

La mappemonde sceptique : une géographie des « libertins érudits »

Stéphane Van Damme

DANS **LITTÉRATURES CLASSIQUES** 2017/1 N° 92 , PAGES 77 À 112

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIDI**

ISSN 0992-5279

ISBN 9782810704941

DOI 10.3917/licla1.092.0077

Date de mise en ligne : 01/06/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-litteratures-classiques-2017-1-page-77?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires du Midi.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Stéphane Van Damme

La mappemonde sceptique : une géographie des « libertins érudits »*

Longtemps, la question de la géographie des libertins n'a guère intéressé la recherche sur le libertinage érudit¹. Robert Mandrou en avait pourtant pressenti l'importance en essayant de cartographier le libertinage². Si l'idée d'une représentation cartographique est aujourd'hui problématique, la piste doit-elle être pour autant abandonnée ? On se plaît à rêver à la découverte d'un ouvrage perdu qui prendrait sa place entre *La Géographie des humanistes* de François de Dainville et *La Géographie des philosophes* de Numa Broc, et qui porterait sur la géographie des libertins érudits. Partons de quelques acquis de la recherche récente afin d'examiner si cet espace n'est pas déjà occupé ou en voie d'être formulé. Au préalable, il convient de rappeler après Jean-Pierre Cavaillé, que la catégorie de « libertin » est souple et non essentialiste, elle décrit plutôt une *posture* qu'une *identité* socioculturelle stable, elle privilégie la définition de pratiques, d'opérations intellectuelles en situation plutôt qu'une position doctrinale³. Ce positionnement historiographique permet à la fois de sortir d'une histoire sociale qui a projeté sur le libertinage des logiques de groupe et de sortir d'une histoire religieuse du libertinage qui pense le phénomène uniquement à travers une histoire de l'irrégion qui a eu tendance à confessionnaliser la problématique, à faire des libertins l'équivalent d'une minorité irrégieuse à

* Des éléments de cet article ont été publiés précédemment dans la revue électronique *Epistémè*, 2014 et dans « Le Tour d'Europe des dissidents », *L'Histoire*, n° 398, 2013.

1 On ne reviendra pas sur les difficultés méthodologiques qu'introduit l'utilisation des catégories de « libertin » et de « libertinage ». Voir J.-P. Cavaillé, *Les Déniaisés : irrégion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

2 R. Mandrou, *Histoire de la pensée européenne, Des humanistes aux hommes de science*, Paris, Éditions du Seuil, 1973. Il est intéressant de noter qu'en France l'histoire de la cartographie et de la géographie a d'abord été fondée sur une exploration de la tradition scolaire, souvent jésuite : voir Fr. de Dainville, *La Géographie des humanistes*, Paris, Beauchesne et fils, 1940 ; N. Broc, *La Géographie de la Renaissance (1420-1620)*, Paris, Bibliothèque nationale, 1980 ; *id.*, *La Géographie des philosophes : géographes et voyageurs français au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Ophrys, 1975.

3 Sur l'approche interactionniste, je me permets de renvoyer à *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

partir d'une définition avant tout doctrinale ou d'une pratique, celle du blasphème⁴. En bref, en renonçant à des identités « fortes » (le libertinage comme marge sociale, comme anti-religion) pour des identités « faibles » (le libertinage comme posture transitoire et mobile, le libertinage comme écriture ou type d'énonciation)⁵, ce reparamétrage de la catégorie de « libertins » autorise à repenser la géographie et l'anthropologie des libertins à partir d'une triple perspective.

En premier lieu, cette approche permet de considérer la mobilité comme un motif central de la dénonciation politique et morale des autorités civiles et religieuse⁶. Le libertinage est souvent présenté par les autorités comme un phénomène en pleine dissémination, comme une menace sérieuse parce que mobile. Ainsi, le motif de l'invasion⁷, de la contamination ou de la contagion a souvent servi à cerner, du point de vue des pouvoirs, la pratique sociale libertine⁸. Or cette dimension de la mobilité a rarement été prise en considération dans l'historiographie qui a préféré privilégier l'étude des statuts et l'approche sociographique qui donnait corps à la fixation identitaire. Pourtant, une culture de la mobilité spécifique qui est productrice d'identité sociale et culturelle représente souvent le libertin tantôt en prison, où il est sédentarisé par force, tantôt en fuite. Reprendre une réflexion sur l'espace libertin n'est donc pas une manière de s'interroger une fois encore sur un « imaginaire libertin » défini par des caractères immuables, mais bien de saisir ce qui se joue dans les représentations sociales, dans les pratiques culturelles, dans les écrits en termes spatiaux dans des contextes spécifiques. Du point de vue de la culture juridique, la particularité du libertinage dans les sociétés d'Ancien Régime est d'être considéré comme un espace de non-droit. Contrairement à d'autres groupes persécutés ou interdits comme les communautés juives, il n'est pas un espace mouvant et contesté qui peut ouvrir droit à une reconnaissance, à des privilèges. Le libertinage ne peut déboucher sur aucune négociation avec les autorités ou la police pour se voir accorder un statut professionnel ou une identité corporative.

4 A. Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident (fin XVI^e - milieu XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1998. Voir aussi en histoire de la philosophie, l'attention portée aux pratiques d'écriture : S. Gouverneur, *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Champion, 2005 ; A. Staquet, *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009.

5 Sur cette opposition, je renvoie à R. Brubaker et Fr. Cooper, « Beyond Identity », *Theory and Society*, n° 29, 2000, p. 1-47, et à la réponse de J. McClancy, *Expressing Identities in the Basque Arena*, Oxford, SAR Press, 2007, p. 3-5.

6 Nous sommes très redevable de la lecture de J.-P. Cavaillé : *Postures libertines : la culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis, 2011 ; « Pour un usage critique des catégories en histoire », dans P. Haag et C. Lemieux (dir.), *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 121-147.

7 Sur ce point, voir la révision historiographique proposée par S. Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

8 Sur le paradigme de la contagion, voir le numéro spécial de *Tracés*, École normale supérieure - Lettres et sciences humaines (ENS-LSH), n° 21, 2011, p. 41-60.

Les libertins ne font pas corps dans les sociétés d'Ancien Régime, et sont donc souvent envisagés à partir du lexique de la « secte ». Le droit à l'espace se pose pourtant de manière aiguë à l'occasion des procès, donnant lieu à des exils, à des bannissements, à des condamnations par contumace. Ainsi, dans les dictionnaires de droit, cette pratique s'applique aussi bien aux religieux chassés des monastères qu'aux femmes et aux hommes bannis, et entraîne la mort civile dans le cas du bannissement à perpétuité. Le bannissement est « la peine qui oblige celui qui y est condamné à sortir d'un lieu, d'une Province ou d'un Royaume pour toujours ou pour un tems limité⁹ ». La spoliation, la récupération par le Domaine des biens des dissidents est une pratique politique qui touche l'aristocratie dans la première moitié du XVII^e siècle¹⁰. Le libertin est donc obligé, lorsqu'il est repéré et condamné, c'est-à-dire « constitué », de sortir de son « lieu ». On a vu ailleurs combien cette dimension est problématique pour ceux qui sont accusés et combien ils veillent à défendre leur ancrage social et politique¹¹.

Depuis le XIX^e siècle, c'est cette vision quasi policière qui a accompagné l'historiographie. L'histoire sociale des libertins a souvent été décrite soit en des termes fixistes qui ont eu tendance à naturaliser le libertinage comme un monde souterrain avec ses codes, soit en des termes constructivistes qui ont eu tendance à déréaliser le phénomène libertin en le rapportant à une illusion littéraire, à un produit de la dénonciation théologique et du contrôle policier. Dans sa volonté de circonscrire la dissémination, la rhétorique de la dénonciation a lié la question de son assignation identitaire à une localisation. Comme le montre Michel de Certeau,

Il y a un problème fondamental qui est commun aux mystiques comme aux libertins, c'est le rapport aux institutions, la faiblesse institutionnelle de leur identité d'où un rapport inquiet aux lieux, aux pouvoirs, aux assignations sociales. [...] Se pose par conséquent un problème d'abord documentaire : comment faire cette histoire

- 9 D. de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Paris, Bauche, 1751, t. I, p. 156 ; Cl.-J. de la Ferrière, *Nouvelle Introduction à la pratique ou Dictionnaire des termes de pratiques, de droit, d'ordonnances et de coutumes*, Paris, Prudhomme, 1784, t. I, p. 191. Voir la réflexion d'H. Merlin-Kajmann sur le bannissement, *L'Excentricité académique : littérature, institution, société*, Paris, Les Belles lettres, 2001. Sur la question du bannissement, voir R. Jacob, « Bannissement et rite de la langue tirée au Moyen Âge. Du lien des lois et de sa rupture », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, n° 5, 2000, p. 1039-1079.
- 10 Voir les exemples des princes de Montmorency ou de Condé dans K. Béguin, « La fortune du Grand Condé : un enjeu de l'après-Fronde (1654-1660) », *Revue historique*, n° 297, p. 57-84 ; *id.*, *Les Princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle* [1999], Seyssel, Champ Vallon, 2012 ; *id.*, « Des papiers de famille aux confiscations : les archives des princes de Condé à l'épreuve de la trahison », dans *Du papier à l'archive, du privé au public : France et îles Britanniques, deux mémoires*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 71-81.
- 11 Voir, sur Théophile de Viau, notre analyse dans *L'Épreuve libertine [...], op. cit., passim*.

sociale sans référent stable, sans énoncés arrimés à un lieu, à une institution, à un pouvoir, à une archive.¹²

Ce constat rejoint d'autres historiographies qui ont affaire aux pratiques de persécution et de dissidence dans les sociétés modernes où la reconnaissance, la visibilité sociale, la stabilité de ces groupes mettent à l'épreuve les valeurs morales dominantes¹³. Là encore, la figure de la mobilité a servi de levier dans l'entreprise d'identification menée par les autorités civiles et religieuses¹⁴. Ainsi, les études sur les cultures diasporiques des communautés séfarades nous ont permis de mieux comprendre les questions de la circulation, du réseau, de l'action à distance de personnes attachées à une même foi, à une même persécution¹⁵. Comme l'écrit Évelyne Oliel-Grausz à propos de l'espace séfarade,

l'histoire des diasporas impose le souci de l'espace, non comme simple toile de fond sur laquelle s'inscrivent les pôles de la dispersion, mais comme une dimension centrale et indispensable à l'intelligence des parties comme du tout, trop souvent ignorée ou minorée par l'approche monographique.¹⁶

L'observatoire libertin ouvre d'autres perspectives en interrogeant la notion même d'appartenance à un groupe. À quoi les libertins appartiennent-ils ? Cet écart, ce retrait social qui s'observe dans les pratiques libertines correspond aussi à une pensée, à une posture sociale qui se saisit, se définit à partir de la mobilité.

Ensuite, l'histoire spatiale autorise à pratiquer un jeu d'échelles où les lieux et les espaces nationaux (royaume, empire) dialoguent avec des circulations plus lointaines en Europe et dans le monde¹⁷. Le déni de la mobilité dans l'historiographie a été associé à une vision nationale du libertinage, cadrage qui rendait difficile la saisie de circulations larges. Pourtant, dès 1943, l'enquête comme l'inventaire des sources manuscrites réalisé par René Pintard penchait du côté d'une compréhension large et européenne du libertinage érudit. Cette européanisation, loin d'être factice, reposerait selon Jean-Pierre Cavaillé sur deux séries d'indices : la présence du terme *libertin* dans toutes les langues européennes et la stigmatisation de « sectes » libertines à l'échelle du

12 M. de Certeau, *La Fable mystique. 1 : XVI^e-XVII^e siècle* [1982], Paris, Gallimard, « TEL », 1987, p. 27.

13 D. Roche, *Les Circulations dans l'Europe moderne (XVII^e-XVIII^e siècle)* [2003], Paris, A. Fayard, « Pluriel », 2011.

14 Voir le livre remarquable de V. Denis, *Une histoire de l'identité : France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

15 N. Muchnik, *Une vie marrane : les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2005 ; N. Wachtel, *Des archives aux terrains : essais d'anthropologie historique*, Paris, EHESS / Gallimard / Seuil, 2014.

16 É. Oliel-Grausz, « Droit et espace séfarade : Jacob Rodrigues Pereire et l'extension des privilèges. Du Royaume à la Nation », *Archives juives*, n° 371, 2004, p. 28.

17 Voir R. White, « What is Spatial History ? », *Spatiallabhistory*, Stanford University, février 2010, p. 1-6.

continent¹⁸. Là où jadis les historiographies françaises, italiennes, anglaises ou allemandes restaient fondées sur des monographies locales, de nouvelles études stimulées par Jean-Pierre Cavaillé s'intéressent plus précisément aux circulations en suivant les marqueurs linguistiques pour identifier des configurations polémiques¹⁹. En retour, ces travaux plaident pour prendre au sérieux une « casuistique », c'est-à-dire un ensemble de cas²⁰ qui permet de modifier la perception des contextes locaux sans prétendre unifier artificiellement la description. Ils révèlent en outre les dispositifs de contrainte et de contrôle qui pèsent sur cette circulation²¹. Les cas parisiens, toulousains ou grenoblois prennent sens à l'intérieur d'une géographie européenne où Venise, Naples, mais aussi Londres, ne sont pas absentes. À la fin des années 1980, Sergio Zoli avait pu évoquer déjà une possible « orientalisation » du libertinage, sans toujours parvenir à convaincre au-delà de la métaphore²². Plus récemment encore, la recherche s'est portée sur les relations entre voyage et libertinage. Ainsi, les travaux de Sylvia Murr, de Pierre Boule et de Frédéric Tinguely ont approfondi les relations entre voyage et libertinage²³, tandis qu'Alain Mothu, Isabelle Moreau et Grégoire Holz ont cherché à comprendre les ressorts d'une nouvelle anthropologie européenne qui questionne le modèle absolutiste français²⁴. Ces trois champs constituent des avancées précieuses pour saisir à

- 18 S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, Bologne, Capelli, 1989 ; *id.*, *L'Europa libertina (secc. XVI-XVIII) : bibliografia generale*, Florence, Nardini, 1997, « Premessa », p. 5-48 ; *id.*, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e « Oriente » libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi*, Florence, Nardini, 1997.
- 19 J.-P. Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, t. LXIV, n° 1, 2009, p. 45-80 ; *id.*, « Libertine and libertinism : Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature », *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 12, n° 2, 2012, p. 12-36.
- 20 J'entends ce terme dans le sens donné par le sociologue N. Dodier dans *L'Expertise médicale : essai de sociologie sur l'exercice du jugement*, Paris, Métailié, 1993.
- 21 Voir à ce propos, sur Venise, F. Barbierato, *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Londres, Ashgate, 2012.
- 22 Sur le « libertinage » anglais et écossais, voir J.-P. Cavaillé, « Libertine and Libertinism [...] », art. cit.
- 23 S. Murr, « La politique 'au Mogol' selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Revue du CELAS*, n° 13, 1990, p. 239-311 ; *id.*, « Bernier et Gassendi : une filiation déviationniste ? », dans S. Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe*, Paris, Vrin, 1997, p. 71-114 ; P.-H. Boule, « François Bernier and the Origins of the Modern Concept of Race », dans S. Peabody and T. Stovall (éd.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Durham / Londres, Duke University Press, 2003, p. 11-27 ; Fr. Bernier, *Un libertin dans l'Inde moghole : les voyages de François Bernier (1656-1669)*, éd. Fr. Tinguely, A. Paschoud et Ch.-A. Chamay, Paris, Chandeigne, 2008 ; Fr. Tinguely et A. Paschoud (éd.), *Voyage et libertinage (XVII^e-XVIII^e siècle)*, *Études de lettres*, 2006, n° 3.
- 24 I. Moreau et Gr. Holtz, « De l'Indien au philosophe : (les seuils de) captation d'une parole étrangère », dans I. Moreau et Gr. Holtz (éd.), « Parler librement ». *La liberté de parole au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 63-102 ; A. Mothu, « Sauvages et drogués de l'âge classique », dans J. DeJean, P. Harry, Ph. Sellier et A. Mothu (éd.), *Marginalités classiques. Mélanges en l'honneur de Madeleine Alcover*, Paris, Champion, 2005.

nouveaux frais la question de la mobilité libertine à différentes échelles et permettent d'envisager d'autres pistes d'enquête dans leur prolongement.

Enfin, cette attention portée à la géographie des libertins invite à s'interroger sur les savoirs géographiques eux-mêmes. Or depuis longtemps les spécialistes de la cosmographie n'ont cessé d'alerter sur de possibles usages sceptiques d'outils géographiques ou cartographiques autour de l'épistémologie des « singularités²⁵ ». Comme l'écrit magnifiquement Daniel Roche,

nécessité, but et apport du voyage sont les termes d'un débat amorcé avec la rupture humaniste pour laquelle la découverte du monde devient un fondement de la pensée, donc de toute formation intellectuelle.²⁶

Dans ce cadre, il s'avère important de s'interroger sur les savoirs et les outils géographiques utilisés. La critique d'une géographie dominante, en particulier de celle écrite par les ordres missionnaires, menée par les libertins érudits et penseurs sceptiques du XVII^e et du XVIII^e siècle s'inscrit dans une tradition longue, comme l'a montré Frank Lestringant, de doute sur l'information, de modalisation, de mise à distance de représentations dominantes du monde²⁷. La fonction mimétique et réaliste de la carte, de l'atlas, de la description, qui renverrait à coup sûr à un territoire, est soumise à la question²⁸. Qu'on la qualifie de morale, de critique ou de philosophique, cette géographie intellectuelle se différencie d'une géographie mimétique à but pédagogique ou utilitaire comme la géographie administrative et renforce l'idée d'une méditation

24 R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la France de la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, p. 328-329 et 384-86.

25 Il faut souligner ici l'apport de l'ouvrage de Fr. Lestringant, *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993 ; Fr. Lestringant, *Fictions cosmographiques à la Renaissance*, Londres, Warburg Institute, 1991 ; A. Thevet, *Cosmographie de Levant*, éd. Fr. Lestringant, Genève, Droz, 1985 ; Fr. Lestringant, *L'Île des démons dans la cosmographie de la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008 ; *id.*, *Le livre des îles : atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Genève, Droz, 2002. Sur la question de la stigmatisation d'une curiosité libertine dans la culture universitaire, voir S. Kivisto, *The Vices of Learning. Morality and Knowledge at the Early Modern Universities*, Leyde / Boston, Brill, 2014, p. 202-238, en particulier p. 227-228 sur la *singularitas*.

26 D. Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003, p. 57.

27 Fr. Lestringant, *Fictions cosmographiques à la Renaissance*, *op. cit.* Sur cette tradition du témoignage dans la pratique humaniste, voir également W. Williams, « "Out of the frying pan..." : curiosity, danger and the poetics of witness in the Renaissance traveller's tale », dans R. J. W. Evans et A. Marr (éd.), *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 21-42.

28 Sur ce travail de questionnement de la fonction mimétique de la carte, je m'inspire des travaux de J.-M. Besse. Par exemple : « Approches spatiales dans l'histoire des sciences et des arts », *L'Espace géographique*, 2010, n° 3, p. 211-224 ; *id.*, M.-D. Couzinnet et Fr. Lestringant (dir.), *Les Méditations cosmographiques à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2009.

géographique²⁹. Une approche en termes d'histoire des savoirs invite à ouvrir une réflexion sur le statut épistémologique de ces pratiques entre 1640 et 1720³⁰.

L'hypothèse que nous formulons au seuil de cet article consiste à envisager dans quelle mesure une pratique de la géographie qui serait propre au monde libertain émerge dans le double contexte de multiplication des récits de voyage, de prolifération de nouveaux genres cartographiques et de l'affrontement polémique avec certains ordres religieux. Les problèmes rencontrés dans le cadre français d'articulation entre une mobilité réelle et une « carte mentale » des sceptiques méritent ainsi examen et discussion (ce que j'appellerai ici une géographie morale). En effet, au-delà de sa réalité physique, cette géographie est liée à des questions politiques et morales. Le problème de la liberté politique et de la dénonciation des religions dominantes en Europe est ainsi subtilement renégocié par ces allers-retours entre les mondes asiatiques ou américains et les monarchies européennes, ajusté entre le proche et le lointain. En passant en revue différentes opérations géographiques, différents genres épistémiques (principalement le traité de géographie, la relation de voyage, les instructions et arts de voyager, l'histoire universelle, la description, la carte), on cherchera à identifier ces discours et ces pratiques souvent indiciaires et à souligner l'importance de cette philosophie de l'espace dans la culture libertine du voyage.

La géographie du prince est-elle une géographie *libertine* ?

Pour essayer de comprendre dans quelle mesure l'édification d'un savoir géographique compte pour les libertins érudits, on partira du traité de géographie publié par François La Mothe Le Vayer, intitulé *La Géographie du Prince* (1651). Ce traité se tient en bonne place dans ses *Instructions au Dauphin*, entre la *Physique* et la *Morale*. La Mothe Le Vayer est devenu assurément un acteur familier de l'historiographie du libertinage, mais peut-être faut-il ici revenir sur cette figure. Né en 1588 dans une famille de parlementaires, originaire du Mans, il succède en 1625 à son père comme substitut du procureur du roi au parlement de Paris. En 1639, il entre à l'Académie française et il est mobilisé par Richelieu contre les jansénistes, défendant l'héritage de la

29 Sur la dénomination de géographie intellectuelle, voir M. Ogborn, « What is intellectual geography ? », VODCAST, <https://vimeo.com/35393625/>, septembre 2011 : « While the term 'intellectual history' has a certain institutional currency and its own history of use, the idea of 'intellectual geography' is a new one. It signals how ideas vary across geographical space, but also the role space, place, and environment might play in shaping intellectual history. This lecture uses a range of examples to trace the relationships between intellectual geography, the history of geographical knowledge, and the historical geography of knowledge. In doing so it examines a range of geographies that shape intellectual life – the micro-geography of sites of intellectual life ; the contextual geography of places and ideas ; the scope, shape, and composition of networks; and the influence of environment and physical landscape – and some of the challenges faced by those seeking to map ideas ».

30 Ch. W. J. Withers et R. J. Mayhew, « Geography : Space, Place and Intellectual History in the Eighteenth Century », *Journal for Eighteenth-Century Studies*, n° 34, 2011, p. 445–452.

philosophie antique contre Antoine Arnaud³¹. Pressenti pour devenir précepteur du dauphin, Le Vayer se voit écarté aux débuts de la Régence d'Anne d'Autriche en dépit de la publication de son livre *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin* (1640) commandité par Richelieu. En 1647, il deviendra cependant le précepteur du duc d'Anjou³². Et, après la Fronde, il accède enfin au titre de précepteur de Louis XIV et donne des leçons au roi et à son frère jusqu'en 1656. Son enseignement cesse en 1661. Jugé adepte d'un « pyrrhonisme chrétien » selon René Pintard, Le Vayer offre pour Jean-Pierre Cavaillé un bon exemple d'une philosophie éclectique qui s'appuie sur un « art caché d'écrire³³ ».

Il est donc tentant de replier l'œuvre sur la biographie de son auteur, et d'étendre la qualification de *libertin* à ce traité de géographie. Pourtant, force est de constater la banalité de l'ouvrage. Composé de 73 chapitres qui couvrent tout le globe, *La Géographie et la Morale du Prince* se présente comme « une science dont la Connaissance peut devenir utile à un Prince³⁴ ». Si le titre résonne comme un appel à une philosophie politique, en ouvrant ce traité, on est frappé tout d'abord par la conformité des exposés aux discours pédagogiques des collègues jésuites où la géographie tout comme l'histoire n'est pas une discipline, mais est enseignée dans les cours de rhétorique³⁵. La constitution des bibliothèques de collège au XVII^e siècle signale un engouement pour la géographie et pour les récits de voyage souvent écrits par des missionnaires. Ainsi, au collège de Roanne, on peut lire les récits des missions d'Extrême-Orient à travers le *Voyage de Siam* du P. Tachard, ou le *Voyage en Tartarie et en Sibérie* du P. Avril. La géographie s'y apprend aussi par les cartes à jouer. Ainsi, par le détournement du jeu de cartes, le P. Oronce Fine de Brianville, avec l'aide de Benoît Coral, libraire lyonnais, révolutionne l'enseignement du blason³⁶. En 1659, il publie le *Jeu d'armoiries de l'Europe*, dédié à Monsieur d'Hozier, qui comporte une règle et un ensemble de cartes représentant les principales familles d'Europe³⁷. Le P. Ménestrier fera paraître quant à lui, en 1672 un *Jeu d'armoiries*, puis en 1692 son *Jeu de Cartes de Blason* chez Thomas Amaulry. Ce parallèle avec les sources

31 Ph.-J. Salazar, *La « Divine sceptique » : éthique et rhétorique au XVII^e siècle, autour de La Mothe Le Vayer*, Tübingen, G. Narr, 2000.

32 Fr. La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : N'avoir pas le sens commun*, éd. L. Forestier, Paris, Le Promeneur, 2003, p. 122.

33 J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto : religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002 ; Fr. La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler*, éd. cit., p. 113.

34 Fr. La Mothe Le Vayer, *Œuvres* [Dresde, M. Groell, 1756-1759], Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. I, p. 117.

35 Voir Fr. de Dainville, « L'enseignement de l'histoire et de la géographie et le *Ratio studiorum* », *L'Éducation des jésuites en France*, Paris, Éditions de Minuit, 1978, p. 427-456.

36 Nous nous appuyons ici sur la thèse de P. Palasi, *Du collège au jeu de cartes : l'enseignement du blason en France au XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse de doctorat, dir. M. Pastoureau, École Pratique des Hautes Études, 1998. Cf. D. Julia, « Livres de classe et usages pédagogiques », dans R. Chartier et H.-J. Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1986, t. II, p. 642-643.

37 Cl.-O. Fine de Brianville, *Jeu d'armoiries des souverains et estats d'Europe*, Lyon, B. Coral, 1659.

jésuites est d'autant plus frappant que la référence affleure presque systématiquement. Lorsque La Mothe Le Vayer aborde la description de la Chine, il écrit par exemple :

On dit que l'art de l'Imprimerie y est bien plus ancien que dans l'Europe. Et l'on sçait que l'Escriture des Chinois, qui se tire du haut en bas, est comme les hiéroglyphiques des Egyptiens, & qu'elle exprime les choses entières, ou les diction sans lettres, de telle sorte qu'elle se peut lire en toutes langues. Les deux meilleures relations que nous aions de la Chine, sont celles du Père Trigaut & du Père Semedo. Ce dernier a escrit depuis peu, après en estre revenu, & s'y en est retourné.³⁸

On sait que cette mention de l'imprimerie est l'un des critères utilisés par les jésuites pour faire reconnaître la grandeur de la Chine et sa commensurabilité avec l'Europe³⁹. Chez La Mothe Le Vayer, plus généralement, la mention des sources jésuites est commune. Il cite souvent les *Lettres édifiantes* des jésuites. Le traité travaille ainsi à partir d'une grammaire pédagogique qui procède suivant un exposé par pays ou par entité politique de manière extrêmement simple, et le traité reste très largement centré sur l'Europe. Ainsi, la place qu'occupent l'Inde et l'Asie est relativement limitée (7 chapitres sur 73) et compacte, de l'empire Turc à la Chine en passant par la Perse, la Turcomanie et la Mésopotamie ou l'Inde. Dans le chapitre sur la Chine, l'auteur évoque aussi bien l'ouverture vers l'Océan que l'espace politique du royaume. La Chine se présente comme la France de l'Asie. La comparaison avec l'Europe est constante ici, contrairement au développement sur l'Inde. En effet, les deux chapitres consacrés à l'Inde (du Nord et du Sud) sont moins marqués par la dimension politique. Cette description économe peut paraître surprenante, mais s'accorde bien avec la place que La Mothe Le Vayer accorde aux livres de géographie dans sa bibliothèque idéale. En dehors de la *Géographie* d'Ortelius, on ne trouve pas de livre de géographie⁴⁰. Faut-il encore y voir un relatif désintérêt ? Peut-être pas, à condition de prendre au sérieux ces références éparses. Un autre « esprit fort », Samuel Sorbière, par exemple fait allusion à l'atlas de Blaeu⁴¹.

Par ailleurs, lorsqu'il paraît en 1651, ce traité de géographie est accompagné du traité *La Morale du Prince*. Cette coédition n'est sans doute pas anodine dans la déclinaison d'un ordre des savoirs utiles au Prince, en tout cas on peut en faire l'hypothèse, car la géographie s'accompagne d'une forte dimension morale. Si la géographie jésuite est un point de départ, elle l'est dans les deux sens du terme.

38 Fr. La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la Morale du Prince*, Paris, A. Courbé, 1651, p. 251.

39 Voir A. Romano, *Roma Cínica*, Paris, Fayard, à paraître.

40 Fr. La Mothe Le Vayer, *Lettres sur les moyens de dresser une bibliothèque d'une centaine de livres seulement*, dans P. Mauriès, *Description raisonnée d'une jolie collection de livres*, Paris, Le Promeneur, 2009, p. 61.

41 S. Sorbière, *Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses qui regardent l'estat des Sciences, & de la Religion, & autres matières curieuses* [Paris, L. Billaine, 1664], Cologne, P. Michel, 1666, p. 19 ; repr. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1980.

La Mothe Le Vayer a soin de mettre en scène les jésuites dans leur apostolat missionnaire. Il sait que les jésuites ont l'habitude de décrire des monstres dans les pays lointains adeptes de l'anthropophagie, et de voir dans les libertins européens de possibles cannibales⁴². Mais La Mothe Le Vayer renverse les termes de la comparaison entre l'arriéré européen et les « naturels » lointains et exotiques. Cette inversion est une figure topique qui traverse ainsi toute *La Géographie du Prince*. La Mothe Le Vayer souligne par exemple que l'Écosse et l'Irlande sont des lieux par excellence de l'étrange. En Écosse, il décrit ainsi les régions montagneuses aux marges du monde civilisé :

Le Mont Grampius partage l'Ecosse. On appelle Sauvages ceux qui tiennent le côté du Nort ; celui du Midi a ses peuples civilisez. [...] Le Lac de Loumond en Ecosse a trois choses merveilleuses, des poissons sans nageoires, des tourmentes sans vents, et une isle flottante, comme l'on en voit à Saint-Omer et ailleurs.⁴³

Quant à l'Irlande, elle est le théâtre de prodiges :

Leur Isle est si ennemie des Serpens, que sa terre transportée ailleurs les fait mourir. Et le bois de ses forêts n'engendre ni vers, ni araignées ; ce qui a fait observer à Bertius, que la charpenterie des Palais de Westminster en Angleterre et de la Haye en Hollande était venue d'Irlande.⁴⁴

À l'opposé, le Danemark, la Suède font partie des pays qui produisent des savants comme Tycho Brahe. Monstres et génies sont présentés comme deux types de singularités. De même, la présentation de l'Inde dans cette géographie s'inscrit dans une critique de la coutume qui entrecroise un double registre : comparaison entre les auteurs anciens et les modernes, comparaison entre les situations européennes et lointaines. Là encore, on sait que ces choix ne relèvent pas du hasard. Ailleurs, dans la lettre « De la coutume⁴⁵ », La Mothe Le Vayer se présente sous les traits d'un pyrrhonien, et critique les leçons tirées de la coutume : « Est-ce que la coutume en toutes choses est si puissante⁴⁶ ? » Utilisant les récits de voyage, il montre dans ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*⁴⁷ qu'il est des lieux où l'on n'a aucune idée de Dieu. Il attaque ainsi l'universalité du christianisme en soutenant qu'il existe une multitude de croyances. Les religions sont donc comme les coutumes, relatives et attachées à un lieu, à une culture. Les religions sont fondées sur des communautés de valeurs localisées, elles ne

42 Voir l'interprétation de *La Doctrine curieuse* du P. Garasse proposée par A. E. Duggan dans « Epicurean Cannibalism, or France gone savage », *French Studies. A quarterly review*, vol. LXVII, octobre 2013, p. 463-477.

43 Fr. La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la Morale du Prince*, éd. cit., p. 129.

44 *Ibid.*, p. 130.

45 Fr. de la Mothe Le Vayer, *Œuvres*, éd. cit., t. II, p. 727-729.

46 *Ibid.*, p. 727.

47 *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, Francfort, J. Sarius, 1633.

peuvent prétendre à l'universalité⁴⁸. Le recours aux savoirs lointains, en particulier venant d'Orient, produit un dépaysement de la critique qui fonde, à la manière de la pastorale, une double *distance* qui est à la fois un déplacement géographique et un dialogue avec le passé idéalisé⁴⁹. Or, à la même époque, l'Inde, la Chine, le Japon ou plus généralement l'Asie deviennent des personnages collectifs, des référents politiques présents dans toute la culture politique européenne. En mobilisant ces figures, les sceptiques élaborent une géographie morale dont le destinataire est le prince.

Relations de voyage : observer l'absolutisme à Delhi, Paris et Londres

Si les enseignements de l'ouvrage de La Mothe Le Vayer sont à première vue conformes à un horizon pédagogique, à y regarder de plus près ils s'inscrivent aussi dans un processus plus politique de constitution d'une géographie *critique* à destination du prince. Beaucoup de choses ont déjà été écrites sur la philosophie des « libertins », et il semble intéressant de souligner combien cette vision est attachée à une pensée du lieu, à une philosophie de l'espace⁵⁰. Dans la géographie morale et politique, les capitales occupent une place singulière. Repartons, une fois encore, du traité de La Mothe Le Vayer, dans le chapitre consacré à la Chine :

Cet Estat se divise en quinze provinces ou Gouvernemens. Sa ville Capitale, où le roi demeure est Pequin, au quarantième degré, & la seconde, qui est roiale aussi, se nomme Nanquin. Il n'y a point de païs où les chemins soient si bien pavez, & entretenus qu'à la Chine. L'on y voit des chariots qui vont à la voile ; ce que les Hollandais ont voulu imiter, mais sans succes.⁵¹

L'espace politique se lit à partir des capitales que sont Pékin et Nankin d'où l'on suppose que « tous les chemins » partent et retournent. Mais cette réflexion géographique n'appartient pas qu'aux cercles de la bibliothèque ou du cabinet, elle s'articule à des pratiques réelles de voyage chez certains « libertins ». L'expérience du voyage est d'autant plus forte dans la culture libertine qu'elle est souvent contrainte au moins partiellement comme nous l'avons vu. Qu'il s'agisse du bannissement, de l'exil volontaire ou de la fuite de prison, le libertin est invité à partir.

48 I. Moreau et G. Holtz, art. cit., p. 86.

49 Voir le beau livre de L. Giavarini, *La Distance pastorale : usages politiques de la représentation des bergers (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, EHESS / Vrin, 2010.

50 Th. Paquot et Ch. Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale, de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2012.

51 Fr. La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la Morale du Prince*, éd. cit., p. 251.

C'est le cas de François Bernier et de ses voyages dans l'empire moghol et dans le Cachemire⁵². Bernier était déjà mentionné par René Pintard comme ami de Gassendi dans le contexte de répression contre les libertins érudits⁵³. Né en Anjou en 1620, Bernier est introduit dans les cercles parisiens animés par de Thou, Luillier, La Mothe Le Vayer, les frères Dupuy, Mersenne. Il y rencontre Gassendi à partir de 1641, avant de suivre le vicomte d'Arpajon en Pologne à partir de 1648. En 1650, il devient l'assistant de Gassendi, et obtient son grade de docteur en médecine en 1652. Après la mort du philosophe, il quitte la France et part effectuer son voyage en Orient en 1655. Après treize ans d'absence, dont dix passés en Inde, il publie en 1670-1671 son récit de voyage. Celui-ci est composé de deux parties : une première partie d'histoire politique relate la situation de « l'Empire Mogol », une seconde partie est composée de lettres adressées par Bernier à des amis libertins restés à Paris, le récit de son voyage se mêlant à la description politique du royaume. Dans le récit du voyage dans l'empire moghol, la lettre adressée à La Mothe Le Vayer sur Delhi Agra répond ainsi au passage de *La Géographie* que l'on vient de citer, « contenant la description de Delhi et Agra, villes capitales de l'empire du Grand Moghol, avec quelques particularités qui font connoître la cour et le génie des Mogols et des Indiens⁵⁴ ». Après une présentation de la géographie physique et des « bornes précises de ses Etats », La Mothe Le Vayer en effet avait décrit en ces termes la capitale de l'Empire :

Sa demeure la plus ordinaire est à Lahor, ville capitale de ses Etats; & quelque fois à Agra, qui en est esloigné de cent lieues vers le Sud. Il tenoit auparavant sa cour à Delly autre ville Roiale, mais il lui prefera le séjour d'Agra, ou bien il se porta à ce changement par la raison d'Etat.⁵⁵

La comparaison avec Paris est fondée sur la nécessité d'aller au-delà du « mépris de nos Européens » et de l'importance de la monumentalité. L'architecture et l'urbanisme y sont adaptés au climat. S'il y a bien une forteresse et des murailles, elles sont occupées par un bazar qui ressemble au Pont-Neuf⁵⁶. Comme cela a été récemment étudié par Joëlle Weeks, les villes sont des « espaces stratégiques et symboliques » dans les représentations des voyageurs européens en Inde au XVII^e siècle⁵⁷. Ces représentations soulignent d'abord la dimension anarchique du tissu urbain, puis insistent sur la dimension économique de ces villes perçues avant tout comme des ateliers. La ville est faite

52 P.-H. Boulle, « François Bernier and the Origins of the Modern Concept of Race », dans *The Color of Liberty, op. cit.*, p. 11-27.

53 R. Pintard, *op. cit.*, p. 328-329 et 384-386.

54 Fr. Bernier, *op. cit.*, p. 235.

55 *Ibid.*, p. 256.

56 *Ibid.*, p. 239.

57 J. Weeks, *Représentations européennes de l'Inde du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2010, chap. 5.

de boutiques. Au milieu du siècle, le commerçant Tavernier décrit l'Inde urbaine dans sa relation de voyage comme structurée par des centres de commerce et par des flux de circulation et d'échange. La ville moghole apparaît ainsi chez Bernier comme faiblement fortifiée et comme une ville éphémère faite de tentes⁵⁸, et donc vulnérable aux incendies⁵⁹. Dans la forteresse même, « on trouve plusieurs divans et tentes dressées en divers endroits qui sont les bureaux ou comptoirs de différents officiers⁶⁰ ».

Ce paradigme de la ville de toile, du bazar comme centre nerveux de la capitale, caractéristique des villes turco-ottomanes, est contrebalancé par une attention minutieuse à la monumentalité de la ville propre au lexique des descriptions urbaines européennes. Si le pouvoir est toujours peint à travers son centre, la capitale ou la cour, il importe d'en saisir la visibilité. Le thème de la fortification est essentielle pour un Européen du XVII^e siècle puisqu'il renvoie à la définition même de l'urbain dans la ville classique⁶¹. L'état ou la présence des murailles est un critère tangible de la civilisation urbaine et de son universalité. Bernier dans sa seconde lettre adressée à M. de Merveilles aborde la description de la cour nomade lorsqu'il décrit le voyage de l'empereur au Cachemire. Mais comme le note Joëlle Weeks, pour Bernier et les autres voyageurs : « toute la ville converge vers une icône du pouvoir, ici le trône de l'empereur⁶² ». La capitale de toile, qui se reconstitue au gré des déplacements de la cour et de l'armée, se recentre périodiquement autour des quartiers royaux.

A Londres, Samuel Sorbière fait de même lorsqu'il décrit la capitale anglaise dans sa *Relation d'un voyage en Angleterre* : il s'agit bien de produire pour le lecteur une scène où l'on pourra « toucher plusieurs choses qui regardent l'estat des Sciences, & de la Religion, & autres matières curieuses⁶³ ». Comme pour Bernier qui dédie son livre à Colbert, le lien avec la monarchie est clairement affiché. Sorbière dans sa dédicace au roi, évoque la gratification qu'il a reçue pour entreprendre ce voyage. Le livre se présente ainsi comme un ambassadeur de la gloire française, destiné à répandre en Angleterre et dans les Pays-Bas, « la réputation de cette Munificence » : « Je l'ay fait voir, non seulement aux Sçavans des Academies, mais aux Gens de qualité ; & j'en ay parlé assez près des Trônes pour en être entendu⁶⁴. » Le voyage se veut avant tout publicitaire : « Les politiques ont voulu que je leur aye parlé de l'application que V. M. a aux

58 On suit ici J. Weeks, *op. cit.*, p. 133-136.

59 F. Bernier, *op. cit.*, p. 242.

60 F. Bernier, *op. cit.*, p. 253.

61 J.-Cl. Perrot, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, Paris / La Haye, Mouton, 1975, t. I.

62 J. Weeks, *op. cit.*, p. 131.

63 S. Sorbière, *Relation d'un voyage en Angleterre [...]*, éd. cit. Le livre connaît plusieurs éditions en 1664 chez deux libraires imprimeurs parisiens, Billaine et Jolly, dans un format in-8, avant d'être publié à Cologne en format in-12 en 1666.

64 *Ibid.*, Épître « Au Roy », n.p.

affaires, de sa penetration, & de son jugement⁶⁵. » Cette position d'ambassadeur est néanmoins adossée à une compétence, à une attention :

Je me suis peut-estre acquis quelque discernement pour les bonnes choses, je n'ay peut-estre pas veilly dans l'estude sans y rien apprendre, ny confidence si long-temps le monde sans y rien remarquer.⁶⁶

Cette déclaration est paradoxale car elle est tout entière placée sous le thème de la publicisation de la gloire du roi. Or l'avis au lecteur qui suit la dédicace fait au contraire profession de modestie et de privauté : la *Relation* n'a pas été écrite pour être donnée au public. Loin d'être un rapport circonstancié, la *Relation d'un voyage en Angleterre* a été composée comme une « lettre capable de divertir une personne de qualité » ; elle a été écrite pour un cercle amical qui « connoist le fond de mon cœur⁶⁷ ». Dans sa première lettre, adressée au marquis de Vaubrun-Nogent, Sorbier explique sa méthode :

Je ne veux pas vous décrire methodiquement mon voyage, ny arranger mon discours comme je le pourrois bien faire, si j'écrivois tout cecy à autre dessein qu'à celui de vous divertir. Qui ne connoist de si proches voisins ? Ne nous voyons nous pas tous les jours ? & n'y a-t-il pas des livres qui nous instruisent de ce que nous ne voyons pas ? Mais vous vous plaisez, Monsieur, à l'irrégularité de mon stile, & vous estes capable d'entendre mes resveries & mes aventures. N'attendez donc icy de moy aucun ordre, ny aucun ornement, & trouverez bon que je vous découvre avec liberté mes pensées sur des sujets assez importants, qui se mêleront parmi les bagatelles que je vous raconteray.⁶⁸

Cette indication sur la méthode et sur le style s'impose comme un refus du récit de voyage ordinaire. Il s'agit aussi d'emblée, en symétrisant les stéréotypes, de montrer comment Douvres et Calais constituent des espaces de transition, de dépaysement.

L'attention portée aux villes le long de la route de Londres indique l'importance de la réflexion sur le fait urbain : la présence des murailles, l'isolement des quartiers, la continuité du bâti, les places, les palais et les églises structurent la description. Le regard que le philosophe porte sur la grande ville est un regard éminemment en surplomb qui s'oppose à une vision paroissiale des voyageurs français ordinaires :

La plupart de nos jeunes François qui vont à Londres ne connoissent que ce pays-là [Covent Garden], & ne sont pas allez que jusques à la vieille Bourse par terre, ou jusques à la Tour par eau ; c'est pourquoi ils disent que Londres n'est qu'un boyau.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*, « Au Lecteur », n.p.

68 *Ibid.*, p. 9-10.

Pour moy qui en ay couru tous les quartiers, je fus surpris de la vaste étendue de cette Ville, & je ne fais point difficulté de dire, qu'elle est plus grande ; & qu'elle a plus de maisons que Paris ; quoy que j'advoue qu'elle ne contient pas tant de monde, et qu'en beaucoup d'autres choses elle ne peut pas luy estre comparée⁶⁹.

La grandeur de Londres est un problème qui se pose⁷⁰. L'activité marchande est sensible des galeries à la maison de ville qui sert de halle aux draps⁷¹. C'est la capitale de la boutique :

Il faut que je vous dise, avant que de passer à autres choses plus curieuses, qu'il n'y a peut-estre point de Ville au monde où il y ait tant de boutiques, & si belles. L'estalage n'en est pas fort riche ; mais la perspective en est agréable : car elles sont grandes, & il y a des enfoncemens, et des décorations qui valent celles d'un théâtre.⁷²

La ville revient par la description de la comédie, de la cuisine et de la culture du cabaret⁷³. Comme Delhi, la capitale est une ville du commerce sous toutes ses formes.

Londres permet à Sorbière de décrire aussi l'étrangeté d'une situation religieuse et politique. La place des activités scientifiques dans ce cadre est tout à fait singulière. Ce qui fait l'originalité de l'Angleterre pour Sorbière, c'est l'association de l'élite politique aux sciences : « Le Roy curieux des sciences physiques⁷⁴. » Comme il l'écrit, « la noblesse d'Angleterre est presque toute sçavante & fort éclairée » :

les Mylords Digby, Boyle, Bronckers, Moray, Devonshire, Worcester [...] ont fait bastir des Laboratoires, dresser des machines, ouvrir des mines, & employé cent sorte[s] d'artisans, pour essayer de trouver quelques nouvelles inventions. Le Roy ne s'est pas éloigné de cette curiosité, & mesme il a fait venir de Paris un grand Chymiste, auquel il a fait construire un très beau Laboratoire dans le parc de S. James [...].⁷⁵

La « curiosité royale » s'exprime encore par le patronage accordé à l'académie. Si cette assemblée est si importante, c'est qu'elle apparaît aux yeux de Sorbière comme l'expression d'un système politique équilibré où

personne ne se haste de parler, ny ne se picque de parler long-temps, & de dire tout ce qu'il sçait. On n'interrompt jamais celuy qui parle, & les dissentimens ne se poussent pas bien avant, ny d'un ton qui puisse desobliger en aucune manière. Il ne se peut rien voir de plus civil, de plus respectueux, & de mieux conduit que cette assemblée, telle

69 *Ibid.*, p. 26.

70 *Ibid.*, p. 29.

71 *Ibid.*, p. 31.

72 *Ibid.*, p. 32.

73 *Ibid.*, p. 123.

74 *Ibid.*, p. 65.

75 *Ibid.*, p. 66.

qu'elle me parut. [...] Cette modestie me sembla fort remarquable en un corps composé de tant de personnes, & de tant de sortes de nations.⁷⁶

L'académie incarne parfaitement, on le devine, les espoirs de Sorbière : « Je vous laisse à deviner, Monsieur, quel est le génie de cette Assemblée, et si les Sceptiques y sont bien venus⁷⁷. » Le roi curieux est donc au centre du dispositif, comme il est au centre du livre (littéralement il apparaît à la moitié du livre). Cette centralité répond en miroir à la dédicace ; Sorbière le rappelle explicitement :

Sa Majesté fait bien voir en cela, qu'elle sçait par où il faut aller à la solide gloire, si l'on appelle solide gloire, la renommée qui durera longtemps, et qui s'estendra fort loin.⁷⁸

La solide gloire, la postérité, la renommée privilégient le roi des sciences contre le roi de guerre incarné par l'exemple des rois de Suède ou de la Chine⁷⁹. L'anecdote que Sorbier relate de la dispute entre Hobbes et Wallis arbitrée par le roi montre à la fois la continuité entre sciences et allégeance politique, et fait du roi le point de référence :

Mais, selon la bonne coutume des gens de lettres, qui se rendent ridicules à vous autres Courtisans par leurs disputes de harangères, et par leur malignité ; apres avoir tâché de réfuter la Mathématique de M. Hobbes, dont il estoit question, il a sauté dans sa Politique, & il l'a voulu faire passer pour mauvais serviteur du Roy. Ce qui a fort irrité le bon vieillard, qui avoit au commencement des troubles souffert pour le service de S.M. & qui n'a jamais rien écrit sur son sujet, ny sur celui des affaires publiques, qui ne peut estre bien interprété. Aussi le Roy n'a pas tenu compte des injures de M. Wallis, et pour en consoler M. Hobbes il luy donne une pension de cent Jacobus.⁸⁰

La proximité du roi est aussi évoquée à plusieurs reprises lorsque ce dernier fait visiter à Sorbière son cabinet de curiosités naturelles⁸¹. Voici comment Sorbière prit la défense de Hobbes :

Je luy dis ce que je devois, & l'on demeura d'accord, que s'il eust esté un peu moins dogmatique, il eust esté fort nécessaire à l'Académie Royale : car il y a peu de gens qui regardent les choses de plus près que luy, & qui ayent apporté une aussi longue application à la Physique. Il est en effet un reste de Bacon, sous lequel il a escrit en sa jeunesse, et par tout ce que je luy en ay oui dire, et que je remarque dans son stile, je

76 *Ibid.*, p. 74.

77 *Ibid.*, p. 75.

78 *Ibid.*, p. 95.

79 *Ibid.*, p. 97-98.

80 *Ibid.*, p. 79.

81 *Ibid.*, p. 99 : « je n'oublieray jamais la douceur & l'affabilité avec laquelle Elle me fit la grace de me laisser admirer les choses curieuses de son cabinet ».

vois bien qu'il en a beaucoup retenu. Il a par estude sa maniere de tourner les choses, & il donne volontiers dans l'Allegorie ; mais il a naturellement beaucoup de sa belle humeur, & mesme de sa bonne mine. Il a fait peur je ne sçay comment au Clergé de son pays, aux Mathématiciens d'Oxford, et à leurs adhérents ; c'est pourquoy S.M. me le compara très bien à l'ours, contre lequel il fait battre les Dogues pour les exercer. Il a sans doute grandement obligé les testes couronnées dans les Fondements de sa Politique ; & s'il n'eust point touché les Dogmes de la Religion, ou s'il se fut contenté d'attaquer les Presbyteriens, & les prétendus Evêques de son pays, je n'y trouverois rien à redire. Mais ce Philosophe estant né, & eslevé dans l'heresie, ignore les principes du bon party, & n'a pas l'idée qu'il faut avoir de la véritable hiérarchie. Il ne connaît l'Eglise Catholique que par les livres de Controverse à la protestante, qui luy en ont fait une horrible peinture ; & il n'a voyagé à Rome en sa jeunesse qu'après avoir leu en France le Mystère d'Iniquité. Pardonnons luy (s'il se peut) le malheur de sa naissance, et de sa mauvaise institution, à cause de son bel esprit sur toute autre matière, et prions Dieu qu'il luy fasse misericorde.⁸²

Sorbière loue les manières de la cour, et souhaite que les savants anglais soient plus polis car ils « sont incommodes dans la conversation⁸³ ». La position des philosophes autochtones n'est pas un hasard. Chez Bernier aussi, on trouve cette attention portée à la philosophie locale et aux savants de l'empire moghol, qu'il s'agisse des savants hindous ou des intermédiaires persans. François Bernier est en contact à la cour avec des sanskritistes indiens, des savants perses. Ainsi son hôte Danismand Khan le présente à un pandit qui a été identifié par P. K. Gode comme Kavindracharya Sarasvati, savant de langue marathi et collectionneur de manuscrits qui a joué un rôle dans la traduction et la circulation des savoirs perses et la tradition sanskritiste⁸⁴.

De retour de son séjour à Oxford, Sorbière revient une fois encore au sujet de la cour. Il a soin d'insister sur les limites de son observation dues en partie à son ignorance de la langue :

Je ne vous raconteray donc, que ce qui me parut, & non pas ce qui est peut-estre en effect, & dans la vérité des choses : car il y a souvent une grande différence entre les idées que l'on prend à la première veue que l'on a d'un pays, & celles que l'on se forme par la suite du temps en corrigeant cette esbauche.⁸⁵

82 *Ibid.*, p. 81.

83 *Ibid.*, p. 83.

84 J. Smith, *The Philosopher : a short history*, Princeton, Princeton University Press, 2016. Voir aussi P. K. Gode, « Bernier and Kavindracharya Saravasti at the Moghol Court », *Studies on Indian Literary History*, Bombay, Baratiya Vidya Bhavan, 1954, vol. 2, p. 364-379 ; J. Ganeri, *The Lost Age of Reason : Philosophy in Early Modern India (1450-1700)*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 37-38.

85 S. Sorbière, *op. cit.*, p. 90.

La familiarité du roi avec ses sujets n'est pas anecdotique, c'est une forme de gouvernement par « l'estime et l'affection⁸⁶ » contre-balancée par les pouvoirs réels du parlement⁸⁷. Célébrant ce pouvoir pastoral exercé par le roi, Sorbière va ainsi dans la dernière partie aborder plus directement les questions politiques (examinant par exemple les rébellions aristocratiques), et en particulier le maintien de l'équilibre des pouvoirs⁸⁸.

Instructions pour le voyage : art de lire et art de faire

La conclusion de la *Relation* de Sorbière se présente comme un avertissement, comme un art de lire et d'écrire les récits de manière sceptique :

Mais, Monsieur, voilà bien de raisonnements et des matieres diversque (sic), je mesle peut-estre mal à propos dans ma narration. Il est à craindre, que je ne vous ennuye. Néanmoins ce que le bon Roy Louys onzième faisoit, baisant la petit médaille de plomb qu'il avoit cousuë à son chapeau, lors qu'il vouloit suer de quelque sévérité ; je le pratiqueray, s'il vous plaist, en vous priant icy de me permettre encore une digression. Elle pourra servir de correctif à tout ce que je viens de resver dans le récit de mon voyage ; quoy que ce soient des réflexions que j'ay faites sur l'esprit brouillon et fanatique des Anglois, lors qu'ils se jettent sur la Politique, & sur la Religion. Mais cela se peut appliquer aux genies mediocres, qui s'abandonnent à leurs faibles meditations, aussi bien qu'à tous ceux, dont les doctes et ingénieuses resveries ne servent qu'à troubler le repos du Monde. Je finiray donc par un traict de nostre Sceptique ; & condamnant les Speculations trop subtiles, sur des matières qu'il suffit de considérer legerement, *ut contendantur grosso modo*, comme l'on ordonne dans la pratique de la Medecine, qui veulent estre traittées plus grossièrement, & de bonne foy, *ex aequo et bono*, elle se condamnera elle-mesme et servira d'une médecine purgative à tout ce discours : car en le purifiant de toute sorte d'affirmation, elle entrainera toutes les fautes, que je ouis avoir commises, s'il paroist que j'aye parlé dogmatiquement, lorsque j'ay touché beaucoup de choses qui arrivent en Angleterre, et qui peuvent avoir quelque affinité avec ce que l'on voit arriver tous les jours ailleurs ; & aussi bien parmi les Theologiens, que parmi les Politiques.⁸⁹

Sorbière y plaide pour un art de la miniature contre les grands tableaux, pour les ombres plutôt que pour les couleurs frappantes :

On a de belles idées de la Justice, de la Politique, de l'honneur, du Sçavoir, & de la vertu au sortir du College, & sur le rapport de quelques excellents Auteurs, qui en ont discours tres eloquemment : Mais lors que l'on entre plus avant dans le monde, on est estonné de n'y pas trouver tout ce que l'on s'estoit figuré en apprenant la Morale.⁹⁰

86 *Ibid.*, p. 100.

87 *Ibid.*, p. 108.

88 *Ibid.*, p. 110-122.

89 *Ibid.*, p. 169-171.

90 *Ibid.*, p. 178.

Comme il l'écrit, il y a du « rabais », un écart entre les principes et la réalité, comme il y en a entre le roman et l'histoire⁹¹ :

Mais lorsque de l'histoire on va à la Cour, ou à l'armée, au barreau, ou en quelques autres assemblées ; on se trouve encore plus dépaïsé, que lors que l'on est venu du Roman à l'histoire.⁹²

Il y a donc bien une philosophie du lieu, du déplacement, de la mise à l'épreuve, une réflexion normative qui participe ainsi du genre des instructions au voyage savant qui se répand dans la seconde moitié du XVII^e siècle⁹³.

En mettant en crise le régime de la preuve et de la fiabilité du récit missionnaire, le penseur libertin entend définir un art de lire et détourner le lecteur des croyances religieuses et politiques, mais surtout il entend renforcer une épistémologie des savoirs lointains. Si, dans *La Physique du Prince*, La Mothe Le Vayer utilise ainsi très souvent les récits de voyage pour décrire le monde naturel, il distingue entre un usage positif dans les cours et un usage critique dans les traités. Les lieux de discussion ou de mobilisation des récits de voyage sont loin d'être neutres. Si ceux-ci sont omniprésents dans différents traités comme *Des voyages, et de la découverte de nouveaux Païs*⁹⁴ ou *Des monstres*, leur usage reste ambivalent pour les libertins. Récits en prose, ils sont considérés avant tout comme des « romans de philosophes » pour reprendre l'expression de La Mothe Le Vayer, c'est-à-dire comme des expériences de pensée qui ne sont pas une déréalisation mais conservent une valeur heuristique dans la tradition rhétorique des topiques⁹⁵. Selon Isabelle Moreau, le récit de voyage représente pour les libertins un « lieu d'expérimentation philosophique⁹⁶ ». Cette fonction est clairement affichée dans la neuvième « Homélie académique⁹⁷ » : « vous savés que je ne méprise pas le divertissement des livres de Voyages, que je tiens pour être les Romans des Philosophes⁹⁸ ». À suivre Isabelle Moreau, on retrouverait ici plusieurs ressorts de l'écriture libertine. Ce qui prime dans le récit de voyage, c'est en effet la pratique du « divertissement », du détournement, en introduisant par le dépaysement l'étrange au cœur du connu. D'un point de vue des stratégies

91 *Ibid.*, p. 180.

92 *Ibid.*, p. 181.

93 Cl. Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

94 Fr. La Mothe Le Vayer, *Des voyages, et de la découverte de nouveaux Païs*, *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 336-339.

95 F. Krämer et H. Zedelmaier, « Instruments of Invention in Renaissance Europe : The Cases of Conrad Gesner and Ulisse Aldrovandi », *Intellectual History Review*, t. 24, n° 3, 2014, p. 321-341.

96 I. Moreau et Gr. Holtz, « De l'Indien au philosophe », art. cit., p. 86.

97 Fr. La Mothe Le Vayer, *Opuscules*, « Neuvième Homélie académique. Réflexions Sceptiques », *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 604.

98 *Ibid.*

d'écriture, les libertins attaquent ainsi la pratique de la description qui, depuis la Renaissance, avait été fortement critiquée⁹⁹.

Pour d'autres historiens, comme Sylvia Giocanti, le récit de voyage offre en surplus un art de la contrariété, de la contradiction et du paradoxe¹⁰⁰. La critique des récits de voyage rejoindrait ainsi une critique des dogmatiques, en particulier des jésuites qui se sont faits les spécialistes du récit de voyage. Les *Lettres édifiantes* sont la cible constante de ces critiques, qui se proposent ainsi de mettre à distance les procédés jésuites : édification par le roman de la rencontre, comparaison avec l'Europe ou l'Écriture sainte. L'exemple donné de la variété des qualifications de Dieu dans le monde démonétise l'argument d'unicité :

Acosta nous fait voir que les Indiens Occidentaux n'ayans pas seulement le mot appellatif de Dieu, de sorte que ceux de Mexico et de Cusco, quoy que trouvez avec une sorte de religion, furent contraints de se servir du mot Espagnol, Dios, quand on le leur fit aucunement comprendre, n'ayans aucun vocable en leur langue qui respondist à celuy-là. Champlain nous assure que ceux de la nouvelle France n'adoroient aucune Divinité. Tous ceux qui ont escrit du Brésil en disent de mesme. Et les lettres Jesuitiques sur ce qui se passe en l'Orient, dattées de l'années 1626, témoignent qu'il se trouve encores aujourd'huy des peuples sur le Gange, lesquels ne reconnoissent aucun esprit supérieur.¹⁰¹

Le récit pose en effet le problème du témoignage, de la véracité des faits. Par l'attention portée aux narrateurs, aux locuteurs, on souligne le point de vue, on le particularise. Loin d'être un point de vue de nulle part, le récit de voyage incarne une coutume, une tradition, il est donc suspect. Il reflète le règne des opinions adossées à une transmission orale. Son usage détourné par les libertins est d'alimenter une pensée curieuse, et à l'imitation des sceptiques de suspendre son jugement, de mettre dos à dos le vrai et le faux, le bien et le mal, le pour et le contre. Dans l'opuscule « Remarques géographiques¹⁰² », La Mothe Le Vayer se livre ainsi à une critique de la crédulité. Comme l'écrit Isabelle Moreau, l'anthropologie libertine se présente comme un art de la lecture, une pédagogie de la lecture : « en apparence, le discours sceptique enregistre les faits, qu'il ramène ainsi au rang de "phénomènes contradictoires"¹⁰³ ». La comparaison doit permettre la suspension du jugement, l'*epochè* sceptique, qui permet de

99 P. Galand-Hallyn a bien montré en particulier comment les auteurs antiques ont perçu la description comme un ornement (référence à la beauté) et comme un danger qui opère une séduction sur le public avec sa force illusionniste : P. Galand-Hallyn, *Le Reflet des Fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, Droz, 1994, p. 8-9.

100 S. Giocanti, « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 1, Université de Saint-Étienne, 1996, p. 27-51.

101 Fr. La Mothe Le Vayer, *Opuscules*, « Neuvième Homilie académique. Réflexions Sceptiques », *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 316-317.

102 Fr. La Mothe Le Vayer, *Opuscules*, « Lettre LXXXIX », *ibid.*, t. II, p. 566-567.

103 I. Moreau et Gr. Holtz, art. cit., p. 89.

s'affranchir de la tyrannie de l'opinion « sans compromettre notre intégration à l'humanité¹⁰⁴ » :

Puisque la Philosophie chrétienne sait faire son profit de toutes celles qui ont eu cours dans le Monde en les soumettant à la Foi, pourquoi ferions-nous difficulté de voir ce que portait un système philosophique, qui a par préciput cela de commun avec l'Évangile, qu'il condamne le savoir présomptueux des Dogmatiques, et toutes ces vaines sciences dont l'Apôtre nous a fait tant de peur ?¹⁰⁵

La Mothe Le Vayer ironise ainsi sur la capacité critique des professeurs de l'École :

Si vous y prenez garde, Monsieur, et je ne doute point que vous ne le fassiez, il vous sera aisé d'observer que les plus grands Docteurs sont encore ordinairement les plus grands douteurs.¹⁰⁶

Au total, les libertins écartent une dimension réaliste de ces récits, et les réhabilitent comme fictions spéculatives fondées sur la topicalité des récits :

En vérité, quoi que je sois un des hommes qui donnent le moins de créance à tant de prodiges qui se débitent à toute heure sans fondement, mon opinion est, que comme il y a une grande occasion d'user quelque fois de suspension d'esprit, et de pratiquer les loix de l'Époque Sceptique aux choses qui ne sont pas assés reconnues ; aussi ne devrions-nous jamais mesurer la puissance de Dieu, et les opérations de la Nature, à la capacité de nôtre esprit, ni à l'étendue de notre connoissance ; pour finir par où j'ai commencé ce discours.¹⁰⁷

L'usage des récits de voyage vise donc à construire une collection de cas qui permettra la généralisation. Les anecdotes suivent ainsi un art du détail curieux, de la singularité. Pour Frédéric Tinguely, elles renvoient à une épistémologie probabiliste héritée de Gassendi tout entière orientée vers la découverte des causes et des lois générales¹⁰⁸.

Mais Samuel Sorbière, dans son recueil des *Lettres et discours* publié en 1660, va plus loin en consacrant plusieurs lettres à l'utilité de la pratique du « grand

104 Fr. La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique*, éd. cit., p. 125.

105 *Ibid.*, p. 10-11.

106 *Ibid.*, p. 11.

107 Fr. La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 491-492 ; cité par I. Moreau et Gr. Holtz, art. cit., p. 83.

108 Voir le commentaire de Fr. Tinguely : « Les minutieuses observations et investigations présentées dans les Voyages sont orientées vers la découverte des causes et, au-delà, des lois générales permettant de rendre compte des phénomènes. L'épistémologie probabiliste héritée de Gassendi ne modifie en rien cette orientation : même lorsque le voyageur en est réduit à émettre des hypothèses vraisemblables, celles-ci renvoient toujours à des modèles explicatifs de portée universelle » (Fr. Bernier, *op. cit.*, p. 29).

voyage ». La première adressée à M. Vitré porte sur « l'utilité des voyages et de la lecture des relations » tandis que la seconde est intitulée « Advis sur un voyage¹⁰⁹ ». Sorbière rapporte dans la première une scène dont il aurait été le témoin à l'occasion d'une visite chez son ami Vitré. Il y met en scène le point de vue d'un homme savant, Pietro de la Valle, qui aurait disserté sur un « paradoxe » : « que les longs voyages n'estoient pas si utiles que l'on pense à former la prudence civile », « que ces voyages ne donnassent quelque empeschement en la conduite du reste de la vie¹¹⁰ ». Après avoir commencé à reconnaître que « sans avoir beaucoup voyagé, on peut avoir assés de lumière pour discerner le bien et le mal, et pour s'acquitter dignement des plus honorables employs de la société civile, à laquelle on se trouve attaché¹¹¹ », il entame un parallèle entre « grands voyages » et « grandes lectures » où l'on retrouve la perspective de Naudé sur les bibliothèques :

il est mal aisé qu'un homme qui s'est toujours occupé à remplir sa mémoire, ait beaucoup travaillé à former son jugement. Ceux qui lisent les livres avec ce dernier dessein, doivent s'arrester fort souvent, remascher ce qu'ils viennent de lire, le considerer de plusieurs endroits, & faire plusieurs reflexions sur les moindres circonstances qui sont touchées ; Ce qui ne permet pas d'avancer beaucoup de chemin. Et ainsi il faut nécessairement, que ceux qui ont beaucoup leu ayent peu raisonné ; Et que ceux qui ont beaucoup raisonné, n'ayent pas tant leu que les autres. Ceux qui courent de Ville en Ville, de Province en Province, et de Royaume en Royaume, n'ont pas le loisir de mediter sur tant d'objets differents qui se presentent à eux, & dont les uns chassent tout incontinent les autres. Ils ne les voyent point aussi de l'œil qu'il les faut voir ; & les costumes, les dialectes, & mille autres choses particulieres, que l'on rencontre à tout moment, donnent si fort le change aux voyageurs qui en jugent precipitamment par quelque rapport à d'autres qu'ils ont déjà veuës, que leurs premiers jugemens sont toujours tres sujets à erreur. Ce n'est pas aussi sans raison que l'on peut craindre qu'un homme qui a beaucoup voyagé ne confonde bien souvent les loix & les coutumes de divers pays ; & qu'il n'employe en Perse les façons de faire du Grand-Mogol ; puis celles de Perse en Alep ; et celles d'Alep à Paris.¹¹²

Un premier risque selon Sorbière consiste à craindre que la généralisation des voyages ne produise des gens sans patrie, sans coutume et déracinés. Un second risque renvoie au type de connaissances superficielles tirées des voyages :

Mais à proprement parler, ny les uns, ny les autres n'ont point pris les choses comme il falloit pour bien en juger ; & ils se sont hastés d'absoudre ou de condamner des personnes, qu'il leur estoit impossible de connoistre du biais qu'ils les ont prises, &

109 S. Sorbière, *Lettres et discours de monsieur Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, Fr. Clousier, 1660, lettre LXXXIII, p. 644 ; lettre LXXXV, p. 668.

110 *Ibid.*, p. 644.

111 *Ibid.*, p. 645.

112 *Ibid.*, p. 645-646.

en si peu de temps qu'ils ont employé à sonder quelles estoient leurs véritables inclinations.¹¹³

Le paradoxe inverse *in fine* la démonstration en mobilisant l'exemple d'un Italien, Giacomo Maria Favi, dont l'histoire redonne au voyage son utilité savante. Ce « nouveau Démocrite » voyageant à travers l'Italie, la France et l'Allemagne aurait accumulé un savoir utile fondé sur les inventions et les secrets des artisans afin d'« épuiser la curiosité d'un royaume et connu toutes les personnes de mérite d'un Estat¹¹⁴ ». Il est évoqué aussi par le savant anglais John Evelyn dans son livre *Sculptura* en 1661 comme un compilateur de technologies relatives au commerce¹¹⁵. Chez La Mothe Le Vayer comme chez Sorbière, l'effort pour penser l'écriture et la lecture des récits participe d'une réflexion sur l'intérêt et l'utilité du voyage lui-même comme pratique savante licite et heuristique¹¹⁶.

Description : une géographie du non-lieu¹¹⁷

Ce trouble est d'autant plus fort que la prolifération des récits de voyageurs mais aussi des utopies questionne la validité épistémologique de ces textes qui se donnent à lire comme des témoignages. Dans quelles conditions peut-on croire à ce que l'on lit ? Comment construire de la certitude sur de tels artefacts ? Au début du XVIII^e siècle, certains auteurs s'emploient ainsi à retourner le genre de la description en en faisant un genre quasi fictionnel. La prolifération, dans le même temps, brouille encore les repères produisant un véritable doute sur la crédibilité de l'information. Il en est ainsi de la célèbre fausse « Description » de l'île de Formose publié par un jeune Candide d'origine asiatique, George Psalmanazar (écrit parfois aussi Psalmanaazaar). Amené par les jésuites en France, ce dernier avait réussi à fuir leurs mauvais traitements, et s'était converti à l'anglicanisme à Londres où il rédigea le récit de ses aventures en 1704. C'est à sa mort, soixante ans plus tard, que l'on apprend qu'il n'était pas formosan, mais bien un imposteur jouant sur les contradictions et les béances dans les régimes de la croyance scientifique et religieuse. Le récit se joue ainsi du genre de la description « enrichie de cartes et figures », présentant les lois, le gouvernement, les mœurs et la religion des habitants de Formose. Avant tout, il écrirait à charge contre les jésuites, ses premiers instructeurs, affirme l'éditeur dans sa préface :

113 *Ibid.*, p. 648.

114 *Ibid.*, p. 653-654.

115 M. Hunter, *Science and the Shape of Orthodoxy : Intellectual Change in the Late Seventeenth-Century Britain*, Londres, Boydell Press, 1995, p. 76.

116 Voir B. Shapiro, *A Culture of Fact : England 1550-1700*, Ithaca, Cornell University Press, 2000 ; B. M. Benedict, *Curiosity : a Cultural History of Early Modern Inquiry*, Chicago, Chicago University Press, 2001, chap. 1.

117 M. Augé, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

Il y a longtemps qu'on soupçonne les Jésuites, de n'aller dans les Indes, à la Chine, au Japon, etc. que dans des vues purement humaines. L'or, les perles, les diamants sont dit-on, bien plus vraisemblablement l'objet de leurs longs et périlleux voyages, que le zèle de la gloire de Dieu et le désir de la conversion des Idolâtres au Christianisme.¹¹⁸

Peter Mason a bien montré comment Psalmanazar utilise la rhétorique visuelle des dessins ethnographiques assez communs pour faire passer ses descriptions pour vraisemblables¹¹⁹. L'examen du manuscrit et des éditions imprimées a signalé l'importance de la réutilisation de gravures communes à tout un ensemble de récits de voyage hollandais du XVII^e siècle aussi bien en Asie qu'au Brésil, et la désingularisation qui est opérée par les graveurs qui systématiquement simplifient les images et suppriment les « marqueurs ethnographiques¹²⁰ ». Cette absence de spécificités rejoint l'utilisation de descriptions faites pour d'autres cultures comme le sacrifice humain ou le rituel de la peine, qui renvoient soit aux Aztèques soit aux Amazones. Peter Mason a ainsi systématiquement repéré dans la *Description* cette circulation, cette réappropriation visuelle et textuelle¹²¹. De même, il montre combien Psalmanazar, qui n'est ni Japonais ni Formosan mais Français, se joue des codes de la médiation savante en se faisant progressivement introduire dans les cercles érudits, d'abord recueilli en Hollande par le R. P. Innes, puis ramené à Londres, présenté à la *Royal Society* et enfin hébergé à Oxford. En brouillant les frontières entre récit réel (réinvention d'un langage autochtone) et fictions utopiques, Psalmanazar pointe

118 G. Psalmanaazaar, *Description de l'île de Formose* [1705], introd. de J.-P. Bouchon, Poitiers, Paréiasaure, 1998, p. 1. Première édition : *An Historical and Geographical Description of Formosa*, Londres, 1704. Première traduction française : *Description de l'île Formosa en Asie, [...] dressée sur les mémoires du Sieur George Psalmanaazaar [...]. Avec une ample et exacte relation de ses voyages dans plusieurs endroits de l'Europe [...] par le Sieur N. F. D. B. R.*, Amsterdam, aux dépens d'Est. Roger, 1705. Sur la supercherie, voir *Memoirs of ****. Commonly known by the Name of George Psalmanazar*, written in the 1720s and first published posthumously in London in 1764 ; Fr. J. Foley (s.j.), *The Great Formosan Impostor* [Taipei, Jesuit Historical Institute, 1968], Taipei, Mei Ya Publications, 1980.

119 P. Mason, « Ethnographic Portraiture in the Eighteenth Century : George Psalmanaazaar's Drawings », *Eighteenth-Century Life*, vol. 23, n° 3, 1999, p. 58-76 ; cf. Fr. Lestringant, « Travels in Eucharistia: Formosa and Ireland from George Psalmanaazaar to Jonathan Swift », *Yale French Studies*, n° 86, 1994, p. 109-125. Voir aussi Fr. Lestringant, « Formose et l'Irlande », dans *Une sainte horreur, ou le voyage en Eucharistie (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Puf, 1996, p. 311-30 ; T. Todorov, *Les Morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 1991, p. 134-141 ; S. Stewart, « Antipodal Expectations : Notes on the Formosan 'Ethnography' of George Psalmanazar », dans G. W. Stocking Jr. (dir.), *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, p. 44-73 ; R. Adams Day, « Psalmanazar's 'Formosa' and the British Reader (including Samuel Johnson) », dans G. S. Rousseau et R. Porter (dir.), *Exoticism in the Enlightenment*, Manchester, Manchester University, 1989 ; R. M. Swiderski, *The False Formosan : George Psalmanazar and the Eighteenth-Century Experiment of Identity*, San Francisco, Mellen Research, 1991 ; <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/C18/biblio/psalmanazar.html>.

120 P. Mason, art. cit.

121 *Ibid.*, p. 69.

les ambiguïtés d'un régime des savoirs fondés sur le témoignage visuel ou sur la rhétorique des peintures. Il met aussi en exergue les pouvoirs de séduction de la rencontre ethnographique et de l'exotisme géographique et social. Certes, certains savants anglais doutèrent fortement de son témoignage, comme Edmund Halley ou l'antiquaire John Woodward, mais il était suffisamment habile pour construire un système de défense qui repose sur la dénonciation d'autres récits de voyage comme celui de Candidius ou du P. Du Halde, ou en inventant celui d'un franciscain¹²². Entre fictions patentées et témoignages erronés, la *Description* projette sur les relations de voyage un trouble fictionnel qui mine l'espace herméneutique. Si les jésuites ne sont plus allés en Chine ou aux Indes, que reste-t-il de leurs relations ? des fictions édifiantes ? des peintures spirituelles ? ou un théâtre d'ombres¹²³ ? Dans le contexte anglican de la diffusion du livre de Psalmanazar, la charge contre la prétention à l'universalité du catholicisme est ici convaincante :

Il me répondit d'abord en général, qu'il s'étoit uniquement attaché à dire la vérité, que si ce qu'il avoit dit ne s'accordait pas avec ce que d'autres avoient écrit avant lui, ce n'étoit pas sa faute, qu'il n'avoit pas dessein néanmoins d'accuser ces Auteurs d'en avoir voulu imposer à tout l'Univers.¹²⁴

Psalmanazar aurait ainsi donné une leçon de modestie en ne prétendant pas « non plus donner une histoire complète de son païs, ni une description contre laquelle il n'y eût rien à dire parce qu'il étoit sorti fort jeune de Formosa¹²⁵ ». On aurait donc affaire, dans ce premier cas, à une contre-géographie qui vise moins à décrédibiliser le lieu que les porteurs de l'information. Ainsi, la préface fait habilement un long commentaire sur les voyageurs qui ont écrit à propos de Formosa, disqualifiant une connaissance par ouï-dire :

Si quelques Japonais venoient en Europe, & obtenoient la permission du Roi ou de la Raine d'Angleterre de s'établir dans quelques-unes des Isles Hébrides ou Westernes, ou des Orcades ou de Shetland, qu'ils y eussent un Fort avec une colonie, sans néanmoins qu'il leur fût permis d'approcher les côtes d'Ecosse ou d'Angleterre, que pour leur Commerce : si quelqu'un d'entre eux s'avisait de publier au Japon une description de ces deux Roiaumes, ne jugeant des Loix, des Mœurs, des Coûtumes, des Richesses, du Gouvernement & de la Religion de ce beau païs, que par ce qu'il auroit ouï dire, ou qu'il auroit pu remarquer parmi les habitans naturels du lieu, où ils se seroient établis, & chés une telle nation qu'ils ont une colonie pour faciliter leur commerce avec ces Peuples barbares (car il n'y a point de doute qu'ils ne passassent pour tels dans leur esprit) à quel reproche ne s'exposeroit pas un tel Ecrivain ?

122 *Ibid.*, p. 71-72.

123 On évoque ici les deux métaphores utilisées par les jésuites : celle du *theatrum mundi* et celle du monde des peintures.

124 *Description de l'île Formosa en Asie [...]*, éd. cit. de 1705, préface, p. XV.

125 *Ibid.*, p. XV-XVI.

Principalement si un Anglois ou un Ecossois alloit au Japon, & se hazardoit de les vouloir détromper, en leur donnant lui-même une description exacte de son país.¹²⁶

Par cette expérience de pensée, le préfacier renverse la position de l'observateur et relativise les leçons à tirer des relations jésuites. Dans ce cadre, on a vraiment affaire à une opération d'histoire symétrique¹²⁷. Certains auteurs vont aller plus loin en constituant un espace vide, un non-lieu, un contre-emplacement, voire une « hétérotopie ».

La carte plutôt que le territoire : l'atlas du doute

Mais les récits de voyages ou les descriptions ne sont pas les seuls genres visés. Aux côtés des genres textuels ou littéraires, les libertins vont aussi s'interroger sur la pertinence des savoirs visuels. Aux atlas confessionnels comme l'*Atlas Marianus* de Wilhelm Gumpfenberg¹²⁸, aux cartes missionnaires qui se multiplient dans le sillage de la politique apostolique de la Contre-Réforme, et qui s'appuient sur une unité doctrinale, les pratiques sceptiques consistent au contraire à mettre en exergue le caractère factice, composite, de ces architectures. La crédibilité du récit ou, au contraire, la connivence fictionnelle avec le lecteur sont ainsi parfois difficiles à établir lorsque la relation de voyage s'accompagne d'un dialogue fictionnel ou d'une carte donnée pour authentique. Ainsi, la controverse que soulèvent les voyages du baron de Lahontan en Nouvelle-France après la publication de ses deux récits publiés à La Haye en 1703 pour le premier tome et en 1715 pour les *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite de voyages de M. le B^m de Lahontan*¹²⁹. Les mémoires relatent son exploration des terres à l'ouest de la Nouvelle-France. À l'occasion de son troisième voyage, accompagné de ses soldats, Lahontan partit de Michillimakinac fin septembre 1688, fut reçu par les Indiens Sakis et pénétra début octobre dans la rivière aux Renards, puis se rendit chez les Outagamis, qui lui fournirent des guides pour explorer « la rivière Longue ». Le 23 octobre, il parvient avec ses hommes au Mississipi :

¹²⁶ *Ibid.*, p. XXII.

¹²⁷ Non pas du point de vue historiographique, mais du point de vue « *emic* » comme dans K. Chatterjee et Cl. Hawes (dir.), *Europe observed : multiple gazes in early modern encounters*, Lewisburg (Pa.), Bucknell University Press, 2008. Sur le principe de symétrie, voir R. Bertrand, *Histoires à part égale. Rencontres entre Orient et Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

¹²⁸ O. Christin et F. Flückiger, « Rendre visibles les frontières confessionnelles : l'atlas marianus de Wilhelm Gumpfenberg », dans O. Christin et al. (dir.), *Les Affrontements religieux en Europe, du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Lille, Septentrion, 2008, p. 33-44 ; N. Ghermani, « Zwischen Wunder und Vernunft. Der *Atlas Marianus* des Jesuiten Wilhelm Gumpfenberg », *Zeitschrift für Historische Forschung*, vol. 40, n° 2, 2013, p. 227-255.

¹²⁹ Voir D. Allen Harvey, *The French Enlightenment and Its Others. The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, Londres, Palgrave, 2012, chap. III.

Enfin nous arrivâmes à la pointe d'une Isle ; c'est celle que je vous dessine sur ma Carte, par une fleur de lis. C'étoit justement le dix-neuvième du mois de Decembre : jusques-là nous n'avions point encore éprouvé toute la rigueur du froid.

Il rapporte de ce voyage une carte qui va faire couler beaucoup d'encre au XVIII^e siècle. En voici la description par Lahontan lui-même :

Carte que les Gnacsitaires ont dessiné sur des peaux de cerfs m'ayant fait conoistre à 30 minutes près les latitudes de tous les lieux qui y sont marqués, en me montrant la partie du ciel vers laquelle gisent les uns et les autres après m'en avoir donné les distances en tazouz, qui sont trois grandes lieues de France selon ma supputation. Carte de la Rivière Longue et de quelques autres qui se déchargent dans le grand fleuve de Missisipi en le petit espace de ce fleuve marqué sur cette carte. Les points qui partent de Missilimakinac et qui reviennent ensuite par une autre voye marquent la route que j'ay tenu dans mon voyage [...]. Cette carte se rapporte à la lettre 16^{ème}.¹³⁰

Datée de 1689, la carte joue sur la référence à un savoir local, à une cartographie indigène, et sur l'articulation avec le récit de voyage. Concernant la provenance de la carte des Gnacsitaires, Lahontan commente :

Deux jours après, le Cacique vint me voir, emmenant avec lui 400 des siens, et quatre Sauvages Mozeemlek, que je pris pour des Espagnols ; Cette méprise venait de la grande différence qu'il y a entre ces deux Nations Amériquaines. Ces quatre Mozeemlek étaient vêtus ; ils portaient la barbe touffue et les cheveux jusqu'au dessous de l'oreille ; ils avaient le teint bazané ; enfin par leur abord civil et soumis, par leur air posé et leurs manières engageantes, je ne pouvais m'imaginer que ce fussent des Sauvages ; Je me trompais néanmoins, ils en avaient le nom et la chose. Voici ce que j'appris du Pays de ces Esclaves, suivant la description géographique que les six Gnacsitaires firent en forme de Carte sur une peau de cerf ; Je vous envoie la Copie.¹³¹

La mise en scène des intermédiaires, de leur apparence, le support même de la carte sur peau, ou encore la copie, concordent pour donner crédit et vraisemblance à la carte. On sait évidemment peu de choses de ces pratiques cartographiques indigènes. Pour les historiens canadiens, la cartographie des Amérindiens et de leurs territoires a été progressivement éclipsée de la cartographie du continent nord-américain élaborée par les colons. Si on les mentionne encore chez Guillaume Delisle en 1703 dans sa carte du Canada et chez Henri Abraham Châtelain en 1719, c'est pour mieux les éclipser. Les

130 Bibliothèque nationale de France, Département des cartes et plans, coll. d'Anville, GE DD-2987 : *Carte de la rivière Longue et de quelques autres qui se déchargent dans le grand fleuve de Missisipi*, 1715.

131 *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite de voyages de M. le Baron de Lahontan*, édités et en partie rédigés par N. Gueudeville, La Haye, Frères L'Honoré, 1715, 2 vol. in-12, pl., cartes, t. II ; *Nouveaux Voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, La Haye, Frères L'Honoré, 1703.

travaux de Claude Boudreau ont en effet bien montré l'effacement cartographique progressif des Amérindiens après la conquête : « le problème n'est plus de les évacuer du territoire, mais de les concentrer quelque part où ils ne nuiront pas au progrès et où on les aura bien en main¹³² ». Ils sont cartographiables à une certaine échelle, fixés dans des villages, et donc intégrés aux stratégies de développement. Ainsi, Joseph Bouchette père, arpenteur général, localisera les villages amérindiens dans les missions, les assimilant aux autres populations. L'historien Norman Doiron, de son côté, a bien mis en évidence les usages jésuites du discours cartographique, qui consistent à fixer un monde sauvage continuellement en mouvement. Il y aurait là une tentative pour les convertir en cherchant à les sédentariser. L'opération cartographique serait un instrument de contrôle.

La perspective de Lahontan s'inscrit doublement en faux par rapport à cette évolution. D'abord, elle se joue de la cartographie jésuite et des récits de voyage. Ainsi, la carte de la rivière Longue est dénoncée comme une fiction de la carte de découvertes telles que les missionnaires jésuites avaient l'habitude de la pratiquer dans la région. Et ce détournement ne passe pas inaperçu. Dès 1710, Guillaume Delisle signale la singularité de la découverte de Lahontan :

La Rivière Longue ou Rivière Morte a été découverte depuis peu par le Baron de Lahontan jusqu'à l'endroit qui est marqué dans la Carte ce qui est plus à l'occident a été dessiné sur des peaux de cerf par des Sauvages de la Nation des Gnacsitaires, à moins que ledit Sr de Lahontan n'ait inventé toutes ces choses, ce qui est difficile à résoudre, étant seul qui a pénétré dans ces vastes contrées.¹³³

Tout en reportant les informations sur la carte, Delisle souligne l'absence de fiabilité de la carte. En 1718, il corrigera sa carte et ne laissera aucune des informations relevées par Lahontan. La carte de Lahontan crée donc un doute et brouille les certitudes cartographiques les plus établies. En 1744, le père jésuite de Charlevoix évoquera encore dans son *Histoire de la Nouvelle-France* cette histoire qu'il juge fabuleuse :

Le vrai y est tellement confondu avec le faux, qu'il est nécessaire d'être bien instruit de l'histoire du Canada, pour l'en démêler, et ne peut que jeter les autres dans l'erreur. En effet, presque tous les noms propres y sont estropiés, la plupart des faits y sont défigurés & l'on y trouve des épisodes entiers, qui sont des pures fictions, tel qu'est le voyage sur la Rivière Longue, aussi fabuleuse que l'Isle Barataria, dont Sancho Pansa fut fait Gouverneur. Cependant en France & ailleurs le plus grand nombre a regardé ces Mémoires comme le fruit des voyages d'un Cavalier [...] d'où il est arrivé que les Auteurs des Dictionnaires Historiques & Géographiques les ont presque toujours suivis

132 Cl. Boudreau, *La Cartographie au Québec (1760-1840)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 217 ; R. Viateur, « Lahontan et la Rivière Longue », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 4, 1952, p. 471-492.

133 G. Delisle, *Atlas de géographie*, Paris, 1700-1709, planche 67.

& cités préférablement aux autres mémoires plus fidèles, qu'ils ne se sont pas même donné la peine de consulter.¹³⁴

Derrière ces jugements, on trouve un contexte polémique et une forte concurrence entre aventuriers et missionnaires. En 1703, l'ouvrage de Lahontan est en effet publié alors même que l'on s'intéresse justement de plus en plus à la région du Mississippi. Les jésuites Hennepin, La Salle, Jolliet avaient commencé à décrire cette région dans les *Relations inédites de Nouvelle France*. En cela, la carte confirme les préoccupations philosophiques de Lahontan concernant les récits ethnographiques, telles qu'elles apparaîtront dans son dialogue fictif avec un Huron où l'on retrouve dès le titre les notions de curieux et de bon sens¹³⁵, trahissant un horizon sceptique. Dans la préface à ses *Nouveaux voyages*, Lahontan explicitera même sa critique des jésuites et des missionnaires.

Le récit de voyage par lettres et la carte sont des lieux philosophiques communs à l'utopie et aux savoirs ethnographiques où l'on peut questionner le dispositif de plus en plus conventionnel de la rencontre, d'autant plus qu'elle est fortement associée aux stratégies de communication jésuite¹³⁶. Le prestige de la carte indigène associé au récit de la rencontre constituait aux yeux de Lahontan le meilleur moyen pour suspendre l'adhésion des lecteurs aux relations des jésuites, et incarnait une subversion de l'opération cartographique. La critique de l'usage cartographique menée par les libertins érudits et penseurs sceptiques du XVII^e et du XVIII^e siècle n'est pas nouvelle¹³⁷. En généralisant la critique sur l'information, ces auteurs minent une fonction documentaire de la carte ou de l'atlas, ils questionnent une conception « naturaliste » et « positiviste » :

Là aussi s'est progressivement répandue l'idée selon laquelle la carte véhicule un projet vis-à-vis du territoire qu'elle représente, et que ce projet n'est pas seulement de connaissance, comme on peut le voir exemplairement déjà dans les cartes utopiques, ou religieuses, anciennes, par exemple. Nombreux sont ceux qui considèrent la carte moins comme le produit et le support d'une opération cognitive que comme un instrument stratégique dans une situation de communication qui se caractérise par le conflit de représentations et des intérêts.¹³⁸

Mais en subvertissant les opérations cognitives, ces auteurs orchestrent une discussion sur les stratégies et les intérêts qui s'y déploient. Grâce aux travaux de Nelson-Martin Dawson sur Guillaume Delisle fondés sur les dossiers conservés à

134 P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France*, II, p. LV, cité par Ravary, p. 478-479.

135 *Supplément aux Voyages du baron de Lahontan, où l'on trouve des Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé*, La Haye, Frères L'Honoré, 1703.

136 V. Avarello, *L'Œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*, Paris, Garnier, 2014. Le livre porte sur le thème de la rencontre avec les Chinois comme objet littéraire (*ibid.*, p. 18).

137 Voir W. Williams, « "Out of the frying pan..." [...] », art. cit.

138 J.-M. Besse, « Cartographe, construire, inventer. Notes pour une épistémologie de la démarche de projet », *Le Goût du monde. Exercices de paysage*, Arles, Actes Sud / ENSP, 2012, p. 143.

la Bibliothèque nationale de France et à la Bibliothèque de l'Institut, on peut pénétrer dans l'atelier du cartographe et comprendre son rapport à l'information missionnaire. La correspondance de Delisle souligne la difficulté aussi de mettre à jour l'atlas ou la carte. Ce qui prime, c'est d'avoir accès à une information de première main, d'où la quête inlassable de mémoires et de cartes. Delisle cherchait à s'assurer un accès direct aux voyageurs qui fréquentaient la cour, ainsi qu'aux agents royaux. Dans ses cahiers de notes, Nelson-Martin Dawson relève les expressions « M. l'abbé m'a dit que les Portugais¹³⁹ », etc. Dans le contexte américain et dans la description ou l'histoire des Nouveaux Mondes, les savants missionnaires jésuites sont des acteurs de premier plan. Si on prend le corpus des cartes produites par les jésuites en Amérique du Sud, on est confronté à une cartographie très cohérente, très transparente. On peut se demander si ces penseurs n'essaient pas d'échapper à l'emprise de la cartographie missionnaire qui est devenue de plus en plus prégnante. Delisle est si désireux de corriger le tracé du Mississippi et d'éclairer ses connaissances qu'il commande des cartes manuscrites, donnant ses instructions à des explorateurs pour dresser le cours du fleuve. Les missionnaires comme Bouteville viennent le voir en 1704. L'information semble douteuse et il doit la vérifier auprès de deux Canadiens vivant à Paris¹⁴⁰. À d'autres moments, Delisle reçoit aussi bien l'aide des jésuites dont il collecte les relations de missions tant au Nouveau-Mexique qu'en Nouvelle-France. Vers 1701, le P. de Charlevoix lui envoie la relation de l'aventurier Mathieu Sagan. Delisle s'appuie aussi sur le réseau des Lazaristes, en particulier autour du P. Bobé, à propos de la Louisiane, comme sur celui des récollets¹⁴¹. Concernant l'existence de la mer de l'ouest, Delisle interroge à la fois les relations des voyageurs espagnols et celles des jésuites : « S'il est vrai de dire qu'il y ait une mer en cet endroit si voisine de la Nouvelle France, d'où vient que les François qui sont établis dans ce pais là n'en ont point eu de connoissance¹⁴² ? »

Delisle se laisse d'abord bernier par la mention de cette mer dans les relations des jésuites.

Ce qui a été remarqué dans quelques-unes des Relations précédentes, touchant cette matière, s'est confirmé de plus en plus, par le rapport de Sauvages, et par les instructions que nous en avons tirées [...]. D'ailleurs, nous sommes aussi assurés par le rapport de quantité d'autres Sauvages, dont les dépositions s'accordent tres-bien, qu'à deux cens lieues de la Mission du saint Esprit, aux Outaouaks, vers le Couchant, se trouve la Mer de l'ouest, en laquelle on descend par une autre grande Rivière, qu'on trouve à huit journée de la dite Mission, laquelle Riviere va et vient bien avant dans les terres ; c'est ainsi que les Sauvages expliquent le flux et le reflux de la Mer et un

139 N.-M. Dawson, *L'Atelier Delisle. L'Amérique du Nord sur la table à dessin*, Québec, Septentrion, 2000, p. 101.

140 *Ibid.*, p. 104.

141 *Ibid.*, p. 108.

142 *Ibid.*, p. 118.

d'eux assure y avoir vû quatre vaisseaux à la voile [...]. Cette mer du Couchant ne pouvant estre que celle du Japon.¹⁴³

En 1696 Delisle réalisa une carte manuscrite de la Nouvelle-France qui mentionne les conjectures, les hypothèses, les sources et les points de vue. Les frères Delisle publièrent toute une série de mémoires sur la mer de l'ouest et leur travail est remarquable parce qu'il résiste à la publication non réfléchie d'informations erronées. C'est ce que souligne Nelson-Martin Dawson, qui après avoir reconstitué leur travail de collecte, signale que celle-ci repose sur une quarantaine de relations des jésuites publiées annuellement entre 1632 et 1672, que le géographe reporte sur le croquis. À partir de là, il repère les anomalies, les approximations et les erreurs qui le mènent à un travail minutieux de recoupement et de vérification. Les vingt-six croquis produits à partir des relations jésuites permettent de répertorier cinquante nations indigènes ; or les Delisle n'en retiennent que quinze¹⁴⁴. La rétention d'informations, l'administration de la preuve par recoupement des mémoires, l'exercice de vérification, la transcription des données des mémoires, les croquis réalisés pour traduire ces récits en données cartographiables, le maintien d'espaces blancs sur la carte procèdent d'un art du discernement et de la discrétion cartographique¹⁴⁵. Même s'il ne s'agit pas de faire des frères Delisle des libertins érudits ou des penseurs sceptiques, Nelson-Martin Dawson mentionne à de nombreuses reprises leur position critique.

C'est ce type de traditions cartographiques ou géographiques qui aboutira avec Boyer d'Argens à valoriser la philosophie du bon sens à laquelle est identifié le chef huron Adario d'après le titre choisi par Lahontan pour qualifier ces dialogues¹⁴⁶. Selon Réal Ouellet, « les *Dialogues* ressemblent beaucoup à certains chapitres de deux romans publiés en 1676-1679, où les auteurs Gabriel de Foigny et Denis Veiras font dialoguer un primitif australien avec un vieillard européen¹⁴⁷ ». Les principaux thèmes abordés par les dialogues, à savoir la religion, les lois, le bonheur, la médecine, le mariage, reprennent les thèmes traditionnels des relations jésuites (on peut penser à Lafiteau par exemple), mais en les questionnant radicalement sur le mode paradoxal du dialogue cynique. Les différents textes de Lahontan sur la même expérience de voyage, brouillant les frontières littéraires et les genres savants, consistent dans ce contexte à promouvoir une méthode fondée sur la défiance, à généraliser un principe d'incertitude contre les préjugés et les traditions. Le travail de Lahontan, en se

143 *Ibid.*

144 *Ibid.*, p. 178.

145 *Ibid.*, p. 171.

146 *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, éd. H. Coulet, Paris, Desjonquières, 2007. En 1704, une nouvelle édition de la *Suite du voyage* prend le titre de *Supplément aux Voyages du baron de Lahontan, où l'on trouve des Dialogues curieux entre l'Auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*.

147 L. A. de Lahontan, *Dialogues avec un sauvage*, éd. R. Ouellet, Montréal, Lux Éditeur, 2010, p. 26.

déployant à l'échelle de ces trois pratiques (le récit de voyage, la carte, le dialogue fictif), mêle savamment récits de rencontre, expérience du monde, dialogismes et mythologies, et se joue d'une autorité nouvelle fondée sur la fiction d'érudition, sur l'expérience directe du monde, reprenant les fictions des terres neuves développées depuis la Renaissance.

Pour ou contre une histoire universelle

À travers ces différents exemples, les arguments sur les bienfaits d'une culture du voyage se fondent sur un débat épistémologique central qui cherche à déstabiliser les pratiques communes et à restaurer de la certitude par le doute. Ni le récit de voyage ni la description ni la carte ne sont par conséquent des lieux textuels ou visuels neutres pour constituer une expérience transparente au monde. Aux lettres « édifiantes » il faut préférer les lettres « curieuses », au récit de voyage la relation curieuse, à la carte jésuite ou à la carte indigène une carte curieuse. Une pratique d'écriture, une norme littéraire ou graphique minoritaire prend ainsi son essor dans les interstices de l'explosion éditoriale de la littérature de voyage et de conversion à la fin du XVII^e siècle¹⁴⁸.

Cette attaque des penseurs critiques contre les jésuites n'est pas passée inaperçue, et l'on trouve maintes traces de controverses et de textes apologétiques qui cherchent à défendre le point de vue de la Compagnie de Jésus, d'autant plus que se dessine sous le règne de Louis XIV une redéfinition de l'orientalisme et de l'usage scientifique des voyages. Il s'agit bien de renforcer le statut épistémologique des relations jésuites comme producteur de savoirs¹⁴⁹. Ainsi, parmi les ordres missionnaires, les jésuites français développent à partir des années 1720 un vaste projet d'histoire universelle qui est à la fois catholique et français. C'est dans ce cadre que le P. Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1682-1761) publiera une histoire de Saint-Domingue, une histoire du Japon, une histoire de la Nouvelle-France et une histoire du Paraguay avec l'ambition affichée d'écrire une histoire des nouveaux mondes :

Voici le troisième Ouvrage, que je présente au Public, pour m'acquitter de la promesse que je lui ai faite, de lui donner un Corps d'Histoires du nouveau Monde, suivant le projet, que j'en ai annoncé. On retrouvera ici ce projet, qu'il faut encore moins perdre de vûë par rapport à la nouvelle France, que dans les autres Histoires, qui suivront, pour se regler dans le jugement qu'on en portera. On doit surtout se

148 Pour la mesure de cette explosion éditoriale, voir D. Roche, *Les Circulations européennes [...]*, *op. cit.*, chap. 1.

149 Voir les travaux d'A. Romano : « Sciences et mission : le cas jésuite », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, n° 148, 2002, p. 71-228 ; « Multiple identities, conflicting duties and fragmented pictures : the case of the Jesuits », dans E. Oy-Marra et V. R. Remmert (éd.), *Le Monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 45-69 ; « Classiques du Nouveau Monde : Mexico, les jésuites et les humanités à la fin du XVI^e siècle », dans Ch. de Castelnau-L'Estoile *et al.* (éd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 59-85.

souvenir que mon dessein est de rapporter sur chaque partie du nouveau Monde, tout ce que je pourrai découvrir de curieux, d'utile & d'intéressant ; par conséquent de ne rien omettre de ce qu'on a pu voir avec plaisir dans les Histoires, dans les Relations & dans les Journaux qui en ont traité, après en avoir démêlé le vrai d'avec le faux.¹⁵⁰

Dans l'avertissement liminaire de son *Histoire de la Nouvelle France*, il pose le cadre épistémologique de son entreprise et ses limites géographiques :

Quoique l'on ne comprenne ordinairement sous le nom de Nouveau Monde, que la seule Amérique, je lui donne ici une signification plus étendue ; car j'y comprends tous les Pays, qui étoient inconnus aux Européens avant le XIV^e siècle.¹⁵¹

Les objectifs affichés sont simples : il s'agit de conforter la mission évangélisatrice de la monarchie française avec le soutien des jésuites. Le livre d'histoire se veut un « journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi » selon le titre. Charlevoix prend soin de conférer une confiance et un crédit épistémologiques forts à son histoire :

Mais ceux, qui en veulent être instruits à fond, seroient obligés d'avoir recours à une infinité d'autres livres, qu'on n'a pas aisément à la main, dont quelques-uns sont très rares, où les choses intéressantes sont noyées dans des détails & des récits fort ennuyeux, & où il n'est pas facile de démêler le vrai d'avec le faux ; outre qu'il en est plusieurs, dont la lecture n'est pas sans danger du côté des mœurs & de la Religion.¹⁵²

Le jésuite se fait le parfait médiateur entre une bibliographie fournie de livres et de témoignages, dont certains restent sujets à caution. Charlevoix ne se pose pas en missionnaire ou en écrivain de la Compagnie, mais en véritable historien qui suit une méthode critique éprouvée :

Au reste, il étoit bien tems de rendre ce service au Public, tandis que nous avons encore des regles certaines de critique pour distinguer les Pièces legitimes & authentiques, de ce nombre prodigieux d'Ecrits hazardés, dont la plupart altèrent la vérité jusqu'au point de la rendre méconnoissable, & qui en feroient enfin perdre absolument la trace, si on laissoit aller le débordement plus loin. Jamais en effet la démangeaison d'écrire n'a été plus loin qu'en cette matiere. Qui pourroit nombrer les Relations, les Mémoires, les Voyages, les Histoires particulieres & générales, qu'ont enfantés la curiosité de voir & l'envie de raconter ce que l'on a vû, ou ce que l'on a voulu passer pour avoir vû ? Mais il nous reste encore un rayon de lumiere, à la faveur duquel nous pouvons dégager la vérité de ce monstrueux amas de fables, qui l'ont presque entièrement éclipsee ; & dont la plupart, quoique soutenues des agrémens du stile, & du pernicieux assaisonnement de la satyre, du libertinage & de l'irréligion, ne

150 P.-Fr.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique*, Paris, Nyon fils, 1744, Avertissement, n.p.

151 *Ibid.*

152 *Ibid.*, p. vj.

demeurent en possession d'être entre les mains de toutes sortes de personnes, au grand préjudice des mœurs & de la piété, que parce qu'on ne leur a encore rien opposé de meilleur.¹⁵³

Ailleurs dans son *Histoire du Japon* en 1754, il se veut encore plus explicite et entend restaurer la dignité de l'histoire aux côtés de la religion :

Qu'on me dise donc plus qu'en fait d'histoire le Pyrrhonisme est établi de manière à ne lui pouvoir rien opposer de solide, il ne l'est que les esprits superficiels, & pour ceux, qui s'imaginent que la lecture des Historiens est un amusement. Après la Religion, l'Histoire est la plus succulente nourriture de l'Ame, mais cette nourriture ne profite, qu'autant qu'elle est digérée ; & quand elle ne l'est pas, elle fait sur les Esprits le même effet, que les Alimens sur les Corps, lorsque l'Estomach en est surchargé, ou qu'ils ne lui sont pas propres.¹⁵⁴

La métaphore de la digestion renvoie à un *topos* classique de l'humanisme, mais elle est ici retournée pour mettre en scène une menace, une saturation des propos pyrrhoniens. Plus Charlevoix se justifie, plus l'histoire, la description ou le journal historique apparaissent comme des genres épistémiques troubles et équivoques. Car ils sont en effet l'enjeu d'un combat entre sceptiques et jésuites.

Traités de géographie, relations, instructions pour le voyage, description, cartes et atlas, enfin histoire universelle, aucun genre des savoirs géographiques n'échappe à l'examen critique des libertins. Cette posture critique et systématique permet d'avancer prudemment l'idée d'une géographie complète qui ne dit pas son nom. Sans vouloir donner un récit linéaire de l'émergence de cette géographie critique, on a pu repérer les engrenages polémiques et les multiples contextes où se jouent des effets de polarisation et de controverses très forts entre 1640 et 1720. En rendant compte de la manière dont les pratiques libertines sont mises à l'épreuve par la mobilité, sont « dépayées » pour reprendre l'expression de Sorbière, l'enquête invite aussi à comprendre comment ces dispositifs cognitifs furent jugés utiles pour contester un ordre de l'information qui se voulait de plus en plus mondial sinon universel.

Stéphane Van Damme
Institut Universitaire Européen (Florence)

153 P.-Fr.-X. de Charlevoix, « Projet d'un corps d'histoires du Nouveau Monde », *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris, Rollin fils, 1744, p. 300.

154 P.-Fr.-X. de Charlevoix, *Histoire du Japon où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature & des productions du Pays, du caractère & des Coutumes des Habitants ; du Gouvernement & du Commerce, des Révolutions arrivées dans l'Empire & dans la Religion ; & l'examen de tous les Auteurs, qui ont écrit sur le même sujet. Nouvelle édition*, Paris, Giffart, 1754, p. X.

La catégorie en question

