
Curiosité subversive : « orientalisation » du libertinage et géographie morale

Stéphane Van Damme



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/episteme/327>

DOI : 10.4000/episteme.327

ISSN : 1634-0450

Éditeur

Association Études Épistémè

Ce document vous est offert par European University Institute



Référence électronique

Stéphane Van Damme, « Curiosité subversive : « orientalisation » du libertinage et géographie morale », *Études Épistémè* [En ligne], 26 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2014, consulté le 20 septembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/episteme/327> ; DOI : 10.4000/episteme.327

Ce document a été généré automatiquement le 20 septembre 2018.



Études Épistémè is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Curiosité subversive : « orientalisation » du libertinage et géographie morale

Stéphane Van Damme

- 1 Explorer la question de la curiosité pour l'orient, comme nous y invite ce numéro, à partir du regard libertin, n'est pas neutre et implique de ressaisir trois éléments. Une culture de la mobilité spécifique est productrice d'identité sociale et culturelle. La figure de la mobilité est en effet un motif central de la dénonciation politique et morale des autorités civiles et religieuses¹. Le libertinage est souvent présenté par les autorités comme un phénomène en pleine dissémination, comme un phénomène dangereux parce que mobile. Cette dimension de la mobilité a rarement été prise au sérieux dans l'historiographie qui a préféré privilégier l'étude des statuts et l'approche sociographique qui donnaient corps à la fixation identitaire. Pourtant, à examiner les pratiques intellectuelles des libertins érudits, on est d'emblée confronté à la revendication d'une mobilité, qu'il s'agisse d'une mobilité intellectuelle comme l'attestent les pratiques d'écritures (avec des emprunts tous azimuts et la multiplicité des genres), ou d'une mobilité sociale qui représente le libertin dans une dialectique entre la prison où il est sédentarisé par force, et le voyage. En second lieu, dans quelle mesure s'affiche une culture de la curiosité et de la géographie qui est propre au monde libertin ? Cette question invite à entreprendre une approche en termes d'histoire des savoirs et à ouvrir une réflexion sur le statut épistémologique de ces pratiques. La troisième difficulté ici tient au dépaysement de cette problématique. Le libertinage attaché à des historiographies nationales peut-il être étudié à partir d'une géographie historique ? Peut-il même être saisi à partir d'une approche spatiale ? Que signifie de le confronter à la curiosité pour l'Orient² ? Croiser ces deux perspectives redouble la difficulté, mais invite aussi à changer d'échelle, de cadre d'analyse, en sortant d'une vision française ou européenne (anglaise ou italienne) qui était celle d'un René Pintard pour prendre au sérieux cette « globalisation » du libertinage³. À la suite de Sergio Zoli, Jean-Pierre Cavaillé a montré qu'il fallait ressaisir cette histoire à travers une européanisation du libertinage, là où les historiographies fondées sur des monographies ont plutôt insisté sur la dimension locale ou nationale du phénomène. Déjà en 1943, l'enquête et l'inventaire des sources réalisés par René Pintard penchaient du côté d'une

saisie large et européenne du libertinage érudit. Cette européanisation repose sur deux séries d'indices : la présence du terme « libertin » dans toutes les langues ; la stigmatisation de « sectes » libertines⁴. Il constate en effet la circulation large de l'anathème, qui est loin de se limiter à la France ou à l'Italie du XVI^e au XVII^e siècle, puisque tous les pays de l'Europe occidentale sont touchés, catholiques ou protestants. En retour, ces travaux plaident pour une prise au sérieux d'un jeu d'échelles permettant de modifier la perception des contextes locaux⁵. Il faudra se demander dans quelle mesure l'« orientalisation », à savoir la projection du libertinage hors de l'Europe mais aussi la présence dans les textes européens de références et de questions « orientales », peuvent être vues comme le corolaire d'une européanisation.

- 2 Comme on le voit, ces perspectives ne sont pas entièrement neuves, mais reflètent une convergence historiographique de plusieurs champs de recherche. Ainsi, les travaux de Sylvia Murr, de Pierre Boule et de Frédéric Tinguely ont approfondi les relations entre voyage and libertinage⁶. Les historiens du libertinage comme Jean-Pierre Cavaillé, Alain Mothu, Isabelle Moreau et Grégoire Holz ont cherché à comprendre les ressorts d'une nouvelle anthropologie européenne qui questionne le modèle absolutiste français⁷. Pour l'historien des sciences Nicholas Dew, ce réseau illustre la mise en place d'un orientalisme baroque qui va s'épanouir avec l'appui de Colbert sous le règne de Louis XIV⁸ tandis que du côté des spécialistes de l'Asie du Sud comme Sylvia Murr encore ou Sanjay Subrahmanyam⁹, l'usage des sources libertines permet de complexifier les récits de la rencontre impériale. Cette convergence n'est pas simplement thématique, mais met en scène un contexte particulier. Ainsi, dans le cadre de cet article, j'ai délibérément choisi de travailler sur une période d'émergence d'une curiosité libertine entre 1640 et 1670, autour d'un réseau, celui de Chapelain, où l'on trouve François La Mothe Le Vayer, Samuel Sorbière, Bathazar de Montconys¹⁰ et de François Bernier¹¹. Ce réseau émerge dans le contexte de la vogue des récits de voyageurs européens en Inde comme l'atteste celui de Peter Mundy (1628-1634), employé de l'East India Company, installé dans le comptoir de Surat qui va de là se rendre à Agra et Patna pour raison commerciale, ou celui du français Jean-Baptiste Tavernier (1641-1666) qui est aussi négociant mais en objets de luxe auprès des princes et se rend à cinq reprises en Inde ; ou encore celui du Vénitien Niccolo Manucci (1656-1717), soldat puis médecin qui décrit les guerres sanglantes entre les fils de l'empereur Sha Jahan dans son *Histoire générale de l'empire du Moghol* paru en 1705¹². On essaiera ainsi d'explorer en contrepoint de la réflexion sur la curiosité et la géographie libertine, à travers les voyages sur le terrain de Bernier.
- 3 En adoptant le questionnement du tournant spatial et de la géographie des savoirs¹³, on aimerait enfin dénouer cette articulation entre une géographie européenne du libertinage et cette « orientalisation » de la curiosité libertine. Au-delà de sa réalité physique, cette géographie est liée à des questions politiques et morales. 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'appelle une géographie morale)¹⁴. Le problème de la liberté politique en Europe est ainsi subtilement renégocié par ces aller-retour entre les mondes asiatiques et les monarchies européennes. En analysant la co-construction de cette curiosité subversive entre Orient et Occident, il s'agit de comprendre dans quelle mesure l'« orientalisation » des pratiques et des discours correspond à une nouvelle culture de la mobilité libertine en Europe, à une philosophie libertine du voyage philosophique et comment cette curiosité libertine produit sa propre géographie en retour.

Culture du voyage et curiosité libertine

- 4 Si la mobilité apparaît comme une réponse culturelle, théorique, esthétique et politique à la politique d'assignation identitaire pratiquée par les autorités absolutistes, elle se double aussi d'une réflexion sur la portée anthropologique de l'altérité centrée en particulier sur la question des voyages. La mobilité libertine accompagne l'élaboration d'une curiosité libertine spécifique dont il faut dresser les contours et préciser le statut épistémologique. En effet, si une historiographie dense a pris en charge la question de la curiosité ces dernières années, elle a peu distingué l'approche sceptique ou libertine¹⁵. Certains auteurs comme La Mothe Le Vayer ont en effet contribué à poser plus nettement cette relation du libertinage à la culture des voyages lointains.

Une stigmatisation de la curiosité libertine

- 5 La curiosité connaît à l'époque moderne un double régime. Elle est d'abord le moteur de la poursuite des recherches philosophiques. La curiosité participe d'une ambition pédagogique. Montaigne dans ses *Essais* dans le chapitre 26 « De l'institution des enfants », livre I, évoque cette quête mais signale déjà les erreurs et les dangers de ces récits de voyage à la première personne¹⁶. Ainsi dès le XVI^e siècle, la curiosité a aussi une signification négative. Comme toute passion, elle peut nourrir le désordre et inspirer l'inquiétude. Au début du siècle suivant, les savants comme Bacon ne s'y trompent pas, et cherchent à réduire cette dimension négative en codifiant la curiosité¹⁷. Au XVIII^e siècle encore, cette tension demeure. Comme l'écrit le chevalier de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* au XVIII^e siècle, « ce désir peut être louable ou blâmable, utile ou nuisible, sage ou fou, suivant les objets auxquels il se porte ». L'article "curiosité" garde tout son potentiel subversif :

Les connaissances intellectuelles sont donc à plus forte raison insensibles à ceux qui font peu d'usage de l'attention : car ces connaissances ne peuvent s'acquérir que par une application suivie, à laquelle la plupart des hommes ne s'assujettissent guère. Il n'y a que les mortels formés par une heureuse éducation qui conduit à ces connaissances intellectuelles, ou ceux que la vive curiosité excite puissamment à les découvrir par une profonde méditation, qui puissent les saisir distinctement. Mais quand ils sont parvenus à ce point, ils n'ont encore que trop de sujet de se plaindre de ce que la nature a donné tant d'étendue à notre curiosité, & des bornes si étroites à notre intelligence.¹⁸

- 6 Elle est un élément constitutif de ces passions intellectuelles tant elle s'inscrit dans une pratique humaniste de la curiosité honnête¹⁹.
- 7 Entre ces deux pôles, la curiosité a pris aussi un sens plus polémique en désignant la faculté propre qui caractérise les esprits forts, les libertins et les sceptiques. Le Père jésuite François Garasse ne s'y trompe pas lorsqu'il publie en 1623 son pamphlet apologétique anti-libertin, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*. Mais l'entreprise de Garasse ne s'apparente pas simplement à une pratique de la dénonciation, elle se veut le lieu d'un savoir, elle entend explorer la *société* libertine, et y dévoiler un *lieu philosophique*²⁰. Opération de traduction, elle se fonde sur une tentative de déplacement du registre théologique de la condamnation du libertinage à un registre littéraire. Cette entreprise d'identification est le premier pas d'un travail de classification et de catégorisation. Pour Garasse, il ne s'agit pas de construire une abstraction, de circonscrire

le concept de libertin, mais de préciser le rapport au réel, d'arrimer l'abstraction à un référent contemporain. Le livre I consacré à la définition du libertin cherche à réduire cet écart entre la prolifération des anathèmes et des injures pour qualifier ces personnages et les réalités sociologiques²¹. Comme dans les *Recherches*, où le libertin s'incarnait en la personne d'Etienne Pasquier, Garasse coordonne l'univers libertin des années 1620 à partir du repère Théophile de Viau. Dans le sillage des attaques contre les sorcières, les esprits²², la magie, l'astrologie et le libertinage, les théologiens mettent ainsi en place toute une casuistique contre le péché de curiosité. Il s'agit de se détourner des spéculations curieuses. Ainsi, la notion de curiosité loin d'être spontanément positive relève d'une construction polémique qui vise à incriminer le désir de connaissance et d'exploration que manifestent les libertins érudits du premier XVII^e siècle. Le libertin est associé à la figure de cannibale²³.

Une disciplinarisation de la curiosité

- 8 Pour qualifier la définition de la curiosité libertine, il faut aller au-delà de ce contexte polémique. Ces attaques encouragent une réflexion normative qui appelle un travail de « disciplinarisation » de la curiosité d'autant plus fort que prolifèrent, dans les années 1630 et 1640, des pratiques d'anti-curiosité autour d'une réaffirmation du secret ou de la discrétion²⁴. Les prises de position libertine concernant la curiosité me semblent s'inscrire dans un ensemble de tensions plus larges autour de la question de la divulgation ou de la transparence des pratiques scientifiques. La culture de l'innovation s'accompagne de pratiques de communication qui sont encore compatibles avec une culture artisanale du secret. Concernant le secret, Fernand Hallyn a montré l'importance de la culture anagrammatique ou l'usage du cryptogramme dans le monde scientifique depuis Kepler et Descartes pour rendre compte d'une découverte et la communiquer²⁵. Le goût pour une communication codée et cryptée est affirmé :

Ici le cryptogramme n'illustre plus seulement un point de méthode, mais devient la figure même de l'importance du critère de l'efficacité dans l'établissement de la vérité – critère pénultième dans la conception cartésienne du savoir, et même ultime critère humain, car il n'est lui-même garanti que par la bonté de Dieu grâce à laquelle nous pouvons être sûrs de ne point nous tromper lorsque nous 'usons bien de nos facultés'.²⁶

- 9 Le cryptogramme obéit selon Descartes aux nouvelles procédures pour établir de la certitude sur le modèle des vérités éternelles²⁷. De son côté, la discrétion est une autre revendication du monde savant²⁸. Au sens étymologique, la discrétion, c'est l'art de discerner, de séparer, de distinguer²⁹. Comme l'écrit Barbara Benedict, on a régulé la curiosité en la détournant de la fraude. L'histoire de la curiosité peut être vue, selon elle, comme un vaste mouvement de contrôle et d'éducation du *curioso*³⁰. La discrétion n'est donc pas étrangère à la curiosité, elle en constitue l'horizon éthique et la fait pencher du côté de la sagesse et de la vertu. Elle est de plus un point de tangence entre sphère des savoirs et univers politique. Elle fait partie de tout un arsenal critique qui se met en place du côté des « libertins érudits » pour justifier des postures en retrait ou la dissimulation³¹. Si la curiosité savante est fondée sur une pratique de l'accumulation qui s'articule autour du cabinet ou de la bibliothèque, les sceptiques vont lui opposer le mode de la rareté et de la sélectivité³². On connaît ainsi l'*Advis pour dresser une bibliothèque* de Gabriel Naudé publié pour la première fois en 1627, ou encore la *Lettre pour dresser une bibliothèque* de François de La Mothe Le Vayer³³, qui définissent une bibliothéconomie libertine

accordant primauté non pas à une bibliophilie érudite mais aux livres de travail. À l'opposé de la dimension cumulative du savoir des bibliothèques universelles, Naudé privilégie la démarche pragmatique d'une bibliothèque d'action de quelques centaines de livres. Loin de couvrir tous les domaines, le savoir libertin est tourné vers la production contemporaine, vers le rassemblement d'un savoir critique³⁴. Alors que va triompher ou au moins s'institutionnaliser une culture expérimentale fondée sur la communication ouverte et la publicité des énoncés scientifiques, sur une épistémologie du témoignage, sur une culture visuelle et matérielle des sciences³⁵, la curiosité libertine offre une proposition alternative en privilégiant le cercle restreint, les livres choisis, la discrétion, le discernement, la critique.

Le procès des récits de voyage

- 10 L'affirmation d'une curiosité libertine passe ainsi par un examen critique des récits de voyage, des « géographies », des cosmographies et atlas qui envahissent les librairies européennes entre 1550 et 1650 et qui répondent en particulier à une stratégie éditoriale des ordres missionnaires. Face à ce foisonnement, les penseurs sceptiques du début du XVII^e siècle s'interrogent sur le statut épistémologique des récits de voyage. 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. Ainsi, ils sont omniprésents dans différents traités comme « Des voyages, et de la découverte de nouveaux Païs »³⁶ 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. Par cette expression, il s'agit d'indiquer une déréalisation provoquée par le récit. Mais cette expression indique aussi combien le lecteur doute de la référentialité, de l'effet de réel produit. En même temps, le récit de voyage a indéniablement une vertu heuristique, il se veut recueil de topiques dans une tradition rhétorique. Selon Isabelle Moreau, le récit de voyage représente pour les libertins un « lieu d'expérimentation philosophique ». Cette fonction est clairement affichée dans la neuvième « Homélie académique » écrite par La Mothe Le Vayer : « vous savés que je ne méprise pas le divertissement des livres de Voyages, que je tiens pour être les Romans des Philosophes [...] »³⁷. 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 d'écriture, ils attaquent ainsi la pratique de la description qui, depuis la Renaissance, avait été fortement critiquée³⁸.
- 11 Pour d'autres historiens des idées, comme Sylvia Giocanti, le récit de voyage offre de surcroît un art de la contrariété, de la contradiction et du paradoxe³⁹. La critique des récits de voyage rejoindrait ainsi une critique des dogmatiques, en particulier des jésuites qui se sont fait les spécialistes du récit de voyage. Les lettres édifiantes sont la cible constante de ces critiques. Elles 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 démontre 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 répondist à celui-là. Champlain nous assure que ceux de la nouvelle France n'adoroient aucune Divinité. Tous ceux qui ont écrit 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.⁴⁰

- 12 Le récit pose en effet le problème du témoignage et de la véracité des faits. Par l'attention portée aux narrateurs, aux locuteurs, on souligne le point de vue. Loin d'être un point de vue de nulle part, le récit de voyage incarne une coutume, d'une tradition, il est donc suspect. Il est le règne des opinions. La transmission orale est suspecte. 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, comme le fera par exemple Samuel Sorbière lorsqu'il visitera l'Angleterre et la *Royal Society* en 1664, travaillant sur les « matières curieuses » touchant la religion des Anglais⁴¹. Dans l'opuscule « Remarques géographiques⁴² », La Mothe Le Vayer se livre ainsi à une critique de la crédulité. Comme l'écrit Isabelle Moreau, l'anthropologie libertine est un art de la lecture et une pédagogie de la lecture : le voyage permet d'éduquer le regard philosophique. Pour Moreau : « En apparence, le discours sceptique enregistre les faits, qu'il ramène ainsi au rang de « phénomènes contradictoires »⁴³. La comparaison doit permettre la suspension du jugement, l'époché sceptique qui permet de s'affranchir de la tyrannie de l'opinion « sans compromettre notre intégration à l'humanité »⁴⁴. Comme il l'écrit au seuil de son *Petit traité sceptique* :

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'Evangile, qu'il condamne le savoir présomptueux des Dogmatiques, et toutes ces vaines sciences dont l'Apôtre nous a fait tant de peur ?⁴⁵

- 13 Il 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 »⁴⁶. Au total, les libertins écartent une dimension réaliste de ces récits, qu'ils 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'Epoque Sceptique aux choses qui ne sont pas assés reconnus ; 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.⁴⁷

- 14 L'usage des récits de voyage vise ainsi à construire un recueil 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 toute entière orientée vers la découverte des causes et des lois générales⁴⁸. Mais Samuel Sorbière, dans son recueil *Lettres et discours* publié en 1660, va plus loin en consacrant plusieurs lettres à l'utilité de la pratique du « grand voyage ». La première adressée à Monsieur Vitré porte sur « l'utilité des voyages et de la lecture des relations » tandis que la seconde est intitulée : « Advis sur un voyage »⁴⁹. Sorbière rapporte dans sa première lettre une scène dont il aurait été témoin à l'occasion d'une visite chez son ami Vitré. Il

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'étoient 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 vie »⁵⁰. 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 emplois de la société civile, à laquelle on se trouve attaché »⁵¹, 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'arrêter fort souvent, remascher ce qu'ils viennent de lire, le considérer de plusieurs endroits, et faire plusieurs réflexions sur les moindres circonstances qui sont touchés. 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 méditer sur tant d'objets différents qui se présentent à eux, et dont les uns chassent tout incontinent les autres. Ils ne les voyent point aussi de l'œil qu'il les faut voir ; et les coutumes, les dialectes, et mille autres choses particulières, que l'on rencontre à tout moment, donnent si fort le change aux voyageurs qui en jugent précipitamment 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 sans raison que l'on peut craindre qu'un homme qui a beaucoup voyagé ne confonde bien souvent les loix, et les coutumes de divers pays ; et 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.⁵²

- 15 Un premier risque, selon Sorbière, consiste à craindre que la généralisation des voyages ne produise des déracinés, sans patrie ni coutumes. 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 ; et 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, et en si peu de temps qu'ils ont employé à fonder quelles estoient leurs véritables inclinations »⁵³. 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 » après avoir « connu toutes les personnes de mérite d'un Estat »⁵⁴.
- 16 À travers ces deux 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. Le récit de voyage est par conséquent un lieu textuel stratégique pour constituer une expérience critique. Aux lettres « édifiantes », il faut préférer les lettres « curieuses », au récit de voyage, la relation curieuse. Une pratique d'écriture, une norme littéraire minoritaire prend ainsi son essor dans les interstices de l'explosion éditoriale de la littérature de voyage et de conversion⁵⁵.

Fuir l'absolutisme : le voyage curieux de François Bernier

- 17 Mais cette culture du voyage n'est pas simplement livresque ou spéculation intellectuelle. Ce savoir n'appartient pas qu'aux cercles de la bibliothèque ou du cabinet, il s'articule à des pratiques réelles de voyage. Cette position épistémologique est confortée par des pratiques de voyages et de découvertes réalisées par des libertins eux-mêmes, comme on l'a déjà vu avec Sorbière. Cette expérience du voyage est d'autant plus forte dans la culture libertine qu'elle est souvent contrainte au moins partiellement. Qu'il s'agisse du bannissement, de l'exil volontaire ou de la fuite de prison, le libertin est invité à partir. C'est le cas de François Bernier et de ses voyages dans l'empire moghol et dans le Cachemire⁵⁶. Bernier était déjà mentionné par Pintard comme ami de Gassendi dans le contexte de répression contre les libertins érudits et des cartésiens⁵⁷. 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. À son retour en France, il rejoint les cercles philosophiques parisiens, et publie entre 1674 et 1684 son *Abrégé de la philosophie* de Gassendi. Il publie aussi divers ouvrages anti-scolastiques et participe à *l'Arrest burlesque*. Dans ces années-là, il écrit la *Requête des maîtres ès arts, professeurs et régens de l'université de Paris, présentée à la cour souveraine de Parnasse*, qui sera publiée en 1702⁵⁸. Il est reçu à la *Royal Society* en 1685. Il mourra en 1688 à Paris. À son retour d'Inde, il rédige et publie ses récits de voyage en Asie : *Histoire de la dernière révolution des estats du grand Mogol* (1670), *Suite des mémoires du Sieur Bernier sur l'Empire du grand Mogol* (1671) et *Voyages de François Bernier... contenant la description des estats du grand Mogol* (1679)⁵⁹. François Bernier dans son chapitre « Histoire de la dernière révolution des Etats du grand Mogol » se présente comme un aventurier et met en scène une figure du captif⁶⁰. Il écrit aussi une dissertation sur la division des races⁶¹. Son récit de voyage est un grand succès éditorial puisqu'il est réédité à quatorze reprises entre 1670 et 1725. Avant sa mort, la publication de son récit se fait à Paris (deux éditions), à Londres (cinq éditions), à Amsterdam, La Haye, Francfort et Milan dans des traductions en langues vernaculaires. Après sa mort, cinq éditions voient encore le jour, dont certaines sont des contrefaçons, comme l'édition à Amsterdam du Huguenot Paul Marret. La plupart du temps, ces éditions sont dues à des libraires-imprimeurs spécialisés dans la littérature de voyage tels Claude Barbin à Paris ou Moses Pitt à Londres. Jean-Baptiste Tavernier, Jean Thévenot, Jean Chardin publieront leurs propres récits de voyage entre 1676 et 1686⁶².
- 18 Dans *Voyages de François Bernier*, le récit est composé de deux parties : une première partie d'histoire politique relate la situation de l'Empire Moghol ; une seconde partie est composée de lettres adressées par Bernier à des amis libertins restés à Paris. Le récit de son voyage se mêle à la description politique du royaume. À partir de la page 269, s'ouvre une nouvelle section du livre qui porte sur une « Lettre à Monsieur Colbert » qui est en train de mettre en place un réseau de collecte d'informations dans l'empire ottoman avec Vaillant et Antoine Galland, mais aussi en Asie. Dans la seconde partie, Bernier écrit : « Sans vouloir Monseigneur établir de nouvelles coutumes en France, je ne puis oublier

celle-ci à mon retour, ne croyant pas que je puisse paroître devant le roi, pour qui j'ai tout autres respects que pour Aurenzebe »⁶³. Comme l'indique Nicholas Dew, la publication du voyage de Bernier est liée au milieu intellectuel autour de Melchisédech Thévenot⁶⁴. De nombreuses mentions sont faites de la circulation de l'information de ses lettres au sein de ce réseau qui reprend aussi les activités du cercle de Gassendi, comme en témoigne Claude-Emmanuel Luillier Chapelle (1626-1645), fils de François Luillier dont la maison avait abrité les amis de Gassendi. C'est Jean Chapelain, un membre de ce groupe, qui avait présenté Bernier à Colbert dans les années 1650, lorsque Colbert, au service du Cardinal Mazarin, était impliqué dans l'administration coloniale. Colbert met en relation Bernier avec la Compagnie des Indes Orientales et l'un de ses représentants en Inde⁶⁵. En analysant la correspondance de Chapelain, Nicholas Dew montre comment s'opère une mobilisation des érudits autour de la publication du récit de Bernier. Cette publication, loin d'être confidentielle, est confiée à l'un des éditeurs parisiens les plus présents sur le marché des nouveautés littéraires, du roman et du théâtre en particulier (c'est l'éditeur de Molière et de La Fontaine), Claude Barbin⁶⁶.

- 19 Mais ce que propose Bernier, c'est de subvertir le code du récit de voyage, pour le transformer en un véritable voyage philosophique⁶⁷. Sylvia Murr a donné une analyse précise des stratégies de Bernier pour faire de l'empire moghol une allégorie pour une réflexion politique et morale⁶⁸. Comme le relève Dew, Bernier est : « a hybrid figure in historiography, because he appears on two distinct stages which are rarely connected : the history of travel and the history of philosophy »⁶⁹. On retrouve ici un dispositif éditorial très commun aux penseurs libertins (avec le dédoublement entre histoire et lettres curieuses) qui permet au récit de tirer des conclusions philosophiques. Toutes ces lettres sont adressées à des amis de Gassendi pendant son séjour en Inde⁷⁰ : une lettre envoyée à La Mothe Le Vayer sur les villes indiennes et la cour de l'empereur Moghol ; une à Jean Chapelain sur les superstitions ; une au marchand marseillais François de Merveilles relatant le voyage d'Aurenzebe au Cachemire, une autre à Claude Chapelle à propos de la philosophie de Gassendi, et enfin une à Thévenot à propos des sources du Nil et d'autres problèmes relatifs à l'histoire naturelle⁷¹. Le procédé du recueil de lettres curieuses est alors en vogue parmi les libertins. Cyrano de Bergerac publie en 1654 ses *Œuvres diverses* en un volume in quarto où est ajoutée sa comédie *Le Pédant joué* ; une nouvelle édition posthume paraîtra en 1662⁷². Comme l'éditeur le note dans la préface de l'édition anglaise de 1658, « ses productions abondent en pensées antithétiques et en scintillements d'esprit ; elles sont piquantes, aiguës, étincelantes »⁷³. Le genre du recueil épistolaire autorise la fiction d'un échange d'informations et justifie le point de vue critique et le détournement. En miroir des différents récits placés en tête de l'ouvrage qui incarnent l'écriture de l'histoire de la conquête du pouvoir d'Aurangzeb sur un modèle narratif tragique, le récit de Bernier propose une autre lecture, plus philosophique. À suivre Frédéric Tinguely, les deux parties suivent un principe d'incertitude. Mais plus pragmatiquement, le dispositif des lettres autorise une stratégie de captation du réseau de Jean Chapelain qui va lui écrire à sept reprises entre 1661 et 1669. Il conforte aussi une stratégie de protection de la part de son patron, M. de Merveilles⁷⁴. De longs extraits de ces lettres seront d'ailleurs réinsérés dans le premier tome des *Relations de divers voyages curieux* de Thévenot⁷⁵. Dans la lettre adressée à La Mothe Le Vayer, Bernier évoque ainsi les jésuites d'Agra :

Mais puisque nous voilà tomber sur les missions, pourquoi ne vous dirai-je pas ces trois mots en général, en attendant que je vous en donne une grande lettre toute entière ?

Je ne saurai certainement (dire) que je n'approuve extrêmement les missions et les bons missionnaires, et sur tous nos capucins et jésuites, et quelques autres de nos environs, en tant qu'ils instruisent doucement, sans ce zèle et emportement indiscret, et entretiennent charitablement les chrétiens du pays dans le christianisme, soit catholiques, soit grecs ou arméniens, nestoriens, jacobites ou autres ; et en tant qu'ils sont le refuge et la consolation des pauvres étrangers et voyageurs, et que par leur science, vie retenue et exemplaire, ils confondent l'ignorance et la vie libertine des infidèles ; ce que ne font pas toujours quelques autres qui seraient bien mieux dans leurs couvents bien resserrés, au lieu de nous venir faire dans ces pays une momerie de notre religion, et qui, par leur ignorance, jalousie, vie libertine et abus de leur autorité et caractère, se font les pierres de scandale de la loi de Jésus Christ ; mais une chose particulière ne fait rien pour le général ; cela n'empêche pas que je n'approuve extrêmement les missions et les bons et savants missionnaires.⁷⁶

- 20 L'art d'observer, la discussion d'un récit, la critique des sources et des témoignages sont aussi au cœur de la préoccupation de Bernier. La question de la dissémination des savoirs libertins est posée par cette ouverture problématique aux savoirs lointains. Elle renvoie d'abord à une théorie de l'espace comme l'a bien analysé Isabelle Moreau à partir du thème de l'âme du monde⁷⁷, que François Bernier explicite à travers son commentaire de la philosophie de Gassendi⁷⁸. Contrairement à lui, Bernier refuse de recourir à une réflexion abstraite pour concevoir l'espace. L'ouverture à la description de contrées lointaines, d'expériences exotiques, est ainsi un moyen de relativiser une manière de philosopher. Pour Isabelle Moreau, l'usage de la référence indienne est :

doublément mise à distance, parce qu'elle semble assimilée à une fable et parce qu'elle provient d'une source étrangère. Ailleurs géographique d'abord, puisque Bernier rapporte ici les croyances particulières à une communauté asiatique. Ailleurs textuel ensuite, puisque la fiction des Brahmanes ne provient pas d'un système philosophique antérieur, qu'il s'agirait de réfuter, mais d'un récit de voyage, publié par Bernier dès 1670-1671.⁷⁹

- 21 L'Inde ne se présente alors pas ici comme un personnage de fiction mais plutôt comme une entité complexe⁸⁰. Vincent Descombes a commenté la mise en place d'une réflexion à l'âge classique sur « l'identité diachronique des êtres complexes » qui ouvre un débat sur l'indécision des critères utilisés pour désigner l'identité des individus collectifs que sont les États, les institutions ou les villes⁸¹. On pourrait s'interroger d'un point de vue historique sur la corrélation entre cette perplexité et la crise de la représentation dont témoigne plus largement la *Logique de Port-Royal* concernant les identités collectives.
- 22 La curiosité libertine s'élabore à partir d'une communauté de problèmes que l'on trouve continûment aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ainsi, les centres d'intérêt sont à la fois politiques, religieux et philosophiques. Sur le plan politique, Bernier s'intéresse à la question de la compétition pour le pouvoir, de l'ascension, des intrigues et de la manipulation. Dans ce cadre, la figure d'Aurengzeb est particulièrement propice à une analyse du despotisme oriental en montrant tour à tour l'usage de la force (invasion, guerres dans le royaume de Golkonda), l'usage de la corruption (avec les officiers de l'armée et les gouverneurs) ou l'usage de la diplomatie (multiples descriptions de réception d'ambassadeurs de la Perse, de l'Ethiopie, des Hollandais par exemple). Le récit met en scène aussi une pratique politique de la mobilité en décrivant les voyages politiques de l'Empereur (à Lahore, au Cachemire). Sur le plan religieux, les thèmes des ordres religieux, de l'ignorance, des cérémonies, des miracles (ceux des Derviches) sont fréquemment abordés.

23 L'intérêt pour les curiosités naturelles et les sciences (astronomie, anatomie, histoire naturelle, médecine) s'avère là encore stratégique, qu'il s'agisse des pluies, des courants de la mer et des vents, des tempêtes, des tremblements de terre au Cachemire, d'un arc-en-ciel lunaire, ou autres phénomènes naturels (la rivière au Cachemire). La généralisation se fait par comparaison (avec les sources du Nil notamment). Le récit offre littéralement maintes évocations d'objets de curiosité (l'expression est même utilisée), mais l'effet de réalisme est souvent trompeur. Le discours curieux ressasse ou recycle des thèmes bien rôdés de l'argumentaire sceptique. L'épisode fameux sur les observations de l'éclipse de 1666 renvoie à un répertoire bien installé de la dénonciation des superstitions. Bernier se réfère à la manière dont Gassendi et Roberval en France ont écarté les interprétations erronées. Le récit met en abyme cette distance critique en plaçant les Perses eux-mêmes en position sceptique par rapport aux Indiens, ainsi lorsque les rois de Perse tournent en ridicule les astrologues de la cour :

Il y en avait même de ceux qui faisaient les plus entendus, qui disaient que dans le Franguistan, où les sciences fleurissent, les grands tiennent ces sortes de gens suspects et que quelques-uns même les prennent pour des charlatans ; qu'on doute fort si cette science est fondée sur de bonnes et solides raisons, et que ce pourrait bien être quelque prévention ou imagination des astrologues, ou plutôt un artifice pour se rendre nécessaire auprès des grands et les tenir en quelque sorte de dépendance.⁸²

24 Plus loin encore, dans la lettre adressée à La Mothe sur la ville de Delhi, Bernier renouvelle l'attaque contre les astrologues⁸³ :

C'est encore le rendez-vous des pauvres astrologues tant mahométans que gentils. Ces docteurs sont là assis au soleil sur leur tapis tout poudreux, avec quelques vieux instruments de mathématique dont ils font la parade pour donner dans la vue aux passants, et un grand livre ouvert qui représente les animaux du zodiaque. Ce sont là les oracles, pour ne pas dire les affronteurs de tout ce menu peuple auquel ils donnent, ce disent-ils, pour un payssa, qui est environ la valeur d'un sol, la bonne aventure ; et qui regardant la main et le visage, feuilletant leurs livres et faisant semblant de calculer, déterminent du sahet, c'est-à-dire du moment heureux que se doit commencer une affaire pour qu'elle puisse bien réussir. Les femmelettes les viennent trouver enveloppées d'un drap blanc depuis la tête jusques aux pieds ; elles leur content à l'oreille leurs affaires les plus secrètes comme si c'étaient leurs confesseurs et, ce qui ressent son peuple ignorant et infatué, elles les prient de leur rendre les astres favorables selon leurs desseins, comme s'ils disposaient absolument de leurs influences.

Le plus ridicule à mon goût de tous ces astrologues était un métis de Portugais, fugitif de Goa, qui se tenait dans cette place assis gravement comme les autres sur son tapis et qui ne laissait pas d'avoir beaucoup de pratiques, quoiqu'il ne sût ni lire, ni écrire, et que, pour tous instruments et livres d'astrologie, il n'eût devant soi qu'un vieux compas de marine et une veille paire d'heures à la portugaise, dont il montrait les images comme des figures du zodiaque du Franguistan. *A tal bestias, tal astrologo*, disait-il au révérend père Buzée, jésuite, qui le rencontra dans cette place

⁸⁴.

25 La scène décrite ici est très riche d'enseignements pour comprendre cette mise en scène des interactions savantes. La hiérarchie supposée entre les savants et les ignorants, les crédules et les sceptiques est renversée : ce sont les jésuites ou le métis portugais qui semblent les plus manipulateurs.

26 Un autre trait frappe le lecteur : c'est la logique du cabinet de curiosité qui organise le regard de Bernier. Comme l'écrit Bernier au début de sa sixième lettre à Merveilles, il y a trop de « curiosités » à noter, à expliquer, à décrire⁸⁵. C'est pourtant cette pratique de

l'inventaire, ce trop-plein visuel, cette rhétorique de la liste, qui demeure l'un des éléments les plus attractifs du récit pour les lecteurs savants lorsque la relation sera publiée et qui façonne l'horizon de réception des savants à la fin du XVII^e siècle⁸⁶. Ainsi dans une lettre du 16 juillet 1670 de Monceau à Henri Oldenburg, secrétaire de la Royal Society, c'est cette spécificité qui est relevée :

I here send you a Relation of Indostan, in which you will find stick considerable occurrences, as will make you confess I could not convey it you a more acceptable present, and that Monsieur Bernier, who hath written it, is a very Gallant man, and of a mould I wish all Travellers were made of. We ordinarily travel more of Unsettledness than Curiosity, with a designe to see Towns and Countries rather than to know their Inhabitants and Productions ; and we stay not long enough in a place to inform ourselves well of the Government, Policy, Interests, and Manners of its People.⁸⁷

- 27 La pratique de la curiosité libertine n'est donc pas vaine description ou accumulation, mais histoire raisonnée. Un peu plus loin, le contraste est encore plus net :

Sir, I shall say nothing to you of his Adventures which you will find in the Relations that are to follow hereafter, which he abandons to the greediness of the Curious, who prefer their satisfaction to his quiet, and do already persecute him to have the sequel of this History.⁸⁸

- 28 Bernier dans une lettre adressée à Luillier mettait en garde contre les dangers d'une curiosité sans limite :

Pour moi je ne sçauois condamner ce dessein ; l'inclination que nous avons à sçavoir estant une chose naturelle ; Au contraire, je crois qu'il n'appartient qu'aux grandes Ames de s'élever à de telles entreprises, veu que c'est principalement par là que l'homme peut faire paroistre ce qu'il est, & l'avantage qu'il a sur les animaux. Mais comme les plus hautes entreprises sont ordinairement aussi les plus périlleuses, certainement celle-cy n'est point sans beaucoup de danger ; car encore qu'il semble aussi que nous en avons une autre très forte pour la liberté & l'indépendance, pour ne reconnoistre point de Maistre au-dessus de nous, & pour dire, croire et faire tout à nostre fantaisie sans crainte de qui que ce soit, & sans obligation de rendre conte d'aucune chose ; de sorte que si nous ne sommes sur nos gardes, cette dernière inclination l'emporte, & nous arrestans aux raisons qui nous portent à cette liberté, & nous contentans de peser à la legere celles qui nous en pourraient détourner, nous nous trouvons bientost engagez dans une estrange vie, ou du moins demeurans comme entre-deux, & comme balancez entre ces Peut-estre que cela est, Peut-estre que cela n'est pas, tiedes, froids, lents & indifférents à tout ce qui concerne la fin & la regle de nostre vie.⁸⁹

- 29 La position de Bernier sur la disposition intellectuelle, sur l'inclination à savoir, fait directement écho aux définitions des dictionnaires que nous avons examinées. Mais la liberté de penser apparaît, dans ce passage, vertigineuse car, sans garde-fou, elle condamne le curieux à des errements, à une « étrange vie ». La passion savante doit être réglée pour éviter la suspension totale du jugement concernant l'ontologie des choses (« peut-être que cela est, peut-être que cela n'est pas »).

La distance libertine : une géophilosophie politique

- 30 Les enseignements du voyage de Bernier sont multiples et s'inscrivent dans un processus de constitution d'une géographie à destination du Prince. 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. Entre 1660 et 1740, un effort considérable est fait par les savants pour jauger les comptes rendus et les informations tirés de récits de voyage⁹⁰. Le recours aux savoirs lointains, en particulier sur l'Orient, et le dépaysement de la critique fondent, à la manière de la pastorale, une double *distance* critique qui est à la fois un déplacement géographique et un dialogue avec le passé⁹¹. 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.

Une géographie du Prince ?

31 Ainsi, si les libertins tiennent les récits de voyage comme un savoir central, ils accordent aussi toute leur attention à la géographie. À sa manière, c'est-à-dire par l'exemple et l'expérience, François Bernier participe à l'édification d'une géographie pour le Prince pour reprendre le titre d'un traité publié par François La Mothe Le Vayer, traité qui figure en bonne place dans ses *Instructions au Dauphin*, entre la Physique et la Morale. On a déjà rencontré à maintes reprises les écrits de La Mothe Le Vayer, 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 pour défendre l'héritage de la philosophie antique contre Antoine Arnaud⁹². Pressenti pour devenir précepteur du Dauphin, Le Vayer est écarté aux débuts de la Régence en dépit de la publication de son livre *L'Instruction de Monseigneur le Dauphin* (1640), commandité par Richelieu. En 1647, il deviendra cependant le précepteur du duc d'Anjou⁹³. 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 Pintard, Le Vayer offre, pour Jean-Pierre Cavaillé, un bon exemple d'une philosophie éclectique qui s'appuie sur un « art caché d'écrire »⁹⁴. Ainsi, la géographie constitue son premier traité de précepteur : *La Géographie du Prince*, composée de 73 chapitres qui couvrent tout le globe, constitue « une science dont la Connaissance peut devenir utile à un Prince⁹⁵ » ; elle paraît en 1651 accompagnée du traité sur la *Morale du Prince*.

32 En premier lieu, le recours à l'Inde dans cette géographie s'inscrit dans une critique de la coutume qui entrecroise un double registre : comparaison entre les auteurs anciens et modernes ; comparaison entre les situations européennes et lointaines. La place qu'occupent l'Inde et l'Asie est relativement limitée. Dans le chapitre sur la Chine, l'auteur évoque aussi bien l'ouverture vers l'Océan que l'espace politique du royaume. La comparaison avec l'Europe est constante ici, contrairement au développement sur l'Inde :

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 país où les chemins soient si bien pavez, & entretenus qu'à la Chine. L'on y voit des chariots qui vont à al voile ; ce que les Hollandais ont voulu imiter, mais sans succez. 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 meilleurs relations que nous aions de la Chine, sont celles

du Père Trigaut & du Pere Semedo. Ce dernier a escrit depuis peu, après en estre revenu, & s'y en est retourné.⁹⁶

- 33 En comparaison, les deux chapitres consacrés à l'Inde (du Nord et du Sud) sont moins marqués par la dimension politique. Mais la comparaison n'est pas simplement spatiale, elle ouvre un dialogue avec le passé et l'histoire. Ainsi les voyageurs anciens côtoient les voyageurs modernes : Léon l'Africain, José d'Acosta, Samuel Champlain, Guillaume Postel, Marco Polo, etc.⁹⁷. La Mothe Le Vayer multiplie les comparaisons entre les sources anciennes et les relations de voyage : il cite les lettres édifiantes, et Diodore de Sicile, le voyage de Moquet, François Alvarez et sa relation d'Ethiopie⁹⁸. Fort de cette riche littérature, La Mothe Le Vayer se propose, dans son dialogue *Le Banquet Sceptique*, qui fait partie des *Cinq dialogues à l'imitation des anciens* (partie III)⁹⁹, de mettre en scène une discussion entre plusieurs amis (Marcellus, Orasius, Diodorius, Divitiacus, Xénomanes, Eraste), qui porte sur les découvertes faites dans le Nouveau Monde et en particulier sur la question de la corruption de la nature. L'anthropophagie, l'omophagie, la coprophagie, la zoophilie, l'homosexualité, l'inceste, la masturbation y sont abordés. Utilisant la fiction du dialogue, La Mothe Le Vayer s'élève contre les interdits de l'Église et soutient un relativisme qui repose sur un primitivisme. Les peuplades lointaines font écho aux témoignages de l'Ancien Testament. La Bible se transforme en recueil ethnographique. La Mothe Le Vayer cite aussi bien Hérodote que Cyrille de Novogardia, voyageur en Moscovie. Les Nègres du Mozambique, les Portugais en Inde Orientale ou Nicola Conti de retour d'un périple sur les bords de la rivière Cochin fournissent de multiples exemples de cette casuistique, de ce catalogue qui vise à déplacer la question du barbare pour produire une figure de l'altérité. Ces pratiques ne peuvent être *contre nature* puisqu'on les trouve *dans la nature*. Ailleurs, dans la lettre « De la coutume »¹⁰⁰, La Mothe Le Vayer se présente sous les traits d'un pyrrhonien (Pyrrhon, maître de l'école sceptique), et critique les leçons tirées de la coutume : « Est-ce que la coutume en toutes choses est si puissante ? »¹⁰¹ Utilisant les récits de voyage, il montre dans ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* qu'il existe des lieux où il n'existe aucune idée de Dieu¹⁰². 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 et une culture. Les religions sont fondées sur des communautés de valeurs localisées, elles ne peuvent prétendre à l'universalité¹⁰³. De son côté, dédié au roi et à Colbert, le texte de Bernier fait aussi place à ce débat. La critique des coutumes et la dénonciation des jésuites et des « sorciers » permettent de retourner la supériorité des religions européennes pour mettre en avant la relativité du dogme et le poids des coutumes (pour ne pas dire des cultures locales). Le tour joué par l'empereur aux jésuites montre encore une vision désacralisante des rapports entre théologie et politique. Les religions sont ramenées au statut d'instrument privilégié du pouvoir, mais dont la valeur n'est qu'instrumentale, permettant de maintenir une croyance traditionnelle. On retrouve ici les thèmes chers aux *Considérations pour un coup d'Etat* de Gabriel Naudé.
- 34 Mais la référence à l'Inde n'est pas anodine lorsqu'il est question de pyrrhonisme ; elle renvoie à un épisode célèbre du livre des fondations de l'école sceptique. Pyrrhon, né en vers 365 avant J.-C., suivit son maître Anaxarque dans le sillage de l'expédition d'Alexandre de Macédoine vers l'Inde (327-325 av. JC)¹⁰⁴. C'est par le voyage en Orient, nous disent les biographes et les commentateurs, que Pyrrhon se convertit à la philosophie. Ce voyage intervient à un moment de crise de la philosophie grecque, marquée par un rejet de la philosophie aristotélicienne et par l'influence de la critique

démocratéenne de la perception du sensible, deux éléments qui convergent pour causer une déstabilisation et une relativisation de la connaissance. Ce sentiment d'incertitude qui surgit ne trouve pas de solution dans le contexte grec. C'est par le détour par l'Inde, par le départ vers la Perse, par le déracinement plus généralement, que Pyrrhon découvre le revers des campagnes de « pacification » et développe une critique de la vision du monde d'Alexandre. C'est la rencontre avec les « gymnosophistes », ascètes, d'un grand détachement, adeptes indiens d'une grande endurance physique, qui frappa les commentateurs et aurait été à l'origine de l'effort philosophique de Pyrrhon. Ainsi, Diogène Laërce introduit sa vie de Pyrrhon par cette information :

Pyrrhon d'Elée était fils de Pléistarque, selon la tradition de Dioclès. Il fut d'abord, selon Apollodore (Chroniques), peintre et élève de Bryson, fils de Stilpon, puis il accompagna Anaxarque, au point de le suivre chez les gymnosophistes de l'Inde et les mages, d'où il a tiré sa philosophie si remarquable, introduisant l'idée qu'on ne peut connaître aucune vérité, et qu'il faut suspendre son jugement, comme nous l'apprend Ascanios d'Abdère. Il soutenait qu'il n'y avait ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie, mais qu'en toute chose les hommes se gouvernent selon la coutume et la loi.¹⁰⁵

- 35 S'il faut faire la part du mythe ou de la parabole, on peut noter d'emblée, dans ce récit fondateur, l'importance du motif du voyage, et en particulier de l'orientalisation, dans la formulation du scepticisme. L'exercice du doute n'est pas ici celui qui est commun à l'univers grec des disciples de Platon ou de Socrate, mais tire sa force d'un dépaysement, d'une confrontation, d'une imitation de l'impassibilité et du détachement des ascètes hindous. Lorsqu'à la fin du XVIII^e siècle, la philosophie kantienne tentera d'en finir, une fois pour toutes, avec les sceptiques, le philosophe de Königsberg les qualifiera « d'espèces de nomades qui ont horreur de s'établir définitivement sur une terre »¹⁰⁶.

La politique en action

- 36 Le détour par l'exotique permet à Bernier ici d'évoquer directement des critiques adressées au pouvoir du roi de France concernant l'absence de liberté de pensée. Les récits de voyage composent une géographie morale et politique qui permet d'aborder non seulement les questions religieuses, mais aussi politiques, à travers l'analyse d'anecdotes et de situations. Le pouvoir y d'abord peint à travers son centre : la capitale ou la cour. La lettre de Bernier à La Mothe Le Vayer sur Agra répond ainsi au passage sur la géographie. Après une présentation de la géographie physique et des « bornes précises de ses Etats », La Mothe Le Vayer décrit 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 sejour d'Agra, ou bien il se porta à ce changement par la raison d'Etat.¹⁰⁷

- 37 Du fait des stratégies de dissimulation ou de prudence, les commentaires de ces récits constituent des formes d'expression d'une philosophie politique en acte. On y retrouve tout le répertoire politique sceptique. Ainsi, s'y exprime une critique antithéologique : les libertins décrivent un peuple ignorant. Les ignorants minimisent les possibilités de la raison comme c'était le cas de Gabriel Naudé dans *L'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1625) ou de Cyrano de Bergerac dans ses *Lettres pour les sorciers*. Cette approche désacralisante de l'histoire religieuse conduit à une réévaluation des rapports entre théologie et politique. Les religions sont ramenées au statut d'instruments privilégiés du pouvoir qui consiste à permettre au prince de « faire

croire ». Selon Naudé dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat* parues à Rome en 1639, les Princes ont toujours utilisé la religion à ces fins.

- 38 Mais dans l'affirmation d'une distance critique, le libertin se fait conseiller du Prince. Précepteur pour les uns, bibliothécaire pour les autres, la figure du libertin occupe l'espace du cabinet du prince, il est l'artisan des coups d'État. Les coups d'État affranchissent les princes de toute morale. Le divorce entre morale et politique est consommé. Le problème essentiel que doit résoudre le politique est celui de l'obéissance du peuple. Il est donc important de maintenir une croyance traditionnelle au Dieu gendarme. Jean Bodin, Juste Lipse, Charron, Machiavel et Vanini sont les principales sources de Naudé. Il met en place une théorie du pouvoir comme tromperie et une apologie de la raison d'État. L'opposition du peuple et du libertin fonde et justifie cette représentation. Pour sauvegarder la paix civile, il faut donc tromper le peuple. Pour La Mothe Le Vayer dans son « *Dialogue traitant de la Politique sceptiquement* », le libertin philosophe doit se tenir loin de tout patriotisme, de tout attachement à un lieu : « la Patrie d'un homme de bon esprit [...] est partout où il peut vivre commodément et à son aise. »¹⁰⁸. Pour Françoise Daubert, la difficulté de la pensée libertine sur la question du politique réside dans le fait, d'une part, qu'elle est objectivement révolutionnaire (en ce qu'elle dénonce les rouages du pouvoir) et d'autre part, qu'elle refuse de l'être dans la pratique par réalisme politique¹⁰⁹. Pour eux, il n'y a pas d'alternative, les rébellions populaires sont pires que le mal absolutiste. Dans son traité *De la patrie et des étrangers*, La Mothe Le Vayer y défend les droits de l'hospitalité et valorise la position d'étrangers :

Prenons la thèse générale. N'est-il pas vrai que rien n'a tant contribué à la grandeur de Rome, que cet accès libre qu'elle donnoit à toutes les Nations de s'y venir habituer, et de prendre part aussitôt à son Gouvernement ? Et ne savons-nous pas qu'au contraire la rigueur tenue contre les Etrangers par les Républiques de Sparte et d'Athènes, a toujours été estimée la principale cause de leur peu de durée ? [...] Cessez donc, je vous supplie, de juger si mal des Etrangers, et vous souvenez de cette pensée d'un Sophiste, que la plupart des fleuves sont étrangers dans les terres qu'ils rendent fertiles.¹¹⁰

- 39 La défense du cosmopolitisme permet de relire la peinture de la Cour de l'empire moghol comme une célébration de l'hospitalité orientale¹¹¹. On peut se demander plus généralement si cette géographie constitue une tradition qui se prolongeait à la fin du XVII^e siècle, en particulier par les penseurs critiques réfugiés dans les Provinces-Unis (Pierre Bayle, Jean Leclerc), qui réagissent à l'essor d'une géographie biblique.

L'Europe ensauvagée : une anthropologie sceptique

- 40 La promotion d'un art de lire et d'un usage sceptique du voyage permet de mettre à distance l'absolutisme, mais, plus profondément, cette géographie morale fonde une anthropologie. Dans la production d'une altérité, dans la défense d'un cosmopolitisme, dans la constitution d'un relativisme des coutumes, la philosophie libertine du voyage cherche à dénaturer, voir à renverser un horizon européen. Dans quelle mesure le récit de voyage peut-il être tenu comme le fondement d'une autre anthropologie ? Il faut d'abord d'emblée faire attention aux définitions anciennes de la pratique anthropologique¹¹². Les thèmes classiques de la culture de la curiosité sont à nouveau mobilisés. Mais monstres et merveilles sont ici renversés dans leurs significations.

- 41 Sergio Zoli et Jean-Pierre Cavaillé ont montré qu'il existe à la période moderne une européanisation du libertinage. Ils constatent la circulation de l'anathème, notamment avec la présence du terme libertin dans toutes les langues et la stigmatisation de « sectes » libertines¹¹³. L'argument de Cavaillé et de Zoli plaide pour la prise en compte d'une dimension européenne du libertinage, là où les historiographies fondées sur des monographies ont plutôt insisté sur la dimension locale ou nationale du phénomène — ce dont René Pintard avait déjà eu l'intuition. Or il se trouve que ce processus d'une européanisation de la dissidence libertine est précisément une représentation sociale et politique construite par les jésuites. Sophie Houdard signale par exemple les propos du Père Coton en 1617 qui stigmatisent la diffusion des forces du mal, « des sectes, des hérésies et des Eglises ». La religion catholique est bien menacée. Sophie Houdard évoque encore Pierre de Lancre, conseiller au Parlement de Bordeaux, qui évoque les « voyages de grandes troupes de démons en forme d'hommes » venant « des Indes, du Japon, et autres lieux »¹¹⁴. La multiplication de ces images montre la centralité de la mobilité dans la production libertine et anti-libertine.
- 42 Le récit de voyage n'a pas que cette vertu de dépaysement du débat philosophique ; il opère un retournement en faisant de l'Inde un monde plus « civilisé » que l'Europe. Cette position est commune à l'anthropologie libertine. Comme le rappellent Grégoire Holz et Isabelle Moreau, dans les écrits libertins qui se rapportent aux récits de voyage on est frappé par le renversement de la perspective anthropologique classique : « le chemin sceptique se construit par accumulation de points de vue sur la réalité, à l'aide d'une rhétorique du paradoxe, comprise à la fois comme un art de faire varier les points de vue et comme une voie de traverse, afin de mieux remettre en cause le « grand chemin » de la doxa ».¹¹⁵ La méthode d'investigation proposée entend faire de l'Europe le lieu de l'étranger, voire de l'étrange, comme le confirment le petit opuscule sur « Des Monstres » écrit par La Mothe Le Vayer à l'imitation de Montaigne¹¹⁶ ou les cosmographies d'André Thévet¹¹⁷. À travers sa tentative de décrire le monde, La Mothe Le Vayer puise dans l'arsenal rhétorique des singularités et des particularités pour constituer les éléments distinctifs d'un lieu ou d'une région du monde. Les maîtres-mots sont nouveauté et étrangeté. Il montre la rupture du concept de sauvage américain par rapport à l'héritage antique. Contrairement aux monstres de l'Antiquité, il s'agit de « créatures naturalisées, incluses dans l'ordre des choses connues et réelles »¹¹⁸. Il entend ainsi rompre ainsi avec une doxa héritée, pour se confronter à une base empirique.
- 43 On retrouve ce procédé dans un récit de La Mothe Le Vayer qui évoque la découverte dans les montagnes du Dauphiné de deux sauvages, non loin de Grenoble. La tératologie permet comme on le sait de faire de l'anthropologie. Mais, loin d'être de pures fictions, ces allusions renvoient à des exemples et à des situations historiques précises. Alain Mothu a retrouvé ainsi les traces de cet épisode, dans les rapports établis par un magistrat libertin grenoblois, Salvaing de Boissieu, premier président de la Chambre des Comptes du Dauphiné, au sujet de ces « sauvages »¹¹⁹ :
- Ce qu'on vous a mandé du Dauphiné, des Sauvages, mâle & femelle, qu'on veut avoir été vus parmi ces montagnes, qui ne sont pas fort éloignées de Grenoble, vous a fait de très belles réflexions sur le sujet des Monstres : Pour moi, comme je suis résolu de ne recevoir pour véritables les choses de cette nature, qu'autant que j'en prens de connaissance certaine, & jamais sur les premiers rapports, ni sur les bruits qui courent : Aussi ne voudrois-je pas mécroire absolument celles qui nous paroissent étranges d'abord, parce qu'elles ne sont pas ordinaires ; ni rébuter un événement impossible, sur ce mauvais fondement que je n'en comprends pas bien la cause ou la

possibilité. En vérité nous présumons trop de notre savoir, & je ne suis pas même hors de soupçon que ce ne soit quelque foirte d'impiété, de vouloir établir les mêmes bornes aux oeuvres de Dieu & de la Nature, qu'ils ont données à notre connoissance. Car il semble au contraire que l'un & l'autre aient pris plaisir à couvrir d'un voile obscur les plus agréables objets de nos contemplations ; & que nous présentant d'une main les effets, ils nous cachent de l'autre les causes, comme celles qui sont beaucoup au dessus de notre portée, Gloria Dei est celare verbum. Si cela est ainsi, selon qu'assés de Philosophes se le font imaginé ; & qu'Aristote ait eu raison de comparer dans son livre du Monde (présupposant qu'il soit de lui) le premier Moteur à un joueur de Marionnettes, qui tient cachées les cordes subtiles & artificieuses d'où dépend le mouvement de ses petits personnages : Ne peut-on pas dire que c'est lui faire injure que de vouloir pénétrer plus avant qu'il ne désire, & tâcher, quoiqu'inutilement, à découvrir les engins de ce jeu divin, qui expose à nôtre vue toutes les opérations de la Nature ?

Je dis ceci à cause de la grande difficulté qu'il y a de rendre raison de tant d'événemens merveilleux, & particulièrement des Monstres, que j'ai bien de la peine à rapporter au seul dessein du Tout-puissant, de nous recommander ses autres ouvrages, les rendant plus beaux par cette opposition, comme si d'eux-mêmes ils ne l'étoient pas suffisamment.¹²⁰

- 44 Le retournement de la comparaison entre l'arriéré européen et les « naturels » lointains et exotiques devient une figure topique qui traverse ainsi sa *Géographie du Prince*. La Mothe Le Vayer souligne par exemple que l'Écosse et l'Irlande sont les 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 Sauvage 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 flotante, comme l'on en voit à Saint-Omer et ailleurs. »¹²¹. 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. »¹²². À l'opposé, le Danemark, la Suède sont des pays qui produisent des savants comme Tycho Brahé.
- 45 Ces jugements, qui pullulent chez La Mothe Le Vayer, rejoignent une critique de l'anthropocentrisme. L'homme n'est pas au centre du monde, mais doit composer avec les autres habitants de la Terre, et en particulier les animaux. Les frontières entre humanité et non-humanité sont brouillées. Ainsi, pour décrire les animaux terrestres, La Mothe Le Vayer cite le récit de Gaspar Balby dans les Indes orientales :
- Au royaume de Pegu les Singes sont considerez comme animaux qui s'approchant su fort de la forme humaine, doivent être plus que tous les autres agreables à Dieu, aussi sont-ils là inviolables. Et néanmoins ce n'est pas seulement à cause de leur figure extérieure qui approche tant de la notre qu'on en fait cas, l'intérieure y contribue encore davantage, et leur esprit a fait dire aux Caffres qui les connoissent parfaitement, que la seule apprehension qu'on les fit trop travailler les empêchoit de parler. Il est constant qu'on se sert de ceux de Guinée appelez Baris, comme de vlaets, à balaier la maison, à piler dans des mortiers, et à plusieurs autres offices, outre qu'ils jouent de la flute et de la guiterre, avec admiration.¹²³
- 46 Le travail sceptique permet ainsi dans un même mouvement de critiquer les jésuites et de déplacer la question de l'homme sauvage en la mettant à distance de la croyance :
- Les lettres des Peres Jésuites de l'an mil six cens vingt-six écrites du Levant, disent de même, qu'on prendroit le Gatto-mammona de la Cochinchine pour un vrai-homme, tant il a de son air, si ce n'étoit ses cornes, et ses yeux couchés du haut en

bas tout au rebours des nôtres. Je vous pris de considérer là-dessus ce que rapporte nôtre cher Gassendus de certains hommes sauvages, vus dans la Province de Marmarie d'Afrique par un Ferrarois, qui les prit d'abord pour de vrais nègres, et qui n'en fut desabusé que parce qu'ils passoient l'herbe comme le reste des animaux qui s'en nourrissent, aiant les intestins faits et disposés comme eux.¹²⁴

- 47 La mise en parallèle des récits édifiants jésuites et des textes de Gassendi vise à déstabiliser l'autorité des textes catholiques, à mettre l'accent sur la primauté du voir, de l'expérience directe et non plus du témoignage ou l'oralité¹²⁵. L'importance des monstres humains est très forte dans la culture de cour du début du XVII^e siècle, en particulier dans le monde ibérique comme l'attestent les nains favoris du roi. Elle met en œuvre une double tradition interprétative, celle, médiévale et religieuse, des merveilles, et celle, humaniste et médicale, des *terata* et des prodiges¹²⁶. Les monstres, prodiges de Dieu ou erreur de la nature ? La Mothe Le Vayer a tranché du côté de la seconde hypothèse¹²⁷. Ce sont les hommes de sciences qui vont maintenir cette passion pour les merveilles et les prodiges en les transformant en objets de science. En se détournant des merveilles, il s'agit de promouvoir une économie des savoirs radicalement opposée à ce que les sceptiques appellent le « bon sens », qui relève de la doxa du plus grand nombre.
- 48 En conclusion, cet article entendait déplacer le questionnement habituel qui disjoint curiosité, mobilité et géographie libertines. Les écrits libertins en Europe sont un réservoir de réflexions sur le voyage comme source de réflexions philosophiques. Si la curiosité pour l'Orient est si importante dans les pratiques et les discours sceptiques et libertins, c'est qu'elle ouvre un espace licite de discussion sur la croyance à l'époque moderne et autorise son dépaysement. Les jésuites l'auront bien compris puisque, dès le début du XVII^e siècle, ils lanceront une vaste campagne de controverses contre les pyrrhoniens. Cette interrogation sur le bon usage des récits de voyage débouche aussi sur la formulation d'une géographie sceptique. Nous avons essayé de montrer que, loin d'être purement réaliste ou mimétique, cette géographie des savoirs lointains se présentait plutôt comme une géographie morale où politique et monstruosité font bon ménage. Géographie et voyage constituent ainsi les deux piliers d'une posture sceptique pour penser la politique. De ce fait, la référence à l'Orient et l'attraction de l'Orient participent d'un processus d'orientalisation du discours et des pratiques libertines, qui s'appuie sur une offensive théorique et épistémologique pour définir une curiosité critique au fondement d'anthropologie critique¹²⁸. La curiosité libertine pour l'Orient, de ce fait, ne peut être un discours et une pratique neutres, mais se veut l'antithèse ou l'antidote à un orientalisme catholique qui accompagne la Réforme catholique des monarchies européennes dans le monde. En ce sens, cette anthropologie sceptique reste profondément négative sur le plan politique et moral, tandis que, sur le plan épistémologique, elle tourne le dos au projet du cabinet de curiosités en refusant une accumulation sans projet et sans point de vue pour lui préférer une histoire raisonnée.

NOTES

1. Nous sommes très redevable de la lecture de Jean-Pierre Cavaillé, *Postures libertines : la culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis, 2011, ainsi qu'à son « Pour un usage critique des catégories en histoire », dans *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Pascal Haag et Cyril Lemieux (dir.), Paris, Éd. de l'EHESS, 2012, p. 121-147. Voir aussi Jean-Pierre Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales HSS*, LXIV, 1, 2009, p. 45-80, et « Libertine and libertinism : Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature », *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 2012, 12.2, 2012, p. 12-36.
2. Un mot d'avertissement : nous reprenons ici le terme proposé par les organisatrices du colloque « Géographie et curiosité » (Sorbonne Nouvelle – Paris Diderot, mars 2013). En jouant sur Orient et orientalisation, nous essayons de mettre en avant une dynamique conceptuelle et langagière sans réifier ces catégories.
3. Sur le « libertinage » anglais et écossais, voir Jean-Pierre Cavaillé, « *Libertine and Libertinism* », art. cit.
4. Sergio Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, Bologne, Capelli, 1989 ; « Premessa » à : *L'Europa libertina (secc. XVI-XVIII). Bibliografia generale*, Florence, Nardini, 1997, p. 5-48 et *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*, Bologne, Nardini Editore, 1997.
5. Voir à ce propos sur Venise, Federico Barbierato, *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Londres, Ashgate, 2012.
6. Voir Sylvia Murr (dir.), « La politique « au Mogol » selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Revue du CEIAS*, 13, 1990, p. 239-311 ; Sylvia Murr, « Bernier et Gassendi: une filiation déviationniste? », dans *Gassendi et l'Europe*, S. Murr (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 71-114 ; Pierre H. Boule, « François Bernier and the Origins of the Modern Concept of Race », dans *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Durham et Londres, Sue Peabody et Tyler Stovall (dir.), Duke University Press, 2003 ; François Bernier, *Un libertin dans l'Inde moghole : les voyages de François Bernier, 1656-1669*, éd. intégrale préparée par Frédéric Tinguely, Adrien Paschoud et Charles-Antoine Chamay, introduction de Frédéric Tinguely, Paris, Chandeigne, 2008. Frédéric Tinguely et Adrien Paschoud (dir.), *Voyage et libertinage (XVII^e-XVIII^e siècles)*, *Etudes de Lettres*, 2006/3.
7. Isabelle Moreau et Grégoire Holtz, « De l'Indien au philosophe: (les seuils de) captation d'une parole étrangère », dans « *Parler librement* ». *La liberté de parole au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle*, Isabelle Moreau et Grégoire Holtz (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 63-102 ; Alain Mothu, « Sauvages et drogués de l'âge classique », dans *Marginalités classiques. Mélanges en l'honneur de Madelaine Alcover*, Joan Dejean, P. Harry, Philippe Sellier, Alain Mothu (dir.), Paris, Champion, 2005.
- R. Pintard, *Le libertinage érudit: dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983 (1943), p. 328-29; 384-86.
8. Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009 (voir sur Bernier, le chapitre III).
9. Sanjay Subrahmanyam, *Three Ways to Be Alien. Travels and Encounters in the Early Modern World*, Waltham, Brandeis University Press, 2011.
10. Balthasar de Monconys, *Journal des voyages de M. de Monconys, ... où les sçavants trouveront un nombre infini de nouveautez, en machines de mathématique, expériences physiques, raisonnemens de la*

belle philosophie, curiositez de chymie, et conversations des illustres de ce siècle... publié par le Sr de Liergues, son fils. Première [-troisième] partie..., Lyon, H. Boissat et G. Remeus, 1665-1666.

11. C'est un moment d'intenses échanges. Voir Richard Carnac Temple (dir.), *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667*, vol. II, *Travels in Asia 1628-1634*, Londres, Hakluyt Society, 1914 et Niccolo Manucci, *Un Vénitien chez les Monghols*, Paris, Phébus, 1995.

12. Arundhati Virmani, *Atlas historique de l'Inde*, Paris, Autrement, 2012, p. 35.

13. Charles Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

14. Sur la notion de carte mentale, Jean-François Staszak, « Représentation de l'espace » et « Carte mentale », dans Jacques Lévy et Michel Lussault, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace en société*, Paris, Belin, 2003, p. 793 et 133. Peter Gould et Rodney White, *Cartes mentales*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1984. Voir aussi Josuah Comenetz, « Mental mapping: A Lesson That Creates Itself », *Journal of Geography*, 104, 3, 2005, p. 113-118.

15. Voir Justin Stagl, *A History of Curiosity: The Theory of Travel-1550-1800* (Studies in Anthropology and History), Basington, Routledge, 1995 ; Barbara M. Benedict, *Curiosity: a Cultural History of Early Modern Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 2001 ; Ihan Ilan, *The Philosophy of Curiosity*, Londres, Routledge, 2012 ; Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004 ; Philip Ball, *Curiosity: How Science Became Interested in Everything*, Londres, Bodley Head, 2012 ; R.J.W. Evans and Alexander Marr (dir.), *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Aldershot, Ashgate, 2006 ; Nigel Leask, *Curiosity and the Aesthetics of Travel Writing, 1770-1840 : "From an Antique Land"*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; Ritchie Robertson, « Curiosity in the Austrian Enlightenment », *Oxford German Studies*, 38.2, 2009, p. 129-142. Frank Lestringant (dir.), *Le Théâtre de la curiosité*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Cahiers V. L. Saulnier n° 25, 2008, p. 117-119 ; Jean Céard, *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Paris, Droz, 1996 [1977] ; Brian Ogilvie, *The Science of Describing. Natural History in Renaissance Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

16. Montaigne, *Les Essais*, Paris, Le Seuil, collection intégrale, Livre I, chapitre 26.

17. P. Harrison, « Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England », *Isis*, 92.2, 2001, p. 265-290.

18. Jaucourt, « Curiosité », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers*, Paris, 1751-1777, tome 4, p. 577.

19. Sur cette notion, voir Wes Williams, « « Out of the Frying Pan... » : Curiosity, Danger and the Poetics of Witness in the Renaissance Traveller's Tale », dans Evans and Marr, *Curiosity and Wonder*, op. cit., p. 21-42, en particulier, p. 24-30.

20. M. Veebeek-Verhelst, « Magie et curiosité au XVII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83, 1988, p. 349-368.

21. F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, & aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus*, Paris, 1623, p. 37.

22. Voir par exemple le texte de Casaubon, *A Vindication of the Lords Prayer, as a formal Prayer, and by Christ's Institution to be used by Christians as a Prayer against the Antichristian Practice and Opinion of Some Men*, Londres, 1660, sur ce texte, Stephen Clucas, « Enthousiasm and « damnable curiosity » : Meric Casaubon and John Dee », dans Evans et Marr, *Curiosity and Wonder*, op. cit., p. 131-148.

23. Voir l'interprétation de la *Doctrine curieuse* de Garasse proposée par Ann E. Dungan, « Epicurean Cannibalism, or France gone savage », *French Studies. A quarterly review*, vol. LXVII, octobre 2013, p. 463-477.

24. Groen, Janny ; Smit, Eefke ; Eijvoogel, Juurd (dir.), *The Discipline of Curiosity : The Science in the World*, Amsterdam-Londres, Elsevier Science, 1990.

25. Voir sur le secret et les codes, Fernand Hallyn, *Les Structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Le Seuil, 2004, chapitre 3 : « Le livre du monde : de l'anagramme au cryptogramme », p. 85-121.
26. *Ibid.*, p. 114-115.
27. *Ibid.*, p. 117. C'est le mode de l'opérativité qui est visée.
28. Myriam Maître, « Une anti-curiosité : la discrétion chez Melle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696) », in *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Nicolas Jacques-Chaquin et Sophie Houdard (dir.), Paris, Editions de l'ENS, 1998. II, p. 333-359.
29. *Ibid.*, p. 334. En anglais, « Discretion : true discerning, hence judgement, advisedness, knowledge », *ibid.*, p. 335.
30. Benedict, *op. cit.*, chapitre 1.
31. Voir la réflexion de Cavaillé sur le sujet, *Postures libertines...*, *op. cit.*
32. Sylvia Giocanti, « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 1, Saint-Etienne, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1996, p. 41.
33. F. La Mothe Le Vayer, « Lettres sur les moyens de dresser une bibliothèque d'une centaine de livres seulement », dans *Description raisonnée d'une jolie collection de livres*, Paris, Le Promeneur, 2009, p. 57-68.
34. On suit ici l'analyse de Jacques Revel, « Entre deux mondes : La bibliothèque de Gabriel Naudé », dans *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, Christian Jacob et Marc Baratin (dir.), Paris, Albin Michel, 1996, p. 243-250.
35. Sur la prépondérance du voir, Philippe Hamou, « Que nous enseigne nos yeux du monde extérieur? La vue nous donne-t-elle un savoir direct, immédiat, irrécusable de ses objets ? Ou bien n'est-elle qu'une mise à disposition organique de données sensibles disparates, dénuées par elles-mêmes de tout contenu de connaissance? Quelle est la part et quelle est la place de l'interprétation ou de la construction discursive dans l'expérience visuelle? Quels sens y a-t-il par exemple à dire que la vision s'appuie sur des inférences inconscientes, un jugement ou une géométrie naturels? Ces jugements fondent-ils quelque chose qu'on serait en droit d'appeler une connaissance visuelle ? Comment, si c'est le cas, comprendre leur contribution à l'édification des savoirs objectifs sur la nature? », dans *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, Philosophies, 2002, p. 5.
36. La Mothe Le Vayer, « Des voïages, et de la découverte de nouveaux Païs », dans La Mothe Le Vayer, *Œuvres. Nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer*, Dresde, Michel Groell, 1756, Genève, Slatkine reprints, 1970, 2 tomes, tome I, p. 336-339.
37. La Mothe Le Vayer, *Opuscules*, « Neuvième Homilie académique. Réflexions Sceptiques », dans *Œuvres*, t. I, p. 604.
38. Perrine Galand-Hallyn a bien analysé les ressorts de la description dans la poétique de la Renaissance et en particulier autour du motif des fleurs qui ouvrent à mon avis une piste de recherche intéressante sur les pratiques d'inventaire du monde. Elle montre 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. Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, Droz, 1994, p. 8-9.
39. Sylvia Giocanti, « La perte du sens commun dans l'œuvre de La Mothe Le Vayer », art. cit.
40. La Mothe Le Vayer, *Opuscules*, « Neuvième Homilie académique. Réflexions Sceptiques », dans *Œuvres*, t. I, p. 316-317.
41. S. Sorbière, *Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses qui regardent l'estat des sciences et de la religion et autres matières curieuses*, Paris, L. Billaine, 1664, Cologne, P. Michel, 1666, réédition en fac-similé Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1980. Le

livre va connaître plusieurs éditions en 1664 chez deux libraires imprimeurs parisiens, Billaine et Jolly, dans un format in octavo, avant d'être publié à Cologne en format in-12 en 1666.

42. F. La Mothe Le Vayer, « Opuscules, Lettre LXXXIX », dans *Œuvres*, t. II, p. 566-567.

43. Holtz et Moreau, *art. cit.*, p. 89.

44. La Mothe Le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler* : « N'avoir pas le sens commun », édition et postface de Lionel Forestier, Paris, Le Promeneur, 2003, p. 125.

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

46. *Ibid.*, p. 11.

47. La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, t. I, p. 491-492. cité par Holtz et Moreau, *art. cit.*, p. 83.

48. « 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 », dans Bernier, *Un libertin dans l'Inde Moghole*, *op. cit.*, p. 29.

49. Samuel Sorbière, *Lettres et discours de monsieur Sorbière sur diverses matières curieuses*, Paris, François Clousier, 1660, lettre LXXXIII, p. 644 ; lettre LXXXV, p. 668.

50. *Ibid.*, p. 644.

51. *Ibid.*, p. 645.

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

53. *Ibid.*, p. 648.

54. *Ibid.*, p. 645.

55. Pour la mesure de cette explosion éditoriale, voir, Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. La circulation des hommes et des choses*, Paris, Fayard, 2003, chapitre I.

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

57. Pintard, *Le libertinage érudit*, *op. cit.*, p. 328-29 ; 384-86.

58. *Requête des maîtres es arts, professeurs & régens de l'Université de Paris, présentée à la Cour souveraine du Parnasse. Ensemble l'arrest intervenu sur ladite requête. Contre tous ceux qui prétendent faire, enseigner, ou croire de nouvelles découvertes qui ne soient pas dans Aristote*, Paris, Jacques Lefrance, 1702.

59. *Voyages de François Bernier, docteur en médecine de la Faculté de Montpellier, contenant la description des estats du grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume du Kashemire*, Amsterdam, Paul Marret, 1676, tome 1. Voir le manuscrit, Bibliothèque Centrale du Muséum National d'histoire naturelle, Ms. 199, « Voyage de Monsieur Bernier, docteur en médecine de la Faculté de Montpellier », 399 feuillets.

60. *Voyages de François Bernier*, p. 6-7.

61. F. Bernier, « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent », *Journal des sçavans*, 24 avril 1684, p. 85-89. Sur ce texte, Siep Stuurman, « François Bernier and the Invention of Racial Classification », *History Workshop Journal*, 50, 2000, p. 1-21 and 51, 2001, p. 247-250.

62. Dew, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 132.

63. Les références à Bernier, sauf indication contraire, renvoient à *Un libertin dans l'Inde moghole*, ed. Tinguely, ici p. 270.

64. Dew, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 12.

65. *Ibid.*, p. 161, voir les documents publiés par Castonnet des Fosses, *François Bernier : documents inédits*, Angers, 1885, p. 11-30.

66. Gervais Eyer Reed, *Claude Barbin, libraire de Paris sous le règne de Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1974, voir aussi Henri-Jean Martin, *Livres, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1969.

67. Voir Peter Burke, « The Philosopher as Traveller : Bernier's Orient », dans *Voyages and Visions : Towards a Cultural History of Travel*, Jas Elsner et Juan Pau Rubiès (dir.), Chicago, Chicago University Press, 1999, p. 124-37.
68. Sylvia Murr, « La politique au Mogol selon Benrier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Purusartha*, 13, 1990, p. 239-311. Pour une vision réaliste du récit de voyage de Bernier, voir S. J. Tambiah, « What did Bernier actually say? Profiling the Mughal Empire », *Contributions to Indian Sociology*, 32, 1998, p. 361-386.
69. Dew, *Orientalism*, op. cit., p. 135.
70. Louis de Lens, « Les correspondants de François Bernier pendant son voyage dans l'Inde », *Mémoires de la Société Nationale d'Agriculture Sciences et Arts d'Angers*, nouv. période, t. XV, 1872, p. 150.
71. Sylvie Murr, « Bernier et Gassendi : une filiation déviationniste? », dans *Gassendi et l'Europe*, Sylvia Murr (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 71-114, p. 76.
72. Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes II. Lettres, Entretiens pointus, Mazarinades*, édition critique et textes établis et commentés par Luciano Erba et Hubert Carrier, Paris, H. Champion, 2001, p. 17-18.
73. *Ibid.*, p. 18.
74. Tinguely, Introduction, in *Un libertin dans l'Inde Moghole*, op. cit., p. 18.
75. *Ibid.*, p. 19.
76. *Ibid.*, p. 283-285.
77. Isabelle Moreau, « L'araignée dans sa toile. Mise en images de l'âme du monde de François Bernier et Pierre Bayle à l'Encyclopédie », dans *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Isabelle Moreau (dir.), Lyon, ENS Edition, 2009, p. 199-228.
78. Roger Ariew, « Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponses au problème de l'explication de l'Eucharistie », *Corpus*, n°20-21, *Bernier et les gassendistes*, Sylvia Murr (dir.), 1992, p. 155-170. Voir aussi Sylvia Murr « La politique « au Mogol » selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Revue du CEIAS*, 13, 1990, p. 239-311, et « Bernier et Gassendi : une filiation déviationniste? », Dans Murr, *Gassendi et l'Europe*, op. cit.
79. Moreau, art. cit., p. 207.
80. Pascale Rabault-Feuerhahn, *L'Archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008.
81. Vincent Descombes, « Les mirages des individus collectifs », dans *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 148-149.
82. *Un libertin dans l'Empire Moghol*, op. cit., p. 166.
83. C'est d'autant plus intéressant que Bernier avait lui-même participé à une controverse en France contre un astrologue, Jean-Baptiste Morin, voir François Bernier, *Favilla ridiculi muris, hoc est, Dissertatiunculæ ridiculæ defensæ a Joan. Baptist. Morino astrologo adversus expositam à Petro Gassendo Epicuri philosophiam. Per Franciscum Bernerium ... Itemque De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna, liber auctore Joanne de Launoy*, Paris, Launoy, 1653. Voir aussi Hervé Drevillon, *Lire et écrire l'avenir : l'astrologie dans la France du Grand siècle, 1610-1715*, Seyssel, Champ Vallon, Presses universitaires de France, 1996.
84. *Un libertin dans l'Empire Moghol*, op. cit., p. 239-240.
85. François Bernier, *Travel in the Mogul Empire, 1656-1668*, trad. Archibald Constable, Westminster, 1861, p. 388.
86. James Delbourgo, « Listing People », *Isis*, vol. 103, n°4, 2012, p. 735-742.
87. François Bernier, *Travel in the Mogul Empire ... op. cit.*, p. 48.
88. *Ibid.*, p. 49.
89. F. Bernier, *Suite des mémoires du sieur Bernier sur l'empire du grand Moghol*, Paris, Claude Barbin, 1671, p. 3-5.

90. Sur ce point, on trouve les mêmes efforts chez Newton pour jauger la crédibilité des comptes rendus, voir Simon Schaffer, « Newton on the Beach : The Information Order of *Principia mathematica* », *History of Science*, 47, 2009, p. 243-276.
91. Sur la distance pastorale, voir le beau livre de Laurence Giavarini, *La distance pastorale : usages politiques de la représentation des bergers, XVI^e - XVI^e siècles*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, J. Vrin, 2010.
92. Philippe-Joseph Salazar, *La « Divine sceptique » : éthique et rhétorique au XVII^e siècle, autour de La Mothe Le Vayer*, Tübingen, G. Narr, 2000.
93. *Petit traité sceptique*, op. cit., p. 122.
94. 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, H. Champion, 2002 et *La Mothe Le Vayer, Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : N'avoir pas le sens commun*, édition et postface de Lionel Forestier, Paris, Le Promeneur, 2003, p. 113.
95. La Mothe Le Vayer, *Œuvres op. cit.*, t. I, p. 117.
96. La Mothe Le Vayer, *La géographie et la morale du Prince*, Paris, Augustin Courbé, 1651, p. 251.
97. Pintard, *Le libertinage érudit...*, op. cit., p. 139-140.
98. La Mothe Le Vayer, *Œuvres op. cit.*, p. 489.
99. Cet ouvrage sera republié à Berlin en 1744 par Ludwig Martin Kahle (1712-1775) qui entreprit une réfutation de la philosophie sceptique ou préservatif contre le Pyrrhonisme.
100. La Mothe Le Vayer, *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 727-729.
101. *Ibid.*, p. 727.
102. *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, Franckfort, Jean Sarius, 1633.
103. Holtz et Moreau, art. cit., p. 86.
104. Frédéric Cossutta, *Le Scepticisme*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, p. 20.
105. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences de philosophes illustres*, tome II, Traduction, notices et notes par René Grenaille, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 191.
106. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 1944, préface de la 1^{ère} édition, p. 6.
107. *La géographie et la morale du Prince*, Paris, Augustin Courbé, 1651, p. 256.
108. F. La Mothe de Vayer, « De la Patrie et des étrangers », in *Œuvres complètes*, A. Courbé, 1654, p. 29. Voir aussi l'introduction de F. La Mothe Le Vayer, *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, présentation de Philippe-Joseph Salazar, Paris, Desjonquères, 2003.
109. Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
110. F. La Mothe de Vayer, « De la Patrie et des étrangers », in *Œuvres complètes*, Paris, Augustin Courbé, 1654, p. 29.
111. Voir Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. La circulation des hommes et des choses*, Paris, Fayard, 2003 et Stephen Greenblatt (dir.), *Cultural Mobility. A Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
112. Claude Blanckaert (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI-XVIII^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1985. Charlotte de Castelneau-L'Estoile, « Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites au Brésil », in *Sciences et religion : de Copernic à Galilée : 1540-1610*, Catherine Brice et Antonella Romano (dir.), Rome, EFR, 1999, p. 131-157. Joan-Pau Rubies, *Travel and Ethnology in Renaissance : South India through European Eyes*, Cambridge, 2000.
113. Voir note 4.
114. Sophie Houdard, *Les invasions mystiques : spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles lettres, 2008, p. 12-13.
115. G. Holtz et I. Moreau, art. cité, p. 94.
116. La Mothe Le Vayer, « Des Monstres », *Œuvres, op. cit.* t. I, p. 487-492.

117. Voir Junia Ferreira Furtado, « Le merveilleux, le monstrueux et le singulier dans la cosmographie de la terre d'André Thévet », dans *Naturalia, Mirabilia & Monstrisa en los Imperios Ibéricos*, Eddy Stols, Werner Thomas et Johan Verberckmoes (dir.), Louvain, Presses de l'université de Louvain, Avisos de Flandres, 2006, p. 193-211.

118. *Ibid.*, p. 201.

119. Voir Alain Mothu, « Sauvages et drogués de l'âge classique », dans *Marginalités classiques. Mélanges en l'honneur de Madelaine Alcover*, Joan Dejean, P. Harry, Philippe Sellier, Alain Mothu (dir.), Paris, Champion, 2005. Voir aussi Alain Mothu, « Une anthropologie libertine : l'homme quadrupède », dans *Minora clandestina I : Le Philosophe antichrétien et autres écrits iconoclastes de l'âge classique*, Alain Mothu et A. Sandrier (dir.), Paris, Champion, 2003, p. 201-242.

120. *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 487.

121. *Ibid.*, p. 129 (et *Géographie*, p. 45).

122. *Ibid.*, p. 130.

123. La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, I, p. 247.

124. *Ibid.*, p. 489.

125. Sur cette tradition du témoignage dans la pratique humaniste, Wes Williams, « Out of the Frying Pan », art. cit., p. 21-42 et F. Tinguely : « Mais la suprématie de l'œil sur l'oreille, si elle est universellement admise dans le méta-discours viatique, a parfois plus de peine à s'imposer dans l'imprévisible réalité de l'enquête » (*L'écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'Empire de Soliman le magnifique*, Genève, Droz, 2000, p. 153).

126. Johan Verberckmoes, « Le monstre favori. Les nains à la cour des Archivucs Albert et Isabelle et dans le monde ibérique », dans Stols, Thomas et Verberckmoes, *Naturalia, Mirabilia & Monstrisa, op. cit.*, p. 307-318, en particulier p. 309-310.

127. C'est ce basculement du prodige à l'objet naturalisé que repère Alexander Marr, « Introduction », dans Evans et Marr, *Curiosity and Wonder op. cit.*, p. 14-15.

128. Voir sur ce point, Nigel Leaks, « Cycles of Accumulation, Aesthetics of Curiosity : James Bruce's Travels to Discover the Source of the Nile », dans *Curiosity and the Aesthetics of Travel Writing, op. cit.*, p. 54-101. Dans l'introduction, il note : « Intra-continental exploration was a practice which, especially beyond the sphere of European colonial power, exposed land travellers like James Bruce or Mungo Park to intimate contact with local peoples and alien topographies, and vulnerability to kinds of danger, especially tropical diseases, unknown to sea-borne travellers in their floating fortress / laboratories » (*ibid.*, p. 3).

RÉSUMÉS

L'historiographie du libertinage a l'habitude de s'intéresser au libertinage soit du point de vue de l'identité sociale ou culturelle des libertins, soit de la dimension érotique ou hétérodoxe de leur pensée. Il est rare de trouver des études portant sur la production des savoirs. Cet article voudrait au contraire quitter la France en examinant les récits de voyage et les savoirs géographiques dans la tradition des écrits libertins. Dans quelle mesure ces écrits et ces pratiques savantes esquissent-ils une anthropologie libertine ? Cet article, attentif aux définitions anciennes de l'anthropologie, cherche à évaluer le processus d'orientalisation du libertinage qui commence dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

The historiography of libertinism has long paid attention to libertine social identity or to heterodoxy in terms of religious beliefs in a national context. It is hard to find any studies about the production of knowledge. This article leaves France behind to consider the status of travel narratives and geographical knowledge in libertine writings. To what extent can travel writing be regarded as founding a libertine anthropology ? From the outset we need to be wary of the old definitions of anthropological practices and to assess the orientalisation of libertinism that took place in the second part of the seventeenth century.

AUTEUR

STÉPHANE VAN DAMME

Stéphane Van Damme, professeur d'histoire moderne, occupe la chaire d'histoire des sciences à l'Institut Universitaire Européen de Florence. Son dernier livre paru, aux éditions du Seuil, est *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières* (2014). Cet article fait partie d'une enquête qu'il mène sur l'anthropologie et la géographie libertine aux XVII^e et XVIII^e siècles.