce sens, le lieu du retrait libertin est celui du re-trait où l'on retrace un lien entre l'artisan et l'érudit, où l'on envisage de produire un savoir déplacé, une autre figure de magistralité, par rapport au savoir institutionnel qui s'affirme avec Port-Royal.

Ce lien induit un déplacement par rapport au modèle du savant de la pensée platonicienne qui détient la Vérité comme inconditionnée. Lorsque Platon opère une division entre le travail manuel et le travail intellectuel, l'œuvre des *Dialogues* et de *Prose chagrine* de Le Vayer relient, comme nous l'avons vu précédemment, par le plaisir de faire, le travail intellectuel avec celui du potier. De ce fait, notre Le Vayer étend les qualités du travail de l'artisan à la communauté des érudits. Il rompt ainsi le partage traditionnel entre les hommes qui pensent et les hommes qui travaillent. Les

[868] Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, *Op.cit,* p.244.

[869] La philosophie, les mathématiques, la gymnastique et les arts martiaux constituent l'enseignement des gardiens de la cité.

[870]Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, pp.158-159 .

érudits libertins qui ont constitué la "Tétrade"[871] posent les prémisses d'une éducation artistique ou l'on compose esthétiquement des livres à la manière de l'artisan -ou du vers à soi- qui a besoin de la matière du dehors.[872] La connaissance des anciens constitue cette matière à façonner et c'est par elle que nous pourrons créer des figures, des données nouvelles, une autre forme d'éducation. Cette conception libertine de la formation de soi est profondément reliée à celle de Sénèque. Ce dernier disait d'ailleurs dans la *Lettre LXIV,* « même si tout a déjà été découvert par les anciens, ce qui sera toujours nouveau, c'est l'usage, la connaissance et l'application des découvertes que d'autres ont faites. »[873]

A la manière de l'œuvre de Rancière, dans un nouveau rapport avec l'ignorance et la réappropriation artistique des œuvres du passé, le mouvement sceptique du libertin observe ce que l'ignorance produit comme nouveauté dans le discours[874]. Par l'usage du scepticisme qui mêle ignorance et savoir, Le Vayer nage entre deux eaux et s'apparente à ce que Alain Badiou nomme le *Style médian* [875]chez Jacques Rancière qui lutte sur deux fronts[876]. Concernant la question "Qui éduque qui? " du maître ignorant : "Nous ne devons accepter ni l'Un du maître savant ni le multiple inconsistant des savoirs spontanés (…) Dans les deux cas, dans le vocabulaire de Rancière, la *polis* disparaît sous la police."[877].

En comparant l'érudit à un artisan et le savant à un âne, le scepticisme libertin se situe également dans une double critique. Il s'agit de mettre en place, contre le gouvernement pastoral, un cosmopolitisme éclairé par la raison - ce mouvement se trouve être à la source de celui des Lumières- mais aussi de réactualiser différents exemples historiques – en ce sens, le libertinage affirme l'héritage du passé.

Rappelons-nous des mots *de l'affection des pères aux enfants* de Montaigne et de la *Prose chagrine* de Le Vayer. Contre le déni d'héritage, il s'agit d'articuler la nouveauté artistique avec la tradition.

---

[871] A savoir les plus illustres, Pierre Gassendi, François de La Mothe Le Vayer et Gabriel Naudé.

[872] C'est ce que nous avons relevé précedemment concernant le chapitre *De la lecture des livres et de leur composition* de l'ouvrage *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques* de François de La Mothe Le Vayer.

[873]Sénèque, *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius*, *Op.cit*, p.147.

[874] Sur ce point du rapport à l'ignorance, la figure du maître ignorant n'est pas détachée de Socrate comme le constate Alain badiou.

[875] Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, *Op.cit*, p.246.

[876] Il renvoie dos-à-dos le marxisme institutionnel -d'où la rupture avec Althusser et la figure du maître savant- et le pouvoir capitaliste. De plus, Rancière pense l'union de la théorie-pratique. De ce fait il s'oppose tant à l'immanence mouvementiste -la position praticiste implique le règne de l'action, du mouvement- qu'à l'épistémocratie des experts héritée d'Ernest Renan.

[877] Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, *Op.cit*, pp.258-259.

6. L'équilibre des contraires

Le scepticisme de notre libertin, dans un premier temps, émet la certitude qu'il n'existe aucune certitude : le monde est une branloire pérenne et la nature de l'homme est inconstante. Ce courant philosophique en fustigeant la Vérité et le dogmatisme religieux ouvre de nouvelles voies au niveau épistémologique et pédagogique. Il s'agit de s'appuyer sur l'ignorance du sceptique. Mais cette absence de vérité, de réponse, comme nous l'avons vu, n'est qu'un instrument dans le but de pouvoir poser d'autres questions, d'accéder à d'autres formes de savoir. En effet, « Celui qui n'est certain de rien, ne peut non plus être certain du sens des mots. Ce qui fait, qu'en rigueur, le sceptique ne peut même pas exprimer son scepticisme ».[878]

Même si l'on a fait des libertins des défenseurs du doute radical, parce qu'ils envisageaient l'absence de vérité, le dédain de la métaphysique et l'ironie à l'égard des démonstrations de l'existence de Dieu, ils sont pourtant les représentants d'une voie moyenne. Comme nous l'avons énoncé précédemment, il s'agit de de « nager entre deux eaux »[879], de trouver un équilibre entre les dogmatiques, qui surestiment les capacités de l'esprit humain, et les sceptiques, qui surestiment les obstacles au savoir. Par cette voie moyenne, les libertins établissent une séparation entre la science et la métaphysique envisagées par Descartes[880] sans tomber pour autant dans le règne de l'ignorance, du sens commun, du *vulgaire* selon les mots de La Mothe. Avec Descartes, le savoir suppose un sol ferme où tout repose alors que le libertinage fait apparaître ce qu'Hegel nommera la circularité du savoir.

Par la méthode sceptique, nous comprenons que la connaissance ne s'effectue pas selon un procédé linéaire comme le suppose l'empirisme qui part du simple au complexe. D'une part La Mothe va dévoiler des modes de vie différents et intimes rencontrés lors de ses voyages, de ses lectures sans chercher à les hiérarchiser. Il s'agit de décortiquer des vérités variables. Le scepticisme, bien que s'inspirant de l'observation empirique fait apparaître une confusion. Il brouille les pistes, se détache d'un fondement transcendant de la vérité par l'abondance des exemples. En même temps, la pensée de notre érudit n'est pas séparée ou linéaire mais elle se fonde nécessairement sur l'héritage antérieur. Le but étant de créer des représentations provisoires faisant office de direction de vie. Cette pensée libertine s'oppose à l'épistémologie occidentale. Comme chez Confucius, on n'accède pas au savoir dans un rapport vertical ignorance-savoir mais dans une structure cyclique et

[878] Michel Fabre, *Eduquer pour un monde problématique*, *Op.cit*, p.88.

[879] François de La Mothe Le Vayer, *Prose chagrine, Op.cit*, p.37.

[880] Pour Descartes, selon les *Méditations,* l'arbre de la science est constitué de racines (la métaphysique comme philosophie première), du tronc (physique), des branches (les autres sciences). Denis Moreau, (2013, Février), *Le cabinet de l'historien Descartes, corps et âme*, communication présentée aux Rencontres de Sophie, Université de Nantes.

rythmique basée sur des étapes qui articulent conjointement l'errance et le savoir.

En effet, la pensée occidentale comme le remarquera Gilbert Durand,[881] se configure selon la dominante posturale. Celle-ci suppose une dominante de position, verticalité-horizontalité, de l'élévation, ce qui induit un rapport de supériorité-infériorité, du clair-obscur. Cette structure s'appuie sur le rationalisme, la forme, le goût de l'antithèse, du découpage, de la séparation. Elle suppose une propension à la gigantisation, à la transcendance. Ces symboles sont le soleil, la pyramide, l'escalier, l'arbre qui monte jusqu'au ciel. Jean Starobinski, dans *les Emblèmes de la raison*, démontre comment cette dominante s'est opérée pendant la Révolution. En effet, la Modernité, placée sous l'empire du mythe solaire et du rationalisme, va séparer les ténèbres, l'ancien régime, et la lumière, le nouveau pour ainsi se placer sous le culte du Progrès.

Dans une autre optique, la seconde dominante exposé par Gibert Durand, se trouve être celle de la nutrition qui se lie à la digestion. Cette structure est liée à l'intimité et s'oppose radicalement à la dominante de l'élévation. Ici, on s'appuie sur l'intuition, le réalisme sensoriel, la couleur. Face à la gigantisation du premier, cette dominante articule le goût du détail, de la confusion, le manque de dissociation, tout ce qui relève du caché, de l'intime. Ses symboles sont le ventre, le berceau, la caverne, la coquille, l'or, la tombe...

S'en suit la dominante cyclique liée à l'instinct sexuel qui fonctionne selon le rythme tel celui de la vie, des saisons, du rythme biologique. Elle se situe entre les deux premières dominantes et tente d'harmoniser, de relier, de mettre en cohérence les contraires. Elle constitue une synthèse. L'image du cercle répétitif, de la spirale, du germe, de la musique sont les symboles de cette dominante.

De ce fait, au sein de ce court éclairage sur *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* qui sont essentielles pour comprendre le monde dans lequel nous vivons, nous pensons et nous apprenons, nous pouvons situer notre libertin. Il s'oppose à un progrès continu de la rationalité lorsqu'il met en garde contre les dérives possibles du rationalisme. Face à une conception du clair-obscur, du levé de la lumière contre l'obscurité, le scepticisme de Le Vayer nuance ces oppositions et s'oppose à deux tendances. La structure cyclique et rythmique implique un équilibre des contraires entre Romantisme et Lumière, entre raison et lâcher prise. Certes, les Lumières ont permis d'accroître les facultés de l'homme pour s'opposer à la providence divine. Mais l'idée du progrès place l'homme au-dessus des éléments de la nature. L'homme n'est plus relié au *kosmos*. Or, se connaître soi-même, l'être à soi libertin, implique d'accepter cette nature qui se diffuse en nous –c'est ce que nous verrons avec le marquis d'Argens- et qui ne peut s'émanciper de ce qui l'a précédé. La *meditatio*, c'est la promenade, la mise en marche de l'esprit. Il ne s'agit pas d'énoncer une Vérité mais de permettre au lecteur de se promener parmi les différentes vérités énoncées par les anciens

[881] Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'Imaginaire, Op.cit.*

pour établir sa propre vérité. C'est ce qu'effectuera Denis Diderot dans les dernières années de sa vie en commentant Sénèque.

Chapitre XIV. Les occurrences de La Mothe Le Vayer au siècle des Lumières

1. *La Philosophie du bon sens* et la critique des Lumières

Boyer d'Argens (1703-1771) est un romancier libertin du XVIII[e] siècle. Il fréquenta les plus grands corrupteurs de son temps, Casanova notamment en 1769 pendant 4 mois lors de son séjour à Aix en Provence. En disciple d'Épicure, il publia le *Solitaire philosophe* (1736) et le *Philosophe amoureux* (1737), *La Philosophie du bon sens (1737), Thèrèse philosophe (1748)* à travers lesquels il fait l'éloge de l'hédonisme. Sa philosophie suppose un attrait prédominant à l'épicurisme. C'est par l'intermédiaire de Gassendi, fidèle ami de La Mothe Le Vayer, que le marquis d'Argens se posera en disciple du Maître du jardin pour s'opposer[882] à un matérialisme qui tente d'appliquer au corps humain et de façon précise des principes mécaniques[883]. Dans cette conception, la mathématisation des mouvements de la nature ne laisse aucune place à la nature naturante des anciens mais prétend, au contraire, la contrôler. De même, l'esprit, séparé du corps, ne peut influer dans les mécanismes biologiques.

La philosophie des Lumières veut mettre un point d'honneur à la toute puissance de la raison. C'est l'avènement du rationalisme kantien. Guillaume Pigeard de Gurbert, dans la présentation de *La Philosophie du bon sens,* constate ceci : « Tout se passe alors comme si entre Descartes et Kant il ne s'était rien passé. Autant amputer le siècle des Lumières de ce qui fait qu'il compte dans l'histoire de la philosophie. »[884] Le siècle tâchera, par sa lumière aveuglante, d'inhiber les philosophies qui mettent un bémol à la grandeur de l'Homme rationnel. C'est le constat que fait le marquis d'Argens dans la *Philosophie du bons sens* et il se propose d'y remédier.

La philosophie du bon sens -livre qui sera condamné après le procès du livre *De l'esprit* d'Helvétius à être brûlé par l'Église- a connu un retentissement à travers toute l'Europe. Lors de la première édition de l'œuvre en 1737, Voltaire achète douze exemplaires de l'ouvrage et correspond avec le marquis d'Argens pour en faire l'éloge. Puis ce sera au tour de d'Alembert, Sade, Lessing et

[882] Le naturalisme hérité des Anciens, notamment de Lucrèce, d'Épicure mais aussi des stoïciens considère la nature comme force. Elle est un principe actif, une fécondité créatrice. C'est ce matérialisme défendu par le marquis d'Argens.

[883] Lors du tome III des *Mémoires secrets de la république des lettres ou le théâtre de la Vérité,* Boyer d'Argens évoque la dispute entre Descartes et Gassendi. En y faisant référence, nous pouvons ainsi situer sa pensée. Il critique fortement la vanité du cartésien « L'orgueil a été un des plus considérables défauts de ce philosophe.» Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (1967), *Mémoires secrets de la république des lettres ou le théâtre de la Vérité*, *(1737-1744*), Genève, Slatkine, p.343. Par opposition, il met en avant l'humilité du philosophe libertin, Gassendi, lors de sa réponse à Descartes : « Je crois qu'il en est des différentes opinions, comme des différentes viandes. Or de même que, lorsque quelqu'un condamne un mets que je trouve délicat, je ne pense pas avoir pour cela le goût plus fin que lui (…) il seroit aussi injuste de vouloir que tous les hommes pensassent de même, que de prétendre qu'ils eussent le même goût. » *Ibid*, p.351.

[884] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (2002), *La philosophie du bon sens,* Paris, Honoré Champion, p.27.

Rousseau.[885] Mais hormis *Thérèse philosophe,* écrit par la suite, l'œuvre du marquis va sombrer dans l'oubli pendant plus de 230 ans, en dépit de sa lecture prépondérante parmi les philosophes des Lumières. En effet, l'ultime édition de l'œuvre se trouvera être en 1769. Elle sera remise à la lumière du jour par Guillaume Pigeard de Gurbert en 2002 seulement.

Comme ce dernier le souligne, avec Boyers d'argens la philosophie « se libère de son rêve majoritaire d'autonomie et de pouvoir (…) *La Philosophie du bon sens*, son originalité et son importance, c'est justement le devenir minoritaire qui l'emporte et signe, dès 1737, le désaveu inouï des Lumières par elles-mêmes. »[886]

Dans cette œuvre, le marquis d'Argens fait l'éloge des grands hommes[887] : Montaigne, La Mothe Le Vayer, Gassendi et Bayle qui ont avoué leur peu de certitudes. Cette œuvre de méditation, tel les *Essais* de Montaigne subira de nombreuses variations, retraits et ajouts de notes utiles tout au long de la vie de Boyer d'Argens. Toutes les corrections et éditions successives confirment l'attache de l'auteur à son ouvrage.

Le *bon sens* permet de critiquer une raison qui se veut transcendante, qui pense se détourner de l'erreur en valorisant la raison mécanique détachée de la sensibilité, de l'imagination, de la tradition, en d'autres termes, détachée de ce qui fait de nous des hommes et non des machines. Il préconise de prendre en compte ce qui nous humanise, c'est à dire notre sensibilité réveillée par l'extérieur. La sensation est la prise en compte de l'extériorité donc la raison est subordonnée au sens.

« La certitude de nos jugements dépend aussi de l'évidence qui les fait paraître nécessaires. Car quoique lorsque le soleil est levé, il soit jour ; cependant, pour que l'entendement soit certain de cette proposition, Il fait jour, il faut que nos sens agissent et nous la démontrent évidemment, et que nous ouvrions les yeux et nous assurions de la vérité ».[888]

Mais le « bon sens » nous invite aussi à nous méfier du sens même. Il s'agit d'entrer en soi-même pour apprendre à penser contre soi-même, c'est-à-dire contre les premières représentations d'une raison qui nous joue des tours. Pour Boyer d'argens, il faut se méfier des représentations premières qui doivent être soumises à l'examen du jugement.

« Nous devons prendre garde aux choses qui nous sont connues par nos sens ; car quoique l'expérience qui se fait par eux soit le règle souveraine (...) il faut néanmoins, avant de donner une ferme croyance aux idées qu'ils nous communiquent, s'être convaincu par le voie de l'examen qu'elles sont évidentes (…) Nous devons aussi, si nous voulons rectifier autant qu'il est possible nos

[885] « A l'aide du scepticisme de Montaigne et, probablement, de celui du marquis d'Argens, Rousseau a vivement critiqué l'influence des sciences et des arts sur les mœurs. » Serguey Zanin, « L'entremise du scepticisme. Jean-Jacques Rousseau et la composition du *Discours sur les sciences et les arts* », in *Scepticisme et modernité*, *Op.cit*, p.165.

[886] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, *La philosophie du bon sens, Op.cit*, p.43.

[887] *Ibid,* I, XX.

[888] *Ibid*, II, XI, p.158.

idées, nous défier de nous-mêmes, c'est à dire de notre tempérament et de nos passions : sans quoi nous courrons risque de faire plusieurs faux jugements, et de nous former des idées selon nos inclinations. »[889]

Pour Boyers d'argens, la connaissance vient des sens mais le bon sens suppose de dépasser le pur sensualisme, de s'opposer au fanatisme des sensations, de se défier des jugements immédiats. Le réel est connaissable par la sensation qui doit se plier à l'exercice critique du jugement. Il faut établir un jugement sur ce que nous sentons[890].

Cette idée de se défier de la transcendance de la raison comme de l'empire des sens est une conception particulièrement proche du libertinage de La Mothe Le Vayer.

En effet, l'auteur de *Thérèse Philosophe* consacre plusieurs pages à notre libertin dans les *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le théâtre de la vérité*. Boyer d'Argens reprend les éloges que Bayle fait à La Mothe Le Vayer dans le tome IV de son *Dictionnaire historique et critique*. « Il y a, beaucoup de profit à faire dans la lecture de La Mothe Le Vayer (…) on y trouve de solides raisonnemens : l'esprit et l'érudition y marchent de compagnie. »[891]

Il fait l'éloge de ses essais sceptiques mais discrédite fortement les ouvrages destinés au prince[892] en faveur de la scolastique : « sa morale n'est qu'un précis des maximes les plus connues : sa physique est un ramas des opinions d'Aristote (…) sa logique se ressent du mauvais goût de celle de l'école ».[893]

En effet, comme le souligne le Marquis d'Argens concernant *Le Petit Discours Chrétien sur l'immortalité de l'âme* de son prédécesseur. « Puisque je condamne les fautes que j'ai cru apercevoir dans les ouvrages de la Mothe Le Vayer, je dirai, avec la même liberté, que son discours chrétien sur l'immortalité de l'ame quoique rempli d'excellentes choses, ne me paroît pas aussi bon que bien d'autres de ses écrits (...) Les argumens qu'il a rangés l'un après l'autre, pour prouver l'immortalité de l'âme, sont très-foibles... »[894].

Boyers d'Argens développe l'idée que les trente-trois arguments sur l'immortalité de l'âme sont des arguments de raison « faibles » qui sont présentés de façon aléaloire comme si l'argumentation n'avait pas de raison d'être fondée : il s'agit donc d'une stratégie de Le Vayer démasquée par le

[889] *Ibid*, II, VI, p.150.

[890] Cette idée sera également celle de Rousseau vis-à-vis de sa controverse avec Helvétius. Alain Vergnioux, (2013), « Rousseau lecteur d'Helvétius », in *L'Emile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann.

[891] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, *Mémoires secrets de la république des lettres ou le théâtre de la Vérité*, *(1737-1744*), *Op.cit*, p.247.

[892] Néanmoins, dans *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin* de Le Vayer , Boyer d'Argens constate « qu'il est rempli de préceptes sages et politiques : un peuple seroit parfaitement heureux, s'il étoit gouverné par un souverain qui les suivit exactement ; les sciences et les arts fleuriroient, le vice seroit puni, la vertu toujours récompensée. » *Ibid*, pp.230-231.

[893] *Ibid,* p.232.

[894] *Ibid,* p.235.

Marquis - remise en lumière par Jean-Michel Gros[895]- pour faire pencher la balance du côté de la matérialité.

Ce matérialisme admet les lois de la nature, nous encourage à vivre sous son emprise sans pour autant laisser la porte ouverte au fanatisme des sensations et des pulsions.

2. *Thérèse philosophe* : une œuvre libertine radicale

« Thérése philosophe » est un ouvrage paru anonymement en 1748, période pendant laquelle la dynamique d'ouvrages licencieux paraît à son comble. Il a souvent été difficile d'attribuer l'auteur et l'œuvre. En effet, « Thérèse philosophe » a eu un tel retentissement dans le monde littéraire et philosophique[896] que l'attribuer sans complexe à un auteur libertin, clandestin qui n'a pas été retenu par l'histoire de la philosophie, semble délicat.

Néanmoins, Sade n'hésitera pas à attribuer ce livre au Marquis d'Argens. L'auteur du livre « Les Cent Vingt Journées de Sodome » dit à propos de « Thérèse philosophe » que c'est un « ouvrage charmant du marquis d'Argens, le seul qui ait montré le but, sans néanmoins l'atteindre tout à fait; l'unique qui ait agréablement lié la luxure et l'impiété, et qui (…) donnera enfin l'idée d'un livre immoral.»[897]

L'histoire de Thérèse prend sa source sur un fait divers qui a eu lieu en 1730[898]. Le Procès opposait le jésuite J.B. Girard, dont l'anagramme est dans le texte de *Thérèse philosophe* celui du père Dirrag, et sa pénitente C.Cadière, alias Eradice, qui accusait le père de l'avoir débauchée. Par le biais de cette affaire qui met sur la scène publique des problèmes politiques et religieux, l'auteur peut ainsi revenir sur les questions d'ordre éthique, pédagogique et une affirmation anticléricale.

a. La vie sous l'emprise de la nature

« Imbéciles mortels ! Vous croyez être maîtres d'éteindre les passions que la Nature a mises dans vous, elles sont l'ouvrage de Dieu. Vous voulez les détruire, ces passions, les restreindre à de certaines bornes. Hommes insensés ! Vous prétendez donc être de seconds créateurs plus puissant que le premier ? Ne verrez-vous jamais que tout est ce qu'il doit être et que tout est bien ; que tout

[895] Jean-Michel Gros, « Le masque du scepticisme chrétien chez La Mothe Le Vayer », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation, Op.cit*.

[896] Il influencera Restif de la Bretonne, Sade, Dostoïevski, Apollinaire.

[897] Donatien Alphonse François de Sade, (1997), *Histoire de Juliette*, Paris, Editions 10 / 18, p.72.

[898] Après le scandale évoqué dans *Thérèse*, le procès de Girard-La Cadière, Boyers d'Argens se détourne de la professions d'avocat.

est de Dieu, rien de vous et qu'il est aussi difficile de créer une pensée, que de créer un bras, ou un œil ? »[899]

La première thèse défendue est d'ordre éthique par opposition à la Morale. Elle intègre une partie philosophique sur le rapport à la nature qui constitue une transcendance à laquelle on ne touche pas. Il s'agit de vivre sous l'empire de la nature**.** Elle rompt avec l'idée du péché originel de l'homme pour mettre en avant l'invincibilité de la Nature qui a initié la passion humaine. Cette dernière ne peut être considérée comme une faute puisque c'est Dieu qui en est l'auteur. Il convient alors de se soustraire à la divine nature. Ce principe détruit la Morale religieuse qui place l'homme dans la culpabilité par l'imposition d'une hygiène de vie difficile d'accès.

« Répondez, Théologiens fourbes ou ignorants, qui créez nos crimes à votre gré : qui est-ce qui avait mis en moi les deux passions dont j'étais combattue, *l'amour de Dieu et celui du plaisir de la chair*? (…) Mais oseriez-vous avancer que l'une ou l'autre soient plus puissants que Dieu ? S'ils lui sont subordonnés, c'est donc Dieu qui avait permis que ces passions fussent en moi ; c'était son ouvrage. »[900]

Cette dénégation de la faculté de la liberté humaine est une caractéristique majeure du matérialisme puisqu'il suppose l'idée que ce sont nos sens qui nous dirigent. Il existe en quelque sorte une forme de déterminisme naturel contre lequel l'homme ne peut lutter, dans le discours de Thérèse, par opposition au déterminisme providentiel. Cette maîtrise de la Nature sur l'homme est fondamentalement anticartésienne et permet à la conscience de se libérer des préjugés dits immoraux. En effet, comment être coupable des volontés de la transcendance naturelle ?
Le bonheur de l'homme, nous enseigne Thérèse, consiste à se soustraire à la Nature transcendante et donc au plaisir naturel. Bien que la raison éclaire, elle ne nous détermine pas totalement car toutes nos actions sont soumises aux impulsions du tempérament. La nature première de Thérèse sera soulignée dans la conclusion. Rappelons qu'elle a découvert les plaisirs spontanément à l'âge de sept ans dans son sommeil ce qui induit que Nature et éducation vont de pair et il se trouve dans cette dernière une part involontaire. L'âme est donc déterminée par la matière : « l'âme n'est maîtresse de rien, qu'elle n'agit qu'en conséquence des sensations et des facultés du corps ; que les causes qui peuvent produire du dérangement dans les organes troublent l'âme, altèrent l'esprit».[901]
Par conséquent, pour bien penser, l'homme a le devoir de satisfaire ses plaisirs imposés par la loi

[899]Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (2007), *Thérèse Philosophe,* Paris, G.Flammarion. p.76.
[900]*Ibid*, p.83.
[901]*Ibid*, p.191.

naturelle. De plus, tous les goûts sont dans la nature. L'abbé T...et par la suite l'ancienne courtisane, la Bois-Laurier argumenteront, par le double biais du relativisme philosophique et du conformisme social que « tout ce qui s'appelle *bien* ou *mal* moral n'est que relatif à l'intérêt des sociétés établies parmi les hommes»[902]. Ainsi, la formation de soi suppose le rôle prédominant des intérêts individuels et collectifs, en d'autres termes, de ce qu'éveille en nous le monde extérieur.

b. Plaisir et éducation

La seconde thèse défendue par la marquis d'Argens est d'ordre épistémologique. « C'est un mécanisme certain, ma chère fille; nous sentons, et nous n'avons d'idées du bien et du mal physique, comme du bien et du mal moral, que par la voie des sens.»[903]
Nous ne pensons qu'à partir des sensations : cela implique, pour reprendre un texte du marquis d'Argens, la *Philosophie du bon sens*. L'éveil philosophique commence par le réveil des sens incarné par la masturbation de Thérèse; c'est à ce moment que le personnage commence à douter des principes évangéliques à laquelle on l'a converti. L'émancipation intellectuelle de Thérèse ne peut se détourner de l'émancipation sexuelle féminine. Elle induit avant tout la nécessité de se connaître soi-même pour accéder au bonheur. Au niveau pédagogique, elle suppose la corrélation indissociable entre savoir et plaisir, de l'autonomie et de l'éducation. Cette idée est incarnée par une citation de l'héroïne, lors de la rencontre avec son futur amant:

«la vivacité de ce plaisir m'anima, me donna de l'esprit, développa en moi des sentiments que je n'y avais pas encore aperçus.»[904]

Le thème du plaisir et de la volupté mêlés à la philosophie constitue dans cette œuvre un aspect essentiel. Sous une littérature érotique et légère qui met un point central sur le rôle des sensations dans la connaissance de soi, apparaît une philosophie revendiquant l'émancipation des esprits et du droit des personnes à disposer de leur corps comme ils l'entendent. En effet, Thérèse rapporte les mémoires d'une femme sexuellement libérée de tous les préjugés sociaux. Ces lettres sont destinées au Comte qui, s'inspirant de l'épicurisme, tire des conclusions philosophiques de cette émancipation féminine. La volupté épicurienne est indispensable au bonheur de l'homme. Selon la *Lettre à*

[902] *Ibid*, p.127.

[903] *Ibid*, p.91.
[904] *Ibid*, p.183.

Ménécée, philosophie et volupté sont reliées car elles procurent du plaisir, le plaisir de penser et de faire l'expérience d'une vie accomplie. Cette double-vie, philosophique et érotique, se retrouve dans la relation, on l'apprendra à la fin, qui unit le Comte à Thérèse.

Cette notion de plaisir permet au marquis de substituer la pensée au réel. Fidèle à Épicure, il s'agit indirectement de différencier la notion de plaisir, qui se situe dans le présent ici-bas, du concept de désir, qui se situe temporairement dans le futur et l'inexistant, le but étant de ne pas être troublé par ce qui n'est pas. On peut supposer indirectement une référence à la critique épicurienne des superstitions et de la transcendance inconnaissable.

La philosophie du Boyer d'Argens appuie le plaisir sur l'objet présent. « Car philosopher en épicurien ce n'est pas «avoir des idées», mais empêcher qu'une idée ne vienne troubler la réalisation de soi dans le plaisir.»[905]

Par la doctrine de l'émancipation féminine, qui manque aux textes libertins antérieurs, l'œuvre aborde les soucis éducatifs et envisage une éducation sexuelle libérée de la religion. C'est le rôle ontologique de la formation au monde, détaché de la transcendance, qui est mis en avant. Notre disposition à nuire «ne peut être absorbée dans l'homme que par l'éducation; qu'au moyen des impressions qu'il reçoit dans l'âme, par la voie des autres hommes qu'il fréquente ou qu'il voit habituellement, soit par le bon exemple, soit par les discours; en un mot par les sensations externes, qui, jointes aux dispositions intérieures, dirigent toutes les actions de notre vie. Il faut donc aiguillonner, il faut nécessiter les hommes à s'exciter entre eux à ces sensations utiles aux bonheur général.»[906]

L'utilisation du terme d'«excitation» est pris à la fois dans le sens d'émulation des esprits et des corps. Il dénote la nécessité d'une éducation qui provient d'en dehors de soi -un guide, des livres- mais qui procure des sensations au dedans, c'est-à-dire qui transforme intérieurement l'homme. Cette conception suppose que l'émancipation ne peut se faire que par le biais de la matérialité du monde et par la relation réciproque, de corps ou d'esprit, qui les unit les hommes. Elle suppose une relation égalitaire entre l'homme et la femme, l'élève et son maître. En effet, dans *Thérèse*, ce n'est plus le traditionnel bonheur de l'homme qui est mis en avant mais c'est avant tout le plaisir éprouvé par la femme qui est l'origine de celui de son compagnon. Sans approfondir le fait que cette vision est profondément novatrice puisque radicalement anti-théologique, au niveau pédagogique, cette pensée induit que le plaisir de l'élève ne doit plus se substituer à celui du maître. L'œuvre s'inscrit, dans la lignée de la fiction libertine, dans une démarche pédagogique qui met en scène un dialogue, entrecoupé des récits de Thérèse, entre un mentor philosophique, le Comte, avec son élève, Thérèse.

[905] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (1992), *Thérèse philosophe ou mémoires pour servir l'histoire du P. Dirrag et de mademoiselle Eradice, lecture de Guillaume Pigeard De Gurbert,* Arles*,* Actes sud-Leméac, p.166.

[906] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (2007), *Thérèse Philosophe, Op.cit*, p.128.

Le terme de «médecin» pour désigner le philosophe est récurrent dans le texte. D'une part, le médecin est celui qui redonne la parole lorsque celle-ci est enrouée ou disparaît. Au niveau pédagogique, elle est fondamentale et n'envisage l'auto-formation que par l'échange de la parole et du plaisir partagé. D'autre part, la désignation médicale du maître permet de revaloriser la figure du libertin subversif puis d'opposer celui qui connaît la mécanique du corps à la scolastique des théologiens.

L'œuvre souligne également l'importance du mimétisme et de l'imagination pour accéder aux joies de la connaissance. En effet, Thérèse espionne les ébats amoureux de ses maîtres. Mais par le biais du modèle qu'elle imite et de son imagination, elle devient à la fois spectatrice et actrice de son auto-formation. Ce livre, dans la lignée du livre pédagogique de Montaigne, a pour objectif de montrer le chemin de la connaissance, de former le lecteur par la formation même de son propre auteur. Mais le texte, dans sa visée formative, va plus loin. En effet, par la mise à disposition de gravures à caractère érotique, censées susciter chez celui qui le voit la reproduction du mimétisme de Thérèse, il tend indirectement à ce que le lecteur s'émancipe par lui-même des normes sociétales du XVIII^{e} siècle et qu'il devienne ainsi acteur de sa propre découverte, en d'autres termes de la connaissance de soi.

Mais l'œuvre, bien que radicale, dans le sens où elle diffuse des idées fondamentalement antireligieuses, ne tend pas, par le discours du Comte et de l'Abbé T..., à vouloir subvertir explicitement l'ordre politique et public. C'est un roman de formation qui envisage celle-ci sur le long terme. En effet, l'Abbé T...exprime que ses connaissances se sont faites par vingt années de travail. Le principe même du roman de formation est qu'il est avant tout un roman qui montre la voie du développement. Cela suppose qu'il existe des moyens d'éducation dont l'orientation est de découvrir le monde qui nous entoure et notre propre intériorité. Mais cette orientation ne se fait dans le roman que par la découverte de soi et par la rencontre de maîtres qui seront soucieux d'émanciper. Comme le souligne Florence Lotterie dans la préface de *Thérèse* :

«La forme du roman-mémoires (…) permet ici à une femme de faire entendre sa voie propre et de devenir la maîtresse de son histoire; demandée par le comte, celle-ci est aussi une manière, pour l'instituteur, de vérifier que l'élève est maintenant assez libre pour revenir sur son propre parcours».[907]

[907] *Ibid*, p.46.

c. Éduquer les sens : le rôle de la loi

Le discours de *Thérèse,* mêlant à la fois prudence et audace, sera d'affirmer une sexualité libre de la tradition cléricale et le droit au bonheur individuel si celui-ci ne corrompt pas la paix civile.
La thèse défendue par l'auteur de Thérèse est par conséquent d'ordre politique. Le lien social s'accomplit par l'accomplissement de l'hédonisme. En effet, ne pas satisfaire ses plaisirs, c'est s'engager sur une pente qui risque de troubler l'ordre public voir même d'entraîner des actes violents. La prostitution est ainsi défendue par le marquis par le biais du personnage de l'Abbé T... qui dit avoir employé une fille *ad hoc* : « je prétends que tout honnête homme qui connaît les devoirs de la société devrait en faire usage, afin de s'assurer de n'être point excité trop vivement à s'écarter de ces devoirs en débauchant la femme ou la fille de ses amis, ou de ses voisins.»[908]
En un sens, épicurisme, citoyenneté et vertu sont liés. La paix civile ne peut se garantir sans la paix de l'esprit individuel qui ne peut se passer de la volupté. Cette dernière est vertu tant qu'elle ne trouble pas la société mise en place et la dignité de l'homme.
Ce texte aborde le rapport à la loi par la doctrine de l'émancipation féminine. L'œuvre accorde une place importante à une pédagogie qui libère le corps sans pour autant assumer publiquement une posture hétérodoxe. En effet, les conseils que transmet l'Abbé T... à la jeune Thérèse ne contraignent pas le plaisir de sa visée formative et de l'utilité sociétale. Son maître lui indique de suivre les désirs de sa nature, de s'émanciper sexuellement de manière autonome par les plaisirs solitaires pour ne pas enlever la virginité essentielle à un potentiel mariage. On remarque bien que l'Abbé T..., en tant que maître bienveillant et éclairé, joint le plaisir, l'éducation de soi à la loi civique qui a pour but de ne pas nuire à la réputation vertueuse du citoyen (ne).

« Au reste, comme ceci, je vous le répète, est un besoin que les lois immuables de la Nature excitent en nous, c'est aussi des mains de la Nature que nous tenons le remède que je vous indique pour soulager ce besoin. Or, comme nous sommes assurés que la loi naturelle est d'institution divine, comment oserions-nous craindre d'offenser Dieu en soulageant nos besoins par des moyens qu'il a mis en nous, qui sont son ouvrage, surtout lorsque ces moyens ne troublent point l'ordre établi dans la société?»[909]

Bien que le texte déculpabilise l'homme de l'usage des plaisirs, l'usage de la loi pour l'Abbé T... reste nécessaire pour le respect de l'ordre public. En effet, bien qu'il conseille à Thérèse de

[908] *Ibid*, p.121.
[909] *Ibid*, p.113.

s'émanciper sexuellement et de ne pas rejeter la nature qui est la sienne, il condamne fortement le père Dirrag qui, par l'ignorance du bien et du mal de sa pénitente, a comploté le viol de cette dernière. Bien que le texte mette en avant le plaisir qu'a pu éprouver Eradice lors de l'abus de son maître, il l'a fait en partant de sa naïveté, au détriment de sa réputation et donc de son consentement. Pour le libertinage, l'usage de règles morales établies au préalable semble de ce fait indispensable. La maîtrise des passions est pour le libertinage un argument essentiel. Fidèle à la posture d'homme de loi, les connaissances sur l'insuffisance des religions ne doivent pas, selon l'Abbé T... être divulguées au grand public.

« Elles doivent être connues que par des gens qui savent penser et dont les passions sont tellement en équilibre entre elles, qu'ils ne sont subjugués par aucune.»[910]

En référence à l'élitisme des cénacles de libertins érudits, l'œuvre critique fortement l'opinion commune. Cette dénonciation de la sottise populaire et de la crainte des superstitions prend sa source antique dans le chant I et III du *De Natura Rerum* de Lucrèce.

Le long passage de l'Abbé T... sur l'institution des religions reprend l'argument du libertinage selon lequel leur naissance n'est fondée que sur l'usurpation de la révélation. Cependant, dans une position déiste commune au XVIII^{e} siècle et aux Lumières qui constatent qu'en dépit de la possibilité d'émancipation, les hommes résistent à cette liberté, la religion maintient les hommes dans le devoir civil. L'abbé T..., par ses conseils avisés pose bien la séparation entre le public et le privé. Il incarne à merveille ce double rôle entre le philosophe athée et l'homme de loi. Ce schisme trouve sa source dans la tradition libertine du XVII^{e} siècle. Il s'agit d'ouvrir la voie de l'émancipation sans pour autant corrompre la vertu individuelle et la morale publique: l'objectif est donc la libéralisation progressive des mœurs.

Dans le récit des débauches, la figure du Comte ou de l'Abbé T... se construit en contrepoint de celle du père Dirrag; en effet, d'une part, on a le spectacle d'un homme qui, ne pouvant résister à ses désirs passionnels ruse sa pénitente et la viole, de l'autre, l'Abbé T... pense à une éventuelle grossesse de son amante, s'il cédait à la finalité de leurs plaisirs réciproques, ce qui nuirait en tout point à la réputation de la femme aimée. Il paraît essentiel de noter l'audace de l'auteur d'évoquer la vertu d'une sexualité sans procréation. L'autre figure du philosophe est le Comte. Il désigne un homme qui, bien qu'enclin à accepter ses besoins naturels, est capable de les contrôler. On se situe dans la lignée des *Pensées Philosophiques* de Diderot qui alterne entre acceptation des plaisirs et maîtrise des passions. Le consentement mutuel devient alors la base d'un partage du plaisir et situe

[910] *Ibid*, p.141.

la relation homme-femme dans un rapport d'honnêteté et d'égalité.
L'objectif chez L'Abbé T…, est d'accompagner Thérèse sur son propre chemin où la formation de soi et plaisir ne sont pas dissociés, en aucun cas de la garder prisonnière sous son autorité.

« Voulez-vous m'accompagner comme amie? Peut-être par la suite vous déterminerez-vous à vivre avec moi comme ma maîtresse: cela dépendra du plaisir que vous aurez à m'en faire; mais comptez que cette détermination ne réussira qu'autant que vous sentirez intérieurement qu'elle peut contribuer à votre félicité.»[911]

Ainsi, contrairement au sadisme, les philosophes, dans le livre de *Thérèse*, se situent dans une éthique de la bienfaisance, de la sollicitude qui comprend le respect de l'intégrité féminine, symbole du respect de celui qui se forme.

d. La critique de la religion

Le texte fait l'objet d'une critique féroce du dogmatisme religieux qui fait régner dans les esprits violence et confusion : « d'un côté, j'aimais Dieu de bonne foi (…) D'autre côté je sentais des désirs violents dont je ne pouvais démêler le but (…) Que de troubles ensuite!»[912]
Après s'être attaqué à l'institution du mariage par la prise en compte de l'inconstance[913] des hommes, c'est à Dieu que l'Abbé T... livre sa bataille. Elle se fait sentir lors de son dialogue avec Madame C. On peut, de ce fait, noter dans le texte une contradiction qui ne paraît pas anodine. La religion est descendue en flèche par un homme de foi et de loi, l'Abbé T..., par conséquent intouchable: il reprend l'argumentation de Diderot dans *La Religieuse*. En effet, l'abus de religion peut être nocif, c'est la loi religieuse qui est la source de la malfaisance des prêtres. Comment peut-on être en bonne santé physique et mentale si l'on contraint radicalement les plaisirs naturels?
Dans son argumentation sur la nécessité des plaisirs, l'Abbé T... précise que ces derniers ne nuisent pas plus à la société que la chasteté des moines. Ils sont licites à tout égard. Mais bien qu'ils soient égaux en vertu de la citoyenneté, en revanche au niveau individuel, la prohibition des besoins naturels détruisent l'homme. Il pousse encore un peu la réflexion pour renverser les normes

[911] *Ibid*, p.187.
[912] *Ibid*, p.82.
[913] « Distinguons néanmoins l'inconstance de l'infidélité. J'aime une femme dont je suis aimé : son caractère sympathise avec le mien ; sa figure, sa jouissance font mon bonheur ; elle me quitte : ici la douleur n'est plus l'effet d'un préjugé, elle est raisonnable, je perds un bien effectif, un plaisir d'habitude (…) mais d'une infidélité passagère, qui n'est que l'ouvrage du plaisir (…) d'un cœur tendre et sensible à la peine ou au plaisir d'autrui, quel inconvénient en résulterait-il ? » *Ibid*, p.120.

sociétales. En effet, ce n'est plus le libertin qui corrompt l'homme mais bel et bien l'interdiction religieuse des plaisirs.

« Ils ne lui donnent tous aucun citoyen ; mais la saine raison nous dicte-t-elle pas qu'il vaut mieux encore que nous jouissions d'un plaisir qui ne fait tort à personne, en répandant inutilement cette semence, que de la conserver dans nos vaisseaux spermatiques, non seulement avec la même inutilité, mais encore toujours aux dépens de notre santé et souvent de notre vie? »[914]

L'argumentation est de plus en plus virulente: si l'on considère, dans une vision chrétienne, la transcendance de Dieu qui surpasse, de ce fait, la nature, on ne peut exclure que le mal provient alors de ce même Dieu qui devient l'unique responsable de ce qu'accomplit la nature. L'abbé fait alors tomber l'argument théologique pour en faire un dessein destructeur de l'humanité.

« Mais qu'est-ce que c'est que cette Nature (…). Agit-elle par elle-même et indépendamment de la volonté de Dieu? Non, dit (…) le Théologien. Comme Dieu ne peut pas être l'auteur du mal, le mal ne peut exister que par le moyen de la Nature. Quelle absurdité! Est-ce du bâton qui me frappe que je dois me plaindre? N'est-ce pas de celui qui a dirigé le coup? N'est-ce pas lui qui est l'auteur du mal que je ressens? » [915]

En plus d'anéantir le pouvoir de Dieu, qui se trouve être totalement impuissant[916], l'abbé pousse l'argumentation : Dieu devient tyrannique.[917]

« Quel excès de folie de croire que Dieu nous a fait naître pour que nous ne fassions que ce qui est contre-nature, que ce qui peut nous rendre malheureux dans ce monde, en exigeant que nous nous refusions tout ce qui satisfait les sens, les appétits qu'il nous a donnés ! Que pourrait faire de plus un tyran acharné à nous persécuter depuis l'instant de la naissance jusqu'à celui de notre mort ? »[918]

Ainsi, le renoncement des passions, le renoncement à soi est réaffirmé comme aliénant, contraire avec un projet de perfectionnement de l'homme.

---

[914] *Ibid*, p.126.

[915] *Ibid*, p.127.

[916]« Suivant la religion chrétienne, nous ne pêchons que par la tentation ; c'est le diable, dit-on, qui nous tente. Dieu n'avait qu'à anéantir le Diable, nous serions tous sauvés ; il y a bien de l'injustice ou de l'impuissance de sa part. » *Ibid*, p.136.

[917] Ce qui conduira Sade à son anti-déisme radical.

[918]*Ibid*, p.137.

En conclusion, il ne s'agit pas de passer sous silence les sensations du corps mais d'accepter de vivre sous l'emprise de la nature, de ce qui se diffuse en nous. Cependant, nous ne sommes pas dans l'exaltation radicale des passions qui nous encourage à succomber au moindres de nos désirs. Dans *La philosophie du bon sens*, Boyer d' Argens définit la volupté par «la tranquillité d'esprit et la santé du corps»[919]. A ce titre, Boyers d'Argens critique fermement l'artifice, l'excès et le règne matériel. Concernant l'éducation, à la manière du parrèsiaste, le savoir se retrouve profondément relié au plaisir ;

« Toutes les actions de notre vie sont dirigées par ces deux principes : « Se procurer plus ou moins de plaisir, éviter plus ou moins de peine. »[920]

Mais ce plaisir n'est pas détaché de la reconnaissance de l'autre. Ainsi, par la figure de l'Abbé t…, le libertinage de Boyers d'Argens encourage l'émancipation de l'autre en appuyant la maîtrise et « l'atténuation de soi ».[921] C'est par l'expérience du monde que l'homme se forme. Avec Boyers d'Argens, nous ne sommes plus dans la diffusion d'un savoir encyclopédique mais dans l'éloge du plaisir de faire de celui qui se forme. En ce sens, son libertinage se rapproche de celui de La Mothe Le Vayer. Cette pensée sera réaffirmée particulièrement dans la dernière œuvre de Diderot.

3. La défense de Sénèque dans l'œuvre de Diderot

La table ronde de Dublin en juillet 1999 expose une discussion sur le rôle d'ensemble du scepticisme et de la clandestinité dans la genèse de la pensée des Lumières. Le libertinage est un courant souterrain qui a permis la transformation de « l'histoire intellectuelle européenne »[922]. L'histoire du scepticisme libertin et de son influence aux Temps modernes est primordiale pour transformer nos idées sur les origines des Lumières. En effet, le scepticisme clandestin du siècle des Lumières fait largement référence au siècle précédent, à Pierre Bayle notamment qui esquissait déjà les conclusions les plus radicales d'une pensée présente au XVII^{e} siècle, « l'athéisme sceptique », présent aussi chez un auteur comme La Mothe Le Vayer. Mais, à travers cette thèse, ce que nous

[919] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, *La philosophie du bon sens,* IV, *Op.cit*, p.43.

[920] Jean-Baptiste Boyer, marquis d'Argens, (1992), *Thérèse philosophe ou mémoires pour servir l'histoire du P. Dirrag et de mademoiselle Eradice, Op.cit,* p.139.

[921] Didier Moreau, (2011), « L'Atténuation de soi et la tâche de l'insertion dans le monde : la question de l'éthique chez Michel Meyer", Revue internationale de philosophie, à propos de : *Questionnement et historicité* de Michel Meyer, N°257 (3), pp.75-95. Mais aussi repéré à URL http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2011-3htm

[922] Gianni Paganini et Miguel Benitez, (2002), "Scepticisme et clandestinité, une introduction", in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée,* (dir.) Gianni Paganini, Miguel Benitez, James Dybikowski, *Op.cit.*

avons tenté en partie de faire ressortir chez le précepteur de Louis XIV, c'est également la défense du précepteur de Néron.

« Dans la voie déjà suivie par Montaigne et La Mothe Le Vayer, Diderot s'emploie donc à plaider la cause d'un honnête païen »[923]

La première partie de la carrière de Diderot constitue un rapport étroit avec la littérature libertine du XVII[e] siècle (*Promenade sceptique, pensées philosophiques)* qu'il reprendra, après son travail sur l'*Encyclopédie*, les dernières années de sa vie par l'*Essais* sur la vie de Sénèque.
En 1745, Diderot jugeait sévèrement Sénèque, silencieux sur les crimes de Néron. Mais dans *l'Essai sur les règnes de Claude et Néron,* parut en 1782, deux ans avant sa mort et publié à Londres sans doute pour son caractère subversif, il prend le risque[924] d'en faire l'éloge.
Dans cette œuvre, Diderot s'engage tant sur le fond, en prenant la défense de Sénèque, que sur la forme -ce livre, dit-il, ressemble à ses promenades-. L'écriture fragmentaire va à l'encontre des dissertations académiques et Diderot nous propose un dialogue à plusieurs voix : « je ne compose point, je ne suis point auteur ; je lis ou je converse ; j'interroge ou je réponds »[925]
Sous l'aide des commentaires de Juste Lipse, il s'adresse sous l'anonymat à ses contemporains en réactualisant Sénèque.
Pourquoi Sénèque ?
Autour de Diderot et du baron d'Holbach, le clan philosophique met en place une morale dissociée de la religion chrétienne. Il s'agit de concevoir des règles de vie, de définir des lois détachées du dogme religieux.
Les textes de Sénèque traitent de morale sans référence chrétienne. Tout l'enjeu de l'apologie du stoïcisme, c'est de faire ressortir une morale émancipée de toute référence surnaturelle et d'aller plus loin que le déisme voltairien.
Faire émerger Sénèque, c'est faire émerger un exemple d'athée vertueux, un témoignage que la morale athée existe et peut être exercée. Cette affirmation prend sa source dans un contexte très particulier.
Au XVII[e] siècle, l'augustinisme commence véritablement et ce par une attaque de la part du jansénisme de Port-Royal contre la renaissance de Sénèque. Les pédagogues de Port Royal, Saint Cyran[926], De Sacy et de La Rochefoucault reprennent les éléments du renoncement à soi et la

[923] Denis Diderot, (1986), *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Préface de Jean Ehrard*, Dijon, Hermann, p.8.
[924] La défense de Sénèque est susceptible d'être condamné par les autorités.
[925] Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p. 36.
[926] Saint-Cyran impulse le renouveau de l'augustinisme au XVII[e] siècle ; il est reconnu comme le pédagogue des

nécessité de la *metanoïa*. Face à ces attaques, les érudits libertins avaient formulé leur réponse, réponse qui se perpétue aux Lumières par Denis Diderot et Jean-Jacques Rousseau[927] en la défense de Sénèque.

Rousseau et Diderot ont identifié que la doctrine pédagogique de Sénèque était émancipatrice. Diderot est le plus engagé parmi les Lumières dans la défense de Sénèque. Il se reconnaît comme un disciple[928]. Il évoque l'héroïsme de Sénèque qui accepte de s'ouvrir les veines plutôt que de vivre une vie dans laquelle il ne peut plus agir selon l'éthique de la bienfaisance[929]. *A contrario*, Diderot va écrire en 1749 la comédie *Du repentir* pour échapper à la mort. Mais lors de ses *Essai*, il sait que sa vie est derrière. Cette œuvre de Diderot écrit à la fin de sa vie pose l'exigence de dire-vrai, de la *parrhêsia*. Il constate qu'il a passé vingt-cinq années à se consacrer à l'*Encyclopédie* au détriment de son œuvre personnelle.

«J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût, mon talent et quelque espérance de succès. Je me crois passable moraliste, parce que cette science ne suppose qu'un peu de justesse dans l'esprit, une âme bien faite, de fréquents soliloques et la sincérité la plus rigoureuse avec soi-même, savoir s'accuser, et ignorer l'art de s'absoudre»[930]

Diderot s'arrête sur sa vie, établit un jugement dans un rapport de soi à soi : « il me semble que je crains moins le jugement des hommes, et je crains davantage le mien »[931].

Derrière l'éloge du personnage de Sénèque, l'*Essai* constitue le dernier mot de Diderot, qui se définit comme un « amant trompé »[932], à l'égard de Jean-Jacques.[933] En effet, dans le dialogue qu'il entreprend avec Sénèque, il semble que Diderot réponde au *Confessions* de Rousseau, à son autoportrait en la personne de Sénèque.

Chez Rousseau, il n'apparaît plus de conversion à la Vérité mais l'homme paraît encore teinté par une Identité de l'individu moral. Dans l'ouvrage des *Confessions*, on se situe encore dans la logique

jansénistes. Ce dernier imposait l'interdiction du voyage. Le voyage est un pêché puisque la connaissance du monde nous dévoile la diversité des interprétations et suggère la tentation. De plus, il préconisait de licencier les œuvres des Anciens qui affirment une part de libre-arbitre, dénigrent le péché originel et la nécessité de l'aide surnaturelle pour accéder au Salut.

927 L'éducation négative exposée par Rousseau dans L'*Emile* constitue bien une attaque contre l'augustinisme, contre la doctrine du péché originel qui se trouve être le dogme des pédagogues de Port-Royal.

928 « ici, présentant au censeur le philosophe derrière lequel je me tiens caché ». Denis Diderot, (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, Cher, Edition 10/18, p.7.

929 « le sage ne vit qu'autant qu'il doit, non autant qu'il le pouvait (…) Si c'est une faiblesse de mourir parce qu'on souffre, c'est une folie de vivre pour souffrir. » *Ibid*, pp.63-64.

930 *Ibid*, p.244.

931 *Ibid*, p.213.

932 Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p.129.

933« J'estimais l'écrivain, mais je n'estimais pas l'homme ». *Ibid*, p.130.

de l'aveu d'une vérité sur soi propre à la conversion –on ne peut que déplorer aujourd'hui que dans les programmes scolaires, on étudie Rousseau surtout sous le prisme de son autoportrait-.

Contre cette illusion de l'Identité, l'âme est corporelle ; il n'y a pas de vérité cachée à découvrir. Diderot se cherche en lisant Sénèque mais se trouve dans l'impossibilité de fixer le soi dans une Identité ferme. Il multiplie alors les images d'un soi sans profondeur cachée. Cette sincérité s'oppose à la transparence fictive des *Confessions*.

Au centre donc de cet *Essai* existe un débat entre Diderot et Jean-Jacques sur la valeur de l'écrit autobiographique, les responsabilités des philosophes, sur la vérité du discours philosophique et la sincérité de son auteur. Diderot renonce à l'idée du Jugement Vrai et encourage les lecteurs à apprendre à se corriger plutôt que de manifester une faute. Des *Confessions* au *Dialogues*, Rousseau a montré qu'il ne suffit pas de dire la vérité pour être cru. Rousseau veut rompre avec l'idée de transmettre une vérité à un public conditionné par ses ennemis alors que pour Diderot les textes sont le moyen de « faire partager d'utiles vérités ».[934]

4. L'exercice de la *meditatio*

L'Essai sur les règnes de Claude et Néron de Diderot est un exercice personnel de méditation autour de l'œuvre de Sénèque. La *meditatio*, c'est la mise en pratique de l'exercice de la formation de soi-même. La première partie de l'*Essai* est une méditation sur la vie de Sénèque, la seconde partie décompose les sujets abordés par Sénèque dans ses différents ouvrages.

Lors de la première partie de l'œuvre, Sénèque apparaît comme un exemple dans une période trouble sur le plan politique. Il entreprend d'apprendre à son élève l'exercice de la clémence et la pratique des vertus face aux corrupteurs –c'est également ce qu'entreprendra d'appliquer La Mothe Le Vayer concernant l'institution du Prince, Louis XIV-.

Diderot défend Sénèque à qui l'on reproche d'être resté à côté d'un pervers -Néron était un Prince « mal né »[935]- Mais las du crime, Sénèque dit à Néron « Je sais que ma présence et mes reproches vous importunent : mais c'est votre faute et non la mienne. N'attendez de moi que la vérité : je vous respecte mais je la respecte plus que vous ; et je me consolerais plus facilement de vous avoir déplu que de l'avoir offensée. » A ces mots, Diderot ajoute « Certes ce n'est pas là le discours d'un homme attaché à la faveur, aux honneurs, à la richesse, à la vie. »[936]

Sénèque est digne d'être défendu même si Diderot observe qu'il y a des contradictions entre ses

[934] Eric Gatefin, (2007), *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques Un dialogue à trois voix*, Amsterdam-New-York, Rodopi, B.V., p.11.
[935] Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p.97.
[936] *Ibid*, p.186.

préceptes et son engagement auprès de Néron. Sénèque pense le déchirement entre vie privée et vie publique sous des despotes sanguinaires. C'est ce qu'il préconise dans ses préceptes. Donc à travers une argumentation précise sur les critiques de l'ancien, Diderot note l'exemplarité du philosophe.

Face aux signes de perversité de l'empereur, la sagesse stoïcienne de Sénèque était justement utile pour apprendre la modération. En observant le rôle de Sénèque, Diderot propose une méditation philosophique sur la politique et ses acteurs. C'est la question du pragmatisme politique. En ce sens, *l'Essai* de Diderot sur Sénèque est un moyen d'instaurer une politique qui vise l'efficacité et qui se définit par les résultats. C'est la démarche propre à Machiavel qui est instaurée en réanimant la vie de Sénèque.

Là où les détracteurs montrent le contraste entre la vie et l'œuvre de Sénèque, Diderot fait de l'ancien une victime du fanatisme et réduit par cette œuvre l'écart entre les actes et les idées du stoïcien.

Diderot reprend le sentiment de Tacite concernant le stoïcien. Au péril de sa vie et de sa réputation, Sénèque est resté à côté de Néron : « la vérité pouvait certes lui coûter la vie ; mais à quoi sert donc la philosophie, si ce n'est dans les moments périlleux ? »[937]

Au temps des Lumières, les élites intellectuelles ont la volonté de trouver des modèles pour engager le mouvement de l'émancipation de l'homme et la doctrine morale du stoïcisme constitue une arme critique contre le renoncement à soi des ecclésiastes et les pratiques institutionnelles du gouvernement pastoral qui se sécularise.

Néanmoins, Diderot critique l'imitation parfaite de ce modèle qu'est Sénèque. En effet, l'avantage de la méditation avec les anciens, c'est d'écarter le danger de la *mimesis* en réactualisant l'*exemplum* du maître.

« Que ce philosophe soit donc notre manuel assidu : expliquons le à nos enfants : mais ne leur en permettons la lecture que dans l'âge mûr (…) et il serait à craindre que les jeunes gens captivés par les défauts séduisants de ce modèle, n'en devinssent que d'insipides et ridicules copistes. »[938]

Cet *exemplum* doit permettre de penser et de faire partager l'expérience du monde et c'est bien dans cette optique stoïcienne que Diderot écrit son *Essai*.

De ce fait, en dépit de la défense du précepteur de Néron, Diderot en fait quelques critiques.

« Si j'avais un reproche à faire à Sénèque, ce ne serait pas d'avoir écrit l'*Apocoloquintose*, *ou la métamorphose de Claude en citrouille*, mais d'avoir composé l'oraison funèbre. »[939]

« Quoi ! philosophe, vous adulez bassement le souverain pendant sa vie, et vous l'insultez

[937]Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p.91.
[938] *Ibid*, p.228.
[939] *Ibid*, p.82.

cruellement après sa mort ! »[940]

De plus, l'homme est un être progressant mais une trop haute idée de la nature humaine conduit à un dépassement de soi impossible. En ce sens, il dénote, ce que La Mothe Le Vayer avait déjà remarqué, une attitude impassible beaucoup trop froide chez Sénèque : « c'est la raison pour laquelle il est si peu lu et si peu goûté. On ferme l'oreille à des avis qu'on ne se sent pas la force de suivre ; ils importunent parce qu'ils humilient »[941]

Lorsque Sénèque se reproche d'avoir pleuré la perte d'un ami[942], Diderot critique cette forme rigide de la philosophie stoïque. Le trop est ennemi du bien et les passions « ne sont pas des vices ; selon l'usage qu'on en fait, ce sont ou des vices ou des vertus (…) Je ne conçois pas comment un être sensible peut agir sans passion (…) Quoi Sénèque ! le sage n'entrera pas en colère, si l'on égorge son père, si l'on embrasse sa femme, si l'on viole sa fille sous ses yeux ? (…) Vous me demandez l'impossible, le nuisible peut-être. »[943]

De même que le sentiment et l'instinct peuvent entraîner des actions raisonnables, l'exercice de la rationalité propre aux stoïques n'empêche pas toujours la cruauté.

« Le méchant se trompe presque toujours dans son calcul, presque jamais dans son projet. Pour faire son bien, il n'ignore pas qu'il fait le mal d'autrui. S'il n'était que fou, j'en aurais pitié. »[944]

Là, Diderot commence à pointer du doigt une critique essentielle faite aux Lumières. La rationalité et la sagesse ne marchent pas toujours ensemble. Tout dépend de la fin poursuivie.

L'homme de vertu est un homme ordinaire qui peut aussi réagir par instinct : « La passion et la raison ne se contredisent pas toujours »[945]. En ce sens, la méditation de Diderot sur le traité *De la colère* ne sépare pas l'homme et l'animal : « les animaux sont privés des vertus et des vices de l'homme (…) Je n'en crois rien, pas plus que l'homme soit privé des vices et des vertus de l'animal »[946].

Comme l'affirme Sénèque dans ce même traité, la colère n'est pas la cruauté. « L'homme colère est violent. L'homme cruel est froid. »[947]

Sénèque met donc en avant différents degrés dans la colère, contrairement à Zénon, le maître du Portique. C'est ce qui fait dire à Diderot que Sénèque est un « stoïcien mitigé »[948]

Cependant, en dépit de la philosophie de Sénèque qui semble parfois difficile à appliquer, Diderot affirme que ces préceptes sont d'une grande utilité.

[940]Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, *Op.cit*, p.196.
[941] *Ibid*, p.71.
[942] *Ibid*, p.55.
[943] *Ibid*, p.111.
[944] *Ibid*, p.112.
[945] *Ibid*, p.114.
[946] *Ibid*, p.110.
[947] *Ibid*, p.112.
[948] Denis Diderot, (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, Cher, Edition 10/18, p.54.

« Parmi quelques préceptes qui répugnent à la nature, et dont la pratique rigoureuse ajouterait peut-être à la misère de notre condition (…) il y en a sans nombre avec lesquels il est important de se familiariser »[949]

Par ces réflexions sur la vie de notre Sénèque, il s'agit de valoriser l'interprétation, le dialogue avec les anciens pour guider nos actions. C'est bien le propre de l'exercice de la méditation de Plutarque, Sénèque, Machiavel et Montaigne qui est réhabilité par Denis Diderot. Concernant Montaigne, il admet : « J'aime la franchise de ce dernier : « mon livre, dit-il, est maçonné des dépouilles des deux autres. »[950] Je permets d'emprunter, mais non de voler, moins encore d'injurier celui qu'on a volé.»[951]

Cette transmission des humanités constitue pour Diderot un outil de critique sociale du présent.

En effet, il note que l'époque de Sénèque est barbare. « Lorsque je compte les prêtres et les temples, les jeux de cirque et ses victimes, Rome ancienne me semble une grande boucherie où l'on donnait leçon d'inhumanité. »[952]. Mais il effectue une comparaison indirecte avec la France des Lumières : « le plaisir de voir couler du sang n'attire-t-il pas aussi les sujets du roi de France sur les Places publiques ? »[953]

A la manière des libertins érudits du XVII^{e} siècle, Diderot se cache derrière les dires des anciens pour exposer sa thèse ou réfuter celles des autres. Ainsi, à la fin du livre II, il admet parler par la bouche d'autrui pour répondre aux censeurs de Sénèque : « c'est La Mothe Le Vayer, c'est Juste Lipse, Montaigne et nombres d'autres savants personnages qui avaient dit (…) que l'on n'entendit la satire de Sénèque que dans la bouche d'un méchant ou d'un sot »[954].

Il reprend ainsi l'éloge montanien de Sénèque face à Cicéron : « Ah ! si j'avais lu plus tôt les ouvrages de Sénèque (…) combien il m'aurait épargné de peines ! (…) Que je hais à présent les détracteurs de Sénèque ! Leur goût pusillanime me tenait les yeux attachés sur Cicéron, qui pouvait m'apprendre à bien dire et me dérobait la lecture de celui qui m'aurait appris à bien faire. »[955]

Cette pensée qui met en avant le bien faire et le fait de rentrer dans la scène du monde est réaffirmée par Diderot en lisant Sénèque. Concernant la *Lettre LXVIII* destinée à Lucilius évoquant le repos du sage, « Le stoïcien voit du haut des cieux combien c'est un siège bas qu'un tribunal ». Le philosophe des Lumières répond : « De dessus une chaise curule, un tribunal, on voit combien c'est un rôle insensé que de se perdre dans les nues : vues monastiques et antisociales »[956]

[949] Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p.227.
[950] En évoquant Plutarque et Sénèque.
[951] Denis Diderot, *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, *Op.cit*, p.228.
[952] Denis Diderot, (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, *Op.cit*, p.162.
[953] Denis Diderot, (1986), *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, Dijon, Hermann, verset 75.
[954] Denis Diderot, (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, *Op.cit*, p.226.
[955] *Ibid*, p.213.
[956] *Ibid*, p.61.

Diderot montre la fausse vertu du solitaire, par opposition à Rousseau. En effet, dans l'exercice de méditation sur le *De otio* de Sénèque, l'auteur de l'*Essai* note une différence entre Épicure qui ne s'intègre aux affaires publiques que s'il y est obligé alors que pour Zénon, le sage s'intègre aux affaires publiques à moins qu'on ne l'en empêche -si la République est corrompue, le sage est inutile-. De plus, Diderot ajoute « je ne mettrai pas sur la même ligne celui qui médite et celui qui agit ».[957]

Sénèque accentue la valeur pratique de la connaissance, du plaisir de faire du sujet et c'est dans cette optique que sa conception est une pédagogie de l'émancipation.

Le maître de Sénèque- comme le maître confucéen, le maître des *Essais*, le maître libertin ou le maître ignorant- pose un rapport de volonté à volonté. C'est le constat de Didier Moreau :

« Le maître émancipateur est celui qui veut que l'autre veuille (…) sans retarder son accès au savoir par la reconnaissance préalable de son infériorité. »[958]

Sénèque ouvre ainsi, selon Didier Moreau,[959] la perspective de l'émancipation parce qu'il rend possible la construction d'un savoir gnomique selon lequel on agit avec rectitude selon ses principes. Et Diderot trouve en ce maître stoïcien qu'est Sénèque un exemple historique, un maître exemplaire dans le sens où l'on peut vérifier l'accord -c'est ce qu'expose l'*Essai* sur la vie de Sénèque- entre les principes conseillés et la conduite de vie.

Ainsi, Diderot, en s'engageant fermement dans la défense de Sénèque, se situe dans la lignée de Montaigne, Juste lipse et La Mothe Le Vayer comme il l'énonce lui-même dans cet *Essai*.

A travers cet œuvre, il réactualise dans les dernières années de sa vie, les techniques de spiritualité stoïciennes qui encouragent la formation de soi-même à partir des prédécesseurs, ces exemples du passé essentiels pour *panser* notre contemporanéité.

[957] *Ibid*, p.158.
[958] Didier Moreau, « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p. 167.
[959] *Ibid*, p.170.

La contemporanéité de La Mothe Le Vayer.

« Le contemporain n'est pas seulement celui qui, en percevant l'obscurité du présent, en cerne l'inaccessible lumière ; il est aussi celui qui, par la division et l'interpolation du temps, est en mesure de le transformer et de le mettre en relation avec d'autres temps, de lire l'histoire d'une manière inédite, de la « citer » en fonction d'une nécessité qui ne doit absolument rien à son arbitraire, mais provient d'une exigence à laquelle il ne peut pas ne pas répondre. C'est comme si cette invisible lumière qu'est l'obscurité du présent projetait son ombre sur le passé tandis que celui-ci, frappé par ce faisceau d'ombre, acquérait la capacité de répondre aux ténèbres du moment. »[960]

La Mothe Le Vayer s'est inspiré des anciens pour trouver des repères, face à l'obscurité de son temps. Mais à travers les réponses, non-absolues, formulées par notre libertin, nous nous rendons compte qu'elles ne sont pas si inactuelles que cela.

En quoi La Mothe Le Vayer est-il encore notre « contemporain » -au sens de Giorgio Agamben-[961] ?

Au niveau politique, La Mothe Le Vayer, en s'inspirant des néostoïciens, de Machaviel et de Confucius a liquidé le gouvernement pastoral en engageant la séparation du gouvernement pastoral et du pouvoir royal[962], à la base de la sécularisation, constituée par la séparation Église-État toujours affirmée dans notre démocratie. Nous sommes donc les héritiers de ce qui s'est opéré entre la Renaissance et la Révolution française. C'est à cette période qu'émerge une séparation du théologique et du politique, une nouvelle manière de définir l'État.

En effet, en ce qui concerne l'éducation du prince, nous avons mis en évidence le fait que la connaissance du bien dans la formation des gouvernants est fondamentale. Elle permet de policer la conduite du prince. De plus, la morale, reliée à la géographie, dans l'institution du prince doit se fonder sur l'analyse des faits humains et terrestres : elle doit se calquer sur la connaissance de la nature. De ce fait, la morale constitue un guide à la fois pour les dirigeants et les citoyens mais elle n'est plus subordonnée à l'autorité des pasteurs. A travers les œuvres concernant l'institution du prince, La Mothe se situe du côté des partisans d'un despotisme éclairé. En ce qui concerne l'art de gouverner, La Mothe Le Vayer réintroduit l'économie – le gouvernement de la famille- comme science du gouvernement. C'est le propre du gouvernement à l'antique. Les Grecs ont inventé un rapport de forces qui passait par une rivalité des hommes libres. Comment prétendre gouverner les

[960] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, *Op.cit* , pp. 41-42.
[961] *Ibid.*
[962] Selon les analyses de Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Op.cit.*

autres si l'on ne se gouverne pas soi-même ? Comment gouverner raisonnablement si l'on a du mépris pour ceux que l'on gouverne ? Pour notre précepteur royal, il s'agit de former le souverain à assurer la direction de soi-même, à assurer le gouvernement de la cité selon le modèle du gouvernement familial. Celui qui gouverne le peuple doit donc être formé aux humanités, à la bienveillance, au gouvernement de soi. La philosophie libertine tente alors, par l'insertion dans l'institution du prince de transformer l'exercice du pouvoir en réinstituant une gouvernementalité sécularisée, une éducation du souverain à la raison en vue de faire évoluer les pratiques gouvernementales en étant détaché de l'autorité religieuse. Mais il met également en garde contre les dérives de la raison d'Etat qui intègre la forme pastorale pour convertir les consciences au salut administré par l'institution politique.

Certes, avec La Mothe, on reste encore dans une forme de paternalisme étatique, dans une conception absolutiste du pouvoir. Mais cet absolutisme a rendu paradoxalement possible, au XVII^{e} siècle, l'essor de l'émancipation intellectuelle dans la sphère privée. En effet, prôner la transcendance du prince et de ses lois, c'est laisser à l'homme la possibilité de se frayer un passage privé qui rend possible l'émancipation de soi-même, une éthique individuelle qui va faire émerger un contre-pouvoir d'État. Et c'est dans ce contexte de dissociation entre l'obéissance à la loi du souverain qui se trouve détachée de l'autorité des pasteurs et la réappropriation d'une sphère privée émancipée de toute forme de conversion, que la lutte des libertins s'opère.

De ce fait, l'homme émancipé du XVII^{e} siècle se coupe en deux. Il existe la sphère sociale, dans laquelle l'obéissance aux lois est de mise et la sphère privée dans laquelle on se désidentifie du rôle attendu en public. La sphère privée introduit dans le réel une pensée interdite : elle désigne un espace, une scène dans laquelle il y a place pour ce qui était impensable selon le gouvernement pastoral. Ce sont les prémisses d'une forme de vie éthique par opposition au politique.

Par conséquent, contre le pouvoir pastoral, La Mothe Le Vayer, par l'éducation du prince, remet en selle le pouvoir monarchique, un despotisme formé aux humanités -cette idée sera prépondérante aux Lumières : il s'agit de répondre à la question comment le prince peut-il gouverner au mieux ?-. C'est la continuité ascendante du gouvernement économique hérité des Grecs. Mais en ce qui concerne la continuité descendante, c'est-à-dire l'éducation des hommes, La Mothe Le Vayer fait une critique virulente de la conversion éducative.

Par opposition à l'appropriation d'une Vérité extérieure qui a souvent été le mode d'agir institutionnel, La Mothe Le Vayer a mis en place un projet subversif, en marge, qui consiste à rendre accessible au sujet la technique de la formation de soi-même. Cette conception sera reprise dans les romans de formation qui fleuriront au siècle suivant, notamment dans la dernière œuvre de Denis Diderot, *L'Essai sur les règnes de Claude et Néron* mais aussi dans *Thérèse philosophe* de

Boyers d'Argens.

L'éducation libertine met en avant un contre-discours esthétique, une autre forme d'éducation où le dialogue herméneutique avec les anciens est central. Alors que la philosophie politique rompt le dialogue entre les hommes de la communauté pensante (le jansénisme inspiré de Saint-Augustin nous encourage à nous détourner des humanistes, ces démons du passé qui nous conduisent au vice), Le Vayer, en dialoguant avec l'ancestralité, brise les vertèbres de son temps, pour reprendre Giorgio Agamben, et « fait de cette fracture le lieu d'un rendez-vous et d'une rencontre entre les temps et les générations.»[963] Le livre des *Dialogues faits à l'imitation des anciens* s'établit dans un principe de transmission et de réciprocité, non dans une volonté de supériorité d'un temps sur l'autre où d'un homme sur l'autre. En effet, Le Vayer constate que les formes éducatives institutionnelles par la valorisation d'une vaine accumulation de savoirs exercent une forme de violence sur les jeunes enfants. Contre la scolastique, La Mothe conçoit une autre façon de pratiquer la philosophie, un nouveau processus de formation. Il fait alors entrevoir un nouveau mode de relation entre le maître et son élève, une nouvelle manière d'apprendre, en s'inspirant de la Renaissance, basée sur la lecture des livres, le plaisir de se relier à l'héritage des anciens et l'écriture de soi-même.

Désormais, il s'agit de faire ressortir l'impression ressentie quand nous lisons un livre. A travers les dialogues revendiquant la « divine sceptique », la pluralité des voix qui se font entendre, permettent, dans le fond, de critiquer l'absolutisme et le consensus universel. Dans la formation de soi, il ne s'agit plus d'injecter de la moralité mais la lecture des textes devient un moyen de faire découvrir d'utiles vérités sans prétendre dire la Vérité.

Il consacre alors tout son esprit à l'étude des œuvres du passé, à la citation des conversations du présent –avec ses amis de la « Tétrade »- pour créer ses propres œuvres. Cette transmission des humanités comporte une critique sociale du présent. La *meditatio*, la lecture des livres dans un entretien de soi à soi, devient un instrument pour s'émanciper des injonctions du dehors.

Ces dialogues qui imitent les Anciens se fondent sur une idée stoïcienne qui encourage l'homme à participer au *Cosmos* par la médiation des œuvres littéraires. En ce sens, les techniques de spiritualité, empruntées à Sénèque, deviennent pour notre libertin des outils pédagogiques directement applicables pour accueillir les problèmes de l'existence et continuer de se perfectionner sans un modèle achevé du devoir-être. En réactualisant les techniques de spiritualité stoïcienne qui encourage la *meditatio* et l'examen de conscience Le Vayer a entrepris de déconstruire la conversion à une Vérité extérieure au sujet imposée par le gouvernement pastoral.

D'où l'éloge libertin de la solitude. Pour notre érudit, la possibilité de s'isoler devient un bien précieux, au même titre que la conversation, car c'est dans la solitude que s'effectue l'examen de

[963] Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, *Op.cit*, p. 40.

conscience qui diffère de la confession chrétienne. Il s'agit d'échapper au contrôle institutionnel. Lorsque la vie sociale est sclérosée, lorsque la police des mœurs sévit, la vie solitaire devient un choix préférable et prudent. En cela, Le Vayer, à la manière d'Épicure, expose un détachement du politique. Mais en dépit d'un désengagement apparent concernant les formes de gouvernement, les positions adoptées par notre érudit ne sont pas sans effets politiques. Dans ce détachement, il ne s'agit plus de se convertir à la vérité d'un autre mais de se regarder tel que l'on est dans une méditation personnelle. C'est ce qu'il effectue, nous l'avons souligné, dans le traité *De la connoissance de soy mesme (1669).* Cette aptitude libertine à se retirer physiquement, à se déplacer intellectuellement par rapport aux normes institutionnelles, à se peindre quotidiennement sans s'auto-flageller n'est pas dissociée de celle revendiquée par Sénèque dans le *De otio.*

Le combat libertin se situe dans la retraite et dans le re-trait de soi, dans la vie en marge qui permet de faire apparaître d'autres formes de vies. Cette prétendue non-implication à la vie politique subvertit profondément le politique.

En effet, dans le retrait libertin, il ne s'agit pas de se désengager du monde. La Mothe Le Vayer encourage l'oisiveté critique comme travail de lecture et d'écriture. Et c'est par l'écriture qui imite un dialogue avec l'ancestralité, qui produit un savoir déplacé vis-à-vis du savoir institutionnel qui s'affirme avec Port-Royal, que notre libertin entre en politique, au sens de Jacques Rancière.

Face au gouvernement pastoral, Le Vayer envisage de subvertir le pouvoir en émancipant, non pas le peuple comme c'est le cas chez Rancière, mais les élites érudites des normes intellectuelles. L'émancipation et l'éducation du peuple n'est pas encore une pensée qui va de soi au siècle de notre érudit libertin. C'est par l'éducation des élites, émancipées de la conversion, qui affirment une autre façon de pratiquer la philosophie, une autre forme d'éducation de soi-même, que se soulèvera la question de l'émancipation politique.

C'est également le constat de Koselleck dans *Le règne de la critique*, ce déplacement dans la sphère privée de l'élite intellectuelle se trouve être à la source des lumières. A défaut d'éclairer le « vulgaire » qui ne peut s'émanciper par le seul fait de l'analphabétisation, il s'agira de montrer d'autres directions, par la lecture des livres, d'opérer un déplacement des élites vers ce qui est inactuel ou étranger au sens commun. Le lieu du retrait libertin est alors celui où l'on re-trace un lien entre l'artisan et le philosophe, entre celui qui pense et celui qui crée.

Par le mode d'apprentissage et d'écriture que notre libertin expose, il conçoit les fondements d'une éducation artistique où l'on compose esthétiquement des livres à la manière de l'artisan qui a besoin la connaissance des anciens, d'une matière extérieure pour constituer ses propres ouvrages. Dans cette optique, il n'y a pas de différence entre l'engagement politique et l'esthétique de l'existence. Notre libertin fait émerger, en ce sens, des contre-conduites. Il s'agit de créer un espace émancipé,

un espace littéraire où il est possible de penser, de créer un contre-discours esthétique, un espace « d'inter-subjectivité » selon les termes d'Habermas dans lequel la polémique, contrairement à la pratique scolastique de la *disputatio*, échappe à l'œil des institutions. Ici, la *meditatio*, la connaissance des anciens permet de déployer un rationalisme attentif, une raison critique qui met l'érudition au service de la critique anti-théologique.

Nous avons observé, que notre auteur, dans les textes dits sceptiques, dépasse largement l'*epoche, c*'est-à-dire l'absence de prise de position intellectuelle, et déconstruit par la confrontation de diverses voix, la Vérité contenue dans la parole des scholars, des maîtres pasteurs.

Le Vayer nous invite à apprendre à nous servir de notre raison contre la pastorale éducative sans pour autant tomber dans les dérives de la science. Cette dernière assure peu à peu la police disciplinaire des savoirs par rapport à la philosophie et commence à séparer les disciplines : les connaissances dures et objectives et ce qui est classé du côté des connaissances molles et incertaines, les humanités. Ceux qui se disent savants n'échappent pas toujours à une certaine forme d'obscurantisme, du moins, c'est ce qu'entrevoit notre libertin lorsqu'il dénonce, dans la *Prose chagrine* notamment, l'acharnement de certains médecins à pratiquer systématiquement la saignée. De plus, il dénonce les dérives d'une science pédante qui rejetterait totalement l'autorité qui lui a précédé. L'avènement de « l'homme nouveau » est la propagande de toutes les dictatures.

Par l'usage du scepticisme, La Mothe Le Vayer s'oppose fermement à la conversion, qu'elle soit proclamée par les pasteurs ou par les partisans d'une société rationnelle, mais il prévient également des dangers du dogme du scepticisme. En effet, même si le scepticisme libertin prône un relativisme culturel et moral, la « divine sceptique » de notre libertin tente d'établir des repères, pour ne pas tomber dans le « torrent de la multitude » selon lequel rien ne peut être tenu pour vrai et donc tout peut être tenu pour vrai.

Cette pensée est présente dans notre actualité, dans la pensée ranciérienne notamment, qui prévient à la fois des dangers du relativisme inhérent à notre démocratie tout en dénonçant le pédantisme et la magistralité du maître savant qui se fonde sur l'inégalité des intelligences et de ce fait, divise encore le monde en deux.

Le « scepticisme » libertin se place ainsi du côté de la critique. Néanmoins, cette critique ne peut être explicite au risque d'être censurée. Le Vayer use alors de différents procédés de dissimulation qui laissent entrevoir une parole libre qui mine la Vérité professée. Il conçoit une grille de lecture dans laquelle on a le droit de connaître un certain nombre de choses moralement prohibées et, de ce point de vue, les anciens, selon Le Vayer, ne se sont pas privés de satisfaire leur curiosité.

A travers la forme dialogique de l'écriture sceptique, notre libertin reconstitue une éthique du soi, un dire vrai émancipé de toute domination extérieure. Le Vayer se situe ainsi du côté des

parrèsiastes, dans une logique de dire la vérité contre la Vérité. Et avoir *Le courage de la vérité* sur soi est une manière de faire évoluer les lois, de « changer la couleur de la monnaie » selon les termes de Diogène le cynique.

Dans le chapitre XIII, nous avons pu nous rendre compte que notre libertin commence à s'attaquer aux fausses oppositions des couples métaphysiques classiques - l'animal et l'homme, la nature et l'esprit, l'ignorance et la connaissance-

Effectivement, l'écriture de notre érudit est le reflet de l'impertinence qui tire gaillardement la langue à ceux qui placent l'homme au-dessus des lois de la nature, au-dessus des différentes espèces, à ceux qui veulent le domestiquer en insultant, pour reprendre Jacques Derrida, « l'animal dans l'homme. » [964] Face à ce constat, le *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* s'oppose au *cogito* cartésien et détruit la possibilité d'un consentement universel, d'une vérité objective. Nous l'avons observé dans le chapitre XIII, avec Descartes, c'est la crise de la *meditatio* dans le sens antique du terme[965]. Or, au niveau pédagogique, le libertinage érudit de La Mothe Le Vayer expose une lutte pour la « sécularité » de la morale mais il s'agit d'attaquer le dogme sans renoncer à l'héritage de la tradition. Dans cette optique, La Mothe Le Vayer expose une conception de l'amitié qui trouve un ancrage dans les *Essais* de Montaigne.

A travers les œuvres sceptiques de Le Vayer, ce n'est plus la convergence des protagonistes qui est mise en avant mais une société amicale tournée vers la différence, la tolérance et l'accueil des autres voix, des autres opinions voire même des autres temps. En dialoguant avec les anciens, notre érudit réactualise un autre mode d'organisation sociale, hérité de l'Antiquité grecque, qui s'oppose à la pastorale chrétienne.

En parallèle avec la définition de l'ami propre à Sénèque et Montaigne, les libertins érudits qui ont constitué une entre-soi privé, le cénacle de la *Tétrade*, ont enterré la figure du berger venu d'Orient qui gère ses brebis, qui décide de la Vérité pour créer des amis philosophes, des dissidents de différents horizons, de différents temps recherchant la vérité. La conception de l'amitié qui se détache de la relation fraternelle traditionnelle oblige la pensée à s'ouvrir à l'autre -l'ancien, l'étranger ou celui en soi que la conversion a contraint au silence- à créer un lieu du re-trait au lieu de rester dans l'imitation servile du même en soi chez l'autre et du même que soi chez soi. Rappelons-nous des mots de Le Vayer dans son œuvre *De la patrie et des étrangers* qui ne sont pas aujourd'hui inactuels.

---

[964] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis, Op.cit*, p.143.

[965] La méditation chez Descartes suppose une inspection transparente de l'esprit, un sol ferme sur lequel tout ce qui ne donne pas de connaissance certaine est banni alors que pour notre libertin, dans l'exercice de la *médiatio*, il n'y a pas de vérité cachée à découvrir en soi. Le moi libertin est complexe, fragmenté, inachevé et il se trouve dans l'impossibilité de fixer le soi dans une Identité ferme. D'où la nécessité de l'éducation comme possibilité de perfectionnement de soi.

« Cessez donc, je vous supplie, de juger si mal des étrangers et vous souvenez de cette pensée d'un sophiste, que la plupart des fleuves sont étrangers dans les terres qu'ils rendent fertiles ».[966]

L'érudition de notre libertin, par la référence constante aux Anciens, qui sont étrangers à notre présent, transmet une leçon à notre temps démocratique que la formation de l'homme et la possibilité d'une vie digne d'être vécue ne peut se faire sans repères, sans l'autorité de ce qui a existé. Il s'agit de mettre en place, contre le gouvernement pastoral, une conception éducative éclairée par la raison sans rompre le dialogue avec l'héritage du passé, sans poser une barrière infranchissable entre les nouvelles générations qui construisent notre futur et l'humanisme ancien qui tente en vain de nous interpeller.

[966] François de La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, Op.cit,* p.69.

Conclusion

Que peut-on retenir de la conception libertine de l'éducation pour penser l'école comme émancipatrice?

La *meditatio*, le dialogue avec les anciens, l'examen de conscience stoïcien, l'écriture libérée de la tradition scolastique, le rôle du voyage, la possibilité du dissensus, de l'être à soi non surveillé qui ont été mis en exergue par les humanistes de la Renaissance et par la suite, par notre érudit libertin sont autant d'outils pédagogiques qui peuvent toujours nous servir d'instruments de critique sociale du présent.

En effet, que ce soit dans le domaine politique ou éducatif, les libertins érudits du XVII^{e} siècle ont, dans leurs textes, combattu avec ardeur le gouvernement pastoral et la conversion éducative. Ces combats posent les prémisses de la laïcité qui émergera au XIX^{e} siècle. Il s'agira de libérer l'école de l'emprise de l'Église catholique.

Néanmoins, sommes-nous, encore aujourd'hui, libérés du pouvoir pastoral ?

Comme le rappelle Michel Foucault, « Il y a eu des révolutions antiféodales, il n'y a jamais eu de révolution antipastorale. Le pastorat n'a pas encore connu le processus de révolution profonde qui l'aurait mis définitivement en congé de l'histoire.»[967]

Dans cette thèse, nous avons observé que le pouvoir pastoral se déplace. Il a été question autrefois de convertir, par le biais de l'éducation, les hommes à la loi de Dieu et de ses pasteurs. Ensuite, il a été question d'insérer le pastorat dans les institutions éducatives en vue de convertir les hommes à la raison d'État. Dans cette optique, on a détourné par exemple les propos de Machiavel, ou même de Confucius pour fonder un ordre politique rationnellement hiérarchisé. Puis, il s'est agi de défendre « un messianisme néo-républicain incarné par L'État »[968]. Désormais, c'est une autre conversion qui s'opère : le monde de l'entreprise qui alimente celui de la Finance.

Michel Fabre a rappelé les mots alarmants de l'ancienne patronne du Medef[969] : les entrepreneurs doivent être à l'école ce que les Instituteurs ont été à la troisième République.

De ce fait, selon les propos de Philippe Meirieu,[970] l'école est devenue le cheval de Troie d'une pensée religieuse qui ne s'avoue pas.

En effet, on peut noter une accélération des processus de marchandisation de l'éducation qui

[967] Michel Foucault*, Sécurité, territoire, population, Op.cit,* p. 153.

[968] Didier Moreau, (2015), "Vie et éducation : les valeurs de la sécession", in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH, p. 123.

[969] Michel Fabre, (2015), Devenir entrepreneur de soi-même, in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, Paris, Harmattan.

[970] Brice Traineau, (7 novembre 2014), *Sources historiques, généalogiques et analyses critiques de l'antipédagogie contemporaine*, soutenance de thèse, Université de Nantes, Cren. (dir.) Michel Fabre, Pierre Kahn.

pénètrent l'école. Dans le contexte actuel, la question que posent les décideurs politiques est la suivante : comment conjuguer l'éducation avec la loi du marché économique, comment insérer les valeurs de l'entreprise?

La société instruit certes, dans une certaine optique, en attendant, une réussite, un profit à terme compté.[971]

Cette attente d'un profit futur influence les finalités de l'école et le rôle de ses acteurs : le maître se trouve désormais de plus en plus contraint de mesurer les compétences de ses élèves, d'atteindre les objectifs institutionnels et l'élève doit intégrer dans son métier d'élève les valeurs du monde néo-libéral notamment apprendre à devenir entrepreneur de lui-même.

Cette conversion lente de l'école à l'entreprise se fait à partir d'une déformation, d'un « brouillage généralisé des significations et des valeurs qui rend difficilement attaquable l'*éthos* de la concurrence et de la performance »[972].

En effet, l'autonomie, l'exercice de la liberté, l'innovation, qui ont été des concepts essentiels dans les pédagogies nouvelles qui ont émergé au XX^{e} siècle deviennent des concepts désormais compatibles avec les valeurs du marché.

De même, la possibilité de formation de soi-même comme processus inachevé devient la possibilité d'adaptation de soi-même au contexte extérieur tout au long de sa vie, ce qui bien souvent ne fait que précariser les situations humaines.

Dans le dernier tiers du XX^{e} siècle, Paulo Freire dénonçait « l'éducation bancaire »[973] par laquelle l'élève recevait les « dépôts », subissait un transfert de connaissances de la part de l'enseignant selon le schème de la conversion éducative. Réception, conservation, classification, voilà les termes qui résumaient cette méthode éducative. Cette éducation bancaire était un refus d'entrer dans une communication horizontale et égalitaire. Aujourd'hui la conception entreprenariale de l'éducation insère les moyens de la critique, cette conception horizontale et égalitaire tant défendue par Freire, en la reliant à ce qu'il s'agissait de dénoncer : la conception « bancaire » du monde et des hommes.

Mais il existe d'autres exemples de « recyclage »[974] des pédagogies critiques. La pédagogie Montessori notamment, devient une alternative à un modèle transmissif. On commence à faire de la pédagogie Montessori une école de créativité entreprenariale dans laquelle l'activité de transmission

[971] Or en lisant *Les solitaires* de Rousseau, Anne-Marie Drouin-Hans formule une leçon modeste, contraire aux présupposés de l'éducation traditionnelle ainsi qu'aux ambitions néo-libérales de « réussite » mais pourtant plus proche de ce qui est traduit, encore actuellement, dans la parole de ceux qui ont fait l'expérience de l'éducation, institutionnelle ou non. « Réussir une éducation, ne serait-ce pas d'entrée de jeu, en admettre l'échec partiel et les limites ? » Anne-Marie Drouins-Hans, (2013) "L'*Emile* et *Les solitaires* : quand l'éducation réussie passe par l'échec assumé", in *L'Emile vu d'aujourd'hui,* (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann. p. 433.

[972] Michel Fabre, (2015), "Généalogie de l'*éthos* néo-libéral : perspectives foucaldiennes", in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH, p. 92.

[973] Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés*, *Op.cit.*

[974] Alain trouvé, " L'enquête PISA, un simple outil de comparaison et d'évaluation? ", in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH, p. 24.

doit être jetée aux oubliettes pour faire valoir le modèle pédagogique du libre-service[975] dans lequel les élèves choisissent spontanément entre différentes ressources.

Mais un élève, en arrivant à l'école, est-il réellement capable, en se promenant parmi les savoirs, en manipulant les différents objets qu'on lui offre de décider seul ce qu'il doit apprendre?

La tâche éducative de l'école n'est pas de supprimer la relation vivante avec le maître, son intention éducative ni même son autorité. Les décideurs politiques vont en ce sens et tentent d'aplanir les inquiétudes ou les suspicions.

Néanmoins, les moyens de relier l'idée de culture et l'idée d'humanité -à laquelle l'école est censée former- sont ou transformés, ou dénigrés (il n'est pas sans rappeler que l'éducation artistique, la formation aux humanités dans les heures de formation diminuent au fils des années avec conjointement un appauvrissement des contenus de formation des maîtres). On consomme les savoirs et les informations de manière expéditive –programme oblige- ce qui contredit la *méditatio*, la lecture lente des œuvres qui ont traversé le temps grâce auxquelles nous méditons sur nous-même et sur le monde, par lesquelles nous laissons place à l'oisiveté. L'oisiveté permet de nous réapproprier le plaisir de l'accès à l'œuvre pour comprendre le monde qui nous entoure et qui nous a précédé. Mais depuis l'avènement du christianisme, l'oisiveté a toujours été combattue, mal considérée. Aujourd'hui encore, dans la pensée entreprenariale, on fait l'apologie du dynamisme, de l'insertion tout en inhibant d'autres types de sociabilité, d'autres formes de vie et d'éducation. On tente de détruire la tâche initiée par Montaigne dans le chapitre *De l'institution des enfants.* Ce dernier les encourageait à être lecteur du monde, «avoir la tête bien faite », plutôt qu'à être dans la frénésie du savoir immédiat, « avoir la tête bien pleine ».

A travers nos auteurs étudiés dans cette recherche qui ont combattu le gouvernement pastoral, l'oisiveté, le retrait du politique et la distance avec sens commun deviennent des enjeux importants pour former des hommes moralement émancipés.

Il s'agit de considérer, avec Sénèque, l'éducation comme un bienfait. Un bienfait ne se peut se toucher du doigt. Comme nous l'avons énoncé antérieurement, il ne peut se mesurer qu'au regard de la multiplication des bienfaits, signe incontestable d'une société en bonne santé.

Dans l'épistémologie stoïcienne, on est débarrassé des utopies politiques et de l'assujettissement institutionnel. Le maître comme *exemplum* n'est plus une transition entre l'élève et l'extérieur mais il guide l'élève à devenir ce que l'institution n'aurait jamais prétendu qu'il soit, à « expérimenter un nouveau mode d'action sur soi-même et le monde »[976]. L'oisiveté ce n'est pas ne rien faire, c'est

[975] Pour reprendre les mots de Roland Goigoux, (Novembre 2014), Les Controverses de Descartes 2014 « Au-delà des apparences », Université Paris Descartes.

[976] Didier Moreau, «Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, *Op.cit*, p 163.

faire autrement et c'est se faire autrement par la médiation des œuvres littéraires. C'est le propre de la subjectivation et telle devrait-être la tâche de toute éducation pour nous émanciper des injonctions du dehors.

Arrivés au terme de cette étude, nous avons pu voir que La Mothe Le Vayer se situait bien dans cette lignée de penseurs qui l'ont précédé, et qui l'ont suivi. Comme l'énonce Jacques Rancière, une véritable éducation émancipatrice doit se dégager des postulats du réel pour réaffirmer un champ des possibles. En ce sens, l'école, *scholé*, doit permettre de faire émerger un espace de loisir au sens fort d'oisiveté, un espace déconnecté de la réalité politique et sociale au risque de n'être qu'une « soumission au monde social dans une logique pastorale »[977].

[977] Didier Moreau, «Vie et éducation : les valeurs de la sécession », in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, *Op.cit*, p. 130.

Bibliographie

-Agamben G. (2008), *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Rivages/Poches.

-Badiou A. (2012), *L'aventure de la philosophie française*, Paris, La fabrique éditions.

-Bataille G. (1943), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard.

-Bandura A. (2003), *Auto-éfficacité le sentiment d'éfficacité personnelle*, Paris, De boeck.

-Bergès M. (2000), *Machiavel, un penseur masqué ?* Bruxelles, Editions Complexe.

-Bernier M A. (2001), *Libertinage et figures du savoir,* Québec, Harmattan.

-Bernier M A. (2005), *Scepticisme et modernité*, (dir.) Marc André Bernier, Sébastien Charles, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

-Bert Jean-François. *(2011), Introduction à Michel Foucault*, Paris, La découverte.

-Billouet P. (2014), « L'institution de l'écriture », in *A l'école de Foucault*, (dir.) Eirick Prairat, Presses Universitaires de Nancy.

-Bollore M. (2011, Aout), *Le néo-stoïcisme : lecture du De Constantia de Juste Lipse et du Traité de la constance et consolation es calamitez publiques de Guillaume Du Vair*, Lurens, pp.1-25. Repéré à URL www.lurens.ens.fr/travaux:litterature-du-xvie-siecle/article/le-neo-stoïcisme.

-Boyer, marquis d'Argens J-B. (1992), *Thérèse philosophe ou mémoires pour servir l'histoire du P. Dirrag et de mademoiselle Eradice, lecture de Guillaume Pigeard De Gurbert,* Arles, Actes sud-Leméac.

-Boyer, marquis d'Argens J-B. (2007), *Thérèse Philosophe*, Paris, G.Flammarion.

-Boyer, marquis d'Argens J-B. (2002), *La philosophie du bon sens,* Paris, Honoré Champion.

-Boyer, marquis d'Argens J-B. (1967), *Mémoires secrets de la république des lettres ou le théâtre de la Vérité*, *(1737-1744*), Genève, Slatkine.

-Blumenberg H. (1999), *La légitimité des Temps modernes,* Paris, Gallimard.

-Carabin D. (2004), *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI*ème *et XVII*ème *siècles (1575-1642*), Paris, Honoré Champion.

-Cavaillé JP. (2003), Les libertins : l'envers du Grand siècle, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

-Cavaillé JP. (2001), Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

-Cavaillé J.P. (2011, novembre), « Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État», *Les Dossiers*

du Grihl, Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge, Essais et comptes rendus. Repéré à URL http://dossiersgrihl.revues.org/4807.

-Champion Justin A. I. (1999), Making authority : belief, conviction and reason in the public sphere in late seventeenth century England, , in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -3-Le Public et le Privé,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

-Cheng A. (2009-2010), « Histoire intellectuelle de la Chine. Confucius revisité : textes anciens nouveaux discours (suite) », in *L'annuaire du Collège de France*. Repéré à URL http://annuaire-cdf.revues.org/201 .

-Collin D. (2008), *Comprendre Machiavel,* Paris, Armand Colin.

-Colucci M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir » in *Michel Foucault et le contrôle social, (*dir.) Alain Beaulieu, Les Presses de l'Université de Laval.

-Cometti JP. (1996), *Philosopher avec Wittgenstein*, Paris, PUF.

-Corbin A. (1995), *L'avènement des loisirs* Paris, Aubier.

- Dauvois N. (1996), "Juste Lipse et l'esthétique du jardin", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) Christian Mouchel, Paris, Honoré Champion.

-Deleuze G. (2012), *Foucault*, Paris, Minuit.

-Deleuze G. (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit.

-Denis J-F. (2010), *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII*^{e} *siècle : Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, Lamothe-LeVayer, Cyrano De Bergerac*, Nabu Press.

-Derrida J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.

-Derrida J. (1994), *Force de loi,* Paris, Galilée.

-Derrida J. (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

-Diderot D. (1995), *Supplément au Voyage de Bougainville,* Paris, Libretti.

-Diderot D. (1986), *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, Dijon, Hermann.

-Diderot D. (1986), *Œuvres complètes, Idées VII, XXV, Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, Dijon, Hermann,

-Diderot D. (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre I*, Cher, Edition 10/18.

-Diderot D. (1972), *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, *livre II*, Cher, Edition 10/18.

-Do-Dinh P. (1958), *Confucius et l'humanisme chinois,* Paris, Seuil.

-Drouins-Hans AM, (2013), L'*Emile* et *Les solitaires* : quand l'éducation réussie passe par l'échec assumé, in *L'Emile vu d'aujourd'hui,* (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann.

-Dupeyron JF. (2014), *La vie scolaire : une étude philosophique*. Résumé du mémoire de HDR, Université de Bordeaux Montaigne.
-Durand G. (1992), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris Dunod.
-Du Vair G. (1915), *De la Constance et Consolation és Calamitez publiques,* Paris, Jacques Flach et F.Funck-Brentano.
-Epicure, (2011*), Lettres, maximes et autres textes*, Paris, G.Flammarion.
-Fabre M. (2011), *Eduquer pour un monde problématique*, Paris, PUF.
-Fabre M. (2009), *Philosophie et pédagogie du problème*, Paris, Vrin.
-Fabre M. (2012), Quelques implication éducatives de la problématologie : l'idée de réification chez Michel Meyer, in *Penser l'éducation, n°32 (décembre 2012*), pp.30-48.
-Fabre M. (2015), Devenir entrepreneur de soi-même, in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, Paris, Harmattan.
-Fabre M. (2015), Généalogie de l'*éthos* néo-libéral : perspectives foucaldiennes, in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH.
-Fénelon, (2003), *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Gallimard.
-Foucault D. (2010), *Histoire du libertinage*, Paris, Perrin.
-Foucault M. (2012), *Du gouvernement des vivants*, *Cours au Collège de France (1979-1980).* Paris, Gallimard/Seuil.
-Foucault M. (2009), *Le courage de la vérité*, *Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*. Paris, Gallimard/Seuil.
-Foucault M. *(2004), Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard.
-Foucault M. (2001), *L'herméneutique du sujet,* Paris, Gallimard/Seuil.
-Foucault M. (1994), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard.
-Foucault M. (2013), *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin.
-Freire P. (1974), *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspéro.
-Gadamer H.G. (1982), *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier-Montaigne.
-Gaillard F, Poulain J, Shusterman R. (1998), *La modernité en question*, Paris, CERF.
-Gatefin E. (2007), *Diderot, Sénèque et Jean-Jacques Un dialogue à trois voix*, Amsterdam-New-York, Rodopi, B.V.
-Gengoux Nicole. (2003), Place et fonction de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens* de La Mothe Le Vayer, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Giocanti S. (2001), *Penser l'irrésolution Montaigne Pascal La Mothe Le Vayer trois itinéraires*

sceptiques, Paris, Honoré Champion.
-Giocanti S. (2009), Montaigne, une éthique de la vie ordinaire, in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Giocanti S. (1996), La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Girerd C. (2007), *La sagesse libertine,* Paris, Bernard Grasset.
-Gouverneur S. (2005), *Prudence et subversion libertines, La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion.
-Gouverneur S. (2009), La prudence politique et l'écriture sous contrainte : vers une redéfinition du libertinage, in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Gouverneur S. (2003), La Mothe Le Vayer et la politique, ou l'usage libertin du scepticisme antique, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Gouverneur S. (2001), La Mothe Le Vayer et l'entretien de soi, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Greco M-B. (2007), *Rancière et Jacotot : une critique du concept d'autorité*, Paris, Harmattan.
-Gros JM. (2009), La douceur libertine : l'érudition comme sortie de la rudesse, in *Libertinage et philosophie au XVIIé siècle -11- Le libertinage et l'éthique à l'âge classique,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Gros JM. (2003), A l'imitation des Anciens, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Gros JM. (2003), La place du cynisme dans la philosophie libertine, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle -7-La Résurgence des philosophies antiques,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Gros JM. (2001), Le masque du scepticisme chrétien chez La Mothe Le Vayer, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -5-Les libertins et le masque : simulation et représentation,* (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Hadot P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
-Hegel G.W.F (2006), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin.

-Hétier R. (2009), Georges Steiner, la subjugation par la grandeur**,** in *Figures de Magistralité*, (dir.) Pierre Billouet, Paris, Harmattan.
-Hobbes T. (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard.
-Jaspers K. (2009), *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus,* Paris, Plon.
-Jehasse J. (2002), *La Renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Paris, Honoré Champion.
-Jullien F. (2009) *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset.
-Kambouchner D. (2013), *L'École, question philosophique*, Paris, Fayard.
-Kambouchner D. (1983), De la condition la plus générale de la philosophie politique, in *Le retrait du politique,* (dir.) Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Galilée.
-Koselleck R. (1979), *Le règne de la critique,* Paris, Minuit.
-Kwok-ying L. (2004), « Non-Familiarity and otherness : Derrida's hermeneutics of friendship and its political implications », paper presented in the Phenomenology and Ethos : International Conference, 2004, 13pgs. Repéré à URL http://dspace.lib.cuhk.edu.hk/handle/2006/26148.
-Laërce D. (1965), *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, Paris, G. Flammarion.
-Lagrée J. (1994), *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme : Étude et traduction des traités stoïciens De la constance, Manuel de la philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens,* Paris, Vrin.
-Lagrée J. (2010), *Le néostoïcisme : une philosophie par gros temps,* Paris, Vrin.
-La Mothe Le Vayer F. (2012), *Prose chagrine*, Paris, Klincksieck.
-La Mothe Le Vayer F. (2007), *De la liberté et de la servitude*, Paris, Gallimard.
-La Mothe Le Vayer F. (2005), *Hexameron rustique ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses,* La Versanne, Encre Marine.
-La Mothe Le Vayer F. (2004), *L'Antre des nymphes*, Toulouse, Anacharsis.
-La Mothe Le Vayer F. (2003), *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, Paris, Desjonquères.
-La Mothe Le Vayer F. (1988), *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Paris, Fayard.
-La Mothe Le Vayer F. (1669), *De la connoissance de soy mesme,* Paris, Louis Billaine.
-La Mothe Le Vayer F, (1669), *Les trois premières Parties des opuscules ou petits traitez*, Paris, Louis Billaine.
-La Mothe Le Vayer F. (1666), *Problèmes sceptiques*, Paris, Thomas Jolly.
-La Mothe Le Vayer F. (1665), *Suite des Homilies academiques*, Paris, Lovis Billaine.
-La Mothe Le Vayer F. (1665), *La science de l'histoire avec le jugement des principaux historiens tant anciens que modernes*, Paris, Lovis Billaine.

-La Mothe Le Vayer F. (1658), *La logique du prince,* Paris, Augustin Courbé.
-La Mothe Le Vayer F. (1658), *La physique du prince*, Paris, Augustin Courbé.
-La Mothe Le Vayer F. (1653), *L'œconomie du Prince*, Paris, Augustin Courbé.
-La Mothe Le Vayer F. (1653), *La politique du Prince*, Paris, Augustin Courbé.
-La Mothe Le Vayer F. (1651), *La géographie et la morale du prince,* Paris, Augustin Courbé.
-Lardic J.M. (2015), La liberté concrète : une théorie hégélienne de la motivation, in *Education de la liberté Aliénation et émancipation*, (coord.), Michel Fabre, Pierre Billouet, Paris, Harmattan.
-Lardic J.M. (2013, Janvier), *Scepticisme et anarchisme : de l'usage de la négation,* communication présentée au séminaire de philosophie de l'éducation de l'axe V du Centre de Recherche en Education de Nantes (CREN), Univerité de Nantes.
-Lefort C. (1983), " la question de la démocratie", in *Le retrait du politique,* Paris, Galilée.
-Lipse J. (2000), *De Constantia*, Paris, Noxia.
-Lipse J. (1994), *Les politiques, IV,* Presses Universitaires de Caen.
- Lyotard J-F. (2010), *La condition Postmoderne*, Paris, Minuit.
-Magnien M. (1996), "Montaigne et Juste Lipse : une double méprise?", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) C Mouchel, Paris, Honoré Champion.
-Machiavel N. (1985), *Discours sur la première décade de Tite-Live,* Paris, G.Flammarion.
-Machiavel N. (2008), *Le Prince,* Paris, Classiques de la philosophie.
-McKenna Antony. (1996), Don Juan ou le faux libertin, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne**.**
-Mehl E. (1996), Le méchant livre de 1630, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle -1-*, (dir.) A McKenna, P-F Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
-Merleau-Ponty M. (1960), *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard.
-Mihali C. (2011, June), « Déconstruction, auto-immunité, précarité. De l'intraduisible politique chez Derrida », in *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Pratical Philosophy vol. III, n°.1/June 2011*, pp. 81-97. Repéré à URL www.metajournal.org.
-Molière. (1991), *Dom Juan ou le festin de pierre*, Paris, Hachette.
-Monod J-C. (1998, Octobre), « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », in *Revue germanique internationale*. Repéré à URL : http://rgi.revues.org/698 consulté le 22/03/2012.
-Montaigne M. (2009), *Essais*, Paris, Gallimard**.**
-Montaigne M. (1999), *De l'institution des enfants*, Paris, Arléa.
-Moreau D. (2011), *Education et théorie morale*, Paris, Vrin.
-Moreau D. (2009), De l'hypnotiseur à l'herméneute, in *Figures de Magistralité*, (dir.) Pierre

Billouet, Paris, Harmattan.
-Moreau D. (2009), De la recherche en philosophie de l'éducation, in *40 ans des sciences de l'éducation*, (dir.) Alain Vergnioux, Caen, PUC.
-Moreau D. (2010), *Le Principe du Protée, éducation et métamorphoses : le perfectionnisme morale de l'éducation est-il encore émancipateur ?*, Mémoire de HDR, Université de Nantes.
-Moreau D. (2013), Les paradoxes d'une éducation métamorphique : l*'Emile* de Jean-Jacques Rousseau, in *L'Emile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann.
-Moreau D. (2011), L « Atténuation de soi » et la tâche de l'insertion dans le monde : la question de l'éthique chez Michel Meyer, Revue internationale de philosophie, à propos de : *Questionnement et historicité* de Michel Meyer, N°257 (3), pp.75-95.
-Moreau D. (2015, Avril), *L'humanité et ses fantômes*, communication présentée au colloque Héritier de l'humanité, Université François Rabelais de Tours.
-Moreau D. (2013, Mars), *Ethique et pédagogie : entre l'institution de moralité et le désengagement éthique, comment ouvrir le champ du perfectionnisme moral à l'école ?,* communication présentée au symposium Education et minimalisme moral, Université de Nantes.
-Moreau D. (2014), « Sénèque : l'éducation métamorphique et l'émancipation », in *Rassegna di pedagogia*, *Pädagogische Umschau*, LXXII.1-2, Gennaio, Giugno 2014, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, pp.151-170.
-Moreau D. (2015), Vie et éducation : les valeurs de la sécession, in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH.
-Moreau Denis. (2013, Février), *Le cabinet de l'historien Descartes, corps et âme*, communication présentée aux Rencontres de Sophie, Université de Nantes.
-Moreau P-F. (1996), "Juste Lipse et Érasme: le rôle du stoïcisme dans la transformation de la philosophie chrétienne", in *Juste Lipse en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994,* (dir.) C Mouchel, Paris, Honoré Champion.
-Morin E. (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil.
-Nancy J-L. (2013, Février), *Le corps dehors*, communication présentée aux Rencontres de Sophie, Université de Nantes.
-Nancy J-L. (1990) *La communauté désoeuvrée,* Paris, Christian Bourgeois.
-Nancy J-L. (1983), "Le retrait du politique", in *Le retrait du politique,* (dir.) Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Galilée.
-Naudé G. (2009), *Traité sur l'éducation humaniste*, Paris, Garnier.
-Naudé G. (2012), *Advis pour dresser une bibliothéque,* Lyon, édition Camille Ducrot.

-Noille-Clauzade C. (avril-juin 1999), « La morale du *Télémaque* : pour une poétique platonicienne de la fable », in *Revue des Sciences Humaines,* N°254, pp. 85-106.
-Paganini G, Benitez M, Dybikowski J. (2002), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée,* Paris, Honoré Champion.
-Pétrarque. (1999), *La vie solitaire*, Paris, Rivages.
-Pintard R. (1983), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Genève-Paris, Slatkine.
-Platon. (1965), *Apologie de Socrate-Criton-Phédon*, Paris, G. Flammarion.
-Platon. (2011), *La République, VII*, in *L'éducation Les plus grands textes de Platon à Rousseau et Freinet*, CNRS éditions.
-Rancière J. (2009), *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam.
-Rancière J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, Fabrique.
-Rancière J. (1998), *Aux bords du politique,* Mayenne, La Fabrique-Editions.
-Rancière J. (1995), *La mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée.
-Rancière J. (1990), *Courts voyages aux pays du peuple*, Paris, Seuil.
-Rancière J. (1987), *Le maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard.
-Rancière J. (1983), *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard.
-Rancière J. (1981), *La nuit des prolétaires*, Paris, Fayard.
-Rousseau JJ. (1928), *Emile ou de l'éducation*, Paris, Aristide Quillet.
-Rousseau JJ. (1996), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard.
-Rousseau JJ. (1990), *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* Paris, G.Flammarion.
-Rousseau JJ. (2012), *Du contrat social*, Paris, Gérard Mairet.
-Sade D. (1997), *Histoire de Juliette*, Paris, Editions 10 / 18.
-Sénèque. (2013), *De la constance du sage*, Paris, Gallimard.
-Sénèque. (1970), *Dialogues,* tome IV, Paris, Les belles lettres.
-Sénèque. (1995), *Savoir donner,* Paris, Arléa.
-Sénèque. (2001), *Apprendre à vivre*, *Lettres à Lucilius*, Paris, Arléa.
-Shi Bo. (1999), *Le testament de Confucius*, Paris, Alternatives.
-Strauss L. (1982), *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot.
-Taïeb E. (2008, juillet), « Individuation et pouvoir politique », *Labyrinthe*, 22/2005(3). Repéré à URL : http://labyrinthe.revues.org/1032 consulté le 5/08/2013.
-Tarrête A. (2008), Du Vair, lecteur de Juste Lipse, in *Journal de la Renaissance, vol 6*, Turnhout, Brepols Publishers,
-Tocqueville A. (1985), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Classique Larousse.

-Tricoche-Rauline L. (2005), *Identité libertine : l'écriture personnelle et la création de soi,* Paris, Honoré Champion.

-Trouvé A. (2015), L'enquête PISA, un simple outil de comparaison et d'évaluation?, in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, (dir.), Michel Fabre, Christiane Gohier, Rouen, PURH

-Valéry P. (1977), *Œuvres II*, Paris, Gallimard.

-Vergnioux A. (2013), Rousseau lecteur d'Helvétius, in *L'Emile de Rousseau : regards d'aujourd'hui*, (dir.), AM Drouins-Hans, M Fabre, D Kambouchner, A Vergnioux, Paris, Hermann.

-Vergnioux A. (2003), « L'impensé pédagogique du *Télémaque* de Fénelon », *Documents pour l'histoire du Français langue étrangère ou seconde* (En ligne), 30 /2003, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 23 septembre 2015, URL : https://dhfles.revues.org/1519

-Veyne P. (2007), *Sénèque. Une introduction*, Paris, Tallandier.

-Veyne P. (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel.

-Yutang L. (2008), *La sagesse de Confucius,* Arles, Edition Philippe Picquier.

-Wahl F. (1984), « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation, Colloque de Montpellier, 1981,* (dir), A Rassial, JJ Rassial, Paris, Seuil.

-Zanin S. (2005), « L'entremise du scepticisme. Jean-Jacques Rousseau et la composition du *Discours sur les sciences et les arts* », in *Scepticisme et modernité*, (dir.) Marc André Bernier, Sébastien Charles, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

Index

Index nominum

A
Agamben G. 329, 331
Alcibiade.....54, 157, 160, 161
Alembert J. 309
Andilly A. 241
Aristote.44, 78, 79, 98, 101, 116, 130, 139, 182, 190, 193, 204, 214, 227, 235, 251, 252, 271, 293, 299, 311
Augustin S. 58, 118
Aurèle M. 35, 38, 40, 157
B
Bacon F. 193
Badiou A. 304, 305
Bandura A. 226
Bataille G. 11, 196, 319
Bautru G. 17, 193, 285
Bayle P.....16, 61, 310, 311, 321
Bergès M. 98, 105
Blumenberg.....6, 25-28, 108, 263, 264, 296
Boyer, marquis d'Argens JB. . 309-311, 315, 321
Bruni L. 102
C
Caligula.....202, 206
Carabin D. 126, 235
Casanova G. 309
Cavaillé JP. 5, 16, 87, 267
Champion Justin A. I. 18
Charron P. 15, 58, 188, 193, 264
Cheng A. 60, 63, 85
Cicéron28, 33, 41, 101, 181, 190, 193, 200, 202, 256, 257, 298-300, 327
Collin D. 98, 101
Colucci M. 102
Confucius…7-9, 59-62, 64-69, 72-75, 77-80, 83-88, 107, 109, 110, 112, 114, 153, 154, 220, 306, 329
Corbin A. 239
Corneille P. 193
Cyran S. 133, 322
Cyrano de Bergerac.....133
D
De Thou FA.....18, 21, 37, 56
Deleuze G. 113, 287, 288
Démocrite. 142, 143, 183, 239, 252, 256
Denis JF.....17, 18, 133, 134, 186, 188, 233
Derrida J. 11, 135, 172, 189, 268, 298, 301, 302
Descartes R.…174, 271, 296, 297, 306, 309, 334
Diderot D. 14, 201, 308, 318, 319, 322-328
Diodati E. 17
Diogène Laërce.....193
Du Vair G. 6, 34-39, 42, 57, 108
Dupuy, (cabinet).....15, 17, 18, 56, 180, 190
Durand G. 14, 69, 307
E
Epicure13, 27, 31, 131, 138, 139, 143, 144, 162, 182, 235, 253, 255-260, 266, 268, 291, 309, 315, 328-332
Epictète..... 40, 171, 283
Erasme.....29, 53
F
Fabre M..... 296, 303, 336
Fénelon.....9, 117, 118, 120-123, 154, 230
Foucault M. 6, 7, 21, 25, 57, 110, 112, 113, 142, 148, 156, 159, 161, 167, 168, 171, 172, 183, 192, 215, 244, 248, 265, 268, 269, 287-289, 297
Freire P. 223
G
Gassendi P. 16, 18, 19, 310
Giocanti S. ….132, 235, 239, 253, 276, 294, 295
Gouverneur S. . 5, 65, 77, 85, 87, 130, 131, 134, 140, 143, 237, 241, 242, 299
Gros JM. ..58, 185, 196, 268, 276, 291, 312, 318
Guideri R. 69
H
Habermas.....333
Hadot P. 171
Hegel G.W.F 226, 262, 263, 271, 306
Heidegger.....72, 272
Helvétius CA. 309
Hobbes T. 10, 53, 144-149, 155, 240
Humboldt A.....47
Hummel.....182
J
Jaspers K. 63-65, 85
Jullien F. 78, 79, 81, 87, 302
K
Kambouchner.....214
Kant E. 242, 302, 309
Koselleck R. 132, 148-150, 155, 248, 332
L

La Mothe Le Vayer (de) F. 5, 6, 8-12, 14-18, 21, 23, 50, 56-58, 60, 61, 83, 95, 107, 109, 110, 113, 116, 119, 125, 126, 129, 133, 137, 141, 144, 153-156, 172, 180, 189, 201, 235, 238-241, 244, 245, 247, 249, 256, 257, 259, 260, 264-267, 276, 278, 283, 288, 291, 293, 294, 303, 309-311, 321, 322, 324, 326-330, 332-334
Lagrée J. 29, 32, 57
Laozi.....79
Lardic J.M. 262, 263
Lefort C. 8, 90, 97, 128, 215
Lessing GE.....309
Lipse J. ….6, 29-34, 37, 39-50, 52-58, 107, 109, 153, 328
Lotterie F. 316
Louis XIV.....5, 85, 121, 122, 133, 249
Lucilius.....243, 264
Lucrèce.....138, 139, 256, 259, 284, 318
Lyotard JF. 229
M
Machiavel N. 8, 15, 43, 49-52, 57, 88-107, 109, 110, 120, 122, 123, 126-129, 143, 154, 193, 198, 325, 327
Marco Polo.....193
Mazarin J..11, 16, 107, 123, 154, 180, 187, 188, 243, 245
Meirieu P.....336
Mencius.....65, 72, 73, 84
Merleau-Ponty M. …8, 88, 92, 97, 106, 110, 135
Mersenne, (Père). 133
Meyer M. 197, 296, 303
Montaigne M. ..9, 13, 15, 17, 23, 27, 35, 41, 42, 44, 53, 71, 79, 80, 113, 124, 131, 134-137, 141, 143, 144, 164, 171, 172, 174-177, 183, 185, 188, 189, 197, 200, 236, 237, 240, 243, 249, 254, 255, 260, 267, 270, 276-279, 281-283, 288, 291, 293, 297, 300-302, 305, 310, 316, 322, 327, 328, 334
Moreau D. 12, 150, 159, 160, 169, 173, 175, 191, 234, 235, 328
Moreau PF. 29
N
Nancy JL. 222, 270-272
Naudé G. 11, 15-19, 125, 127, 130, 180, 182-188, 245, 290, 297
Néron. 50, 201, 204, 206, 245, 322, 325
P
Patin G. 16-18, 257
Pétrarque.....;.....175, 195
Pigeard de Gurbert G. 309, 310
Pintard R. 21, 290
Platon. 213, 246, 263
Plutarque.....50, 182, 327
Pomponazzi P. 193
Pyrrhon.....249, 250, 253, 256
R
Rancière J. …..12, 168, 190, 213-221, 223, 225, 228-230, 232, 233, 246, 247, 270, 271, 304, 305, 332
Ricci M. 60
Richelieu A.……5, 16, 19, 20, 107, 123, 154, 249
Rorty R. 219
Rousseau JJ. 14, 73, 97, 103, 106, 120, 156, 194, 199, 242, 254, 261, 262, 297, 310, 323, 324, 328
S
Sade D. 14, 17, 19, 193, 196, 309, 312
Salutati C. 102
Sénèque. 9, 12, 13, 28, 41, 49, 57, 58, 154, 157, 201, 202, 240, 245, 247, 250, 264, 305, 322-325, 327
Sextus Empiricus..137, 144, 193, 250, 256, 259, 285
Socrate. 158
Strauss L. 102
T
Tocqueville A. 234
V
Valéry P. 103, 179, 272
Vanini GC. 15, 16, 177
Vergnioux A. 119, 120, 122
Veyne P. 81, 209, 240
Viau (de) T. 16, 272
W
Wahl F. 69-72, 78
Williams B. 191
Y
Yutang L. 67

Index rerum

A
absolutisme..16, 20, 104, 108, 115, 118, 121-124, 130-132, 147, 149-151, 154, 174, 178, 200, 219, 240, 243, 248, 249, 330, 331
amitié...17, 18, 35, 64, 69, 96, 117, 153, 189-193, 267, 298-302, 334
Ancien/Ancêtre. 5, 6, 8, 10, 11, 13-16, 18, 20, 21, 28, 29, 32, 36, 38, 41, 50, 52, 53, 56, 58, 61, 64, 70-73, 75, 76, 81, 91, 93, 97, 101, 103, 109-111, 129, 130, 134, 140, 147, 153, 156, 167-182, 184-187, 189, 193-195, 211, 216, 221, 231, 233, 241, 244, 245, 247, 250, 252, 268, 273, 276, 286, 288-290, 297, 305, 307, 309, 314, 324, 325, 327, 329, 331-336
assujettissement.....123, 146, 158, 167, 168, 244, 269, 287, 338
autonomie…58, 97, 157, 162, 190, 242, 258, 301, 310, 314, 337
autorité….9, 14, 28, 43, 49-51, 53, 56, 58, 59, 61, 64, 77, 95, 107, 109-111, 113, 119, 122, 136, 141, 146, 147, 151, 154, 155, 157, 158, 172, 173, 175, 176, 183, 189, 190, 192, 210, 211, 218, 222, 230, 243, 266, 268, 273-275, 297, 303, 319, 329, 330, 333, 335, 338
B
Bienfait, Bienfaisance 7, 12, 64, 90, 95, 136, 169, 200-202, 205-213, 224, 228, 246, 319, 323, 338
bienveillance.....28, 41, 52, 65, 74, 112, 117, 118, 145, 165, 189-192, 202, 299, 330
Bildung.....84, 230, 278
C
christianisme 20-22, 24, 25, 28-30, 34, 37, 42, 59, 86, 117, 142, 152, 153, 158, 161, 167, 188, 244, 249, 250, 252, 298, 338
clémence.....50, 52, 53, 113, 144, 205, 324
confiance.....28, 41, 68, 106, 122, 185, 191, 192, 222, 224, 267, 283, 299
contingence.....31, 49, 93, 95, 126-128, 141, 144, 174, 178, 253, 282
conversion…6, 7, 9-11, 13, 22, 24, 25, 49, 61, 71, 77, 84, 108, 113, 117, 124, 125, 130, 135, 137, 143, 145, 146, 151, 153, 155-157, 159, 160, 162, 164, 169, 174, 180, 189, 196, 197, 201, 228, 229, 231, 232, 243, 244, 247, 265, 266, 279, 289, 302, 323, 330-334, 336, 337
création…26, 34, 37, 38, 41, 42, 55, 75, 138, 139, 161, 170, 173, 178, 179, 185, 220, 252, 284, 285, 318
culte...53, 55, 61, 68, 70-72, 79, 81, 86, 123, 131, 205, 206, 214, 215, 256, 257, 307
culture…5, 7, 28, 57, 59, 64, 80, 82, 84, 101, 110, 119, 121, 122, 126, 138, 139, 152, 156, 157, 160-162, 168, 172, 174-176, 181, 182, 184, 189, 190, 192-195, 225, 229-232, 235, 245, 247, 250, 263, 264, 276, 290, 296, 301, 333
cynisme.....143, 268, 289, 303
D
démocratie…6, 140, 147, 214, 218, 223-225, 228-230, 232, 233, 301, 304, 329, 333
dialogue 10, 11, 14, 18, 19, 21, 34, 35, 37, 40, 41, 46, 47, 54, 57, 59, 100, 101, 127, 129, 131, 132, 137-140, 144, 153, 156, 170-176, 178, 180, 181, 189-195, 197, 232, 235-238, 241, 244, 245, 247, 248, 250-252, 254-256, 258, 259, 267, 268, 272-274, 276, 281, 284, 286, 290, 291, 293-297, 299, 300, 304, 315, 319, 322-324, 327, 331, 332, 334-336
dissimulation 51, 98, 99, 126, 132, 134, 135, 144, 186, 239, 266, 289, 303, 333
E
économique (gouvernement)..57, 63, 64, 66, 87, 107, 110, 113, 116-119, 123, 124, 154, 155, 173, 189, 287, 299, 330
enfants.…56, 63, 64, 66, 113, 120, 125, 173, 175, 181, 190, 210, 216, 278, 279, 284, 305, 325, 331
F
formation.…6-8, 10-15, 22, 28, 38, 40, 41, 43, 45-48, 52-54, 57-59, 62, 68, 71, 72, 74, 75, 77-84, 86-88, 92, 107, 109, 110, 118, 123, 125, 130, 150, 151, 156, 160-162, 164, 167-169, 171, 172, 178-180, 182-184, 189, 190, 192, 194-196, 199, 209, 225, 227-229, 231, 236, 238, 239, 244, 245, 247, 254, 261, 263, 264, 267, 278, 279, 286, 305, 314-316, 318, 321, 324, 328-331, 335, 337
H
herméneutique 10, 40, 41, 79, 100, 130, 156, 169, 170, 173-177, 185, 244, 245, 271, 278, 281, 285, 290, 291, 297, 331
histoire.…5, 6, 8, 9, 11, 17, 18, 20, 26, 31, 40, 47, 49-51, 56, 58, 61-64, 67, 76, 79, 81, 82, 84, 90-93, 95, 97, 98, 100, 102, 104, 111, 118, 126-130, 134, 147, 153, 154, 156, 157, 161, 174, 178, 179, 182, 202, 231, 232, 239, 244, 248, 285, 288, 309, 312, 316, 321, 329, 336
Humanisme, humaniste.. 8, 15, 28, 29, 40, 42, 44, 55-58, 64, 65, 79, 85, 88, 97, 98, 101, 102, 109-111, 113, 151, 174, 176, 181, 183, 185, 188, 190, 228, 231, 232, 238, 247, 256, 279, 291, 294, 295,

331, 335, 336
I
Imitation, Mimésis....10, 11, 14, 18, 71, 137, 147, 153, 170, 171, 174, 177, 179, 181, 187, 218, 245, 264, 271, 286, 290, 297, 302, 325, 331, 334
institution. 6-12, 22-25, 49, 57, 58, 79, 82, 84, 90, 93, 102-104, 108, 109, 112, 113, 124, 125, 130, 131, 135-137, 143, 145, 151, 152, 156, 159, 168, 170, 173, 174, 180-184, 189, 198, 201, 224-226, 228, 229, 231-233, 235, 241, 242, 244, 247, 266, 272, 273, 278, 284, 287, 304, 317-319, 324, 325, 329-333, 336-338
K
kosmos.....28, 33, 43, 224, 307
L
liberté…6, 7, 18, 23, 27-34, 37, 38, 43, 44, 51-55, 87, 91, 94, 95, 97, 99, 101, 104-107, 109, 121, 123, 126, 128, 130, 132-134, 136-139, 144, 145, 149, 150, 152, 155, 163, 176, 180, 189, 194, 203, 205, 206, 209, 215, 220, 221, 226, 230, 232, 236, 237, 239, 240, 242-244, 252-254, 258, 261-263, 266, 276-278, 303, 311, 313, 318, 337
libertinage....5, 8, 14-18, 21, 23, 56, 57, 110, 130, 131, 144, 153, 188, 197, 238, 240, 242, 254, 255, 260, 261, 265, 277, 284, 285, 289, 291, 296, 299, 303, 305, 306, 311, 318, 321, 334
lumières. .5, 8, 13, 14, 55, 57, 58, 85, 88, 97, 132, 148-150, 174, 180, 220, 248, 250, 261, 305, 307, 309, 310, 318, 321, 323, 325-327, 330, 332
M
masque13, 18, 59, 82, 91, 99, 100, 126, 145, 241, 248, 250, 268, 291, 303
meditatio.....11, 14, 109, 186, 187, 231, 245, 247, 290, 307, 324, 331, 333, 334, 336
méditation 8, 41, 45, 63, 72, 75, 78, 110, 160, 165, 175, 179, 195, 228, 245, 297, 310, 324-327, 332
métamorphose 12-14, 23, 28, 79, 80, 82, 135, 137, 160, 168, 196, 229, 238, 242, 244, 266, 271, 279, 280, 287, 288, 290, 291, 325
Modernité. 83, 129, 167, 175, 205, 237, 249, 277, 307
O
oisiveté..11, 12, 28, 38, 39, 108, 153, 168, 171, 195, 201-204, 213, 214, 228, 232, 236-240, 245-247, 249, 270, 277, 288, 332, 338-339
P
Pastorat, Pastorale…6, 8, 9, 13, 14, 21-26, 28, 40, 49, 50, 58, 59, 107-113, 117, 123, 124, 135, 142, 146, 152-154, 182, 192, 244, 286, 287, 291, 299-301, 303, 330, 333, 334, 336, 339
Pédagogie, pédagogue....9, 12, 14, 20, 40, 49, 57, 65, 67, 78, 109, 113, 114, 117, 118, 125, 154, 156, 170, 174, 175, 183, 184, 221, 225, 226, 231, 278, 294, 295, 317, 322, 328, 337
perfectionnement.7, 35, 37, 42, 45, 48, 57, 63, 74-76, 86, 110, 123, 159, 160, 162, 194, 196, 198, 199, 202, 203, 205, 210, 211, 229, 240, 259, 262, 290, 320
police.98, 127, 136, 153, 215-219, 228, 246, 266, 269, 305, 332
politeuesthai.....12, 142, 213-215, 246-247, 289
pouvoir royal…6, 8, 9, 21-23, 107, 108, 111, 113, 115, 119, 120, 123, 129, 131, 132, 142, 151, 154, 299, 329
pragmatisme.....49, 89, 103, 123, 325
prudence.....7, 50, 51, 54, 93, 109, 112-116, 120, 123, 131, 132, 134, 143, 176, 188, 189, 203, 206, 251, 253, 267, 283, 317
R
relativisme.…14, 43, 61, 101, 127, 130, 171, 176, 206, 219, 225, 230, 235, 249, 253-255, 258, 263, 264, 277, 290, 314, 333
repère.....15, 40, 45, 46, 57, 58, 67, 75, 110, 127, 129, 130, 154, 179, 183, 228, 230, 248, 276, 277, 329, 333, 335
République.....14, 39, 43, 64, 90, 93, 97, 99, 101-107, 111, 129, 142, 146, 149, 150, 184, 203, 204, 213, 216, 217, 221, 237, 246, 304, 311, 328, 336
rite....5, 7, 8, 19, 30, 61-65, 67-72, 77, 81, 85, 86, 88, 90, 91, 101, 123, 131, 143, 177, 183, 188, 190, 236, 237, 239, 249, 252, 256, 260, 272, 295
ruse.…8, 50, 95-99, 109, 113, 118, 134, 135, 205, 216, 266, 280, 318
S
sagesse....7, 13, 15, 29, 30, 34, 35, 40, 41, 44, 46, 47, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 73, 83, 112, 122, 132, 183, 189, 193, 243, 249, 260, 261, 264, 274, 301, 325, 326
salut…7, 10, 22-25, 27, 30, 32, 34, 35, 37, 56, 58, 59, 93, 96, 102, 123, 143, 145, 148, 156, 158, 165, 203, 256-258, 330
scepticisme..5, 10, 13, 18, 20, 35, 45, 57, 58, 126-128, 130, 131, 138, 144, 153, 155, 176, 178, 226, 236, 241, 247-251, 253-256, 258, 262-264, 268, 275, 277, 288, 290, 292, 295, 299, 305-307, 321, 333
Spectres/spectralité.....169, 173, 279
stoïcisme. 6, 7, 9-12, 28-32, 34-37, 39-42, 44, 46, 49, 53, 55-57, 59, 80, 83, 110, 113, 115, 118, 123, 145, 157, 198, 201, 202, 210, 212, 232, 234, 235,

237, 322, 325
subjectivation…12, 158, 159, 161, 164, 167, 168, 229, 244, 246, 264, 268, 270, 286, 287, 338
T
Temps modernes.....26, 172, 175, 248, 321
transmission28, 48, 57, 58, 64, 72, 110, 129, 153, 171, 172, 175, 176, 181, 189, 192, 201, 209, 212, 246, 248, 278, 297, 327, 331, 337
V
vertu 7-9, 11, 27, 33, 36, 37, 41-45, 47-53, 55, 57-59, 61, 65, 66, 68, 77, 78, 85, 90, 91, 95, 96, 99, 100, 103-105, 107, 109-111, 113, 116, 119, 122, 131, 134, 135, 137, 138, 150, 156, 164, 180, 181, 184, 186, 187, 203, 204, 206, 210, 211, 216, 219, 222, 234, 250, 253, 257, 258, 260, 261, 277, 287, 293, 295, 299-301, 317-319, 322, 324, 326, 327

Thèse de Doctorat

Nathanaëlle DUPUY

Le libertinage érudit et la formation de l'homme : François De La Mothe Le Vayer, précepteur royal et précurseur pédagogique

Learned Libertinism and teaching mankind : François De La Mothe Le Vayer, a royal tutor and an educational precursor

Résumé

François De La Mothe Le Vayer, libertin érudit et philosophe du XVII[e] siècle fut précepteur de Louis XIV. A première vue, le rôle politique de notre libertin -protégé de Richelieu, précepteur du Roi-soleil- peut sembler en contradiction avec l'idée de précurseur pédagogique. Pourtant, la lecture attentive des œuvres de Le Vayer fait apparaître, derrière la grande culture des Anciens, une pensée critique qui n'est pas dénuée de sens pour notre actualité.La précursivité des libertins se situe sous deux angles. Dans un premier temps, par la mise en place du « gouvernement économique » qui est le propre du gouvernement à l'antique, nous allons repérer dans quelle mesure François de La Mothe Le Vayer fait émerger une gouvernementalité sécularisée au niveau politique, en engageant la séparation du gouvernement pastoral et du pouvoir royal. Dans un second temps, par quels moyens notre libertin met-il en exergue une autre vision de la formation de soi détachée des formes institutionnelles et de la conversion éducative ? Depuis le christianisme, le but de l'éducation et des institutions de conversion est de préparer les âmes à rentrer dans l'attente d'un salut que l'ordre politique va ensuite administrer. Face à ce constat, la conception libertine de l'éducation pose une rupture : l'éducation comme émancipation. Par la mise en pratique de l'exercice de la formation de soi-même, en quoi La Mothe Le Vayer est-il encore notre contemporain? Comment peut-il nous éclairer sur les conditions du temps présent en ce qui concerne le rôle de l'éducation comme levier de la question politique?

Mots clefs : gouvernement pastoral, pouvoir royal, institution de conversion, libertin érudit, pédagogie, éducation émancipatrice, formation de soi, philosophie, stoïcisme, scepticisme, épicurisme, cynisme.

Abstract

François De La Mothe Le Vayer, a learned libertine in the XVII century was the of King Louis XIV's private tutor. At first sight, the political part of our libertine – Richelieu's protégé and the Sun-King's private tutor – may seem contradictory with the idea of an educational precursor. Nevertheless, reading attentively Le Vayer's works reveals, beyond his large culture of the Ancients, a critical thinking not deprived of any meaning within our present time. Libertines as precursors can be seen from two angles. First, by the setting up of the "economical governance" which is a distinctive feature of the way the Ancients ruled, we will point at the way François De La Mothe Le Vayer brings a secularized governing pattern to the foreground of politics by initiating the separation of pastoral governance from regal power. Secondly, by the means our libertine uses to highlight another vision of education of the self, separate from institutional forms and from educative conversion. Since the beginning of Christianity, the aim of education and converting institutes is to prepare souls to entering the expectation of a salvation which political order will then administer. Facing this, the libertine view of education establishes a break : an emancipating education. Putting into practice the theory of education of the self, how can La Mothe Le Vayer still be our contemporary? How can he enlighten us about the present state of things regarding the part of education as a lever for the political question?

Key words : pastoral governance , Regal power, converting institution, learned libertine, pedagogy, emancipating education, education of the self, philosophy, stoicism, scepticism, Epicureanism, cynicism.