



HAL
open science

Les limites de l'acceptable

Jean-Pierre Cavallé

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Cavallé. Les limites de l'acceptable. Histoire. Université Toulouse 2 Jean Jaurès, 2016. tel-02092525

HAL Id: tel-02092525

<https://hal.science/tel-02092525>

Submitted on 27 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Toulouse 2 Jean-Jaurès

Habilitation à Diriger des Recherches

Jean-Pierre Cavaillé

Mémoire

Les limites de l'acceptable

Sous la direction de Michel Bertrand, professeur d'histoire à l'UT2J

Soutenance : le 15 avril 2016

Membres du jury :

Jean-Pierre Albert

Federico Barbierato

Michel Bertrand

Sophie Houdard

Les limites de l'acceptable

« Du haut de la position de *deus ex machina* ou de montreur de marionnettes dans laquelle il s'est ainsi autocratiquement installé, le chercheur peut décider du sens caché des actions et des propos des indigènes », Alban Bensa, *La Fin de l'exotisme*, p. 61

Introduction : pour un usage de la notion d'acceptabilité dans les sciences sociales

« Philèidos : Est-ce à dire que tu situes ta problématique au cœur de la contradiction entre l'obéissance mécanique aux règles et la possibilité, toujours ouverte, de les subvertir ?

Dialektikos : C'est cela même. La façon dont le sens s'impose aux hommes n'est pas indépendante de leurs manières de le construire. Les règles les plus respectées, celles qui sont tues, se révèlent, en creux, dans les énoncés argumentatifs qui accompagnent celles qui sont dites. Et à tout moment l'extension des aires sémantiques du dit et du non-dit se transforme, s'élargit ou se réduit. La seule observation des gestes et des comportements ne donne pas accès à cette frontière mouvante qu'est la règle : ce qui peut être fait et ce qui peut être dit définissent ce *no man's land* brumeux du rapport à l'interdit. Et comme, bien évidemment, la parole dispose de plus de liberté que l'action (on peut plus facilement « tout dire » que « tout faire »), chaque situation appelle des commentaires qui repensent la conformité du contexte à la règle et, par là, la règle elle-même. Celle-ci définit le sens acceptable, le sens inacceptable – qui formulé malgré tout, appellerait des sanctions », Alban Bensa.¹

De l'usage du scepticisme dans les sciences sociales

Au départ, une insatisfaction, une grande difficulté à accepter – justement – ce qui dans tant d'ouvrages d'histoire et d'anthropologie semblait aller de soi : que le chercheur pourrait sonder et pénétrer les reins et les cœurs des acteurs qui nous ont laissé des traces (écrites, iconiques et de tout autres type) comme de ceux sur lesquels nous pouvons, ici et maintenant, enquêter. Nous pourrions restituer les intentions profondes des actes et des paroles des vivants et des morts, leurs états d'âmes et d'esprit, les émotions, les passions, les sentiments et toutes autres formes de pensée. Même si l'histoire et l'étude des « mentalités » (« primitive », « pré-moderne », « moderne », etc.) n'a plus le vent en poupe, partout nous lisons la description de ce que pensaient les hommes et les femmes du passé, de ce qu'ils croyaient et ressentaient en leur temps et, de ceux d'aujourd'hui, surtout s'ils appartiennent à

¹ *La fin de l'exotisme*, Anacharsis, 2006, p. 83.

des sociétés dites « traditionnelles », leur manière spécifique de penser, de percevoir et de se représenter le monde, cela – trop souvent – avec la plus grande naïveté, l’immense ingénuité qui suppose que les traces laissées, les signes produits, c’est-à-dire – pour le passé – les seuls qui nous reste, ou pour le présent ceux que nos interlocuteurs veulent bien nous communiquer et que nous sommes capables de percevoir, sont des fenêtres ouvertes sur leurs cœurs, nous donneraient accès à des modes de pensée déterminés, des visions du monde unifiées, des corps de croyances homogènes. Dans les analyses les plus élaborées, les syntagmes et concepts de formes et de structures mentales, de systèmes de pensée (« sauvage » et « scientifique », Levi-Strauss), de « formalité des pratiques » et de « formalité des représentations » (De Certeau), de « paradigme » (Khun), d’épistémè (Foucault), d’ontologie (appliqué aux sociétés humaines, voir Descola), impliquent toutes que chaque époque, chaque type de société ou chaque forme d’humanité, selon des taxinomies variables et discutées, aurait une spécificité cognitive et psychologique propre s’imposant à tous ses membres et posséderait donc des limites au-delà desquelles les individus, sous l’emprise de cadres *a priori* de perception et d’intellection, ne pourraient aller : ce qui pour eux, en fonction des temps et des lieux de leur vie, était ou n’était pas, est ou n’est pas pensable, croyable, représentable, perceptible, dicible. Ainsi peut-on lire par exemple que l’incroyance était chose exclue au XVI^e siècle, que le républicanisme était une doctrine politique impossible à assumer dans la France toute absolutiste du XVII^e siècle, que le « sentiment de l’enfance » n’existait pas avant la fin du XVIII^e siècle, que les cultures d’Islam excluent par essence toute élaboration d’une séparation du religieux et du politique, qu’il est des sociétés où les pouvoirs de la magie et l’existence des esprits ne sauraient être mis en doute par qui ce soit, etc. Les contre-exemples pourtant ne manquent pas, opposables à ces assertions aventureuses, qui toutes reposent sur une réduction holistique des sociétés et des cultures, à partir de présupposés, en fait, nécessairement essentialistes, puisqu’à chaque société et grand moment de l’histoire des « civilisations » (ou quel que soit le terme alternatif que l’on utilise) correspondrait une forme, une structure ou un mode d’être spécifique et unique.

Notre insatisfaction face à ces concepts essentialistes répond d’abord au vieux réflexe épistémologique du scepticisme phénoméniste selon lequel la connaissance certaine des choses invisibles (les *adèla*), en aval et en dehors de la manière dont elles nous (ap)paraissent, nous est inaccessible, et qu’il nous est seulement possible d’en établir une approche conjecturale, à partir de celles qui nous apparaissent (les *phainomena*). Il s’agit ainsi d’établir une saine méfiance et défiance à l’égard de toutes les entités et notions métaphysiques ou

pseudo-scientifiques qui contaminent, souvent de la manière la plus subreptice et la plus incontrôlée, les sciences sociales.

Nous ne nions évidemment pas l'existence de formes et donc de contraintes cognitives et comportementales. Une telle négation n'aurait aucun sens. Ce que nous contestons, c'est l'idée que ces formes et contraintes s'imposeraient uniformément à tous les esprits avec la même force et la supposition qu'elles constituent un système unifié et clos permettant de décider *a priori* du croyable et de l'incroyable, du pensable et de l'impensable, du perceptible et de l'imperceptible et enfin du dicible et de l'indicible, pour tous les membres, uniment et unanimement, d'une société donnée à une époque donnée. Cela, nous le récusons à partir d'une évidence simple et massive : il n'y a pas de société voire de partie d'une société, y compris des plus restreintes, qui ne connaisse la dissension et le conflit, qui ne soit plurielle et diversifiée, et où l'évolution constante des interactions réponde à des règles suffisamment stables pour que l'on puisse prédire ce que les acteurs pourront dire et faire. Par contre, il est possible d'observer ce qu'il est prescrit ou non, permis ou non, toléré ou non de dire et de faire en un lieu et temps donnés d'une société donnée, de décrire et d'analyser les transformations et évolutions constantes de ce qui est socialement admissible ou inadmissible, acceptable ou inacceptable. Nous sont accessibles (de manière très partielle pour l'historien, et plus complète pour l'anthropologue ou le sociologue), les choses humaines, les *pragmata*, actes et discours, la réalité des relations telles qu'elles se manifestent et s'opèrent, où la séparation de ce qu'il est accepté de faire et de dire, et de ce qui ne l'est pas – et partant l'anticipation qui en est faite, ce que les acteurs locuteurs jugent acceptables ou non – est proprement structurelle (aucune humanité, aucune société, aucun langage ne serait possible sans ce partage), mais en perpétuel mouvement, fût-il souvent imperceptible, en perpétuelle renégociation. La notion d'acceptabilité permet ainsi de produire à la fois un savoir circonstancié – des analyses fines et denses – dans tous les domaines de l'action humaine, des déplacements des limites entre le licite et l'illicite, le permis et l'interdit, le toléré et le réprimé, en suspendant tout jugement *a priori* sur ce que l'époque ou la société étudiée est ou n'est pas (son essence, son ontologie, etc.), sur les états psychologiques « réels » des acteurs, leurs états d'âme, leurs intentions profondes et en faisant l'économie de tout principe métaphysique d'explication du monde.

Une « grammaire de l'assentiment »

Des historiens et des philosophes se sont emparés avant nous de la notion d'acceptabilité, mais en insistant sur la dimension collective de l'(in)acceptabilité, comme

impliquant toute une société, et en s'intéressant à des macro-phénomènes historiques. Ainsi le médiéviste Alain Boureau, dans un article de 1989, énonçait des propositions « pour une histoire restreinte des mentalités » qui nous paraissent surtout mettre de côté sinon même écarter la notion de mentalité au profit de la description d'une « grammaire de l'assentiment », en référence au livre apologétique éponyme du cardinal John Henri Newman². Cette référence est d'ailleurs une pure captation de formule, puisque, pour Boureau, « il s'agit de la simple reconnaissance d'un langage », et non de « croyance » ou « d'adhésion », comme c'était le cas dans l'œuvre apologétique de Newman. L'historien prend comme exemple l'imposition, dans les années 1970, du vocable « entreprise » dans « le discours politique et social français », ou dans les années de publication de cet article, celui de « coordination ». Ces termes, omniprésents à une époque déterminée, n'impliquent pas nécessairement une « idéologie commune » ; les acteurs qui les emploient ordinairement peuvent entièrement diverger dans leurs engagements et sensibilités politiques. Ce sont essentiellement « des pôles sémantiques ». Ce que Boureau appelle « l'histoire restreinte des mentalités » aurait alors pour charge « de repérer de désigner et de décrire les énoncés formés autour du vocable »³.

Il renvoie alors pour éclairer ce qu'il entend par « grammaire de l'assentiment » à la « notion linguistique d'acceptabilité », telle que Jean-Pierre Faye l'utilise dans son ouvrage sur les langages totalitaires, où le philosophe cherche à montrer comment les récits tenus par les nazis sur leurs propres actes lors de leur accession au pouvoir rendent possibles et acceptables leurs discours et leurs actions à venir. Dans ces récits Faye montre que le concept innovant d'État totalitaire joue un rôle crucial⁴. Victor Klemperer dans son essai magistral sur la LTI, *Lingua Tertii Imperii*, la langue du troisième Reich, dans une démarche différente, de philologue du présent, avait déjà soutenu, entre autres choses, qu'une « simple poignée d'individus procura à la population entière le seul modèle linguistique acceptable »⁵. Si l'on passe du particulier au général, il s'agit de comprendre comment un langage nouveau parvient à devenir non seulement dominant, mais commun, un langage que tout un chacun est forcé d'utiliser dans la communication ordinaire. Klemperer a décrit le piège terrible que constitua

² *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, 1872 ; traduction Marie-Martin Olive, *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

³ Alain Boureau, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales ESC*, novembre-décembre 1989, n. 6, pp. 1491-1504.

⁴ *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*, Paris, 1972, p. 10.

⁵ Victor Klemperer, *Lingua Tertii Imperii, La langue du troisième Reich, Carnets d'un philologue*, éd. E. Guillot, Albin Michel, 1996, p. . Voir aussi les analyses contenues dans l'ouvrage collectif de Laurence Aubry, Béatrice Turpin, et al., *Victor Klemperer. Repenser le langage totalitaire*, Paris, CNRS Editions, 2012.

ce langage pour ceux-là mêmes qui furent les victimes du nazisme ; ce langage fut effectivement le seul politiquement acceptable par l'État dans la société totalitaire, un langage que la pratique de l'ironie ne parvenait même plus à subvertir. Il décrivait ainsi, de l'intérieur, une situation limite où la possibilité du jeu, de la dérision et de la dissension inhérente à tout échange linguistique devient quasiment impossible, du moins dans la langue du pouvoir (l'allemand « nazifié »).

Mais un langage commun, même totalitaire, n'est évidemment jamais total, et la question de l'acceptabilité se rejoue dans tous les échanges particuliers au sein des différents groupes sociaux. Pour notre part, nous nous intéressons à l'opposition structurelle et mouvante entre énoncés publics acceptables et inacceptables dans la sphère publique – où s'impose un régime politique ou politico-religieux de la langue – mais en relation avec ce qui peut être éventuellement toléré et accepté en certains autres lieux, privés ou semi-publics.

De la linguistique à la sociolinguistique

La notion d'acceptabilité est empruntée à la linguistique. Voici la définition qui en est donnée dans le *Lexique de linguistique énonciative* de Marie-Line Groussier et Claude Rivière. En linguistique, « on appelle acceptabilité le degré de conformité d'un énoncé aux règles de bonne formation morphologiques, syntaxiques et sémantiques en vigueur dans la langue de cet énoncé au moment où il est produit »⁶.

La question du « moment » est essentielle, tout comme le fait que ce sont les interlocuteurs ou l'auditoire qui seuls décident de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas : « l'acceptabilité des énoncés est sanctionnée par la communauté des locuteurs d'une langue donnée à un moment donné »⁷.

Avec la notion d'acceptabilité, les linguistes prennent acte du changement, le fait qu'un énoncé acceptable puisse devenir inacceptable, qu'il soit jugé vieilli, archaïque, ne se disant plus (alors qu'il peut très bien, en un autre lieu, se dire encore), et vice-versa un énoncé nouveau – et non accepté à ce titre, du moins par une partie des locuteurs invoquant la norme établie – peut devenir parfaitement acceptable par succession de temps. Ce qui caractérise l'acceptabilité, est qu'elle ne cesse de changer, qu'elle est mouvante et comporte des degrés. Le même dictionnaire précise que l'acceptabilité « ne fonctionne pas en tout ou rien et évolue

⁶ Marie-Line Groussier et Claude Rivière, *Les mots de la linguistique : Lexique de la linguistique énonciative*, Paris, Ophrys, 1996, entrée « acceptabilité ».

⁷ *ibidem*

avec la langue elle-même. C'est précisément parce que les locuteurs *acceptent* certaines innovations et finissent par rejeter certains énoncés archaïques que toute langue évolue »⁸.

Il s'agit ainsi d'une notion qui oblige à mettre l'accent sur la transformation, le changement, la surprise, l'événement, le déplacement incessant et qui appelle, à chaque fois, la restitution d'un contexte (statut des locuteurs, circonstances et lieux d'énonciation, etc.) pour en produire l'intelligibilité.

La sanction, affirme le même dictionnaire, de l'énoncé inacceptable est « l'incompréhension » totale ou partielle. Cela semble précisément discutable : on peut juger un énoncé inacceptable, en invoquant des raisons grammaticales, syntaxiques ou même sémantiques, alors qu'on l'a parfaitement compris. L'inacceptabilité est la sanction de la transgression de la norme et n'implique nullement l'incompréhension. Or la norme linguistique n'est jamais socialement neutre ; elle dit et impose un ordre simultanément linguistique et culturel, elle porte avec elle le clivage entre des formes socialement (et, partant, culturellement) supérieures et d'autres inférieures, de la langue et donc des clivages, des hiérarchies sociales. Il semble ainsi qu'il faille distinguer les énoncés inacceptables parce qu'incompris de ceux qui sont compris et néanmoins récusés parce que jugés socialement irrecevables dans les lieux, moments et circonstances de leur énonciation et selon les statuts sociaux des locuteurs.

Nous prendrons un exemple qui nous précipite d'emblée au cœur de questions de sociolinguistiques : un énoncé comme « moi dire vous bonjour » est au demeurant parfaitement compréhensible et pourtant il y a bien des chances pour que les interlocuteurs déclarent qu'il n'est pas français. Certains diront même qu'il s'agit d'un énoncé en « petit nègre » ; on voit ainsi qu'est porté un jugement négatif qui engage certes le manquement aux règles de la grammaire et de la syntaxe française mais aussi d'emblée un jugement social qui mobilise de fait toute l'histoire et l'idéologie coloniales. Un énoncé similaire qui pourrait être parfaitement acceptable, par exemple « Méisyé zé dam bonjou ! » en créole Guadeloupéen, sera jugé sous-langue, « petit nègre », voire non-langue, « patois de nègre » (définition du créole, Larousse, 1926), par la norme coloniale francophone.

Ainsi est-on d'emblée dans le cas des énoncés compréhensibles mais jugés pourtant inacceptables dans l'ordre des jugements sociaux ; cette partie de la linguistique relève évidemment de la sociolinguistique et de la sociologie. Le jugement d'acceptabilité s'appuie

⁸ Nous notons que l'on peut rejeter un énoncé comme archaïque tout en le comprenant très bien. Il n'est donc pas vrai, à ce niveau non plus, que la sanction de l'inacceptabilité soit l'incompréhension, mais plutôt le rejet, le refus de l'interlocuteur ou de l'auditoire de considérer comme acceptable ce qui lui est dit.

sur la référence à une norme linguistique légitime et le critère de la légitimité est évidemment social ; ce qui est jugé être le « bon parler », le « parler correct » ou justement « acceptable » au sein de la communauté des locuteurs auxquels on s'adresse et dans la situation et les circonstances déterminées de l'échange. Il est par exemple étonnant de constater qu'un exemple canonique emprunté à Chomsky d'énoncé inacceptable sur le plan sémantique : « *colourless green ideas sleep furiously* », serait parfaitement jugé acceptable dans le cadre d'une lecture poétique, par exemple. Dans un contexte social déterminé, en un lieu déterminé (une lecture poétique) ou dans une forme déterminée de production livresque (une collection poétique), cet énoncé paradigmatique d'une forme d'inacceptabilité (sémantique) est pourtant acceptable.

En tout état de cause, parmi les locuteurs d'une même langue (qui affirment parler la même langue), il n'y a pas, jamais, de consensus général et parfait quant aux énoncés acceptables ou inacceptables, mais seulement des consensus locaux et transitoires de groupes de locuteurs, qui acceptent ou non des énoncés, des formes d'expression, des niveaux de langue, selon leurs appartenances sociales et les lieux sociaux d'expression. On est alors confronté aux variations sociales de la langue, et l'on peut estimer que la question de l'acceptabilité conduit d'elle-même à la prise en compte de la dimension sociale de la langue⁹ ; elle est une notion qui confronte le linguiste, qu'il le veuille ou non, à la sociolinguistique, voire à la sociologie¹⁰.

La notion d'acceptabilité

C'est ce que constate Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*, en introduisant le syntagme « d'acceptabilité sociale »¹¹. Il vaut la peine de s'y arrêter, car les analyses proposées sont à la fois toujours pertinentes et percutantes, et à la fois semblent buter sur une difficulté extrême qui est de penser la possibilité de l'existence d'un travail conscient, réfléchi, des acteurs visant à modifier la ligne de partage entre acceptable et inacceptable, c'est-à-dire de penser par là même la dissension et l'innovation, même lorsque Bourdieu avance l'intéressant concept de « discours hérétique » ou de « discours hétérodoxe ».

⁹ Voir par exemple, Dell Hymes : « the criterion of acceptability is an avenue linking internal structural description with differential distribution of structural elements in social space and time », « Directions in (ethno-)linguistic theory », 1964, p. 35.

¹⁰ Voir par exemple ce qu'un analyste de l'argumentation comme Jean-Blaise Grize dit des notions de « recevabilité et acceptabilité » : « Il s'agit là de deux notions qui sont directement dépendantes des institutions [sociales] au sein desquelles les discours sont produits », *De la logique à l'argumentation*, Droz, 1982, p. 214

¹¹ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982 ; réédité et complété sous le titre *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, p. 84 et 113 sq.

Bourdieu en appelle à la nécessité de tenir compte des « lois définissant les conditions sociales de l'acceptabilité. Cela implique d'abord d'intégrer à l'analyse l'anticipation de la part des locuteurs des réactions du public auquel ils s'adressent, qui déterminent en partie ce qu'ils vont dire ou ne pas dire, de telle façon ou de telle autre. Bourdieu ne considère pas seulement l'acceptabilité comme une dimension des énoncés eux-mêmes, mais il considère l'acceptabilité du point de vue des locuteurs, c'est-à-dire aux acteurs sociaux qui échangent des énoncés, en tant qu'ils recherchent spontanément à former des énoncés socialement acceptables par leur auditoire.

Bourdieu parle en effet de « sens de l'acceptabilité », qui est le travail d'anticipation dans la production des énoncés, l'évaluation par le locuteur de la « valeur probable de ses propres productions linguistiques et de celles des autres sur les différents marchés »¹². Le « sens de l'acceptabilité » relève de l'*habitus* linguistique, elle-même partie intégrante de l'*habitus* social (disposition sociale acquise, « incorporée » par l'individu, « disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser* », pour reprendre les mots de Bourdieu dans *Sens pratique*¹³).

Bourdieu, développe l'ensemble de son analyse de l'acceptabilité en exploitant la notion de « marché » empruntée à l'économie, à partir du postulat selon lequel l'échange linguistique est aussi un échange économique. La notion de marché n'est pas ainsi chez lui une simple métaphore ou comparaison. Il s'en explique dans le texte qui s'intitule également « Ce que parler veut dire » repris dans *Questions de sociologie* : « toute situation linguistique fonctionne comme un marché dans lequel quelque chose s'échange. Ces choses sont bien sûr des mots, mais ces mots ne sont pas seulement faits pour être compris ; le rapport de communication n'est pas un simple rapport de communication, c'est aussi un rapport économique où se joue la valeur de celui qui parle : a-t-il bien ou mal parlé ? Est-il brillant ou non ? Peut-on l'épouser ou non ?... » ; sur le marché de l'échange linguistique, « le locuteur place ses produits et le produit qu'il produit pour ce marché dépend de l'anticipation qu'il a des prix que vont recevoir ses produits ».

Les considérations de Bourdieu sur le marché font apparaître une dimension essentielle de ce qui nous intéresse dans l'usage de la notion d'acceptabilité, à savoir que, dans l'échange linguistique, on a toujours affaire à l'ensemble des hiérarchisations sociales et donc des relations de domination existantes dans une société donnée, dont tiennent compte spontanément les locuteurs. Voilà comment s'exprime Bourdieu : « Les discours ne reçoivent

¹² *Ibidem*, p. 113.

¹³ Paris, Minuit, 1980, p. 117.

leur valeur (et leur sens) que dans la relation à un marché, caractérisé par une loi de formation des prix particulière : la valeur du discours dépend du rapport de forces qui s'établit concrètement entre les compétences linguistiques des locuteurs entendues à la fois comme capacité de production et capacité d'appropriation et d'appréciation ou, en d'autres termes, de la capacité qu'ont les différents agents engagés dans l'échange d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits »¹⁴. Cette capacité ne se détermine jamais du seul point de vue linguistique, parce que dans les échanges linguistiques, il y va toujours des positions sociales des locuteurs, de sorte que « toute la structure sociale est présente dans chaque interaction »¹⁵.

C'est dans cette perspective que Bourdieu parle d'acceptabilité, ou plus exactement de sens de l'acceptabilité chez les locuteurs à propos de leurs productions linguistiques : « les conditions de réception escomptées font partie des conditions de production et l'anticipation des sanctions du marché contribue à déterminer la production du discours. Cette anticipation, qui n'a rien d'un calcul conscient, est le fait de l'habitus linguistique qui, étant le produit d'un rapport primordial et prolongé aux lois d'un certain marché, tend à fonctionner comme un sens de l'acceptabilité et de la valeur probables de ses propres productions linguistiques et de celles des autres sur les différents marchés. C'est ce sens de l'acceptabilité, et non une forme quelconque de calcul rationnel orienté vers la maximisation des profits symboliques (mais alors, jusqu'à quel point est-il pertinent de parler de « marché ? »¹⁶), qui, en incitant à prendre en compte dans la production la valeur probable du discours, détermine les corrections et toutes les formes d'autocensure ; concessions que l'on accorde à un univers social par le fait d'accepter de s'y rendre acceptable »¹⁷. Pour Bourdieu donc, toutes les productions ou expressions verbales (privées ou publiques), « portent la marque de leurs conditions de réception », en ceci que leurs auteurs, les locuteurs donc – mais dit-il « sans le savoir ni vouloir expressément, s'efforcent de maximiser le profit symbolique qu'ils peuvent obtenir de pratiques inséparablement destinées à la communication et exposées à l'évaluation »¹⁸. Ils accomplissent cette opération sur la base de ce qu'il appelle une « anticipation pratique des lois du marché considéré », par exemple celui qui préside à l'échange et à l'évaluation d'énoncés scientifiques dans tel milieu universitaire, ou aussi bien celui formé dans un groupe

¹⁴ *Op. cit.* p. 100.

¹⁵ *Op. cit.* p. 101.

¹⁶ Voir *infra*

¹⁷ *Op. cit.* p. 113-114.

¹⁸ *Op. cit.* p. 114.

d'amis qui discutent au café¹⁹. « S'agissant de production symbolique, la contrainte que le marché exerce par l'intermédiaire de l'anticipation des chances de profit, prend naturellement la forme d'une *censure* anticipée, d'une autocensure, qui détermine non seulement la manière de dire, c'est-à-dire le choix du langage – le *code switching* des situations de bilinguisme – ou du « niveau » de langage, mais aussi ce qui pourra et ne pourra pas être dit »²⁰.

Bourdieu prend l'exemple des situations de bilinguisme qui, dit-il, « permettent d'observer de manière quasi expérimentale les variations de la langue employée en fonction de la relation entre les interlocuteurs ». On attendrait d'ailleurs ici la notion de « diglossie », mais il ne l'utilise pas. Le cas qu'il présente est une situation de terrain observée en 1963, d'une femme âgée, parlant successivement en « français-patoisé » à une jeune commerçante du bourg (issue d'un gros bourg et pour cela, dit-il, considérée comme plus citadine), puis quelques instants d'après « en béarnais » à une femme du bourg de son âge et à un cantonnier du bourg, puis en « français fortement « corrigé » à un petit fonctionnaire » du même bourg. L'« enquêteur » (Bourdieu) lui-même se voit répondre en français même lorsqu'il fait l'effort de parler béarnais, parce que ce recours au béarnais, de sa part, nanti de sa fonction sociale de chercheur, ne peut pas ne pas être perçu, « qu'il le veuille ou non », comme « une stratégie de condescendance » de nature à créer une situation artificielle.

Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, en choisissant de parler français, béarnais ou français patoisé en fonction de ses interlocuteurs, cette femme, spontanément, sans y réfléchir, fait preuve de ce « sens de l'acceptabilité » dont parle Bourdieu, de cette capacité d'anticipation de l'évaluation sociale de ses productions linguistiques, très fortement hiérarchisées. Cette hiérarchie est celle-là même qui structure l'ordre social, elle trouve son sens dans le social et non dans la langue, au sens où ce n'est évidemment pas qu'une langue et, en cette langue, une variété de langue serait *en elle-même* supérieure aux autres langues et variétés de langues. C'est pourtant ce qui est donné à croire, l'idéologie linguistique qui est partagée par les locuteurs, dans quelque position sociale qu'ils se trouvent : c'est-à-dire qu'ils reconnaissent la légitimité de l'ordre symbolique en vigueur et donc s'accordent par exemple sur l'évaluation du béarnais comme très inférieur au français, patois et non langue. Ainsi certaines productions sont-elles spontanément et par tous évaluées comme supérieures à d'autres, et « convenables » par exemple pour parler à un fonctionnaire ou à un chercheur, là où dans l'entre-soi de la communauté rurale est valorisée la maîtrise (à ce degré de fonctionnalité inférieure) du béarnais. La femme dont parle Bourdieu n'oserait jamais aborder

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Op. cit.* p. 115.

un fonctionnaire d'un certain rang en béarnais, alors qu'elle le fera pour un cantonnier, parce qu'il n'est qu'un simple cantonnier.

Toute cette description, cependant, et avec elle les éléments de théories sociologiques qu'elle exemplifie, pourrait être discutée en partant de la contestation du cas du chercheur qui échoue à parler béarnais avec ses informateurs parce que ce choix linguistique passe aussitôt pour de la condescendance (celle du bourgeois paternaliste parlant au paysan dans sa langue). Comme une expérience personnelle en vaut une autre (les observations de Bourdieu en la matière sont très empiriques), il nous semble, pour la pratiquer, que la relation qui s'établit dans le collectage (mais aussi en d'autres situations de transgression de l'ordre social des langues et des niveaux de langue²¹), peut être d'une nature toute différente : l'échange dans la langue basse est au contraire souvent considéré comme un signe fort de reconnaissance sociale et l'occasion d'une complicité culturelle, laquelle n'annule certes pas les clivages sociaux, mais néanmoins en conteste profondément la légitimité, à travers la réhabilitation symbolique, par le partage qui en est fait, de la langue jugée inférieure. Si cette description est valide, elle implique que le locuteur ne soit pas entièrement captif de l'idéologie linguistique et avec elle des dispositifs de légitimation des inégalités sociales et, tout en même temps, qu'il puisse « jouer », en connaissance de cause, avec une partie au moins des éléments constitutifs de son habitus, qu'il ne soit pas irrémédiablement enfermé dans son rôle social (et cela qu'il soit chercheur en sociologie ou agriculteur « patoisant »).

La reconnaissance de la position dominante d'une langue par rapport à une autre, et à travers elle de ceux qui en maîtrisent les formes supérieures, est d'abord un constat réaliste, qui n'implique nullement que nous n'ayons aucune conscience du caractère arbitraire et profondément inégalitaire de la situation indissolublement culturelle et sociale (et perçue comme telle, car tout patoisant sait très bien qu'il est méprisé d'abord comme membre d'une classe subalterne : il sait que le patois est à la fois le stigmate d'une situation d'infériorité, mais cela ne l'empêche nullement d'investir positivement l'idiome qui lui est propre dans les limites concédées à son usage par la situation diglossique).

Deux éléments de critiques complémentaires à la théorie qui sous-tend l'analyse peuvent ici être avancés. On peut d'abord avancer, comme le fait Michel De Fornel, que la notion de « marché » est inadéquate à rendre compte de ce que Bourdieu appelle « l'intérêt expressif » (« la propension à parler et à dire des choses déterminées », et nous ajouterions

²¹ Nous soutenons en effet que le collectage de langues, de niveaux de langues, de cultures et de mémoires subalternes remettent en effet en cause l'ordre linguistique établi, dès lors qu'il s'accompagne clairement d'un engagement de leur valorisation et promotion.

volontiers d'abord à s'exprimer dans une langue ou variété de langue)²² ainsi que de tout ce que peut accomplir « le sens du jeu », cette propriété de l'habitus linguistique – « la capacité à produire des énoncés socialement acceptables » –, que Bourdieu juge essentielle et qui « ne peut se réduire à un sens du placement, à une capacité à obtenir un profit de distinction »²³.

La capacité de produire des énoncés socialement acceptables est en effet aussi une capacité à jouer sur l'acceptabilité de ses énoncés et un tel jeu ne saurait avoir comme seul enjeu la recherche du meilleur profit sur le marché social. Cette capacité de jouer sur l'acceptabilité de ses productions, le travail toujours possible et si souvent en acte, consistant à se tenir sur le fil du rasoir, à la limite de ce que l'on estime être acceptable dans la situation et les circonstances données, implique une capacité de réflexivité pratique beaucoup plus importante des locuteurs/acteurs sur leurs productions que ce Bourdieu est disposé à reconnaître. Cette critique, qui vise généralement à soutenir l'existence d'un espace de liberté d'action et d'une agentivité consistante et conséquente a plus d'une fois été adressée à Bourdieu²⁴.

James Bohman, en particulier, montre que le sociologue a le plus grand mal à démontrer, dans le cadre de sa théorie, la possibilité de la réalité incontestable du discours contestataire ou dissident, que Bourdieu nomme dans *Ce que parler veut dire* « discours hérétique » ou « hétérodoxe ». Il ne le conçoit pas comme réflexif et critique, mais comme un geste radical, exceptionnel, extraordinaire. Après avoir rejeté, pour expliquer « l'efficacité du discours hérétique », le concept de force illocutionnaire d'Austin et celui de charisme, cher à Weber, il invoque « la dialectique entre le langage autorisant et autorisé et les dispositions du groupe qui l'autorise et s'en autorise ». « Ce processus dialectique, dit-il, s'accomplit, en chacun des agents concernés et, au premier chef, chez le producteur du discours hérétique, dans et par le *travail d'énonciation* qui est nécessaire pour extérioriser l'intériorité, pour nommer l'innommé, pour donner à des dispositions préverbales et préréflexives et à des expériences ineffables et inobservables un commencement d'objectivation dans des mots qui, par nature, les rendent à la fois communes et communicables, donc sensées et socialement

²² « Le concept de marché ne peut rendre compte de ce qui, dans tout échange linguistique, caractérise l'« intérêt expressif ». Il ne peut constituer le principe organisateur des attentes et des anticipations réciproques qui régissent les contributions des interlocuteurs », Michel De Fornel, « Bourdieu et l'anthropologie linguistique », in Michel de Fornel et Albert Ogien, *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, Ehes, 2011, p. 181-194, p. xxx

²³ *Ibidem*.

²⁴ Voir en particulier, H. H. Kögler, « Alienation as epistemological source : Reflexivity and social background after Manheim and Bourdieu », *Social Epistemology* ; James Bohman, « Reflexivity, agency and constraint : The paradoxes of Bourdieu's sociology of knowledge », *Social Epistemology*, XI-2, 1997, p. 171-186 ; traduction : « Réflexivité, agentivité et contrainte : le paradoxe de la sociologie du savoir de Bourdieu », in Michel de Fornel et Albert Ogien, *Bourdieu. Théoricien de la pratique, op. cit.*, p. 21-47, p. xxx.

sanctionnées »²⁵. Il invoque alors l'exemple paradigmatique de la prophétie, dont le « travail de dramatisation » est « seul capable de discréditer les évidences de la doxa »²⁶. Bohman remarque que la production de ce type de discours est réservée à un locuteur très particulier « située de façon appropriée dans des relations de pouvoir » et surtout, qui produit un sens « radicalement nouveau de la réalité sociale » : « en l'absence de toute considération au sujet du conflit et du changement, l'innovation ne peut référer à rien de moins qu'à la transformation totale de l'arrière plan culturel », et l'auteur, non sans quelque raison, rapproche cette démarche de la notion de « révélation » chez Heidegger²⁷.

Pour notre part, nous ne saurions manquer de signaler l'introduction de tous ces *adèla*, dont le sociologue doit présupposer l'existence préalable pour expliquer la subversion, l'innovation et le changement : innommable, ineffable, indicible, etc. Ces concepts de la théologie négative, à vrai dire, ne nous semblent guère compatibles avec les démarches critiques et positives de la sociologie et de la sociolinguistique. En fait la nécessité de recourir à de tels concepts et d'ériger des figures du sublime social (le poète, le prophète, le sociologue !) s'évanouit dès lors que l'on reconnaît – ce que ne saurait en effet faire Bourdieu sans risquer les plus grandes contradictions – une capacité critique et réflexive de tous les agents à l'œuvre de la manière la plus ordinaire²⁸.

Nous avancerions volontiers l'hypothèse, qui demande évidemment à être étayée, d'une duplicité ou équivocité foncière des productions linguistiques et des comportements des agents/locuteurs : ils travailleraient simultanément à reconduire les règles de l'ordre social existant et à les inquiéter, déplacer, subvertir, à leur propre profit mais aussi, bien souvent, si l'on raisonne exclusivement en terme de stratégie sociale, à leur détriment. En effet, le jeu qui consiste à adopter des énoncés et des comportements limite, voire clairement transgressifs, est toujours dangereux, et sans doute n'est-il pas « raisonnable » de s'y engager, même si les joueurs peuvent aussi en retirer des bénéfices multiples (en terme de reconnaissance, de pouvoirs symboliques, de gains économiques, etc.) ; pourtant de nombreux acteurs ne cessent d'y jouer, non pas en toute et parfaite conscience ou clairvoyance (une telle position de surplomb n'existe pas), mais du moins avec suffisamment de réflexivité pour savoir qu'ils sont en train de tenter et de négocier des passages à la limites et prennent ainsi les risques d'être jugés inacceptables et sanctionnés, socialement, voire juridiquement, à ce titre.

²⁵ *Ce que parler veut dire, op. cit.*, p. 190.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ « Réflexivité, agentivité et contrainte... », art. cité, p. 40-41.

²⁸ Bourdieu, écrit Bohman, « devrait [...] être plus attentif au fait que même les significations partagées sont sujettes à des interprétations et réinterprétations permanentes, souvent de façon qui contredit les identités et les pratiques courantes », art. cit., p. 31.

C'est dans cette perspective que nous travaillons sur les stratégies visant à déplacer, dans les discours oraux, les textes et les comportements, les limites de l'acceptable, sans jamais oublier toutefois les nombreuses situations où le jugement d'inacceptabilité et les sanctions qui l'accompagnent s'abattent sur des acteurs dont tout donne à penser qu'ils visaient une acceptabilité pleine et entière, dénuée de risque et non conflictuelle. Cette situation est des plus fréquentes dans un monde social en perpétuel mouvement, imprévisible, où aucun acteur ne peut avoir une maîtrise pleine et entière des conditions d'acceptabilité de ses propres productions et de ses propres actes. D'autant plus qu'il est toujours possible de produire l'interprétation d'un énoncé, d'un comportement, d'une action, de façon à le ou la faire apparaître inacceptable : nous essayons de montrer par exemple²⁹ – il s'agit certes d'un cas limite –, que tout énoncé religieux même le plus – apparemment – orthodoxe est susceptible d'une interprétation, au nom même de l'orthodoxie, permettant de le dénoncer comme blasphème.

Nous envisageons alors le partage entre les énoncés jugés acceptables ou non acceptables par les interlocuteurs, du point de vue non seulement de l'autocensure (voir *supra* Bourdieu), mais aussi de ses échecs ou de ses transgressions délibérées, et des réponses des interlocuteurs ou du public en tant que ceux-ci peuvent aussi bien exercer une censure sur le locuteur ou bien au contraire juger, malgré tout, ses propos acceptables. Autrement dit, nous intéressons cette zone d'indétermination où le réglage préétabli de l'acceptable et de l'inacceptable est mis en cause, volontairement ou non (c'est-à-dire selon des stratégies de transgression ou de sanction méditées, ou bien de manière non délibérée), et renégocié, et où les limites de l'acceptable et de l'inacceptable se déplacent simultanément, en même temps que se transforment les rapports de force sociaux entre groupes et individus.

Le champ ouvert des possibles

Le recours à cette notion d'acceptabilité revêt deux intérêts majeurs : elle oblige d'abord à situer précisément les objets dont on parle : inacceptable, oui, mais où ? Quand ? Comment ? Pour qui ? En quel contexte ? De ce point de vue, elle est un garde-fou contre les abstractions sans accroches réelles avec l'empiricité observable : que veut dire en effet affirmer qu'une chose, à une époque donnée, n'est pas croyable, ou qu'elle est impensable, ou irreprésentable, ineffable ou indicible ? Comment le démontre-t-on ? C'est là s'arroger une

²⁹ Voir *infra*. chap. 8 et 10.

position de sujet virtuellement omniscient, qui devrait être proscrite dans les sciences sociales. Ce dont l'on peut faire état, éventuellement, est de ce qui se dit et de ce qui ne se dit pas, de ce qu'il est permis ou non de dire, dans tel ou tel contexte culturel, en tel ou tel espace social, sachant cependant qu'il faut rester infiniment prudent, parce qu'une infinité d'énoncés nous restent inaccessibles.

Un deuxième grand intérêt de la notion pour l'historien comme pour le linguiste ou pour l'anthropologue est qu'elle permet de mettre l'accent sur le changement, la mobilité, les renversements possibles de situation : nous voyons se déplacer tous les jours ou presque les limites de l'acceptable. Nous parlons de déplacement et non pas du tout de recul, de diminution ou de suppression. Nous aurions en effet tendance à dire du *ratio* entre l'acceptable et l'inacceptable ce que Simmel dit de la place et de la quantité de secret dans une société³⁰, à savoir qu'elle reste constante, tout en ne cessant de se déplacer ; les limites bougent en permanence, mais non certes de manière linéaire, progressive, progressiste. Ce constat est d'ailleurs un soutien considérable dans les combats que nous menons. Car le champ des possibles est ouvert et la marge d'initiative pour les acteurs est sans doute restreinte mais elle n'est jamais nulle, ou quasiment jamais (car il existe bien de telles situations limites d'impuissance). Nous pensons par exemple à l'injonction de Luc Boltanski dans son livre intitulé *Rendre la réalité inacceptable*, où les sciences sociales sont envisagées du point de vue du travail critique, qu'il leur arrive en effet d'assumer parfois, de la « *réalité construite* », de l'ordre social établi, des idées reçues et de l'idéologie dominante³¹. A la fois, cette constatation est évidemment terrifiante, puisque l'histoire nous apprend tous les jours que ce que nous tenons ici et maintenant pour absolument inacceptable, peut devenir acceptable et être accepté par tout ou partie de la société à laquelle nous appartenons. Et la critique de Boltanski, justement, s'emploie à analyser le phénomène qui consiste à faire accepter à une population ce qu'elle juge au demeurant inacceptable au nom d'un prétendu diktat du réel.

Les limites entre l'acceptable et l'inacceptable sont donc floues et labiles ; elles sont marquées par une grande indétermination : ce jeu, cette indétermination est à la fois ce qui permet de déployer des stratégies visant à rendre acceptable ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire pas encore, enfin pour être précis ce que tel acteur se représente comme n'étant pas acceptable, et les stratégies qu'il se figure être susceptibles de rendre acceptable ce qui ne l'est pas, ce en quoi il est toujours possible qu'il se trompe, car il est évidemment soumis à la

³⁰ George Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991.

³¹ Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Paris, Demopolis, 2008.

sanction des faits. Ce qu'il pensait extrêmement difficile à faire accepter peut se révéler ne créer aucune difficulté, et au contraire ce qu'il pensait acceptable peut entraîner les plus lourdes sanctions : la persécution, des condamnations juridiques, la censure, etc. Ce sont ces formes de prise de risque (mal) contrôlée, confrontées à la réception effective qui en est faite et aux conséquences effectives de la publication d'énoncés susceptibles d'être jugés inacceptables qui nous préoccupent ici d'abord, mais il est aussi extrêmement intéressant d'observer comment il arrive que des acteurs produisent des discours ou des œuvres, ou accomplissent certains actes dans des conditions d'acceptation satisfaisantes, voire routinières, et malgré eux, sans qu'ils ne développent véritablement une stratégie du passage *de la limite* ou même du passage *à la limite*, et qui pourtant se retrouvent sujets, en certaines conjonctures, aux sanctions les plus graves, parce que leurs propos, leurs œuvres ou leurs actes ont été jugés inacceptables et scandaleux. En conduisant ces réflexions, nous pensons en particulier aux manifestations d'irrégion et d'incrédulité, en des sociétés qui n'étaient pas censées les accepter et possédaient des institutions extrêmement répressives à cet égard, mais qui cependant toléraient de fait, parfois très largement, des énoncés et des comportements déviants, en certains lieux et dans certaines circonstances. Au jeu de l'acceptable et de l'inacceptable, ne perdent (et ne gagnent) pas seulement ceux qui déploient des stratégies de transgression des limites ; n'importe quel acteur peut à tout moment basculer malgré lui. Pour n'en citer qu'un seul exemple, tel apologiste anti-libertin – le Père Garasse en l'occurrence –, s'est trouvé accusé par ses adversaires de s'être fait lui-même le chantre des libertins par le seul fait d'avoir publié leurs plus dangereuses maximes sans s'être montré capable de les réfuter efficacement.

L'anthropologie historique de l'acceptable et de l'inacceptable est une histoire modeste et positive, imposant des garde-fous aux diverses formes d'histoire qui portent sur les pensées, les idées, les représentations, les sensations, les émotions et bien sûr les croyances des hommes. Non qu'elle restreigne le champ des possibles : elle les ouvre au maximum, tout à l'inverse. Une infinité d'énoncés ne nous parviennent pas, ou seulement tronqués, mutilés, falsifiés ; ils sont cependant la seule matière solide à partir de quoi nous pouvons élaborer un récit historique dans ce qui le distingue du récit de fiction, dont l'intérêt et le défaut majeurs sont que sa matière psychologique est de part en part une projection de celui qui l'invente³².

³² Le constat qu'il y a beaucoup trop de fictions psychologiques infondées dans les récits qui prétendent au savoir historique ne nous conduit toutefois aucunement à remettre en cause la légitimité – et même la nécessité – de recourir à des hypothèses d'interprétation des documents fondée par analogie sur les acquis de la psychologie et de la psychosociologie contemporaines. Voir en particuliers les travaux de Jean-Pierre Albert auxquels nous renvoyons *infra*.

Les textes qui suivent ont comme dénominateur commun de mettre à l'essai et à l'épreuve cet outil que nous tentons, tout du long, de réajuster selon les spécificités des cas envisagés et les difficultés rencontrées. Seule, la courte étude portant sur Dassoucy, centrée sur la question de la réputation, de la *fama*, ne retrouve explicitement la notion de d'acceptabilité que dans sa conclusion, mais il va de soi que l'impératif consistant à sauver une réputation compromise relève bien de ce que l'on peut nommer une stratégie d'acceptabilisation. De plus, ce cas offrait un pendant à l'essai sur Des Barreaux, insigne débauché, sodomite et impie de notoriété publique, dont justement la réputation publique ne fut pourtant jamais véritablement compromise.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à la reprise de questions d'historiographie et de méthodologie autour des questions d'irréligion et d'athéisme au début de l'époque moderne, puis à quelques études de cas mettant en jeu des idées (ir)réliégieuses, morales et politiques, des écrits, des comportements, des mœurs, des pratiques discursives jugés inacceptables. Un premier ensemble est constitué par une étude sur la censure et la réédition du best seller philosophique en langue vulgaire que fut au XVII^e siècle *La Sagesse* de Charron, suivi des analyses de deux figures d'auteurs à la fois aisément comparables et on ne peut plus contrastées ; d'abord le poète Des Barreaux, jugé scandaleux pour ses mœurs et son impiété et pourtant accepté par la société curiale où il tient son rang, et ensuite le poète burlesque et musicien Dassoucy, diffamé publiquement pour des raisons similaires, et qui lutta par ses propres armes pour recouvrer une forme de réputation.

Un second ensemble en deux volets est consacré aux idées, textes et pratiques des milieux les plus radicaux de la Révolution anglaise : d'abord la promotion par Winstanley et quelques autres auteurs de l'idéal politico-économique de la communauté des biens accompagnée d'une critique dirimante de la propriété privée et de toute forme d'inégalité entre les hommes, et ensuite l'antinomisme pratique des Ranters, étudié à travers la revendication pour le moins provocante de la pratique du blasphème et du jurement, associée à d'autres comportement transgressifs, dont la performance est jugée nécessaire pour se libérer du péché et inaugurer l'avènement d'un nouvel âge du monde.

La seconde partie porte sur le monde contemporain et traite essentiellement de la question du « retour du blasphème » à travers un réexamen de l'affaire des *Versets Sataniques* de Salman Rushdie et une analyse, à chaud, du scandale dit des « nouvelles caricatures » de *Charlie Hebdo* (2012). Ces deux textes sont articulés par une étude consacrée aux manifestations de groupes dits « intégristes », en France, contre deux pièces de théâtre

contemporaines en 2011, et aux réactions provoquées par ces manifestations, « affaire » que nous abordons comme un conflit d'acceptabilité.

Cette échappée vers le monde contemporain, de la part d'un « moderniste » (selon la catégorisation convenue), fut motivée, du moins au départ, par la recherche de cas permettant de tester en quelque sorte *in vivo*, au présent, les déplacements continus des limites entre l'acceptable et l'inacceptable, sur des objets similaires (non certes identiques) à ceux que nous rencontrions au début de l'époque moderne, pour mieux revenir à ceux-ci, en exploitant les ressources du raisonnement analogique. Il est très difficile et en tout cas fort délicat de conduire directement des analyses approfondies mettant en jeu les interactions entre groupes et entre individus, de situations du passé irrémédiablement affectées par la pénurie et la partialité des sources. L'observation de cas au présent ne nous préserve certes pas des phénomènes de distorsion et de rétention de l'information, mais nous permet de disposer, dans la durée, d'une quantité suffisante de documents pour construire des scénarios analytiques plus fiables, dont les acquis sont susceptibles de servir à la lecture du passé. C'est ainsi que, dans le prolongement de travaux sur les questions de dissension religieuse et de blasphème, nous nous sommes saisis de deux affaires qui sont imposées à nous du fait de leur très importante médiatisation et que nous pouvions voir évoluer en temps réel : la contestation par des catholiques traditionalistes de productions théâtrales contemporaines, à l'automne 2011 et, l'année suivante, ce que l'on a appelé l'affaire des nouvelles caricatures de *Charlie Hebdo*, qui toutes deux nous ont, à leur tour, imposé de revenir à des épisodes précédents, l'affaire des caricatures parues dans le *Jyllands-Posten* de Copenhague en 2005 et surtout l'interminable affaire Rushdie qui éclate à la parution des *Versets Sataniques* en 1988, considérée comme l'événement décisif d'un retour en Occident de l'invocation du délit de blasphème. Vice d'historien, nous avons cependant préféré conserver la chronologie des événements que celle de l'écriture.

Avec cette notion d'acceptabilité, à plusieurs usages, nous ne prétendons bien sûr nullement avoir découvert une quelconque clé ou sésame méthodologique ni un couteau suisse des sciences sociales. Nous la concevons plutôt comme un instrument dont l'utilité se mesure à la fois aux difficultés qu'il permet d'éviter ou de contourner et aux descriptions et analyses qu'il aide à conduire.

I- Figures de l'inacceptable sous l'Ancien-Régime : Incrédulité, athéisme, sodomie, communauté des biens, blasphème

1- Les frontières de l'inacceptable. Pour un réexamen de l'histoire de l'incrédulité³³

Rien n'est plus difficile que de faire l'histoire, nécessaire mais nécessairement conjecturale, de ce que les acteurs de l'histoire, les femmes et les hommes du passé ont cru ou n'ont pas cru, et plus généralement de ce qu'ils ont pensé et n'ont pas pensé, de ce qu'ils ont éprouvé et n'ont pas éprouvé. Il est peut-être plus sûr, bien que presque aussi difficile, et en partie d'ailleurs tout aussi conjecturel, de faire l'histoire de ce qu'ils ont fait et de ce qu'ils ont dit, l'histoire de leurs actes, de leurs comportements, de leurs pratiques et de leurs discours, écrits ou oraux, c'est-à-dire de ce qui relève de l'extériorité, comme renvoyant si l'on veut à une intériorité, mais de manière toujours problématique et équivoque (car personne n'est évidemment obligé d'adhérer à ses propres déclarations). Peut-être d'ailleurs ce partage même entre une intériorité à laquelle nous n'avons aucun accès direct et l'extériorité descriptible, mais opaque, est-il contestable ; mais au moins – sans se prononcer sur cette question de fond – il paraît prudent de se concentrer sur ce qui est accessible à *travers* les sources et *dans* les sources.

Ce qui nous est accessible, ce n'est pas *cela même* que les gens ont cru, pensé et senti, mais *ce que l'on dit* qu'ils ont cru, pensé, senti, c'est-à-dire *ce que l'on dit qu'ils ont dit et montré* au sujet de leurs croyances, de leurs sentiments et de leurs idées, tout en prêtant, en même temps, toute son attention à ce qui nous reste de *ce qu'ils ont dit et fait*, c'est-à-dire aux sources elles-mêmes, en particulier aux sources écrites, mais tout aussi bien aux sources iconographiques et de toute autre espèce, autrement dit l'ensemble des productions matérielles conservées ; tout ce qu'ont laissé après eux les hommes du passé, qui est toujours très peu de chose par rapport à la totalité de leur expérience, qui plus est pour des sociétés un tant soit peu lointaines dans le temps.

Les énoncés irréliques dans la longue durée

³³ Le présent texte est tiré d'un séminaire délivré en 2010-2011 à l'EHESS (Paris) et d'une conférence donnée à l'Université Toulouse le Mirail, le 17 décembre 2010, dans le cadre d'une table ronde sur « Les frontières de la croyance et l'incroyance », organisée par Amalia Arizaleta, dans le cadre du laboratoire FRAMESPA.

Nous nous intéresserons ici à des énoncés ; à un certain type d'énoncés considérés, à l'époque où ils ont été émis, comme exprimant l'irréligion, l'impiété, l'incrédulité, c'est-à-dire la mise en doute et en cause, la critique de tout ou partie des dogmes religieux imposés comme tels dans la chrétienté apostolique et romaine et, après l'avènement de la Réforme, de ce substrat commun que l'on appellera la religion chrétienne, reconnu à contrecœur dans les luttes confessionnelles, mais reconnu quand même dans la lutte commune contre diverses formes de dissidence, dont l'athéisme n'est que la forme la plus extrême. Il s'agit par exemple de la mise en cause de la virginité de Marie, de la résurrection de la chair, mais aussi de l'immortalité de l'âme, de l'incarnation, de la trinité, de la création du monde, voire de l'existence de Dieu même, ou en tout cas d'un dieu créateur, omnipotent, providentiel ; la mise en question de la vérité des Écritures à travers le soupçon de leur falsification ou de leur fausseté intrinsèque, et plus généralement la vérité même des religions instituées, à travers la thèse de leur imposture politique (le dit des trois imposteurs, etc.)³⁴.

Ces énoncés irréli­gieux sont aussi anciens que les énoncés de croyance qu'ils battent en brèche ; la Bible même en contient plus d'un, comme ne manqueront pas de le souligner les incrédules des XVII^e et des XVIII^e siècles : « l'insensé a dit en son cœur, il n'y a point de Dieu » (*Psaume* 14) ; « C'est pourquoi les hommes meurent comme des bêtes, et leur sort est égal. Comme l'homme meurt, les bêtes meurent aussi. Les uns et les autres respirent de même, et l'homme n'a rien plus que la bête : tout est soumis à la vanité » (*Ecclésiaste*, III, 19)³⁵. Évidemment, il faut tenir compte du fait que ces énoncés, la majeure partie du temps, ne sont pas assumés par le sujet de l'énonciation mais attribués à d'autres, à l'autre, celui qu'il s'agit de stigmatiser et de condamner : « l'insensé », le mécréant, le libertin, l'athée, etc. Inutile de citer ici de tels énoncés dénoncés, leur foisonnement est extrême et, comparativement, les énoncés d'irréligion assumés par leurs énonciateurs qui nous ont été conservés sont rares. Tellement rares, a-t-on pu prétendre (et il faut s'interroger sur les raisons de cette rareté, d'ailleurs relative), et tellement suspects qu'il serait légitime de dire que,

³⁴ Nous mettons ici sciemment de côté, mais de manière tout à fait artificielle, les points de doctrine rejetés par la Réforme : la présence réelle, le culte des saints, du purgatoire, etc. Il est certes évident que ce rejet change de statut lorsqu'il devient partie intégrante d'une nouvelle orthodoxie confessionnelle. Il n'en demeure pas moins que les raisons invoquées, dans le nouvel appareil dogmatique lui-même, sont du même ordre que celles conduisant à contester la virginité de Marie ou la résurrection de la chair (dont l'acceptation dans le monde protestant ne va pas d'ailleurs sans aménagements et discussion, renoncement au dogme de la virginité « perpétuelle » de Marie, tendance à interpréter la résurrection sous une forme spirituelle, etc.). Ces raisons sont susceptibles de s'articuler, mais aussi de former pas un système cohérent : invocation de l'Écriture et des canons de l'Église primitive, mais aussi de l'expérience et de la raison ; tout ce que semble en fait autoriser le principe de *libre examen*, proprement explosif, malgré les efforts constants pour le maintenir dans les strictes limites des nouvelles orthodoxies.

³⁵ Trad. Lemaître de Sacy.

jusqu'à la pleine époque moderne, la figure de l'irréligion radicale, de la mécréance caractérisée et en particulier de l'athéisme, n'est rien d'autre qu'un fantasme de dévots ou un épouvantail apologétique. Pourtant il ne manque pas d'énoncés irréli­gieux assumés par les sujets d'énonciation : c'est déjà le cas du passage de l'Ecclésiaste cité ci-dessus et l'on en trouve en fait tout au long de l'histoire du christianisme, et au-delà, concernant toutes les formes de religiosité et de magie partout dans le monde. C'est en effet un fait anthropologique indiscutable : il n'est pas de société humaine où il ne se trouve des individus remettant en cause, de manière provisoire ou définitive, tout ou partie des croyances collectives. Dans le christianisme, les écrits de spiritualité eux-mêmes en sont remplis, sous la forme, offerte par le modèle augustinien, de la confession : dès le XI^e siècle par exemple, nous pouvons citer cet Otlon de Saint-Emmeran, dans le *Livre de ses tentations*, qui écrit « [...] je doutais tout à fait de la vérité de l'Écriture et de l'existence d'un Dieu tout puissant »³⁶. Au début du XV^e siècle, un riche et pieux marchand florentin, Giovanni di Pagolo Morelli, dans ses *Ricordi*, raconte comment, désespéré par la mort de son fils, il lui passa par la tête, sans doute (du moins dans la reconstruction rétrospective qu'il en fait) suggéré par le démon, « que l'âme n'était rien, ou seulement un peu de souffle, qui ne pouvait sentir ni le bien ni le mal [...] et avec cela le bien et le mal n'était autre chose que ce que l'on acquérait dans le monde », pensée que Giovanni associe à une mise en doute de la providence divine au profit de la Fortune aveugle³⁷.

On en trouve aussi de multiples exemples dans les registres de procédures inquisitoriales, du XIII^e jusqu'au XVIII^e siècle. Évidemment il s'agit d'une parole suscitée et contrôlée par l'autorité inquisitoriale qui la couche par écrit, mais les données sont massives. Ainsi, le registre de Jacques Fournier, évêque de Pamiers, rédigé entre 1318-1325, contient-il plusieurs cas très intéressants, comme ce Raimond Delaire qui affirmait, selon les témoins, que

³⁶ Cité par Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1957, p. 8.

³⁷ « ... Me n'entrai nel mio letto, e fattomi il segno della croce, m'acconciavi per dormire, e non si tosto deliberato il riposo, credo certo l'invidioso nimico afflitto nella mia orazione, avendo pe' miei peccati parte occupata la mia libertà, assalendomi durissimamente, mi cominciò a combattere, e a molestare, mettendomi moltissime cose nella mente, volea mostrare la mia fusse istata una orazione, e fatica indarno operata, e che l'anima fusse un niente, o un poco di fiato, che nè bene nè male potea sentire se non come cosa impassibile, che non vede nè sente nè è da caldo o da freddo o da alcuna passione o da alcun diletto oppressata, et con questo il bene, e 'l male era quello, che nel mondo s'acquistava, e che in questo io era ignorante, perocchè mai me n'avea saputo dare, che dalla fortuna io era stato molto oppressato, e che in tutto m'era contraria, e che a questo non era altro rimedio, se non disperarsi contro ad esta in questo mondo, che s'ella ti toglie cento fiorini, rubane altrettanti, s'ella ti dà infermità, quando tu se' sano, fa' che ogni legge per te sia rotta, e contenta ogni tua voglia, e spregia ogni altra cosa. E queste cose intraversandomi pel capo...» ecc., Ricordano Malespini, Giacotto Malespini, Giovanni di Paolo Morelli, *Istoria fiorentina di Ricordano Malespini, coll'aggiunta di Giachetto Malespini e la Cronica di Giovanni Morelli*, Firenze, G. G. Tartini, e S. Franchi, 1718, p. 346-7. Voir la citation peu exacte qu'en donne Peter Dinzelbacher, « Étude sur l'incroyance à l'époque de la foi », *Revue des sciences religieuses*, 73, 1999-1 (pp. 42-79), p. 61.

Dieu [*i.e.* Jésus ici] a été fait *foten e coardan* [en foutant et donnant de la queue], c'est-à-dire par le coït de l'homme et de la femme, de la même manière que les hommes sont faits et engendrés.

Raimond lui-même déclare devant l'inquisiteur qu'il croyait que l'âme n'est autre que le sang, et donc qu'elle meurt avec le corps, qu'il n'y pas d'enfer ni de paradis, qu'il n'y pas de différence entre Dieu et le monde naturel, et il en tirait les conséquences pratiques, notamment dans sa vie sexuelle³⁸. Autrement dit, nous avons affaire à une sorte d'ancêtre illettré du célèbre Menocchio, le meunier frioulan étudié le premier par Carlo Ginzburg qui, à l'extrême fin du XVI^e siècle, soutiendra des propositions similaires devant l'Inquisition (« à la mort du corps, l'âme meurt aussi »³⁹, etc.).

Les travaux récents ont d'ailleurs multiplié les cas pour l'Italie des XVI^e-XVIII^e siècle⁴⁰. Federico Barbierato, dans son très bel ouvrage, en donne pour Venise des dizaines et des dizaines d'exemples : ainsi ce vagabond, Nicolò Natali qui en 1691 déclarait « Qu'est-ce que la mort ! L'âme est comme la fumée d'une marmite, quand elle s'arrête de bouillir, il n'y a rien d'autre »⁴¹, ou ce jeune bijoutier de dix-huit ans, Dario Doria, qui aurait affirmé en 1697, en vénitien dans le texte : « Moi mort, tout est mort, il n'y a rien d'autre, comme pour un animal », ou encore : « Qu'est-ce que c'est que ce Dieu ? Je ne crois pas en Dieu et je n'ai pas peur de Dieu. Il n'y a pas de Dieu »⁴², etc.

On pourrait longtemps multiplier les exemples qui sont en fait assez faciles à trouver, et pourtant la reconnaissance d'une incrédulité radicale avant l'époque moderne la plus avancée reste aujourd'hui très minoritaire dans l'historiographie. L'un des stéréotypes les plus répandus, très largement diffusé, entre autres par les ouvrages de Michel Onfray, est que l'athéisme est une « invention » (c'est la notion utilisée par Onfray) tardive, du curé Meslier

³⁸ *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, traduit et annoté par Jean Duvernoy, préface Emmanuel Le Roy Ladurie, De Guyter Mouton, 1977 (reprint, 2005), t. II, p. 628.

³⁹ Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980, p. 86.

⁴⁰ Voir le cas de Basalù, étudié par L. Addante dans son livre : « à partir de ce fondement erroné [la mortalité de l'âme], j'en vins à nier en moi-même toute forme de religion aussi bien chrétienne que juive et toutes les autres » ; « Je me riais de toute chose ; et avec ces opinions susdites au sujet du sacrement et de la divinité du Christ – et j'en raisonnais comme eux disaient –, je niais la messe, le baptême, l'onction, la religion ecclésiastique et tous les sacrements, la création du monde. Je me riais de Moïse et des prophètes, de David et de toutes les histoires et je disais qu'en toute religion, outre la chrétienne, on voyait des miracles, et que le Christ avait été un homme de bien qui avait enseigné à bien vivre. Et je disais que le concubinage n'était pas un péché et en conclusion je me riais de toute chose », *Eretici e libertini nel Cinquecento*, Bari, Laterza, 2010. La traduction est tirée de l'article en ligne : « Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio », *Les Dossiers du Grihl*, 2009-02, mis en ligne le 15 janvier 2010. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/3779>.

⁴¹ « Che cosa è questo morire ! l'anima è come un fumo d'una pignatta che quando ha finito di bollire non è altro », *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006, p. 29.

⁴² « Cosa è sto Dio, non credo in Dio et non ho paura de Dio. Non vi è Dio », *op. cit.*, p. 107.

en l'occurrence (c'est dans les années 1720 que Meslier rédige son fameux *Testament*), « inventeur » donc de l'athéisme⁴³.

Pour une critique de l'histoire des mentalités

D'où vient ce blocage ? Sans doute de l'idée convenue suivant laquelle les progrès de la science et des techniques sont la condition d'une déprise du religieux, érigée en principe explicatif par l'histoire des mentalités. Cette forme d'histoire n'est certes plus très à la mode aujourd'hui, mais elle continue à imprégner fortement, sur cette question de la croyance et de l'incroyance, l'histoire religieuse et l'histoire de la littérature, et pour une part aussi l'histoire des idées et de la philosophie. L'ouvrage de Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* (1942), s'inspire de la notion de mentalité primitive telle que l'avait formulée l'anthropologie évolutionniste de Lévy-Bruhl⁴⁴, et dont celui-ci entreprit d'ailleurs la révision radicale dans les années 1920⁴⁵. Cette anthropologie fut importée par Febvre et beaucoup d'autres à sa suite en histoire pour rendre compte de la psychologie collective des sociétés occidentales précédant l'avènement de la modernité cartésienne.

Selon Febvre, « à chaque moment de son développement, les croyances de l'humanité sont ce qu'elles peuvent être »⁴⁶. Aussi, une fois replacée en son temps, la question qui se pose pour Rabelais est celle de la *possibilité* même de l'incroyance. La réponse est fermement négative : le XVI^e siècle est « un siècle qui veut croire »⁴⁷ au point qu'il ne peut pas ne pas croire, « l'incroyance lui est inimaginable [...] Rabelais ne peut qu'avoir été un homme d'une foi intense »⁴⁸. De toute façon, même s'ils avaient essayé de mécroire (et Febvre reconnaît que l'on rencontre bien quelques rares cas de tels mécréants, tels que Bonaventure Desperriers ou Dolet⁴⁹), les hommes du XVI^e siècle n'auraient pu s'avancer bien avant dans la mécréance, car l'outillage mental leur faisait défaut ; il leur manquait les mots et les concepts de l'incrédulité ; la langue du XVI^e siècle n'offrait aucune possibilité de penser *contre* ou *sans* la religion : celle-ci était entièrement englobante ; elle était « l'air » même qu'ils respiraient.

⁴³ « Or il faut un premier, un inventeur, un nom propre telle une borne à partir de laquelle on peut affirmer : voici le premier athée », Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005, p. 54.

⁴⁴ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.

⁴⁵ Voir à ce propos l'ouvrage de Frédéric Kek,

⁴⁶ *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 ; rééd. par Denis Crouzet, Albin Michel, 2003, p. 29.

⁴⁷ Titre de la conclusion de l'ouvrage de L. Febvre.

⁴⁸ Formule de Denis Crouzet résumant la position de Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 490.

⁴⁹ À propos des achristes » dénoncés dans la lettre de Fumée à Calvin, il écrit en effet : « cela va-t-il très loin, cela peut-il aller très loin ? ». Voir pourtant ces deux articles : « Origène et Des Périers ou l'énigme du *Cymbalum Mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, II, 1942, pp. 7-131 ; « Dolet propagateur de l'Évangile », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. VI, 1945, pp. 98-170 ; repris in *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, École Pratique des Hautes Études, Paris, 1957 ; rééd. Le livre de poche, 1983.

Cette métaphore de l'air ambiant et cette idée d'englobement sont très largement utilisées, aujourd'hui encore, sinon pour le XVI^e siècle, du moins pour l'époque médiévale (c'est ce qu'Alain Mothu nomme « la légende néo-primitiviste » du Moyen-Âge). On la trouve jusque sous la plume de penseurs novateurs (ou du moins reconnus comme tels) des années 1970, comme de Certeau écrivant, dans son article théorique sur la « formalité des pratiques », que la société médiévale « s'articule dans les termes d'une croyance intégrative »⁵⁰.

Les critiques de la notion de « mentalité », à la fois en anthropologie et en histoire n'ont pourtant pas manqué (voir en particulier à l'ouvrage de Geoffrey E.R. Lloyd)⁵¹, et nous citerons au moins celle de Jean Wirth, que nous avons publié en ligne. Ce texte, tiré d'une conférence tenue en 1988 à Strasbourg, est longtemps resté non publié parce que jugé précisément inacceptable dans la communauté des historiens :

« Il nous semble s'agir le plus souvent, aux yeux des historiens qui utilisent le mot, d'un amas de croyances, d'une sorte de pensée passive et facilement objectivable, non pas la pensée qu'on essaie de comprendre et de faire sienne, mais plutôt la résistance envers la rationalité et le changement, l'inertie de l'esprit. Les mentalités sont donc primitives ou archaïques, presque par définition ; elles sont un stade de l'évolution psychique dépassé par l'historien comme les idées de l'enfant par celles de l'adulte. Il s'agit aussi le plus souvent d'une pensée collective, celle des « masses », du « peuple ». Si les mentalités de Lucien Febvre avaient tendance à inclure les classes dominantes et les intellectuels du XVI^e siècle, les actuels historiens des mentalités, comme Delumeau, Muchembled ou Chaunu, tendent plutôt à opposer la mentalité des « masses » à la pensée « acculturante » des « élites », de sorte que les mentalités apparaissent à la fois comme dépassées et socialement inférieures. Cela dit, elles ont aussi du bon : elles sont populaires, pieuses, festives, conviviales, obéissantes. Nos ancêtres étaient des gens simples qui se mariaient avec les filles du village, ne prenaient pas la pilule et faisaient de beaux enfants à la France », etc.⁵²

⁵⁰ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 155.

⁵¹ Voir aussi les remarques judicieuses de C. Ginzburg : « Ce qui a caractérisé l'histoire des mentalités, c'est l'insistance sur les éléments inertes, obscurs et inconscients d'une vision du monde déterminée. Les survivances, les archaïsmes, l'affectivité, l'irrationnel. [...] Ramener le cas de Menocchio dans le domaine exclusif de l'histoire des mentalités signifierait donc mettre au second plan la très forte composante rationnelle (mais pas forcément identifiable avec notre rationalité) de sa vision du monde », *Le Fromage et les vers*, *op. cit.*, p. 19. Voir au même endroit, la critique de l'ouvrage de L. Febvre.

⁵² « On s'apitoie sur leur ignorance et leur crédulité, mais on envie leur proximité de la nature et leur charmante naïveté. L'un des traits les plus constants de l'histoire des mentalités, chez des historiens de toutes tendances politiques, est un sentiment d'ambivalence affective envers le passé et le « peuple ». Les mentalités ne sont pas absolument négatives, mais plutôt privatives. On décrit des hommes dépourvus de certaines qualités, par exemple la tendresse envers leurs enfants d'après Ariès, mais aussi de certains défauts : en général ils ne sont pas individualistes », Jean Wirth, « La fin des mentalités », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-

Cette diatribe ironique fait ressortir à quel point l'histoire des mentalités est prisonnière de préjugés sociaux et culturels qui sont la projection historique des préjugés culturels, et colonialistes, il faut bien le dire, de l'anthropologie évolutionniste de Lévy-Bruhl, qui concevait la « mentalité primitive » comme enfance de l'humanité. A cela, nous ajouterons une autre critique, assez différente, selon laquelle, au-delà de la question des mentalités primitives et prélogiques, et de leurs transpositions et adaptations historiennes comme mentalité(s) médiévale ou prémoderne, dès lors que l'on parle de « mentalité », ou de « mentalité collective » pour désigner l'esprit d'une époque, quelle qu'elle soit, on érige en fait *le discours* qui est *dominant* à l'époque en question, tel qu'il apparaît dans les écrits *publics*, les écrits *publiés* de ses élites – lesquels constituent la *majorité des sources conservées* –, en pensée, croyance et sensibilité communes. De sorte qu'il serait possible d'identifier, de décrire et d'interpréter un moment déterminé de la pensée, de la sensibilité, de la religiosité, etc. de manière positive par les énoncés publics qui reviennent le plus souvent dans la documentation et, de manière négative, par tout ce qu'il serait impossible aux acteurs de dire, de croire ou de penser, les actes de parole ou de pensée qui leur seraient impossibles : l'incroyance dans l'Europe toute chrétienne, des convictions républicaines dans la France toute absolutiste, une pratique déculpabilisée de formes de sexualité prohibées par la morale chrétienne, etc.

En outre, lorsqu'on distingue plusieurs mentalités au sein d'une même époque – par exemple une mentalité des élites et une mentalité populaire – cette dernière est invariablement tributaire de la manière même dont le peuple, le vulgaire, les vilains, sont décrits et représentés par les élites. Ils le sont d'ailleurs de manière souvent contradictoire ; par exemple, pour ce qui nous intéresse, les « masses populaires » sont réputées à la fois croyantes, ou plutôt crédules, et foncièrement indifférentes, par ignorance, aux subtilités du savoir théologique : c'est toute la longue histoire, qui abuse toujours les historiens, « de la foi du charbonnier » ou « foi implicite »⁵³.

Mais il ne suffit pas d'ironiser sur l'histoire des mentalités ni d'en faire l'analyse critique : il faut lui substituer une meilleure approche pour traiter des frontières poreuses de la croyance et de l'incroyance. Parmi ces approches possibles, nous en signalerons deux, qui paraissent d'ailleurs complémentaires, avant d'introduire une proposition qui n'a la prétention ni de se

Pierre Cavallé, Questions de méthodologie, mis en ligne le 24 mai 2007. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/284>.

⁵³ Voir l'article magistral d'Alain Mothu : « De la foi du charbonnier à celle du héros (et retour) », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 23 novembre 2008. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/document3393.html>.

substituer à celles-ci, ni à les dépasser, mais seulement, tout au plus, de les accompagner, sans avoir toutefois à en dépendre. L'une est une approche anthropologique qui affronte directement la question psychologique de la croyance et de l'incroyance : c'est elle que développe Jean-Pierre Albert en se référant à l'anthropologie cognitive. L'autre essaie de concevoir une histoire de la croyance et de l'incroyance qui se focalise sur les transformations des conceptions de la croyance, et donc de l'incroyance qui lui est inséparable, entre l'époque médiévale et l'époque moderne ; c'est celle de Jean Wirth, déjà cité, et d'un historien des idées comme Alain Mothu.

Histoire (ir)religieuse et anthropologie cognitive

On se concentrera sur deux articles de Jean-Pierre Albert, consacrés aux cas de déviances religieuses dans le *Registre d'Inquisition* de Fournier⁵⁴, en particulier ceux d'entre eux qui ne sont pas reductibles aux hérésies constituées (catharisme, valdéisme). L'anthropologie cognitive considère que les « objets de la religion » sont caractérisés par des « anomalies cognitives » ; « leur description comportant toujours des propositions contre-intuitives, c'est-à-dire en contradiction avec toutes nos attentes (comme le dogme de la transsubstantiation) », ainsi l'adhésion aux représentations proposées à la croyance « aurait des caractères qui les distinguent de nos convictions ordinaires » : « leur crédibilité » repose « avant tout sur la construction sociale d'une autorité »⁵⁵. Les hommes et femmes de Montaillou, de la même façon que nos contemporains, « bricolaient » les croyances, adaptaient les « énoncés »⁵⁶, car l'esprit humain ne saurait être simplement passif dans le processus de réception des croyances : le cerveau n'est pas « une bande magnétique enregistreuse », ni « une photocopieuse ». Les « croyances hétérodoxes » sont ainsi le « fruit d'une réflexion, souvent critique, sur ce qui est croyable ou ne l'est pas »⁵⁷, le résultat d'un effort de « rationalisation », qui naît des conflits entre « les attentes du sens commun et les dogmes ».

Il s'agit d'une observation générale, et les habitants de Montaillou avaient foncièrement la même attitude que nous autres face aux croyances qui leur étaient transmises, sauf qu'ils étaient confrontés à une institution ecclésiastique qui prétendait au « monopole des vérités

⁵⁴ « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le registre d'Inquisition de Jacques Fournier », *Heresis*, 39, automne-hiver 2003, pp. 91-106 ; « Hérétiques, déviants, bricoleurs », *L'Homme*, n° 173, janvier-mars 2005, pp. 75-94.

⁵⁵ Jean-Pierre Albert, « Qui croit à la transsubstantiation ? » *L'Homme*, n° 175-176, 2005, p. 369-395, p. 392. Mais voir surtout Dan Sperber, *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 1996 et Boyer.

⁵⁶ « Croire et ne pas croire... », art. cit., p. 95.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

religieuses légitimes » et qui s'était dotée d'un tribunal pour juger des déviations en matière de foi. Mais les « ressources de la dissidence ou de l'innovation sont toujours et partout disponibles »⁵⁸. Ce qui change, c'est d'une part les contenus de la croyance, qui dépendent de la transmission culturelle, et d'autre part le rapport à l'autorité, qui impose une orthodoxie de la croyance. « La probabilité d'une dissidence revendiquée est fonction des contextes historiques, une remise en cause de l'autorité de l'Église apparaissant comme la condition indispensable de la prétention au libre examen »⁵⁹. Nous soulignerons en passant la notion de « revendication », qui implique une contestation plus ou moins ouverte et publique de l'autorité considérée comme acceptable par une partie au moins des acteurs sociaux.

Une histoire conceptuelle et pratique de la croyance

La seconde approche que nous voudrions évoquer consiste à travailler sur l'évolution des conceptions et des pratiques de la croyance depuis l'époque médiévale. Il s'agit de décrire un processus susceptible d'expliquer la montée progressive à l'époque moderne d'une incrédulité ouverte et manifeste, tout en tenant pour acquis, comme un fait incontestable, que toute époque a connu des formes spécifiques et diverses d'incrédulité.

Dans un article magistral, Jean Wirth a montré comment la *fides* médiévale est essentiellement entendue sur le modèle du lien vassalique et se comprenait comme « confiance » et « fidélité », formalisée par la théologie scolastique en tant que mode spécifique de connaissance, moyen terme entre la science et l'opinion, défini comme « foi en des propositions non évidentes sur des objets dont l'existence est affirmée »⁶⁰. Ainsi s'agissait-il, selon les mots d'Alain Mothu, qui se réfère en outre aux travaux de Jean-Claude Schmitt et d'Alain Boureau,

[d'] un acte plus « social » qu'individuel [...] même si la foi ainsi définie est alors généralement vécue comme une évidence individuelle, non imposée de l'extérieur (comme toute idéologie), et même si, par ailleurs, des *virtuoses* comme Augustin et divers mystiques (dont il importe de ne pas généraliser l'attitude), avaient

⁵⁸ « Hérétiques... », art. cit., p. 89

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89

⁶⁰ Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance » (1983), repris in Jean Wirth, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, p. 130.

médité, intériorisé, sublimé cette fidélité – au point d’ailleurs de la fissurer, au fil du temps.⁶¹

Selon Wirth, un faisceau de causes, sociales (pression des laïcs pour participer à la vie religieuse, etc.), juridico-politiques (l’imposition d’un droit écrit et de liens légaux ne reposant plus sur la parole) et intellectuelles (le rejet du moyen terme entre science et opinion chez Abélard, etc.) mit profondément en crise la *fides* féodale et catholique. L’Inquisition proposa un remède, sans doute pire que le mal, en cherchant à

[...] établir une vérité objective par des preuves. Lorsqu’une personne est soupçonnée d’hérésie, on ne peut plus se contenter de lui imposer un serment et une obéissance extérieure, car, si cette personne est vraiment “sans foi”, son serment n’a pas de valeur.⁶²

Il s’agit là de la mise en place d’une machine juridique destinée non à attester la *fides*, mais bien au contraire le degré d’*infidelitas* de l’hérétique, en fonction de son adhésion présumée à des énoncés déviants (« erreurs dogmatiques ») et du prosélytisme dans leur diffusion. C’est alors qu’apparaît, contre le système inquisitorial et le monopole des clercs sur la vie religieuse, et alors même que la *fides* traditionnelle se maintient largement, la conception proprement « moderne » de la foi, avec ce que l’on a appelé la *devotio moderna*, déviante ou non (*l’Imitation du Christ*, pour ne citer qu’une seule référence), puis avec le mouvement évangélique qui irrigue la Réforme, mais tout aussi bien dans le monde catholique lui-même. C’est ce nouveau concept de la foi qui deviendra lui-même normatif et s’imposera par-delà les clivages confessionnels. C’est la « foi » au sens où nous l’entendons encore, autrement plus exigeante, individualisée et subjectivée que ne l’était la *fides* médiévale : élan du cœur, adhésion immédiate, pleine et entière de l’esprit aux « vérités » et mystères de la religion, lien personnel intérieur, inconditionnel et absolu avec Dieu, opposée aux « croyances » plurielles, superficielles et obscures, identifiées aux mille visages de l’erreur et de la superstition⁶³. Mais, c’était là placer la barre très haut, exiger de tout un chacun ce que le monde médiéval n’attendait que de ses saints, mais surtout cette foi, qui ne relevait plus ni du lien social, ni d’une façon de connaître spécifique, devenait-elle largement une abstraction, un concept menacé de vacuité et une expérience soupçonnée d’illusion (d’ordre passionnelle et

⁶¹ La démolition du croyant, *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, n° 12, 2010, pp. 147-162. Alain Mothu se réfère à Alain Boureau, « L’église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne », *Terrain*, n° 14 (*L’Incroyable et ses preuves*), mars 1990 et J.-C. Schmitt, « La croyance au Moyen-Âge », dans *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 77-96 et « Du bon usage du credo », *ibid.*, p. 97-126.

⁶² J. Wirth, *op. cit.*, p. 136.

⁶³ J. Wirth, *op. cit.*, p. 15.

imaginaire : le fameux « ils croient croire » de Montaigne et de Bayle), finalement rabattable sur les espèces dégradées de la croyance : la superstition, le fanatisme, l'enthousiasme.

Ainsi aurait-on en quelque sorte une explication possible de la crise moderne de la croyance religieuse, proprement interne, donnant lieu à diverses formes de désengagement confessionnel, d'agnosticisme et d'indifférentisme, voire d'athéisme, sans avoir à supposer aucunement que l'incrédulité soit une « invention » moderne. Alain Mothu va jusqu'à comparer ce qu'il appelle la « foi d'Ancien Régime » à une « bulle spéculative », démesurément enflée sous l'effet des Réformes protestante et catholique, déconnectée de la réalité psycho-sociale, et finissant par exploser, tant sa vacuité serait devenue patente, ouvrant ainsi la voie aux Lumières⁶⁴.

Cette interprétation fort simplifiée, intégrant les réflexions de Wirth et Mothu, présente l'intérêt d'associer l'histoire de la pensée, de la culture et des institutions sans renoncer à prendre en compte la dimension psychologique de la croyance, ou plusieurs des divers modes possibles de la croyance, dans la dynamique de transformation du christianisme occidental.

Inacceptabilité et acceptabilité de l'irréligion

Notre propre approche, beaucoup plus modeste, se veut complémentaire et envisage la question non tant du développement de l'incroyance en elle-même que celle du développement de sa visibilité et de sa publicité par la constitution d'espaces sociaux plus ou moins protégés au sein desquels les énoncés (identifiés comme) irréliques, au moins par rapport à la religion officielle, sont jugés acceptables, jusqu'à s'imposer – malgré la répression, et contre elle – dans l'espace public, où ils étaient *a priori* inacceptables.

Cela, en particulier, nous a conduit à explorer les espaces réservés – privés ou semi-public – où énoncés et pratiques irréliques étaient jugés acceptables sans être nécessairement partagés et acceptables, en tant que réservés, dissimulés.

Nous nous sommes en particulier questionné sur des énoncés déterminés de l'irréligion. Par exemple, nous nous sommes demandé pourquoi, au-delà, ou plutôt en-deçà des formes institutionnelles et juridiques de censure, un énoncé comme « je nie l'existence de Dieu », ou « je suis athée », est jugé absolument inacceptable au XVI^e ou au XVII^e siècle (ce qui ne veut par contre pas dire que l'énoncé est impossible et n'existe pas), alors qu'on le trouve partout en troisième personne : « un tel ne croit point en Dieu », « il est un athée

⁶⁴ Nous nous référons ici à des entretiens privés et espérons ne pas trahir la pensée de l'auteur.

parfait » ou « un athée accompli », etc. Nous nous demandions pourquoi, par exemple, Guez de Balzac dans des lettres privées à Jean Chapelain, pouvait savoir gré à La Mothe le Vayer de pratiquer un athéisme discret, susurrant à l'oreille de ses disciples, contrairement à un autre de ses amis (François Guyet) qui le déclarait sur les places à son de trompe.

La question de l'acceptabilité intervient en fait à tous les niveaux d'observation possible de la production des énoncés irréli-gieux. Les sources écrites les plus explicites et les plus directes en matière d'irréli-gion, entre XVI^e et XVIII^e siècle, appartiennent à la littérature strictement clandestine et circulent généralement sous forme manuscrite ou éventuellement imprimée, mais le plus souvent sous le sceau de l'anonymat : c'est le cas par exemple du *Colloquium Heptaplomeres* attribué à Jean Bodin, ou du *Theophrastus Redivivus* dont l'auteur nous est toujours inconnu. Ces textes attestent de l'existence de micro-communautés, de réseaux plus ou moins étendus dans lesquels la communication manuscrite d'énoncés franchement irréli-gieux était possible et jugée acceptable en tant précisément qu'elle restait strictement confidentielle et privée.

Il en allait par contre tout autrement des textes imprimés sous leur nom d'auteur, où n'étaient acceptables que des énoncés allusifs ou équivoques, dans des limites strictes, mais par définition floues et mouvantes, toujours extrêmement difficiles à évaluer par les auteurs.

Mais il faut également tenir le plus grand compte des genres et des modes de discours : les mêmes énoncés, exactement les mêmes, sont estimés acceptables dans les *Essais* de Montaigne, présentés par leur auteur comme des propos libres sans prétention pédagogique, mais sont jugés inacceptables et condamnés comme tels dans la *Sagesse* de Charron, qui se présente comme un traité philosophique démonstratif et didactique.

La polyphonie et polysémie du genre dialogique, du théâtre, ou d'autres formes de fiction où intervient le dialogue, semble autoriser une certaine latitude d'expression d'énoncés transgressifs, apparemment « corrigés » par les interlocuteurs⁶⁵.

Des énoncés audacieux, voire transgressifs sont mieux tolérés dans les genres bas, dans les romans comiques par exemple (le *Francion*, 1625, etc.⁶⁶), les recueils satiriques, les

⁶⁵ Voir, entre autres exemples fournis par M. J. Vega, pour le domaine hispanique, Hernán Pérez de Oliva, *Dialogo de la dignidad de l'Hombre* (1525-1530) ; voir les *Dialogues de Guy de Brués* (1577) (*The dialogues of Guy de Brués : a critical edition with a study in Renaissance scepticism and relativism*, ed. Panos Paul Morphos, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1953) ; Bonaventure Des Périers, *Cymbalum Mundi*, édition critique Max Gauna, Paris, Honoré Champion, 2001 ; Jules-César Vanini, *De Admirandis...*, Paris, 1616 etc.

⁶⁶ Voir par exemple ce que dit l'auteur du roman comique *Francion* (1626), Charles Sorel, en 1671, à propos de ce qui lui apparaît comme une époque révolue : « On faisait qu'une plume ou une parole libre disaient par raillerie des vérités qu'il était plus dangereux de dire sérieusement », *De la Connaissance des bons livres*, Paris, 1671, p. 221. Voir, entre autres, la thèse de Filippo d'Angelo, *Le Moi dissocié Libertinage et fiction dans le roman à la première personne*, Grenoble, 2008.

vers et la prose burlesque et facétieuse (les *Capitoli* de Berni ; *Ovide en belle humeur* et les *Aventures* de Dassoucy ; *Le parasite Mormon...*), les divertissements académiques...⁶⁷

On peut observer la même chose dans les langues déclassées ou sous-classées, où la latitude d'acceptation d'énoncés déviants semble avoir été beaucoup plus grande : ce fut longtemps le cas du français lui-même ; au XVII^e siècle cela se vérifie pour l'occitan, que les libertinologues feraient bien de pratiquer, car on trouve des choses étonnantes en cette langue, chez Isaac Despuech Le Sage, de Montpellier par exemple, mais chez d'autres aussi, comme chez Jean de Cabannes, réputé pourtant avoir été un croyant hors de tout soupçon. Or nous trouvons dans ses *Contes en vers provençaus* des énoncés d'une verdeur étonnante et d'une extrême violence anticléricale⁶⁸. Mais le lecteur comprendra quelle « foi » et quel intérêt surtout nous accordons aux biographies qui décident de la croyance des uns et de l'impiété des autres et s'efforcent de classer les auteurs et acteurs de l'histoire dans l'un ou l'autre camp (avec les interminables et stériles querelles de classement et reclassement que cela entraîne évidemment) : ce qui nous importe est ce que les acteurs disent et écrivent véritablement, leurs énoncés en tant qu'ils sont jugés plus ou moins transgressifs et plus ou moins acceptables en fonction des choix linguistiques, génériques, etc. Il aurait été extrêmement difficile pour Despuech par exemple, de publier ses rimes en français en 1636, dans l'après-coup du procès de Théophile de Viau⁶⁹.

L'estimation qu'un auteur peut faire de l'acceptabilité des énoncés proposés au public peut être évidemment tout à fait fautive, d'autant plus qu'il est confronté au déplacement perpétuel de ces limites en fonction de la transformation des conjonctures et des rapports de force sociaux et politiques dans lequel il s'inscrit : Théophile de Viau, comme les autres auteurs du *Parnasse Satyrique* de 1622, était déjà intervenu dans des recueils satiriques précédents qui avaient été publiés sans avoir suscité le scandale, ni de réactions répressives. Ceux qui provoquent le scandale et les foudres de la censure, et subissent la plus dure des répressions, sont ceux dont on a déclaré (et il est extrêmement important d'identifier à chaque

⁶⁷ Voir par exemple les deux discours académiques d'Antonio Rocco, *Della brutezza, Amore è un puro interesse*, in *Discorsi Academici de' Signori Incogniti*, Venetia, per il Sarzina, 1635, p. 149-177.

⁶⁸ Il est vrai que le texte n'a pas été imprimé du vivant de son auteur, par exemple :

« Bourreou ! Que fas as Aix ? Tei couteous sount rouillous,
Trempe lei dins lou sang dei moïines malhurous !
Roumpe, extarmino n'en la raço detestablo,

Bourreou, ta cruauta nous sera proufitablo », Jean de Cabannes, *Contes en vers provençaus*, édition établie par Philippe Gardy, Toulouse, Letras d'òc, 2010, 2 t., I, p. 105.

⁶⁹ Il existe certes des cas de censure, comme ce « livre gras » du protestant Auger Gaillard, interdit par le Consistoire de Montauban en 1581, parce que « plein de libelles diffamatoires, de paroles sales et autres », ou comme *Les Lucrèces à Contrepoil* du normand David Ferrand, condamnées en 1616 pour les « paroles scandaleuses, lascives et deshonnêtes » qu'elles contiennent (p. 403). Cf. Jean-François Courouau, *Moun lengatge bèl. Les choix linguistiques minoritaires en France (1490-1660)*, Genève, Droz, 2008.

fois cet « on », les personnes et les institutions, et les mobiles qui les portent) qu'ils ont franchi les limites de l'acceptabilité, ceux qui sont publiquement accusés d'impiété dans une conjoncture évidemment donnée, comme le Théophile du *Parnasse Satyrique* ou, avant lui, le Vanini des *Admirables secrets de la nature*.

Il en va bien sûr très différemment des échanges oraux, qui appartiennent à un continent enseveli pour l'historien des idées (au point que le plus souvent, celui-ci préfère, au fond, faire comme s'il n'existait pas), et là aussi de nombreux paramètres d'acceptabilité et d'inacceptabilité peuvent être observés. L'oralité n'est certes pas le domaine où tout deviendrait possible, même si l'adage *verba volant* dit bien aussi la moindre imputabilité et donc une plus grande liberté des énoncés oraux. On sait, par exemple, que Vanini fut dénoncé et poursuivi à Toulouse sous un nom d'emprunt en 1618, puis supplicié au début de l'année suivante pour blasphème et athéisme, non pour ses écrits publiés sous son vrai nom (les juges ont ignoré qu'il en était l'auteur), mais pour des propos oraux tenus en public. La longue histoire du blasphème est d'ailleurs là pour attester à la fois de l'immense diffusion de ce type d'énoncés transgressifs et de l'existence de campagnes de répressions récurrentes qui, du reste, montrent indirectement que l'attitude « normale » fut plutôt celle d'une assez grande permissivité, malgré les condamnations verbales les plus véhémentes.

On sait en tout cas que, selon les lieux et les protagonistes, des énoncés pouvaient sans aucun doute circuler, qui auraient été jugés absolument inadmissibles, absolument inacceptables si on les avait couchés dans un livre imprimé. Nous prendrons un seul exemple, emprunté au livre de Barbierato qui présente des dizaines de cas similaires. La scène se passe à Venise, en 1692, quartier de San Basegio, dans l'un de ses débits de boisson (*botteghe delle acque*) qui restent ouverts la nuit, malgré les interdictions. Selon la déposition d'un témoin accusateur devant le Saint-Office, un simple serviteur, Pietro Ormesini, cherchait ce soir là à convaincre les autres clients qu'il n'y a pas « d'enfer, ni de limbo, et que l'enfer, nous l'éprouvons seulement dans ce monde en vivant »⁷⁰ ; le vrai enfer, ajoutait-il, se trouve « dans les maisons où l'on a des enfants et rien pour les nourrir »⁷¹ et si les « moines » soutiennent le contraire, comme le lui rétorque le patron de la *bottega*, c'est « seulement pour nous faire peur, afin que nous agissions bien »⁷². Le même accusateur précise que cet épisode n'était certes pas isolé et qu'il avait très souvent entendu l'homme tenir les mêmes propos aussi bien à l'extérieur, par exemple sur le « pont de San Basegio, alors que s'y pressait du monde »,

⁷⁰ « *Che non vi era inferno, né limbo, e che l'inferno solo proviamo in questo mondo vivendo* », p. 60.

⁷¹ « *nelle case, dove sono figli e non si ha da mangiar* », *ibid.*

⁷² « *per tenersi in timore, acciò operassimo bene* », *ibid.*

qu'à l'intérieur des « *magazini* » (tavernes), au point que ses dires étaient devenus un sujet de discussion parmi les artisans du quartier au cours de leur travail, en particulier parmi les « tailleurs de pierre ». L'un d'entre eux, ami d'Ormesini, est aussi dénoncé pour avoir fréquemment soutenu que l'enfer n'existait pas, et que tout le monde allait au paradis. Ce document inquisitorial, comme bien d'autres exploités par Barbierato, nous laisse voir qu'à Venise, et depuis longtemps, circulaient dans l'espace urbain, en des demeures privées mais aussi en des lieux publics et semi-publics – ponts, rues, tavernes, bistrotts, ateliers – des énoncés irréligieux, discutés, éventuellement sujets à contestation mais que l'énorme majorité des protagonistes jugent de fait acceptables, s'il est vrai que dans le cas présent, un seul d'entre eux entreprend de dénoncer la situation à l'Inquisition, dont les activités répressives étaient d'ailleurs assez bridées à Venise, mais qui est là pour rappeler combien ces propos hétérodoxes restaient, sur un autre plan (celui de l'autorité religieuse), absolument inacceptables.

2- « Athée » au début de l'époque moderne : une accusation inacceptable⁷³

La présente réflexion se donne pour but de réexaminer un paradoxe souvent relevé par les historiens des idées du début de l'époque moderne : il existe une multitude de textes, surtout à partir des années 1550, qui dénoncent la présence d'athées dans les sociétés européennes et pourtant personne ne se déclare *explicitement* athée, pas même sous le sceau du plus strict anonymat, pas même dans les écrits les plus privés, les moins destinés à la publication. Ce paradoxe est généralement résolu de deux manières différentes et antagonistes. Pour les uns, cette absence de revendication de l'athéisme en première personne s'explique facilement par le fait que celui-ci était considéré comme l'un des crimes les plus graves, puni du bûcher. Pour les autres qui, depuis les travaux de Lucien Febvre, sont les plus nombreux, personne ne pouvait se dire athée, parce que tout simplement personne ne l'était. « Athée » était une pure injure, lourde, mais d'un sens très flou, que se renvoyaient à la face les ennemis les plus divers, stigmatisant essentiellement une dépravation morale. Les athées seraient d'abord ceux qui agissent comme si Dieu n'existait pas. Quant à l'athéisme spéculatif, il est une construction *in abstracto* de théologiens et de controversistes auquel, de fait, personne n'adhérait à l'époque. Charles Kors, dans un ouvrage souvent cité, parle ainsi de « *atheists without atheism* », c'est-à-dire de gens traités d'athées, mais qui ne soutenaient aucunement un athéisme doctrinal, et de « *atheism without atheists* », d'un athéisme théorique, mais sans athées, c'est-à-dire sans personne pour l'assumer et le défendre⁷⁴.

Les historiens qui affirment l'existence effective d'athées, c'est-à-dire de gens soutenant bel et bien l'athéisme, parmi lesquels nous nous rangeons résolument, ne manquent pas d'arguments, car les textes existent où l'athéisme, y compris sous sa définition la plus usuelle aujourd'hui, comme absence de toute croyance en Dieu ou négation ferme de son existence, est présent de manière positive, même s'il n'est jamais revendiqué comme tel.

Du reste, quant à ce dernier point, il est évidemment nécessaire de distinguer le nom et la chose, et une fois cette distinction opérée, il est assez facile de soutenir que l'athéisme, y compris selon sa définition aujourd'hui consacrée, est inhérent aux cultures dans lesquelles est affirmée l'existence d'un principe divin et la nécessité de croire en lui. La Bible elle-même en

⁷³ Bruxelles, 1^{er} juin 2012

⁷⁴ Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, vol. 1 : *The orthodox sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990. « *Atheists without atheism* » est le titre du chapitre 1 ; « *Atheism without atheists* », celui du chapitre 3 ; et le chapitre 2 s'intitule de la manière la plus révélatrice : « *Thinking about the unthinkable* ».

porte suffisamment le témoignage (« L'insensé a dit en son cœur, il n'est point de Dieu » Psaume 14, 1, etc.). On peut d'ailleurs étendre l'observation à l'ensemble des cultures humaines : il n'en est point qui ne connaisse le doute et la mise en cause des entités transcendantes ou immanentes constitutives de ce que nous appelons religion, dès lors que l'affirmation de l'existence et de l'action de ces entités est toujours, au moins pour une part, contre-intuitive. De ce point de vue, l'incrédulité est un fait anthropologique, au même titre que la croyance et en étroite relation avec celle-ci ; toute croyance dans le domaine magico-religieux supposant la possibilité et même l'exercice d'une mise en doute des objets de croyance. Ainsi, pour revenir du général au particulier, l'athéisme entendu comme négation de Dieu (au singulier) n'est autre que l'ombre portée du (mono)théisme. En régime théiste (entendu par là la croyance, confessionnelle ou non, en un Dieu unique, omnipotent, créateur, bon, providentiel, etc.), l'athéisme est partout, car la manière dont la croyance, ainsi spécifiée à grands traits, est pensée sur le mode soit du devoir être, de l'injonction (il faut croire), soit de l'affirmation (*credo*), suppose l'expérience du défaut, du manque, de l'insuffisance ou absence de croyance et donc de l'incrédulité.

Mais il faut bien apercevoir que la question de la croyance, spécifiée comme « foi » dans le christianisme, certes incontournable, est aussi un piège, non seulement parce que la notion en jeu manque singulièrement de rigueur et de précision⁷⁵, mais aussi parce que le fait même de la considérer comme centrale à l'analyse des phénomènes religieux est un produit de la conception chrétienne de la religion, foncièrement « fidéiste » (non au sens historique que revêt ce terme, mais au seul sens du primat de la foi)⁷⁶.

Il se pourrait en effet que dans la vie religieuse des chrétiens, pour la grande masse des fidèles, l'expérience de la croyance, entendue comme adhésion intense, affirmative, fervente à un corps de doctrine (le *credo* entendu au sens dramatique de la foi), soit bien moins centrale qu'il ne semble, et que soient déterminantes, par contre, comme dans toutes les autres religions, les pratiques culturelles, rituelles, cérémonielles essentiellement communautaires et l'allégeance, l'obéissance aux institutions du sacré. Lorsqu'est requise avant toute chose une conformité dans les pratiques, la croyance, comme intense adhésion psychologique en la vérité des dogmes – et donc l'incroyance qui les met en doute –, sont des choses tout à fait secondes, voire secondaires, presque superfétatoires. L'important étant d'accomplir les gestes et les paroles prescrites, la conformité globale du comportement, plus ou moins contraignante

⁷⁵ Voir l'article de Jeanne Favret-Saada, « La mort aux troussees », *Penser / Rêver*, n° 20, 2011, p. 207-217.

⁷⁶ Voir Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance » (1983), repris in Jean Wirth, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, p. 130 ; Alain Mothu « La démolition du croyant », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 12, 2010, pp. 147-162.

selon le rôle social que l'on occupe et l'acceptation au moins formelle de l'autorité de l'Église. C'est bien ce qui semble se passer dans l'immense majorité des pratiques religieuses, y compris en régime chrétien.

Mais la spécificité du christianisme, du moins sous la forme qu'il a prise au cours de l'époque médiévale, est peut-être d'avoir placé la nécessité de la croyance entendue comme « foi » en un corps de doctrine arrêté (orthodoxe), au centre de son dispositif⁷⁷. C'est dans ce cadre là que le doute et la mise en cause des objets de la foi, d'une part l'erreur, la déviance et, d'autre part, l'incrédulité, la mécréance (attachée à l'erreur, car l'hérétique est toujours mécréant à l'égard des vérités qu'il nie), perçus en premier lieu comme dépravation intérieure, corruption de l'esprit, deviennent les fautes les plus graves que l'on puisse concevoir, menaçant à sa base l'ensemble de l'édifice social et de l'ordre politico-religieux. La mécréance, l'impiété, l'incrédulité sont alors appréhendées comme de gravissimes perversions de l'âme engendrant les pires crimes, et constituant un crime en lui-même, au même titre et selon les mêmes modalités que les autres formes de déviance caractérisées par rapport aux dogmes, c'est-à-dire au même titre que l'hérésie, qui est toujours impiété et contient forcément une part d'incrédulité. Longtemps, d'ailleurs, l'athéisme restera étroitement associé à l'hérésie ; les hérétiques seront pourchassés pour leurs « athéismes » et la « secte des athées » traitée comme une hérésie spécifique, plus pernicieuse que toutes les autres.

Certes les tribunaux religieux et civils ont pour vocation première de poursuivre les actes extérieurs (les crimes purement intérieurs étant, au moins en théorie, réservés au fort interne, c'est-à-dire, chez les catholiques, au sacrement de la confession) : les sacrilèges, les blasphèmes délibérés⁷⁸, les discours rebelles ou prosélytes, les comportements et les discours impies ou immoraux... Tous ces crimes sont envisagés comme provenant d'une perversion foncière de la volonté, dans l'adhésion à de fausses croyances (c'est l'hérésie) ou/et dans le rejet, la négation des vraies croyances (c'est l'athéisme). Si l'athéisme n'a pas de statut juridique vraiment déterminé, à la différence de l'hérésie ou de la sorcellerie, il apparaît fréquemment dans les actes de procès, un peu partout en Europe, pour spécifier l'hérésie (éventuellement la sorcellerie) et aggraver le cas des justiciables, accusés par ce terme d'avoir renié, dénié ou blasphémé des points essentiels du dogme. L'invocation de l'athéisme vient alors toujours corroborer l'affirmation selon laquelle l'accusé mérite la mort.

⁷⁷ Voir A. Mothu, article cité.

⁷⁸ Voir Federico Barbierato, « Tolérer ce que l'on ne peut accepter. Blasphème et athéisme dans la pratique judiciaire de l'Inquisition romaine au xvii^e siècle », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Les limites de l'acceptable, mis en ligne le 21 mars 2012, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/5045>.

Un élément extrêmement important pour notre réflexion est l'observation, d'ailleurs souvent faite, selon laquelle l'accusation d'athéisme, à cette époque où la religion n'est pas – du moins dans l'opinion la plus répandue – séparée de la morale, ni de la politique, ne se réduit presque jamais à la seule dénonciation de l'incrédulité et de l'impiété. De ces vices terribles sont immédiatement envisagées les conséquences jugées inévitables dans le domaine pratique ; l'athée, du fait même de son incrédulité, bafoue les lois morales et se moque des autorités. Il est un « monstre » pour la société des hommes, une « peste » à la fois pour la religion et pour l'État. L'athée est un ennemi intestin absolu et il serait insensé de ne pas tout mettre en œuvre pour l'éradiquer, le supprimer comme un poison mortel, une bête nuisible entre toutes. C'est sur fond de cette conception en quelque sorte holiste de l'athéisme que sont ensuite établies par les théologiens des distinctions parfois très sophistiquées entre athéisme direct et indirect, pratique et spéculatif, etc.⁷⁹

« Athée », « athéiste » sont ainsi des mots venus du grec⁸⁰, réinvestis à l'époque moderne en latin et dans les langues vernaculaires, pour stigmatiser ceux dont les paroles et les actes montrent qu'ils renient Dieu (entendu le vrai Dieu de la vraie religion) ; la question de savoir s'il est possible d'y parvenir (c'est-à-dire si un homme peut véritablement détruire en lui toute connaissance de Dieu, s'il peut devenir un « athée parfait ») étant, quant à elle, âprement débattue⁸¹. C'est en tout cas la perversité, la dépravation intérieure, la corruption radicale de l'esprit qui est stigmatisée comme « athéisme » à travers tout ce qui peut en être considéré comme l'expression ou la conséquence, dans la parole, les écrits et les actes, c'est-à-dire en fait une multitude de choses. La mauvaise foi aidant, en effet, il est toujours possible, à la source des comportements, des discours ou des écrits que l'on veut censurer, d'en dénoncer l'athéisme foncier. L'accusation est évidemment bien commode, même si (et parce que) elle est le plus souvent impossible à vérifier.

« Athée » est, en effet, à partir de la moitié du XVI^e siècle, un terme injurieux, infamant, accusatoire, dénonciateur, mobilisé dans une multitude de conflits de tous ordres entre individus et entre groupes (en particulier entre protestants et catholiques⁸²). Son usage

⁷⁹ Voir par exemple Voetius (Gilbert Voet), *De atheismo*, 1639 ; in *Idem, Selectarum disputationum Theologicarum*, Pars prima, Ultrajecti, Apud Joannem à Waesberge, 1648, p. 112-226.

⁸⁰ Henri Busson, « Les Noms des incrédules au XVI^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XVI, 1954, p. 274-283.

⁸¹ Voir notre article, « 'Qu'il y ait un Dieu... je vous le nie tout à plat'. Contexte théorique et enjeux pratiques des arguments athéistes du fils de l'hôte [Cyrano de Bergerac] », *Littératures Classiques*, n° 53, supplément, 2004, p. 65-74 ; repris in *Postures libertines La Culture des esprits forts*, Toulouse, Anacharsis, 2011.

⁸² Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, Paris, 1922, p. 506 ; *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 14, 37, 39 ; « Les noms des incrédules... », art. cit., p. 276 ; Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 (rééd. par Denis Crouzet, Albin Michel, 2003).

est très violent, au sens où il veut toujours dire que celui dont on dénonce l'athéisme n'a pas sa place dans la société des hommes et mérite la mort. La fréquence de son usage suffit à montrer, s'il le fallait, la douceur et l'aménité des mœurs dans l'Europe du début de la modernité. Mais, comme l'a montré Busson, la multitude de ses usages abusifs ne signifie pas que le mot n'a aucun sens déterminé, car les définitions théoriques ne manquent pas, souvent extrêmement rigoureuses, qui convergent essentiellement vers l'acte de reniement de la divinité⁸³ ou la négation de ses qualités (la bonté, la providence etc.)⁸⁴.

Cet usage infamant et accusatoire largement répandu du mot, chargé des menaces les plus graves, n'est évidemment pas pour rien dans les réponses que l'on peut apporter à la question qui nous occupe : pourquoi personne, du moins dans les sources qui nous sont parvenues, jusqu'à une date très avancée⁸⁵, ne se définit soi-même explicitement comme athée ?

Il est clair que l'invocation de la peur de la répression, de la crainte de la mort, de la contrainte à une constante et radicale dissimulation, est cependant tout à fait insuffisante. La comparaison avec l'accusation de luthéranisme, là où elle pouvait coûter la vie, est sans appel ; la répression, aussi violente fut-elle, ne put empêcher les professions de foi luthériennes, publiques ou secrètes, de se multiplier. Il est vrai que les incrédules ne formaient pas un parti et n'étaient nullement engagés dans la défense d'une cause commune. De plus, l'idée de martyr leur était étrangère, et c'est par goût du paradoxe que l'on a dit que Vanini était mort en « martyr de l'athéisme ».

C'est pourquoi, il nous faut concentrer plutôt notre analyse sur la dimension exclusivement infamante des termes « athée », « athéiste », « athéisme », c'est-à-dire sur le fait que, dans ses usages, ces mots ne peuvent recevoir de sens qui les rendrait acceptables. D'une façon ou d'une autre, pour ceux qui en sont chargés, il s'agit de noms inassumables, inappropriables. S'il en est ainsi, c'est pour une grande part, parce que « athée », comme on l'a déjà indiqué, en même temps qu'il désigne l'acte de reniement de Dieu, évoque l'abjection morale et ce que l'on appellerait aujourd'hui inhumanité. La figure de « l'athée », conçue

⁸³ « Certains prétendent qu'il n'y a pas de Dieu, nous les appelons « atheos » (sic graphie grecque) », Gentien Hervet ; « Atheos est un terme grec lequel tourné en français vault autant à dire comme un homme qui cognoist Dieu, infidele, ignorant ou deniant Dieu, qu'on appelle atheiste ou denie Dieu », Bourgueville, *Athéomachie*, cit in H. Busson, « Les noms des incrédules... », art. cité, p. 276 sq.

⁸⁴ L'athéisme « se vient resoudre qu'il n'y aucune religion, ny providence, ce que nous appelons ateisme estimant que tout ce qu'il y a cy devant cogneu de Dieu, sont fables et impostures, et n'y a Dieu quelconque qui aye bonté, vertu ny puissance, mais toutes choses continuent par ordre et succession, chacune en sa condition ; sans auteur, conducteur, ny createur d'icelles », François de Foix, *Pimandre*, in *ibid.*

⁸⁵ Généralement, le premier nom invoqué est celui de Meslier, mais Meslier lui-même n'utilise le terme que de manière très parcimonieuse, sans revendiquer en mots propres le statut d' « athée ».

comme une sorte d'ennemi public numéro un, était absolument indéfendable et inacceptable. C'est pourquoi le terme apparaît si souvent associé à d'autres qui servent aussi à exprimer à la fois l'incrédulité et l'immoralité radicale, comme celui d'impie, de blasphémateur, et plus encore celui de libertin, moins fort dans sa portée, mais qui avait exactement pour fonction d'associer et confondre les idées de licence morale et d'irrespect, voire de dérision des choses de la religion, ou bien de déviance grave caractérisée par l'exercice d'une liberté indue envers les dogmes et les pratiques religieuses reçues⁸⁶.

C'est pourquoi la purification de l'athéisme doctrinal de l'accusation de dépravation morale et de péril social est une condition nécessaire dans la construction d'une figure acceptable de l'athée. C'est à quoi s'emploie Bayle, à la fin du XVII^e siècle, en élaborant la figure (en son temps) paradoxale et provocante de l'athée vertueux, dans le sillage de textes qui se nourrissaient de la comparaison que Plutarque avait établie dans un texte bien connu au XVI^e siècle, entre le superstitieux et l'athée, et où ce dernier apparaissait comme bien moins dangereux pour la société que le premier⁸⁷.

Mais, nous voudrions insister sur le fait que pour décrire ce processus, l'invocation d'une évolution des mentalités, ou plutôt de *la* mentalité du siècle, n'explique rien et surtout qu'elle est parfaitement trompeuse. Celle-ci est en effet généralement invoquée pour affirmer que le processus en question rend « pensable » ce qui ne l'était pas, en l'occurrence l'athéisme lui-même au sens où nous l'entendons aujourd'hui, comme négation de l'existence de Dieu. Mais, nous l'avons vu, ce sens est explicitement donné dans des définitions largement diffusées et elle était donc pensée ; invoquer comme le fait Kors, entre autres, une pensée de l'impensable est tout simplement une contradiction dans les termes.

Nous pouvons démontrer que les hommes des XVI^e et XVII^e siècles possédaient les outils spéculatifs et tout un lexique pour distinguer ce qu'un théologien comme Gilbert Voet par exemple nomme « athéisme spéculatif » et « athéisme pratique »⁸⁸ et surtout, contre les théologiens comme Voet, pour dégager le concept d'athéisme de la charge d'immoralité, de déloyauté et d'illégalisme. C'est ce que montre à satiété le *Theophrastus redivivus* (1659), qui est un traité d'athéisme extrêmement rigoureux, systématique même, et en même temps la

⁸⁶ Henri Busson, « Les Noms des incrédules au xvi^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XVI, 1954, p. 274-283. Voir à ce sujet, « L'histoire des « libertins » reste à faire », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 09 octobre 2010. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/4498> et « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales HSS*, t. LXIV, 2009, n° 1, p. 45-80.

⁸⁷ Plutarque, *De la Superstition, Moralia*, XIV. Repris par Francis Bacon, *Of superstition, Essays*, VIII ; Pierre Charron, *Les Trois Vérités*, I, 3 ; *De la Sagesse*, liv. II, chap. 5 ; La Mothe Le Vayer, *De la divinité*, in *Dialogues à l'imitation des Anciens*, p. 339-340. Voir à ce sujet Gianni Paganini, *Skepsis*, 2008, p. 81 sq., etc.

⁸⁸ Voetius (Gilbert Voet), *De atheismo*, *op. cit.*

synthèse d'une longue histoire de l'athéisme philosophique, depuis les Grecs et jusqu'aux contemporains les plus immédiats de son auteur. Cependant, comme l'a noté Nicole Gengoux dans ses travaux, malgré cette cohérence théorique, l'anonymat du texte et sa destination manuscrite (ce qui en fait un ouvrage où la part de dissimulation volontaire est plus réduite qu'en bien d'autres), la mention des termes « athée », « athéisme » est strictement négative⁸⁹. L'auteur anonyme lui-même affirme que ceux qu'il nomme les « athées », entendus par là ceux dont l'irréligion et l'immoralité sont indissociables, doivent être proscrits⁹⁰. Ainsi, ce qu'il n'assume pas, ce n'est pas l'athéisme dont il est le théoricien, mais ce que les noms d'athée et d'athéisme recouvrent pour lui et pour ses contemporains, parce qu'ils désignent, exclusivement, une posture criminelle absolument inacceptable.

Il en irait de même encore aujourd'hui, si « athée » continuait à signifier ce qu'il désignait alors, c'est-à-dire une forme extrême de la perversité mentale et morale. On pourrait tenter une comparaison, certes insatisfaisante, entre la figure de l'athée ainsi conçue, avec la figure contemporaine du pédophile, qui incarne aujourd'hui la figure du plus haut degré de perversité. La pédophilie est considérée comme un crime abominable et une perversion absolue, éminemment justiciable et à la fois relevant de la psychiatrie (les pédophiles encourent la double peine de la prison et de l'obligation de soins). Ainsi livre-t-on les pédophiles aux mains des psychiatres avec le même dégoût et la même angoisse panique que l'on remettait l'athée présumé aux mains du bourreau. Nous baignons pourtant dans une culture publicitaire et esthétique où les fantasmes pédophiles sont omniprésents, et l'on peut en dire autant de l'athéisme dans la culture de la première modernité, où l'évocation de formes multiples de mécréance est largement présente. En outre, au cœur de cette contradiction – la pédophilie érigée en crime suprême et cependant partout évoquée –, réside la possibilité de construire une conception non criminelle des relations amoureuses et sexuelles entre adultes et enfants. Toute une culture alternative a tenté d'ailleurs de le faire au cours des années 1970, en des textes et des images qui aujourd'hui seraient probablement jugés absolument inacceptables.

⁸⁹ Nicole Gengoux, « Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable chez l'auteur du *Theophrastus redivivus* et chez Spinoza ? », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé, Les limites de l'acceptable, mis en ligne le 17 septembre 2012. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/5454>

⁹⁰ Voir en particulier, tr. III, chap. 6 : « De même que de toutes les sortes de cités, nulle n'est pire que l'anarchie, dans laquelle personne n'obéit, personne ne commande, mais vit dans la plus grande impunité et licence de tous les crimes, de même aussi nulle peste plus grave pour la cité ne peut arriver que l'absence d'une divinité, que les grecs appellent « athéisme » (*atheismon*) », L'anonyme est ici redevable à Bodin, *République*, Liv. 4, chap. 7 (je remercie G. Paganini pour cette indication précieuse, qui permet de préciser le contexte politique de l'exclusion des athées dans le texte de l'anonyme) C'est ce texte que cite et réfute Bayle dans les *Continuations des diverses pensées sur la comète*, § 108-109.

Un peu de la même façon, le *Theophrastus* élabore une philosophie sans Dieu, et une figure du sage vivant selon les lois de la nature aux antipodes du monstre que l'athée incarne dans la culture qui lui est contemporaine et qu'il partage nécessairement. Ainsi prend-il le mot d'athée en son sens usuel et commun et ne cherche-t-il pas à le redéfinir, comme le fera Bayle à travers l'élaboration du concept d'athée vertueux.

Cette comparaison est certes bien approximative et insuffisante, mais elle nous aide à comprendre pourquoi un « athée » au début de l'époque moderne ne pouvait accepter de se nommer et d'être nommé ainsi, parce qu'il y allait, dans ce nom infamant entre tous, non seulement de sa vie, mais aussi et d'abord de son acceptabilité sociale et morale. Plus encore, il n'aurait pu l'accepter sans renier son athéisme même, entendu comme cette représentation du monde sans Dieu dans lequel le sage, affranchi des erreurs de la religion, obéissant aux lois de la nature en faisant usage de sa raison, s'impose comme une figure éminemment éthique, diamétralement opposée à celle de l'insensé esclave de ses sens et de ses passions, capable de commettre tous les crimes, parce qu'émancipé de la peur des châtiments dans l'au-delà.

Mais, il apparaît bien alors que ce rejet de l'« athéisme » (ce que le mot recouvre) par l'athée lui-même est inséparable d'une représentation de l'humanité partagée selon un clivage radical (qui rejoint fatalement, au moins dans les classes supérieures, un préjugé social profondément ancré). Nous voulons parler de la conviction suivant laquelle, étant donné la nature de l'immense majorité des hommes – dont justement s'excepte le sage déniaisé – la religion, qui communique la crainte des châtiments et la promesse des récompenses dans l'au-delà, est une institution absolument nécessaire, bien que de part en part mensongère. Si, en effet, le commun des hommes s'émancipait des fables de la religion, il n'aurait alors plus aucun frein ; ces athées là (mais voilà en effet ce que sont « les athées » dans les représentations communes du début de l'époque moderne) se livreraient à toutes les turpitudes, s'adonneraient en effet à tous les crimes et détruiraient toute forme de vie civile. L'anecdote est célèbre, rapportée par Guy Patin, selon laquelle le philosophe Cremonini, incrédule notoire, disait qu'il voulait que son valet fût bon catholique de crainte qu'il ne l'égorgeât dans son lit⁹¹.

L'athéisme est la vérité, mais une vérité qui n'est bonne à vivre et à penser que pour ceux qui en sont capables, ceux dont l'esprit est relevé au-dessus du commun, les esprits forts, écartés, dissociés du reste des hommes et qui, connaissant la nature du commun des mortels, affirment eux-mêmes que le prosélytisme public de l'athéisme est un crime punissable. Voire,

⁹¹ Papiers Patin de Vienne, ms 7071 (Hohendorf 133), p. 166. Voir R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1943. Nouv. éd., Genève-Paris, Slatkine, 1983, p. 172.

le seul fait de crier l'athéisme sur les toits, de le propager publiquement, atteste que l'on est soi-même un athée inconséquent, un homme incapable de maîtriser sa parole et ses passions, bref un mauvais athée⁹². De ce point de vue, l'athéisme conséquent, véritable, qui parce qu'il est véritable ne porte pas ce nom, ne saurait être que rigoureusement dissimulé, voilé, réservé aux seuls initiés ou à ceux-là seuls qui méritent de l'être du fait de leur nature exceptionnelle. On voit ainsi que l'un des freins à l'acceptabilité du terme d'athéisme est constitué par l'élitisme anthropologique des athées eux-mêmes qui s'accompagne d'une affirmation de la nécessité de l'imposture des religions pour empêcher la diffusion d'un athéisme « populaire », ou disons plutôt, d'un athéisme à la portée de tous les esprits, dont l'avènement ne saurait être qu'une catastrophe pour la société.

Il faut cependant remarquer que cette position élitiste n'est pas statique, elle est travaillée de l'intérieur et ne cesse d'évoluer. Elle est d'ailleurs contredite par le seul fait de la diffusion effective, y compris sous forme imprimée, de la thèse de l'imposture et d'autres philosophèmes relevant de l'athéisme théorique. Mais, plus profondément, en certains énoncés qui circulent souterrainement, l'idée est bien depuis longtemps présente selon laquelle la prise de conscience de l'imposture religieuse par le plus grand nombre est surtout envisagée comme une catastrophe par tous ceux à qui elle profite, c'est-à-dire ceux qui tirent leur pouvoir, leur prestige et leur fortune du mensonge institué de la religion⁹³.

Ce thème fera son chemin souterrainement jusqu'à devenir le projet d'une émancipation de l'humanité des superstitions en même temps que du despotisme politique. On en trouve les prodromes dans les textes de Spinoza ou, à sa suite, dans le *Traité des trois imposteurs* ou *Esprit de Spinoza*. Il devient ainsi un thème porteur de ce qu'il est convenu d'appeler « Lumières radicales » et trouve une forme théorique et programmatique développée chez le curé Meslier, à partir d'une interprétation à front renversé de la philosophie de Malebranche. L'affirmation selon laquelle la diffusion sociale de l'athéisme, loin d'être une catastrophe, est ce qui rendra possible l'émancipation morale et politique des citoyens et l'élaboration d'une société libre et égalitaire, est évidemment associée à l'idée que l'athéisme est une école de la vertu morale et non du vice. Ce sont là les conditions pour que le mot d'athée puisse être véritablement employé en un sens positif et pour que des hommes

⁹² Voir par exemple, la figure de Des Barreaux qui a pu incarner cette figure du faux athée ostentatoire et débauché. Ou la critique de Gruet par Chapelain.

⁹³ Deux exemples découverts et exploités par C. Ginzburg : le meunier frioulan Domenico Scandella et le saltimbanque Constantino Saccardino : *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976 (*Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, 1980) ; « The Dovecote Has Opened Its Eyes », in G. Henningsen et J. Tedeschi, *The inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb, Ill., 1986, p. 190-198.

enfin se déclarent explicitement athées. Ceux-là ne sont certes pas les premiers athées de l'histoire ; ce qui a été gagné, non sans difficulté, et de manière toujours fragile, est *l'acceptabilité, pour l'opinion dominante, d'une position explicitement athée*. Ce n'est en effet pas sans bien des réticences et des résistances que les athées des Lumières s'empareront du terme pour le revendiquer, renvoyant toujours ou presque au travail de distinction salutaire opéré par Bayle.

On aperçoit peut-être, dans cette manière d'appréhender l'histoire de l'athéisme, l'intérêt d'utiliser comme outil d'analyse la notion d'acceptable, de préférence à celle de pensable, de croyable ou de représentable. L'historien fait ainsi l'économie d'avoir à décider de ce qui, à une époque donnée était ou n'était pas pensable, croyable, etc. il observe de manière plus modeste et positive, l'évolution de l'acceptabilité et inacceptabilité des énoncés et des concepts, considérés dans leurs contextes de production et de circulation. Ainsi, pour ce qui est du sujet qui nous occupe, peut-il enquêter sur les raisons de l'inacceptabilité durable de l'athéisme *explicite* au début de l'époque moderne, et identifier les conditions d'une transformation de ce qui semble avoir été un consensus autour de la criminalisation de l'athéisme déclaré, c'est-à-dire de la déclaration explicite de l'athéisme, condamnant pour une longue période celui-ci au port du voile et à la pratique de la dissimulation.

3- *Rendre La Sagesse acceptable*

A propos des vicissitudes de la réédition du livre de Pierre Charron

Nous proposons ici une étude de cas visant à exploiter la notion d'acceptabilité, dont nous avons cherché ailleurs à montrer l'intérêt pour les études historiques, associée ici à celle, plus usuelle, de censure⁹⁴. Plutôt en effet que de travailler sur des couples de notions faisant intervenir des décisions de l'historien dans la définition de spécificités concernant la ou les mentalités d'une époque donnée, en particulier les paires dicible / indincible, représentable / irréprésentable, pensable / impensable, croyable / incroyable, nous proposons de travailler sur la manière dont ne cessent de se déplacer les frontières de l'acceptable et de l'inacceptable, à travers les conflits en tous genres qui traversent une société donnée en une durée donnée.

Cette histoire modeste, toute appuyée sur l'observation empirique, c'est-à-dire sur l'examen des sources, peut sembler fort proche de l'histoire de la censure, entendue comme histoire des institutions et des procédures censoriales, éventuellement aussi de l'histoire complexe des formes multiples d'autocensure, généralement peu ou mal prises en compte.

Aussi, est-ce légitimement que l'on se demandera ce qui distingue l'histoire des limites de l'acceptable d'une histoire de ce que la censure vient empêcher ou limiter : ce que l'on appelle, depuis la Déclaration universelle des droits de l'homme, la « liberté d'expression » (en vérité, l'art. 19 de la Déclaration utilise le syntagme « liberté d'opinion ou d'expression », mais avant la Révolution, on parlait déjà d'une telle liberté sous d'autres noms, de manière aussi bien positive que négative).

On se propose en fait ici de travailler à la fois en amont et en aval de la question censoriale. En amont, sur les conditions d'exercice de la censure, non seulement des discours, mais aussi des pratiques et des conduites. Dans ces conditions *a priori*, figurent la formulation et surtout l'imposition de jugements d'inacceptabilité. Ainsi ne nous en tenons-nous pas à la seule question de la liberté d'expression, mais nous nous intéressons aussi aux jugements qui la conditionnent et la limitent, par lesquels des propos et des conduites sont décrétés inacceptables et doivent donc être censurés. Ainsi la question de l'acceptable et de l'inacceptable permet-elle de prendre quelque hauteur et distance spéculative par rapport à la problématique de la censure et de la liberté d'expression en la considérant dans un ensemble

⁹⁴ « Les frontières de l'inacceptable. Pour un réexamen de l'histoire de l'incrédulité ». *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé, Les limites de l'acceptable, mis en ligne le 09 novembre 2011. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/4746> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.4746.

plus vaste (non seulement la liberté des actes de parole et des actes d'écriture, mais la liberté des actions en général). Mais elle nous induit aussi, et surtout, à travailler en aval des actes de censure, de la manière la plus concrète, sur les rapports pratiques à la censure, en examinant la manière dont celle-ci s'exerce au cas par cas, empiriquement, mais aussi comment les acteurs élaborent des stratégies et des manœuvres qui visent à se soustraire à la censure, à la contourner ou à l'empêcher de s'exercer ; en œuvrant ainsi à en déplacer et à en modifier les champs d'application.

Nous prendrons ici comme cas d'étude celui des vicissitudes d'un livre fameux, *La Sagesse* de Charron (première édition Bordeaux, 1601), traité de philosophie morale qui écarte explicitement et d'entrée de jeu toute approche théologique et, dirions-nous aujourd'hui, métaphysique ou dogmatique de la question morale.

Bien que nous ne voulions pas dissocier ce qui relèverait de l'histoire des idées de ce qui concerne l'histoire du livre et de la censure, nous dirons d'emblée quelques mots de la nature et du contenu de ce livre. Les premiers mots de la préface de la première édition expriment de manière nette, crue et expressément polémique la manière dont l'auteur veut traiter de la sagesse : « Nous ne prenons icy ce mot subtilement au sens hautain et enflé⁹⁵ des theologiens et philosophes (qui prennent plaisir à descrire et faire peinture des choses qui n'ont encore esté veues, et les relever à telle perfection, que la nature humaine ne s'en trouve capable que par imagination) pour une cognoissance parfaite des choses divines et humaines, ou bien des premieres et plus hautes causes et ressorts de toutes choses ; laquelle reside en l'entendement seul, peust-estre sans probité (qui est principalement en la volonté), sans utilité, usage, action, sans compagnie et en solitude ; et est plus que très rare et difficile, c'est le souverain bien et la perfection de l'entendement humain [...] Mais nous le prenons en sens plus universel, commun et humain, comprenant tant la volonté que l'entendement, voire tout l'homme en son dedans et son dehors, en soy seul, en compagnie, cognoissant et agissant. Ainsi nous disons que sagesse est preude prudence, c'est-à-dire preud'homie avec habilité, probité bien advisée »⁹⁶.

⁹⁵ Tel est bien le terme utilisé dans la première édition. Il est adouci en « eslevé » dans l'édition de La Rochemaillet de 1607 où sont donnés les extraits de la première édition, reprise par l'édition que nous citons. L'édition Amaury Duval (Paris, 1827, 3 vols) a véritablement collationné la première édition et conserve le terme d'« enflé ». Il faudrait conduire une confrontation systématique des variantes données par La Rochemaillet avec la première édition, car il est possible et même probable que d'autres petits mais très signifiants changements aient été introduits par l'éditeur.

⁹⁶ *De La Sagesse*, éd. B. de Negroni, Fayard, 1986, p. 25-26

Mettre de côté la théologie et la métaphysique au profit d'une morale à mesure humaine, une philosophie limitée à l'homme tel qu'il est naturellement en lui-même, c'est-à-dire considéré dans ce qu'il peut connaître et ce qu'il peut et doit faire (et dont la figure du prud'homme présente la figure modèle, accessible aux esprits forts embrassant la sagesse⁹⁷), n'implique bien sûr pas *ipso facto* une critique ou un rejet implicite de la religion chrétienne. Le fait que ces propos, que nous venons de citer, et beaucoup d'autres dans le texte, seront jugés inacceptables, ou du moins difficilement acceptables, est indiscutablement lié au caractère polémique du texte, émaillé, comme dans cet extrait d'ouverture, d'attaques contre l'inacceptable prétention des théologiens et des philosophes dogmatiques qui imposent un modèle de sagesse inaccessible à l'homme, du moins par ses propres forces (ce qui ne ferme pas la voie à la sainteté, par l'action surnaturelle de la grâce divine, mais semble fermer par contre la possibilité de l'acquisition d'une sagesse purement intellectuelle enseignée par une bonne partie de la philosophie grecque).

Charron, dans cette perspective critique, réalise un amalgame polémique entre la vaine et orgueilleuse prétention des théologiens et des « philosophes » et la bassesse et superstition des esprits populaires. Cet amalgame entre les faux savants et le peuple est effectué à travers l'usage du mot de « pédant ». Les « pédants » en effet, malgré leurs prétentions au savoir et à la sagesse, sont eux-mêmes des esprits vils et populaires, corrompus par les vices, la faiblesse d'esprit et la superstition. Malgré ses dénégations dans la préface de la deuxième édition, il est évident que Charron s'en prend par ce mot de « pédants », tout particulièrement, à certaines personnes de « robe longue », parmi lesquels, certainement, des professeurs, des théologiens et des religieux⁹⁸. Leurs enseignements et leurs prêches – car derrière la figure du pédant, est à peine dissimulée celle du religieux hypocrite, du prêcheur dont la parole est fautive et dangereuse pour la communauté des croyants – mettent en péril l'ordre moral et politique et

⁹⁷ Sur l'histoire de la notion de prud'homme, voir Claire Couturas, « Repères médiévaux et renaissants vers la prud'homme selon Montaigne », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance*, 2003, n° 56, p. 41-59.

⁹⁸ Que ce terme ait choqué bien de ses lecteurs est attesté par un passage de la préface remaniée de la deuxième édition où Charron précise qu'il entend par pédant « à cause de l'abus et mauvaise façon de se prendre et porter aux lettres et sciences, vile, sordide, questueuse, quereuse, opiniastre, ostentative, et presemptueuse, pratiquée par plusieurs, il a esté usurpé comme un derision et injure [...] Peut estre qu'aucuns s'offenseront de ce mot, pensans qu'il les regarde, et que par iceluy j'ay voulu taxer et attaquer les sprofesseurs de lettres et instructeurs, mais ils se contenteront s'il leur plaist, de cette franche et ouverte declaration, que je fay ici, de ne se designer par ce mot aucun estat de robe longue, ou profession literaire, tant s'en faut, que je fay par tout si grand cas des Philosophes, et mattaquerois moymesme puis que j'en suis et en fais profession, mais une certaine qualité et degré d'esprits que j'ay dépeints cy dessus, sçavoir qui sont de capacité et suffisance naturelle, fort commune et mediocre, et puis mal cultivés, prevenus, et aheurtés à certaines opinions, lesquelz se trouvent sous toute robe, en toute fortune et condition vestue en long et en court : *vulgum tam chlamidatos, quam coronam voco* », éd. citée, p. 39. Quoi qu'il dise, les éléments permettant de dresser le portrait robot social du pédant sont nombreux, et révèle la dimension quasi satirique et extrêmement violente de la charge de Charron contre grande partie des religieux faiseurs de livres et orateurs de son temps.

l'obéissance due au prince au nom de valeurs religieuses abstraites détachées des impératifs de l'action. C'est un thème qui court en filigrane dans tout le livre. Il est assez clairement une réaction, a posteriori, à l'idéologie de la Ligue, avec laquelle d'ailleurs on sait que Charron s'était un temps compromis (et il semble qu'il ait eu à se faire pardonner cette compromission)⁹⁹. Charron, en fait, ne faisait que reprendre, peut-être en l'accentuant, un motif déjà présent dans les *Essais* de Montaigne, mais plus encore chez les théoriciens de la souveraineté (Bodin, Lipse) – toutes sources dont Charron dépend étroitement – qui mettent radicalement en cause le principe de l'inféodation de l'acteur politique légitime (du prince, disons) aux détenteurs du pouvoir spirituel, mais aussi, par là-même, de la subordination de la politique, comme savoir positif, et de la morale, dont le politique n'était certes pas dissocié, à la théologie dogmatique. La dimension politique du traité de Charron – une partie consistante du livre est consacrée à la spécificité de la morale de l'action politique, dans le sillage des *Politiques* de Juste Lipse – est peut-être déterminante dans le conflit autour de sa réédition¹⁰⁰. Il apparaît clairement que l'importance tant des oppositions qu'il a suscitées de la part de ceux qui auraient voulu que l'on introduisît la Contre-réforme en France (les ultramontains), que de ses soutiens au plus haut niveau, a partie liée avec les enjeux politiques de la *Sagesse*. La querelle autour de son acceptabilité révèle en effet, au moment de sa publication et tout au long du XVII^e siècle, des tensions proprement politiques ; non pas que le livre de Charron serait le jouet de conflits qui lui demeurerait étrangers, mais en ce qu'il s'inscrit de lui-même, par la position théorique qu'il constitue, dans ce conflit.

D'emblée, cette réflexion nous conduit à nous inscrire en faux contre un courant d'interprétation inauguré par Richard Popkin dans son *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, qui fait de Charron un idéologue catholique combattant le protestantisme par le fidéisme, c'est-à-dire par le scepticisme chrétien.

Le livre de Charron, en effet, continue de susciter dans l'historiographie contemporaine d'importantes controverses d'interprétation concernant son orthodoxie dans

⁹⁹ C'est ce qu'atteste une allusion dans sa correspondance avec La Rochemaillet, qui, dans son *Éloge*, passe complètement sous silence ces accointances passées (qui mettaient d'ailleurs La Rochemaillet lui-même en cause). Au contraire, il insiste sur le fait que Charron serait l'auteur d'un pamphlet anti-ligue : *Extrait d'une lettre écrite à un docteur de Sorbonne* en avril 1589. Voir l'article de A. Soman, « Pierre Charron : a reevaluation », *Bibliothèque d'Histoire de la Renaissance*, XXXII, 1970, p. 57-79, p. 66.

¹⁰⁰ Sur la pensée politique de Charron, voir Anna-Maria Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne et Charron*, Milan, Giuffrè, 1966 ; édition corrigée, *idem*, 1979. La lecture de Battista a inspiré toute une lignée de chercheurs italiens. Voir en particulier Gianfranco Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 50-62 et Domenico Taranto, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994, chap. 3. Voir également, Christian Lazzeri, « Le Gouvernement de la raison d'État », *Le pouvoir de la raison d'État*, sous la direction de Christian Lazzeri et Dominique Reynié, Paris, PUF, 1992, p. 91-134.

les coordonnées historiques qui furent les siennes, c'est-à-dire la sortie des guerres de religion, en France, et l'affirmation d'un pouvoir monarchique auquel la, ou plutôt, en l'occurrence plutôt *les* religions (catholique et protestante) sont désormais strictement inféodées. Pour être précis, la controverse ne porte pas tant sur l'orthodoxie de la religion de Charron que sur celle de la position intellectuelle qu'il adopte dans *La Sagesse*. Certains, dans le sillage de Popkin, comme Christian Belin, font de *La Sagesse* une œuvre d'apologétique chrétienne irréprochable¹⁰¹. D'autres, comme Maryanne C. Horowitz ou Emmanuel Faye, font au contraire de l'ouvrage un texte dont l'auteur se donne pour un pur philosophe, visant à instituer l'autonomie d'une philosophie morale profane¹⁰². Il est bien difficile de ne pas voir dans cette approche, qui connaît d'importantes variantes selon les interprètes, une position de bon sens, conforme au projet explicite de l'auteur de *La Sagesse*.

Une question beaucoup plus complexe est d'apprécier le degré de compatibilité de cette autonomie de la philosophie morale avec la piété chrétienne, malgré certains propos « rassurants » de l'auteur (surtout dans sa deuxième version). Cette question, au cœur des préoccupations des lecteurs du XVII^e siècle, et qui est la source doctrinale de la censure du texte et des attaques dont il a fait l'objet, est aujourd'hui devenue marginale, voire paraît réglée par la grossièreté qu'il y aurait désormais d'en faire les lectures que les contemporains en ont faites. Cela est très gênant, surtout si l'on ne se donne pas la peine d'examiner les raisons données par ces lecteurs, dont on ne saurait penser qu'ils étaient de moins bonne intelligence ou de moins bonne foi que nous ne le sommes.

Car le conflit des interprétations autour de *La Sagesse*, même s'il s'est considérablement déplacé, est en fait hérité du XVII^e siècle. Le livre fut en effet massivement

¹⁰¹ Soit l'un des énoncés conclusifs de Christian Belin : « La démarche sapientielle reste fondamentalement un engagement du croyant sur la voie du retour qui mène à Dieu, engagement décidé dans le mystère de l'acte de foi, et poursuivi à travers l'expérience morale et le questionnement rationnel », *Op. cit.*, p. 309. A. Soman également tend à ne voir, sans vouloir l'affirmer carrément, à travers le langage sénéquien des semences de vertus, que l'expression d'un pur augustinisme, « Methodology in the History of Ideas : the Case of Pierre Charron », *Journal of the History of Philosophy*, 1974, p. 495-501. Voir également Nicola Stricker, « Le sage de Charron : une réévaluation », in P.-F. Moreau (éd.) *Le Scepticisme au xvi^e et au xvii^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 164-173.

¹⁰² Maryanne Cline Horowitz, « Natural Law and the Foundation for an Autonomous Ethic : Pierre Charron's De la Sagesse », *Studies in the Renaissance*, XXI, 1974, p. 204-227 ; Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 241-288. Mais voir déjà, E. F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, chap. VII et également Tulio Gregory, « Il libro « scandaloso » di Pierre Charron », in *Idem, Etica e religione nella critica libertina*, Naples, Guida, 1986, p. 71-109 ; trad. fr. in *Idem, Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1999, chap. V : *La sagesse sceptique de Charron*. Remarquons bien que le clivage des lectures auquel nous faisons référence se situe au-delà du débat concernant la prépondérance du scepticisme ou du stoïcisme dans la pensée de Charron. Voir à ce sujet, Christian Nadeau, « Sagesse « sceptique » de Charron ? L'articulation du scepticisme et du stoïcisme dans *La Sagesse* de Pierre Charron », *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, n° 7, 2003, p. 85-104.

accusé de favoriser l'impiété (sans que l'auteur d'ailleurs ne soit accusé d'être lui-même impie, dans les « intentions » au moins présidant à son ouvrage, ce qui est une nuance très importante, d'ailleurs, dont il faut tenir compte), le déisme (Mersenne, etc.), voire l'athéisme pur et simple (Garasse), et d'être inacceptable de ce point de vue. Mais il est aussi défendu par des prélats comme Jean-Pierre Camus, qui le reprend en 1610 dans la perspective de son scepticisme chrétien¹⁰³, ou Saint-Cyran qui, dans le cadre de sa polémique contre Garasse, considère, non sans quelque restriction¹⁰⁴, l'auteur de la *Sagesse* comme un apologiste intègre, dont il interprète le scepticisme dans une perspective augustinienne.

On ne peut pas dire que la controverse sur l'acceptabilité du livre naisse exactement avec sa parution en 1601, car la première édition de Bordeaux, dédiée au duc d'Épernon, n'a pas été censurée. Elle a donc été, de fait, acceptée. Mais il faut savoir qu'à cette époque, comme on l'a souvent dit, le système de censure des livres est mal organisé et assez faible. Les pouvoirs de Rome, à travers le nonce (l'index n'ayant aucun effet en France, et le livre de Charron sera d'ailleurs mis à l'index dès 1605), sont très limités dans un pays où le protestantisme est licite, et la faculté de théologie de la Sorbonne, en théorie habilitée à pratiquer la censure, est assez peu efficace¹⁰⁵.

Il n'empêche que le livre a soulevé très rapidement des critiques que l'on ne connaît pas directement, mais dont Charron se fait l'écho au moment où il décide d'en faire une réédition parisienne. Il évoque aussi les difficultés considérables que rencontre son projet, qui est de republier l'ouvrage avec l'approbation de théologiens afin de le rendre publiquement inattaquable. Malgré ces difficultés considérables et la mort brutale de l'auteur en 1603, le livre paraît l'année suivante, avec d'importantes corrections de la main de Charron, grâce aux bons offices de l'un de ses amis, Gabriel Michel La Rochemaillet, et de personnalités importantes, en particulier Pierre Jeannin, premier président du parlement de Bourgogne, conseiller du roi. Par la suite, l'ouvrage est réédité un très grand nombre de fois, et va

¹⁰³ *Essai sceptique*, in *Quatriesme tome des Diversitez de Messire Jean-Pierre Camus...*, Paris, chez Eustache Foucault, 1610, livre XV, chap. 3.

¹⁰⁴ « Ce n'est pas mon dessein de défendre Charron en tout ce qu'il a dit ou escrit, mais seulement de découvrir le tort et les impostures qu'on luy fait, soit qu'au fonds il soit blasmable en sa doctrine ou non », *La Somme des fautes et faussetez capitales, contenues en la Somme theologique du Pere François Garasse de la Compagnie de Jesus*, Paris, J. Bouïllerot, 1626, p 364. Voir également François Ogier, qui défend aussi Charron contre Garasse, avec restriction également : « il ne faut pas juger de la creance & de la religion d'un homme par quelque faute qui se rencontre en ses escrits. Car quoy que le dessein de l'authieur soit de ne se departir jamais de la foy de l'Église Catholique, il peut toutefois, par infirmité humaine, tomber en quelque erreur », *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse de Francois Garasse*, Paris, s. n. 1623, p. 152.

¹⁰⁵ Alfred Soman, *Book censorship in France (1599-1607) with emphasis upon diplomatic relations between Paris and Rome: a thesis*, Harvard University, 1967. Voir aussi *Le livre conquérant : du Moyen âge au milieu du XVII^e siècle*, Roger Chartier et Henri-Jean Martin, dir. *Histoire de l'édition française*. Paris, Promodis, 1983-1986. 4 volumes, t. 1.

connaître un immense succès de librairie, inséparable des attaques récurrentes dont il fait l'objet, surtout à partir des années 20, dans les ouvrages d'apologétique et de polémique anti-libertine, où Charron est très souvent présenté comme le « patriarche des prétendus esprits forts » et son nom attaché à ce qui est dénoncé comme « libertinage ».

On ne dispose en fait que d'une très maigre documentation sur la vie et la carrière de Charron, théologien (auteur d'ailleurs de textes relevant de la théologie, comme les *Trois vérités* ou ses *Discours chrétiens*) et docteur en droit, en dehors de la brève biographie qu'en donne La Rochemaillet dans son *Éloge* posthume de son ami (et dont on a pu montrer que sur bien des points il est erroné ou on ne peut plus évasif), destiné à introduire l'édition de 1606 et d'un petit ensemble de lettres et d'extraits de lettres de Charron à La Rochemaillet, recopiés par Naudé en 1628.

L'une des questions posées par le dossier Charron est celui de la difficulté d'écrire l'histoire lorsque l'on est confronté à la rareté des sources, question traitée par Alfred Soman dans un article de 1970, sans aucun doute le plus fouillé sur cette question de la censure de *La Sagesse*, mais extrêmement contestable en ses conclusions¹⁰⁶. Cette rareté, concernant Charron, selon Soman, est un indice du fait que Charron fut un personnage marginal, mal inséré dans les réseaux de lettrés, de prélats et de magistrats (il remet notamment en cause ce que La Rochemaillet a rapporté de son amitié avec Montaigne), et du fait que de son vivant et après sa mort encore, ses écrits eurent bien peu d'échos, ce qui, pour Soman, n'est que justice puisque *La Sagesse* ne présenterait aucune originalité philosophique, n'étant pour l'essentiel qu'une compilation d'extraits de Montaigne (« l'herbier de Montaigne » selon Sainte-Beuve) ainsi que des néostoïciens Juste Lipse et Guillaume Du Vair. Ne va-t-il pas jusqu'à en faire, dans un article polémique de 1974, l'équivalent pour le début du XVII^e siècle du *Power of Positive Thinking* du docteur Norman Vincent Peale ?¹⁰⁷

Son succès serait très tardif et dû principalement à la bande des « libertins érudits » : Gassendi le premier¹⁰⁸, puis Naudé, La Mothe le Vayer, etc. Soman ne se demande d'ailleurs pas les raisons de ce qui lui apparaît comme une sorte de toquade, un subit engouement pour le livre de Charron à tort considéré comme un texte hétérodoxe.

¹⁰⁶ Alfred Soman « Pierre Charron : a revaluation », art. cité.

¹⁰⁷ p. 497. Paru en 1952, *Le Pouvoir de la pensée positive* attend encore une réhabilitation philosophique comparable à celle de *La Sagesse* !

¹⁰⁸ Cf. sa lettre à Dufaur de Pibrac du 8 avril 1621, qui lui avait offert les *Discours Chrétiens* auxquels était associé le *Petit traité de la sagesse* (publié en 1606), Gassendi, *Lettres Latines*, traduction et annotation, S. Taussig, Brepols, 2004, 2 vol., t. 1, p. 2. C'est de celui-ci et non de *La Sagesse* elle-même dont parle Gassendi dans sa lettre, comme le fait remarquer S. Taussig, t. 2, p. 7.

En fait, aucune de ces affirmations ne nous paraît fondée, et d'abord du fait que la rareté de la documentation est une donnée générale pour l'établissement des biographies des lettrés de la fin du XVI^e siècle et n'implique nullement que les auteurs aient eu des statuts marginaux et que l'on n'ait pas ou peu parlé de leurs livres. Pour Charron, les republications en 1604, 1606 et 1607 (pas moins de 15 rééditions avant 1920¹⁰⁹) témoignent assez d'un grand succès du livre dès la première décennie du siècle, et l'on sait par son auteur même que sa réception fut d'entrée de jeu conflictuelle.

Mais ce n'est pas cette question qui nous intéresse ici, ou du moins pas directement. Au contraire, ce qui nous permet de travailler sur le cas Charron est pour une bonne part l'existence du document exceptionnel, bien rare pour l'époque, constitué par une correspondance privée où l'on voit l'auteur d'un livre incriminé réagir aux accusations dont celui-ci fait l'objet et élaborer une stratégie pour affronter et contourner la censure, en pratiquant d'abord une autocensure – en « adoucissant » son texte comme il le dit –, mais aussi en rédigeant un abrégé de l'ouvrage, *Le petit traité de la Sagesse*, où il s'emploie à répondre aux attaques qui le prennent pour cible, et par d'autres types d'action, en particulier des manœuvres visant à rendre le livre publiquement inattaquable, à travers l'obtention de protections et d'approbations.

Notre analyse du cas Charron se situe ainsi à deux niveaux : d'abord elle concerne les efforts consentis par Charron et ses amis pour rendre l'ouvrage acceptable et pour cerner par là ce qu'ils savaient ou pensaient être jugé inacceptable dans le livre (faute de documents de première main à ce sujet, en dehors d'une réaction du nonce à Paris que nous citons plus avant). Mais aussi l'analyse porte-t-elle sur les effets de ce succès, le fait que le livre ait pu être publié et si souvent réédité, y compris d'ailleurs dans des versions quasiment non retouchées. L'ouvrage, dont la parution est de fait acceptée, est réputé contenir des énoncés inacceptables, ou plutôt des énoncés dont *l'interprétation* est inacceptable et par là, est-il rendu responsable de la diffusion publique de l'inacceptable sous l'espèce de l'impiété et du libertinage. Il s'agit, si l'on veut, de l'histoire d'une censure française évitée de justesse – et à la fois rendue effective par l'autocensure, certes très partielle, de l'auteur – mais surtout d'une censure reportée, puisque l'on fera la chasse à des livres mais aussi à des discours et des comportements, considérés comme des *effets* de la lecture de *La Sagesse*. Cependant, nous n'envisageons pas simplement le cas comme un épisode dans l'histoire complexe de la censure du livre et de la diffusion des idées hétérodoxes au début de l'époque moderne, mais

¹⁰⁹ Selon le décompte de Soman lui-même, dans « Methodology in the History of Ideas... », p. 497, qui corrige son précédent article (où il n'en comptait que cinq pendant la même période).

surtout en tant qu'il montre comment l'acceptation institutionnelle, formelle, juridique d'un discours (par la licence d'imprimer, l'obtention d'un privilège, le contenu d'un livre est bien sûr jugé acceptable)¹¹⁰ n'implique nullement son acceptabilité sociale, c'est-à-dire son acceptation par une partie au moins de son public.

Et ce qu'il y a de très intéressant, dans le cas de Charron, c'est que ce jugement d'inacceptabilité est reporté en fait sur les lecteurs complices, les lecteurs qui se nourrissent de *La Sagesse* et en font leur miel ; Charron devenant un nom, dans les textes des apologètes, parmi une poignée d'autres – Machiavel, Pomponazzi, Cardan, Vanini –, pour dire, désigner et donc construire le phénomène de la diffusion de l'impiété et du libertinage dans les élites françaises du XVII^e siècle. Il est d'ailleurs à noter qu'il est l'un des seuls Français dans cette généalogie très italienne de l'irreligion reprise partout, aux côtés de Rabelais et parfois – plus rarement – de Bonaventure des Perriers. Mais, dans cette généalogie de l'irreligion, Charron occupe une place à part, en ceci qu'il est rarement visé comme ayant incarné lui-même la position associée à son nom.

Ce qui lui est reproché, c'est d'avoir permis, par imprudence, par inconséquence plutôt que par dessein délibéré, une lecture libertine de ses œuvres¹¹¹. On peut se demander les raisons de cette relative mansuétude ou indulgence : les incertitudes du texte lui-même ? Le statut de théologien et d'apologète de la religion catholique, auteur des *Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques*, et de discours chrétiens, dont il va d'ailleurs essayer de se servir comme de paravent ? Le statut du livre lui-même, régulièrement imprimé, avec l'appui du Conseil du roi ? Il faudra évidemment revenir sur ce tour de force réussi par les amis de Charron : imposer le livre comme livre d'État, corrigé par un membre du Conseil du roi et donc protégé par celui-ci.

Qu'est-ce qui est jugé inacceptable dans *La Sagesse* au moment de sa parution et de la préparation de la deuxième édition, et comment Charron a-t-il travaillé à le rendre lui-même acceptable ? Il faut certes éviter de s'appuyer sur les très nombreuses critiques produites vingt ans après par les apologètes (Mersenne, Garasse, Boucher, etc.), bien qu'il soit évident qu'elles se situent dans le prolongement des reproches émis dès le début.

¹¹⁰ Voir sur le privilège l'étude passionnante de Nicolas Schapira : « Le monde dans le livre, le livre dans le monde : au-delà du paratexte. Sur le privilège de librairie dans la France du XVII^e siècle », *Histoire et Civilisation du Livre*, t. VI, 2010, p. 79-96.

¹¹¹ Voir notre article, « Pierre Charron, « disciple » de Montaigne et « patriarche des prétendus esprits forts » », *Montaigne Studies*, « Les libertins et Montaigne », vol. XIX, 2006, p. 29-42 ; version complète in *Les dossiers du Grihl*, Cavaillé-2, Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et comptes rendus, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/document280.html>. Repris dans *Postures libertines*, Toulouse, Anacharsis, 2011, chap. 2.

Le seul texte connu qui attaque le livre à sa parution est celui du nonce apostolique en France, Buffalo qui a travaillé à le faire interdire et affirme à son sujet qu'il s'agit d'un « livre scandaleux », « conforme à la doctrine impie de Machiavel », « œuvre infâme pleine d'hérésies »¹¹². C'est à la fois très fort et très vague : la doctrine impie de Machiavel désigne généralement, dans la phraséologie de l'époque, la subordination de la religion à la politique et donc l'irréligion politique¹¹³ ; le fait de considérer la religion comme un *instrumentum regni* un instrument nécessaire du pouvoir, indépendamment de sa vérité ou fausseté, instillant ainsi le soupçon qu'elles sont toutes également fausses. On ne trouve aucun énoncé univoque de cette thèse bien connue dans *La Sagesse* (le nom de Machiavel ne figure d'ailleurs pas, sans doute délibérément écarté), mais en effet on y trouve de longs passages (en particulier II, 5) où il est affirmé que toutes les religions, y compris la « vraie », sont mêlées de superstitions et de fausses croyances, car toutes les religions, y compris la nôtre, sont « tenües par mains et moyens humains », ce qui, en passant, est du pur Montaigne (1^{ère} édition, p. 298). Ces passages seront réécrits par Charron pour la 2^e édition et en effet « adoucis » (entre autres choses en insistant sur le motif de la vérité de la religion chrétienne, très discret sinon presque absent dans la formulation de la 1^{ère} édition, et ils le seront une deuxième fois sous la main du président Jeannin) ; malgré cela, ils deviendront la cible, y compris dans leur version révisée, des attaques des apologistes dans les années vingt. Mais le fait qu'ils aient été réécrits déjà par Charron lui-même et qu'ils aient été repris aussi par le président Jeannin, attestent évidemment qu'ils étaient déjà mis en cause dans la première édition, même si celle-ci n'a pas été condamnée.

Il est très intéressant de voir ce qu'en dit Charron lui-même dans sa correspondance avec La Rochemaillet. La première chose qui apparaît, sous un propos apparemment anodin, est qu'il conçoit pour son ouvrage une destination clivée. Alors même qu'il en a à peine entrepris la rédaction, il écrit en effet : « Je me persuade qu'il plaira à certain humeur de gens » (8 mars 1597).¹¹⁴ Et dès sa parution, il croit constater les effets de ce clivage, que nous

¹¹² Lettre du nonce Buffalo au cardinal Aldobrandini, datée du 10 fév. 1604 : « ... sempre esce fuori qualche libro scandaloso, come fu uno li giorni passati conforme alla impia dottrina di Machiavello, intituolato, La Sapiencia, composto da un theologo, cantore della cathedrale de Condom ; il quale, finita che hebbe questa infame opera piena di heresie, mori di morte subitanea [...] Io operai con il Sr Cancelliere che si prohibisse quel libro della Sapienza, e si ordinasse che non si vendesse, come fu esseguito, se ben tuttavia se ne vedono per la città, che nascosamente si vendono, perchè non si fa quella giustitia che si dovesse contro li transgressori... », cit. J. M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton, 1564-1626*, Lyon, Briday, 1876, t. V, p. 225-226.

¹¹³ Voir Jean Dagen, « Le machiavélisme de Pierre Charron », *Studies aangeboden aan prof. G. Brom*, Utrecht, Dekker et Van de Vegt, 1962, p. 56-64.

¹¹⁴ L. Auvray, « Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel De La Rochemaillet, publiées d'après la copie de Gabriel Naudé », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n^o. 3, juillet 1894 (p. 308-329), p. 318.

avons déjà évoqué, et qui correspond en fait à une division anthropologique, structurelle dans sa pensée, se traduisant par l'opposition des esprits forts et des esprits faibles, des esprits généreux et virils, et des esprits lâches et efféminés : « Je scay que ce livre est diversement pris. Il y a des choses un peu hardiment dites ; c'est pourquoy-je l'ay reveu & corrigé, & en plusieurs lieux je l'ay adoucy » (10 juin 1602) ; « J'ay tout reveu, corrigé, augmenté mon livre ; maintenant, s'il n'y a de la malice, on ne trouvera point de quoy s'offenser » (1^{er} octobre 1602) ; « Ces additions & corrections tendent à éclaircir & fortifier, & en quelques lieux adoucir. Aucuns de mes meilleurs amis de deçà, gens clairvoyans & nullement pédants, en sont bien édifiez & satisfaits, & sans cela ne le sont pas [...] D'autre part, je cognois qu'il est fort expédient, pour fermer la bouche aux malitieux, contenter les simples, faciliter une approbation des docteurs, de mettre celles que je vous envoie, lesquelles sans rien altérer du sens & de la substance, servent beaucoup à ces trois fins » (12 janvier 1603)¹¹⁵. Éclaircir, fortifier et adoucir, telles sont donc les actions d'écriture auxquelles Charron s'est attaché dans sa réécriture, et en effet, dans les nombreuses modifications opérées et dans ces ajouts, il est souvent difficile de distinguer la part d'explicitation et de renforcement de l'argumentation de la part d'adoucissement stratégique. Charron reconnaît également que, parmi ses critiques, figurent certains de ses amis « de deçà », c'est-à-dire de la région gasconne où il se trouve (il est théologal de Condom et fréquente les cercles bordelais), gens « clairvoyants et nullement pédants » qui, sans ses corrections, n'auraient nullement été satisfaits.

Nous ne pouvons ici examiner l'ensemble de ces ajouts et corrections où se manifestent à la fois un indéniable esprit batailleur à l'égard de ses objecteurs et effectivement un souci d'adoucissement, c'est-à-dire un effort pour rendre son texte sinon conforme, en tout cas le moins éloigné possible de ce qu'il se représente être le discours orthodoxe, concernant la relation de la philosophie et de la théologie dogmatique, et donc l'articulation de la sagesse humaine et de la piété religieuse, se donnant en particulier un certain mal pour réhabiliter la théologie qu'il avait repoussée et réaffirmer la vérité de la religion chrétienne, malgré les analyses qu'il adoucit, mais maintient, des pratiques et des croyances superstitieuses présentes dans le christianisme lui-même, et par là de tout ce qui en fait une religion comme les autres. Ces remaniements sont en effet très loin d'interdire une lecture déiste de l'ouvrage ; remarque qui est de l'ordre du fait, puisque cette lecture, tantôt à charge, tantôt complice, ne va cesser tout au long du siècle.

¹¹⁵ In Auvray, art. cit., p. 323-324.

Il écrit aussi le *Petit traité de la Sagesse*, pour « répondre aux diverses plaintes » contre son livre « selon, dit-il, que j'en ay pu apprendre », en martelant sa division des publics selon l'opposition des esprits forts et des esprits faibles (voir *supra*), et en affirmant, une fois encore, qu'il n'écrit nullement pour les seconds. Ces plaintes, dit-il d'emblée, partent « de foiblesse d'esprits plats et populaires, qui s'offensent non seulement de ce qu'il heurte les opinions communes ; mais encores de son style libre et hardy, langage brusque et masle : je l'avois bien preveu et dit en ma Preface, jugeant qu'il ne pouvoit arriver autrement, d'autant que la Sagesse n'estant commune ny populaire, et venant à descrier et condamner d'autorité, *et jure suo singulari*, les opinions communes et populaires, comme la plupart erronnées, ne peut qu'elle n'encoure la malgrace et l'envie du monde : tellement que ce Livre n'est point pour le commun et bas étage : et s'il eust esté populairement receu et accepté, il se fust trouvé bien descheu de ses pretentions »¹¹⁶. Le livre exclut ceux qui en critiquent l'audace et la témérité dans le style comme dans le fond car ils se montrent en fait incapables de le lire. Mais à la fois, force est de les satisfaire (« contenter les simples ») en adoucissant le texte.

C'est cette posture ultra élitaire qui séduira ceux que l'on va nommer « les libertins » (évidemment, il n'y a rien de fortuit dans le travail de copie par Naudé des considérations privées de celui qu'il présente comme son « idole en philosophie »), et qui sera explicitement condamnée par Garasse, comme excluant de fait le commun des chrétiens. Cela est indubitable, mais ce mépris pour le « peuple » est largement partagé dans la culture lettrée de son époque, et il ne s'agit pas d'un argument inacceptable ou même choquant. Ce qui est inacceptable, c'est que Charron range les « pédants », autrement dit (malgré ses précautions dans la rédaction de la préface à la deuxième édition¹¹⁷), la plupart des théologiens, des philosophes et des lettrés, sous les vocables dépréciatifs de « peuple » et de « populaire ».

Charron dresse dans le dernier chapitre du *Petit traité* une liste des « propositions » de son ouvrage ayant heurté les esprits faibles et qu'il réaffirme en les énonçant ainsi sous une forme synthétique : « Estimer et faire cas de l'Empire et conduite du grand Seigneur. Dire que parmy les Indois, Chinois, Canibales, Turcs, et autres nations qu'ils estiment Barbares, il y a de belles loix, polices, coustumes, mœurs, voire preferables à aucunes des nostres : Qu'il y a plusieurs choses que le peuple estime miracles, enchantemens, operation des Demons qui sont purement naturelles, artificielles, humaines, effects d'imagination. Que la douleur est le

¹¹⁶ p. 821. Voir surtout le dernier chapitre (5) : *Response generale aux doutes et plaintes proposees contre le livre de Sagesse...* A propos des lecteurs qui s'effarouchent de ses propos : « Ils y trouvent de la hardiesse et liberté qui les offense, moy je me plains d'eux, et taxe par tout cette foiblesse populaire, et delicatesses feminine, comme indigne et trop tendre pour entendre chose qui vaille, et du tout incapable de sagesse », *ibid.* p. 862.

¹¹⁷ Voir *supra*, cit. n. 97.

souverain et vraiment le seul mal : Que la mort, le cocuage, sterilité d'enfans, pauvreté n'est point vraiment et en soy mal. Que les actions naturelles ne sont point de soy et naturellement honteuses. Que la science n'est point nécessaire à la conduite de nostre vie, enteste et affollit plusieurs esprits » (p. 863). Il faudrait passer au crible ces propositions jugées en l'état défendables par leur auteur et en effet présentes dans l'ouvrage, car elles engagent, de fait, le socle de ses positions philosophiques ; elles ne manquent pas d'audace, du reste : la dénonciation des faux miracles et fausses possessions, le thème de philosophie morale selon lequel la mort n'est pas à craindre, mais seulement la douleur, le refus de considérer comme mauvaise la « police » de peuples non chrétiens, le rejet des fausses sciences (parmi lesquelles, sans nul doute la théologie et la métaphysique), tous ces motifs se retrouveront – et non certes par hasard –, dans les écrits de ses lecteurs que l'on taxera de « libertins »¹¹⁸. Mais surtout, Charron poursuit par une phase où il avoue, de fait, réserver des propositions beaucoup plus difficiles à défendre, pour ne pas encourir la censure de ces lecteurs : « Que diroient-ils à beaucoup plus hardies et estranges, puis qu'ils les appellent ainsi, [si] on les leur proposoit » ? (p. 863) Cette question ne pouvait pas ne pas passer pour une invitation à rechercher, dans le texte même, la marque, trace, ou expression adoucie de telles propositions autrement plus hardies.

Par ailleurs, le gros de ses efforts consiste à bénéficier de la protection de prélats, en l'occurrence l'évêque de Boulogne Claude Dormy qui, dit-il, l'a spontanément contacté pour le féliciter de son livre, et qui se montrera hostile à l'égard de tout projet de révision du texte¹¹⁹. Soman, dans son article, s'emploie à expliquer que ce protecteur de Charron jouissait d'une très mauvaise réputation et constituait une aide peu recommandable¹²⁰.

Surtout, Charron cherche à bénéficier de l'approbation de deux docteurs de Sorbonne « pour arrester toute malice, censure, opposition ou condamnation publique. Car les particulièr[e]s, par escrit ou autrement, je les desdaigne & me seront un passe temps »¹²¹. Mais, selon son témoignage (voir surtout la lettre du 15 juillet 1603) et celui de La Rochemaillet, ces transactions se passent très mal, et attirent plutôt le scandale sur le projet de réédition. Charron reproche à ses soutiens de n'avoir pas manœuvré avec suffisamment de

¹¹⁸ Sur les « libertins » lecteurs de Charron, voir Jean-Baptiste Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603). L'homme, l'œuvre et l'influence*, Paris, Alcan, 1913, p. 324-333 ; Christian Belin, *op. cit.*, p. 214-229, ainsi que ma contribution *Pierre Charron, « disciple » de Montaigne*, art. cité.

¹¹⁹ « Ledit sieur ne sera pas peult estre de cet advis, de mettre aucune addition ni correction à mon livre, car il me fait assez sentir par sa dernière qu'il ne le trouve pas bonne », 12 janvier 1603.

¹²⁰ A. Soman, « Pierre Charron, a reevaluation », art. cit., p. 67-70.

¹²¹ In Auvray, art. cité, p. 324.

discrétion et de ne pas s'être adressé aux bonnes personnes¹²². Cette lettre donne un indice précieux, montrant que Dormy avait des liens avec Pierre-Victor Cayet, du collège de Navarre, ce qui expliquerait selon Soman les difficultés faites par la Sorbonne, en conflit perpétuel avec le collège de Navarre, selon une ligne d'opposition qui recoupait pour une part le conflit entre ultramontains et gallicans. Ceci d'autant plus que, cette même année 1603, un ouvrage de polémique anti-protestante de Cayet, qui concurrençait un ouvrage semblable du théologien de la Sorbonne Duval, était censuré par le vicaire de l'évêque de Paris¹²³.

Charron en vient à dire qu'il se satisferait de l'approbation d'un simple prélat et se réfère au précédent d'un livre de Bodin, le *Theatrum naturae*, qui n'avait eu comme approbation qu'un « comes » augustinien et contient pourtant « cinquante opinions condamnées en l'eschole ». Autrement dit, l'auteur de *La Sagesse* a la conviction qu'une approbation, quelle qu'elle soit, est une puissante protection, à laquelle il se dit cependant prêt à renoncer, s'il le faut, pourvu que son livre paraisse.

Ces vicissitudes de la publication et leurs suites après la mort de Charron sont relatées également par La Rochemaillet dans son *Éloge*. Une chose étonnante est qu'il émaille son texte, sans le signaler, de citations tirées des lettres privées que Charron lui avait adressées, évidemment en opérant un tri, mais on y trouve textuellement certains des passages que nous avons cités. Les mots mêmes de Charron, à l'insu du lecteur, servent ainsi à rendre compte dans l'éloge que lui dresse son ami, de ses sentiments et de ses actions.

Voici ce que rapporte La Rochemaillet sur les difficultés rencontrées par ses efforts de publication, avant et après la mort de son ami :

« on vouloit empescher l'impression nommément de ses livres de Sagesse, & pour cest effect on y employa l'autorité du Recteur de l'université, & d'aucuns Docteurs de Sorbonne, mesmes de Messieurs les Gens du Roy, tant au Parlement qu'au Chastelet, & outre on y fit intervenir Simon Millanges Imprimeur de Bourdeaux, pour son interest particulier ; Il en fut fait plaintes en divers lieux, au Chastellet, aux Requestes de l'hostel, en la Cour de Parlement, & au privé Conseil, & mesmes elles vindrent jusques aux oreilles du Roy, on saisit par trois diverses fois les feuilles qui en estoient imprimées, & la minutte de l'Auther. Mais parce que

¹²² « Je ne suis maintenant à Paris ; je vous ay mandé la raison, en laquelle je suis encore plus ferme maintenant, ayant veu par celle de Mr de Boulogne les difficultez, les bruits & les parolles qui ont esté à cause de ceste approbation. Je ne me scaurois tenir que je ne fisse le fol aussi bien qu'eux, encore que ce ne fust si doctoralement, par profession & precipu comme eux. Il me fault laisser passer ce feu, ceste tempeste, & non à ma présence souffrir ces affronts. Il me semble que ceste approbation se devoit mener, pratiquer & soigner secrètement & sans bruit ; car j'en suis presque maintenant en désespoir. Ce bruit advenu les aura effarouchez, eschauffez, iritez. Les animaux saulvaiges se doivent avoir par finesse, plus tost que par force », 15 juillet 1603, Auvray, art. cit., p. 327.

¹²³ A. Soman, « Pierre Charron, a revaluation », art. cit., p. 70.

le fidele amy [La Rochemaillet lui-même] en avoit deux ou trois coppies, & qu'il desiroit faire paroistre par bonnes preuves que l'amitié qu'il portoit au defunct sieur Charron n'estoit finies par sa mort, il fit tant qu'en fin tous les livres furent imprimez, & auparavant que de les pouvoir vendre, il en falloit plaider en plusieurs endroicts, & finalement Messieurs les Chancelier, Procureur general du Roy les firent voir à deux Docteurs de Sorbonne, qui baillerent par escrit ce qu'ils trouvoient à redire en ces livres, qui ne parloient que de la Sagesse humaine, traictée moralement & Philosophiquement » (éd. 1607, non paginée).

La solution au blocage est trouvée grâce à une manœuvre faisant intervenir un personnage au sommet de l'État en qualité de réviseur des passages incriminés par les deux docteurs de Sorbonne :

« Et tout fut mis entre les mains de Monsieur le President Jeannin Conseiller d'Etat, personnage des plus judicieux & experimentez de ce temps, qui les ayant veus & examinez, dit haut & clair, que ces livres n'estoient pour le commun & bas estage du monde, ains qu'il n'appartenoit qu'aux plus forts & relevez esprits d'en faire jugement, & qu'ils estoient vraiment livres d'Etat, & en ayant fait son rapport au Conseil Privé, la vente d'iceux en fut permise au Libraire qui les avoit fait imprimer, & eut entiere delivrance & main-levee de toutes les saisies qui avoient esté faites » (*ibidem*).

Ainsi *La Sagesse* est-elle imposée, par ce moyen, comme « livre d'État » bénéficiant de l'appui du Conseil privé du roi et d'un privilège en bonne forme (faute d'une approbation ecclésiastique), ce qui représente somme toute une remarquable victoire pour ses promoteurs. La mobilisation de personnages comme le président Jeannin, qui a rédigé lui-même les corrections de deux longs passages sans doute particulièrement incriminés par les deux docteurs de Sorbonne (I, 37, et II, 5), conduit d'ailleurs à penser que ce conflit autour de la publication parisienne de *La Sagesse* fut aussi la cristallisation d'un conflit plus large, entre ultramontains et gallicans, lourde des enjeux politiques que nous avons évoqués au début.

On aurait en tout cas entièrement tort d'envisager cette lutte comme celle d'un contre-pouvoir qui aurait triomphé de la censure ; il s'agissait sans doute plutôt d'une réaffirmation de la monarchie gallicane contre l'ultramontanisme ex-liguard, auquel la doctrine politique contenue dans *La Sagesse* convenait certainement beaucoup mieux que, pour prendre un seul exemple, le *Prince chrétien* du jésuite Ribadeneira (traduit en français en 1595 et donc encore d'actualité lorsque Charron publie *La Sagesse*), qui défendait en substance la thèse de la soumission du prince à l'Église romaine comme condition de sa légitimité politique. Sans parler bien sûr d'un ouvrage comme le *De rege et regis institutione* de Mariana, qui défendait les thèses monarchomaques catholiques, et qui fut attaqué en France dès sa parution (1598) (il

sera interdit, comme on sait, après l'assassinat de Henri IV). Il est en effet évident que la théorie du pouvoir d'État, dans *La Sagesse*, considéré du point de vue de sa pratique par un souverain délié dans sa fonction des lois morales et religieuses communes, son exploitation rigoureuse et vigoureuse des théoriciens de la souveraineté comme Bodin et Lipse, et de la relation qu'elle induit de stricte inféodation des Églises au souverain, allaient dans le sens des intérêts idéologiques de la monarchie française.

D'une certaine façon, on pourrait parler d'une acceptabilité imposée de *La Sagesse*, contre et malgré les résistances des opposants ultra-catholiques à Henri IV, qui représentaient encore une force considérable d'opposition dans le royaume. Le fait est que l'ouvrage de Charron, dans les années et décennies qui suivront, allait devenir, ou plutôt demeurer, selon l'analyse que nous proposons, un point de crispation important, malgré son succès et du fait même de cet engouement et des rééditions incessantes.

On pourrait se dire que ce succès restait partiel, dans la mesure où il se fit au prix d'une importante révision du livre par l'auteur, puis encore par le président Jeannin. En réalité, en 1604 (édition parisienne de Douceur), les modifications de Jeannin, qui ne portait que sur trois passages, ne furent pas introduites. De plus, dès 1606, la première édition est reprise sans altération par son éditeur bordelais Millanges (en conflit avec le parisien Douceur auquel la deuxième édition avait été confiée) ainsi que par un libraire lyonnais, sans permission¹²⁴. Tellement que La Rochemaillet lui-même, en 1607, fait à nouveau paraître chez le même éditeur parisien l'édition revue par l'auteur, mais en y joignant en appendice la plupart des passages altérés ou manquants de la première (qui après tout n'avait jamais été condamnée) et enfin, faisant bonne mesure, les corrections du président Jeannin¹²⁵. Ainsi le lecteur pouvait-il bénéficier sinon du *corpus* véritablement intégral, du moins de son apparence¹²⁶, et il pouvait ainsi comparer la plupart des passages amendés avec l'original. C'est ce que l'éditeur et ami de l'auteur défunt explique d'ailleurs dans un Avis au lecteur, où

¹²⁴ *Le Trésor de la sagesse, compris en trois livres*, par M. Pierre Le Charron, Lyon, F. Le Fevre, 1606.

¹²⁵ *De la Sagesse, trois livres*, par Pierre Charron,... 2^e édition revue et augmentée (par G.-M. de La Rochemaillet), Paris, D. Douceur, 1607. 3^e éd. In-8, pièces liminaires, 802 p. et table, titre gravé par L. Gaultier.

¹²⁶ Il faut en effet noter que certaines altérations restent non signalées. Horowitz suggère que ces passages avaient été altérés par La Rochemaillet lui-même, « Pierre Charron's view of the Source of Wisom », *Journal of History of Philosophy*, IX, 4, octobre 1971, p. 449. A cela s'ajoute les adoucissements dans la restitution des passages de la première édition (voir le premier exemple dans la préface cité ci-dessus, n.). Malgré les apparences, il y a donc bien à l'œuvre une légère censure du texte due à La Rochemaillet. On ne s'est pas avisé que ce texte n'est pas donné dans sa pureté, certains changements de vocables ont été opérés, visant à « adoucir » le propos.

il apparaît très explicitement combien le texte non altéré de la première édition était recherché¹²⁷.

C'est surtout sous cette forme qu'il sera réédité au cours du siècle. Aussi, est-il difficile de suivre Soman, lorsqu'il dit que la publication de *La Sagesse* est d'abord restée presque inaperçue. Quand on observe ces éditions, il apparaît évident qu'elles répondent à l'attente du public qui est de permettre un accès au texte original précédant les corrections de l'auteur. Ce que l'on va d'abord chercher dans ce livre, ce sont les passages retirés ou transformés dans la deuxième édition, désormais republiés en appendice dans l'édition avec privilège de 1607, et par là mis en évidence. Mais c'est en même temps le processus de révision, d'amendements, de corrections et d'explicitation qui est publié, le dossier complet si l'on peut dire. Ce qui, évidemment, était une façon d'affirmer haut et fort l'acceptabilité du texte de Charron comme tel, avant même ses propres interventions pour le rendre acceptable en vue d'une deuxième édition « autorisée ». Mais, en retour, la procédure ne pouvait qu'attirer l'attention du lecteur sur les passages remaniés par l'auteur, et qui, en les remaniant, sur la base, comme il le dit dans ses lettres, de ce qu'en ont dit ses lecteurs, mais aussi sans doute de son sentiment propre, les publie comme visant à éclaircir ou adoucir leur première version. Or, celle-ci devenait immédiatement accessible, avec renvoi interne au lieu exact de la modification. La révision officielle du président Jeannin était présentée à la suite, avec le même système de renvoi. L'ensemble de la procédure confirmait l'ouvrage dans son statut de livre hétérodoxe, à l'acceptabilité doctrinale controversée, en même temps qu'il était imposé comme politiquement acceptable et même, avec le blanc-seing du Conseil du roi, comme inattaquable. On peut même faire l'hypothèse que ce statut d'ouvrage revu et donc soutenu par le Conseil du roi explique en partie la discrétion de ses critiques et contempteurs jusque dans les années 1620.

¹²⁷ « Voyant que les livres de Sagesse de deffunct Monsieur Charron estoient bien venus parmy le monde, & mesme que depuis son deceds on les avoit fait r'imprimer en divers endroicts suyvant l'Edition de Bourdeaux de l'an 1601 d'autant qu'on estimoit qu'en la seconde Edition de l'an 1604 faite en ceste ville, on avoit corrigé & retranché plusieurs articles, j'ay estimé estre à propos de faire imprimer pour la troisieme fois lesdits livres, & pour satisfaire au desir des curieux, j'ay premierement faict faire le corps du livre, ainsi que l'auther mesmes peu auparavant son dededs l'avoit reveu & augmenté sans aucune alteration, & ay fait suivre de point en point son manuscrit : & puis apres j'ay adjouster les articles de l'Edition de Bourdeaux, lesquels l'auther a expressément voulu estre corrigéz ou addoucis, lors que son livre seroit r'imprimé : & finalement, ceux que Monsieur le President Jeannin, tres-digne Conseiller d'Estat, commis par Monsieur le Chancelier à la censure & examen de ce livre, a jugez devoir estre changez, & ce que j'en ay fait, ç'a esté pour contenter un chacun, & laisser la liberté & le moyen aux lecteurs de prendre & choisir ce qui leur semblera estre le meilleur », Avis au lecteur, édition Douceur, 1607, n. p.

Il faudrait maintenant faire ce qu'ont déjà fait sans aucun doute à l'époque les lecteurs séduits ou/et soupçonneux, comme l'a fait aussi l'historiographie moderne, mais souvent de la manière la plus hâtive : conférer les variantes et se faire soi-même, sur la base de cette confrontation, une idée précise sur les énoncés jugés litigieux par les contemporains.

Nous nous limiterons à le faire pour l'un des trois passages corrigés par Jeannin, dans lequel il intervient sur un texte déjà remanié par Charron, de sorte que l'on dispose des trois niveaux du texte. Il s'agit des premières pages du long chapitre 5 du livre II, consacré au *Premier office de Sagesse*. Ce chapitre, largement inspiré par Montaigne, est intitulé *Estudier à la vraye pieté* et il est l'un des plus controversés de la *Sagesse*, étant souvent considéré par sa postérité clandestine comme crypto-déiste, voire crypto-athéiste¹²⁸.

Charron y envisage, de manière extrêmement vive et brutale, la monstrueuse diversité des religions¹²⁹ et constate qu'il n'en est point qui ne soit mêlée de croyances et pratiques aberrantes. Cependant toutes conviennent en plusieurs principes, « miracles, prodiges, oracles, mystères sacrez, saints Prophetes, festes, certains articles de foy et creance necesaire au salut », dit la première édition. Il affirme encore que les principales – égyptienne, judaïque, chrétienne et Mahométane – sont liées les unes aux autres et retiennent chacune de la précédente, les anciennes vouant les plus récentes aux gémonies. Autrement dit, le christianisme n'est certes pas exempt de cette analyse critique.

Charron enchaîne en disant que « toutes les religions ont cela, qu'elles sont estranges et horribles au sens commun, car elles proposent et sont basties et composées de pieces desquelles les unes semblent au jugement humain, basses, indignes et messeantes, dont l'esprit un peu fort et vigoureux s'en mocque ; ou bien trop hautes, esclatantes miraculeuses, et misterieuses, où il ne peut rien cognoistre, dont il s'en offense »¹³⁰. Les religions sont partie constituées de basses superstitions, partie de choses sublimes mais inconnaissables. Mais cette distinction même, qui ouvre bien sûr la porte à ce qu'on appelle le fidéisme, est brouillée par la manière dont Charron présente l'attitude de l'esprit fort, qu'il censure, mais de manière bien ambiguë. L'esprit fort en effet, jugeant de la religion par les seuls outils de sa raison naturelle, est porté à la mépriser et à s'en moquer. Il se comporte, autrement dit, de la même façon vis à vis de ce qu'elle a de bas et de ce qu'elle a d'élevé : par le mépris.

¹²⁸ Voir en particulier l'*Examen de la religion ou doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi* dont l'auteur (Du Marsais selon G. Mori, attribution contestée par M. Benitez) fait grand usage de *La Sagesse*, éd. G. Mori, Voltaire Foundation, Oxford 1998. Mais tout au long du XVII^e, il est le texte qui sous-tend le thème, mis en avant par La Mothe Le Vayer (*De la Divinité*), de la diversité et barbarie des religions.

¹²⁹ « Il n'y a rien au monde haut et bas, qui n'aye esté deifié en quelque lieu, et qui n'aye trouvé place pour y estre adoré », éd. citée, p. 445 passage inchangé.

¹³⁰ Éd. citée, p. 450.

Or, écrit Charron, « il faut estre simple, obeyssant et debonnaire pour estre propre à recevoir la religion [...] *Captivantes intellectum ad obsequium fidei* »¹³¹. Mais cette injonction est aussitôt rendue problématique par la vigoureuse formulation d'un thème cher à Montaigne : étant impossible d'accéder à ce qui surpasse « la portée et intelligence humaine » dans « les religions et créances » (le maintien du pluriel est évidemment notable), par « moyens naturels et humains », une « révélation extraordinaire et céleste » y est nécessaire. Mais voilà : de cela, « il n'en est rien », car l'on est de sa religion par naissance et éducation, par coutume et non par révélation divine, et tous ceux qui affirment croire les vérités sublimes de leur religion, comme la croyance au « salut », à l'« immortalité bienheureuse » (qui fait partie de ce que les religions ont en commun), « se le font à croire qu'ils le croient, et puis ils le veulent faire à croire aux autres »¹³². Certes Charron maintient qu'il y a bien une vraie piété (qui, comme il s'ensuit de son raisonnement, est potentiellement présente dans toutes les religions, point évidemment capital !), qu'il faut dissocier de la fausse partout dominante (et, comprend-on nécessairement, dans le christianisme comme ailleurs), qui est ce qu'il nomme la superstition. La vraie piété est d'abord dans la connaissance de Dieu, un Dieu créateur, bon, veillant sur toute chose par la providence (connaissance commune à toutes les religions selon l'approche de Charron), qu'il nous faut aussi honorer de cœur, en nous conformant, pour l'extérieur, aux « cérémonies ordonnées et accoutumées ».

Toute la fin du chapitre est alors consacrée à la distinction et à l'articulation de la vraie piété et de la vraie probité, c'est-à-dire de la vraie preud'hommie, qui est la pratique de la vertu par les seules forces de la nature, à laquelle tout le livre est consacré. Charron s'élève violemment contre ceux qui confondent piété et probité et qui affirment que la religion engendre la preud'hommie. Ceux-là veulent que « l'on soit homme de bien, à cause qu'il y a un Paradis et un Enfer »¹³³. Au contraire, dit Charron, « je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrois jamais aller en Paradis, mais pource que nature, la raison, c'est à dire Dieu le veut, pource que la loy et la police generale du monde, d'où tu es une piece, le requiert ; ainsi et tu ne peux consentir d'être autre que tu n'ailles contre toy-mesme, ton estre, ta fin »¹³⁴. Dans la première édition, il affirme textuellement que la religion est « postérieure à la preud'hommie », comme « chose apprise, receuë par l'ouye [...] par revelation et

¹³¹ Éd. citée, p. 450.

¹³² Éd. citée, p. 452-453.

¹³³ Éd. citée, p. 464.

¹³⁴ Éd. citée, p. 464. « Je veux que sans paradis et enfer, l'on soit homme de bien : ces mots me sont horribles et abominables, si je n'estois Chrestien, si je ne craignois Dieu et d'estre damné, je ferois cela », dit aussi la première édition. Il faut prendre garde que les mots horribles et abominables ne sont pas ceux de paradis ou enfer, comme le suggère E. Faye, mais ceux de la déclaration qui suit, d'un sujet fictif disant que c'est la crainte de Dieu qui le conduit à bien agir.

instruction », alors que la *preud'hommie* dépend des préceptes naturels de la raison. *Preud'hommie* et *piété* subsistent ainsi par elles-mêmes et agissent « par leur propre ressort »¹³⁵. Mais ce que propose alors Charron est une morale d'inspiration néostoïcienne, rigoureusement profane, la *piété* devenant une vertu entièrement séparée de la *probité* et étrangère à la *probité*. Cette position, quelque interprétation que l'on en donne, y compris la plus conciliante (« *piété* et *probité*, dit Charron, doivent être jointes et mariées ensemble »¹³⁶) est proprement révolutionnaire pour l'époque, puisqu'elle pose l'autonomie de la morale par rapport à la religion, et implique donc que l'on puisse être « homme de bien » (bien se comporter en ses actes) sans religion.

Il est d'ailleurs difficile de ne pas se demander ce qu'il reste de la *piété* pour le *preud'homme* chrétien qui en appuyant sa vertu sur son propre fond naturel, ne peut pas ne pas mépriser tout ce qui dans la religion relève des passions et de l'imagination non réglées par la raison ; ainsi par exemple de l'espoir du paradis et de la crainte de l'enfer. A quoi sert un article de foi, dont la vérité est maintenue formellement dans son domaine propre, celui de la religion, mais qui est déconnecté de l'action, puisque bien se conduire, c'est se conduire indépendamment de ce qu'on l'on croit ou ne croit pas en matière de religion ? A quoi sert de continuer à croire au paradis et à l'enfer, s'ils ne sont plus des objets de crainte et d'espérance, et est-ce encore y croire que de les considérer comme indépendants des passions dont ils semblent pourtant inséparables ? Le *preud'homme*, le sage charronien, est en effet invité à agir comme s'il n'y avait pas de paradis ni d'enfer ; comme, autrement dit, si la religion ne le concernait pas, mais seulement les hommes incapables de se conduire sans elle, et qui d'ailleurs, s'ils ne se conduisent que par elle, ne sauraient être « hommes de bien ».

La lecture attentive du chapitre interdit en tout cas de considérer toutes les controverses qu'il a pu susciter comme relevant du pur et simple malentendu ou d'une mauvaise foi éhontée. Si l'on examine maintenant sa réécriture en vue de la réédition, qu'observe-t-on ? Éh bien, que les passages supprimés ou adoucis y sont en fait assez rares : il s'agit surtout de l'omission d'une partie de la fin du texte qui souligne l'autonomie de la *preud'hommie*, déjà exprimée en des termes très proches (« Je veux que sans paradis et enfer, l'on soit homme de bien [...] La religion postérieure à la *preud'hommie*... »¹³⁷). Mais la plupart des modifications obéissent plutôt à un souci de clarification et d'explicitation qui ne remet nullement en cause la conduite de l'argumentation générale telle que nous venons de la

¹³⁵ Éd. citée, p. 466.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Éd. citée, p. 466-467.

résumer. Pour l'essentiel, Charron persiste et signe, sans rien retrancher d'essentiel à sa critique des religions (de toutes les religions !) et de sa revendication d'autonomie de la *preud'homme*.

Par contre, indubitablement, l'intervention de Jeannin est lourde et substantielle, qui insiste plus expressément et de manière répétée sur la vérité du christianisme opposé à toutes les autres religions, affirme que nous sommes conduits intérieurement par Dieu même à embrasser la vérité du christianisme, quoi qu'il en soit de notre éducation (ce qui restait chez Charron fort problématique) et fait intervenir les dogmes du péché originel et de l'incarnation, absents du texte de Charron. La polémique à l'égard de ceux qui « croient croire » est maintenue, mais elle devient une attaque contre les « faux hypocrites »¹³⁸, où l'on peut éventuellement déceler plutôt une dénonciation gallicane de la piété ostentatoire et suspecte des dévots ultramontains (« on ne sçauroit trop crier contre les faux hypocrites à qui la vérité en veut tant par expres et preciput, avec tant de *vae* qu'il leur jette et eslance de sa bouche »¹³⁹).

Mais, une fois encore, il faut bien voir que cette réécriture posthume (l'emploi de la première personne, dans les passages rajoutés, ne manque pas d'être troublant), cette censure, est vraiment produite *pour la forme*, dès lors qu'elle n'est pas publiée dans la seconde édition, et seulement comme un simple appendice dans les suivantes. Elle apparaît surtout comme un révélateur de ce qui avait le plus choqué les docteurs de Sorbonne et bien d'autres lecteurs sans doute, de ce qui avait pu bien paraître inacceptable dans le texte, en réalité laissé à peu près intact sur le fond par les remaniements de l'auteur. Le livre, au moment de sa réédition parisienne, pouvait bien bénéficier d'un fort appui institutionnel, et même proprement politique ; cela n'a pas empêché son caractère potentiellement scandaleux de demeurer actif tout au long du siècle, malgré des lectures visant explicitement à en défendre l'orthodoxie, contre les attaques répétées et très virulentes dont il fit l'objet à partir des années 1620.

L'affaire de la republication de *La Sagesse* offre ainsi un cas de censure avortée certes, mais qui montre aussi que la permission d'un livre (ou de toute autre œuvre de culture), voire le soutien officiel dont il jouit, n'empêche nullement qu'il puisse être jugé inacceptable par une partie importante de ses lecteurs et attaqué comme tel. Ces attaques, comme l'atteste l'importance énorme de *La Sagesse* sur la littérature hétérodoxe et clandestine du siècle, évidemment, confortaient et nourrissaient en fait elles-mêmes les lectures « positives » de

¹³⁸ Éd. citée, p. 817.

¹³⁹ Éd. citée, p. 818.

l'ouvrage, comme livre subversif ; des lectures « complices », dans le partage de la clandestinité ou de la semi-clandestinité d'énoncés et d'idées censurés.

Nous soulignerons cependant, *in fine*, que la constatation de cette complicité ne permet pas d'affirmer que ces lecteurs-là de Charron étaient véritablement conformes au type de lecteur que l'auteur de la *Sagesse* cherchait à séduire, et nous semble vain de prospecter, à partir de ces lectures, quelles étaient les intentions philosophiques secrètes, en deçà, à la source de son écriture. Par contre, l'examen contextualisé des vicissitudes de la publication et de la réception montre de manière indubitable, contre la tendance dominante de l'interprétation contemporaine, que l'on ne saurait réduire la question de l'immense attrait de scandale exercé par Charron à une situation ou succession de situations conjoncturelles, conduisant à la mésinterprétation d'un texte en réalité irréprochable, voire de propagande en faveur des idées de la Contre-réforme. Cette interprétation réduit les lecteurs contemporains, critiques ou complices, et même d'ailleurs ceux (assez rares) qui ont pu soutenir à l'époque l'orthodoxie du livre contre les attaques des apologistes (car leur défense s'inscrit plutôt dans la tradition gallicane en conflit avec les positions ultramontaines¹⁴⁰), à des imbéciles. Comme ils ne l'étaient et ne pouvaient l'être tous, il faut bien que cette approche purement internaliste soit fautive, qui néglige la logique interactive de la production, publication, diffusion et réception du texte, telle qu'une approche en terme d'acceptabilité en permet l'étude.

¹⁴⁰ C'est évidemment tout particulièrement le cas de la défense de Saint-Cyran, indissociable de la polémique contre Garasse.

4- « L'illustre débauché » Jacques Vallée Des Barreaux un cas d'acceptation restreinte

Jacques Vallée Des Barreaux (1599-1673) est un personnage surtout connu pour avoir été l'ami et, selon certaines sources, l'amant de Théophile de Viau. L'« historiette » que lui a consacrée Tallemant des Réaux et d'autres documents le présentent comme une « illustre »¹⁴¹ figure de débauché – jusqu'à incarner le type même du débauché mondain¹⁴² – et d'impie¹⁴³, mais aussi d'impie inconséquent, embrassant la dévotion dans la maladie et devant la mort. Son nom est enfin associé à une série de sonnets qui figurent dans les anthologies de poésie libertines, où se trouve esquissée une philosophie naturaliste radicale, qui rejette le christianisme avec véhémence, au profit d'un hédonisme brutal, exaspéré et désespéré.

Ces pièces, sans aucun doute possible, étaient tout à fait inacceptables eu égard aux critères de publication autorisée du XVII^e siècle ; plus encore après la condamnation du *Parnasse satyrique* en 1622 où se trouvait, entre autres, comme on le sait, un sonnet attribué à Théophile, incriminé pour son obscénité et son caractère blasphématoire¹⁴⁴. On sait que les recueils imprimés de poésie licencieuse sont très nombreux dans les premières années du siècle. Ils deviennent plus rares et plus strictement clandestins à la suite de la condamnation du *Parnasse* et du procès de Théophile.

Imprimées de manière anonyme et clandestine à la fin de sa vie¹⁴⁵, les poésies de Des Barreaux, aussi bien d'ailleurs les plus choquantes que les plus anodines, semblent avoir beaucoup circulé et on les trouve copiées séparément ou par séries en divers manuscrits¹⁴⁶. A

¹⁴¹ La formule d'« illustre débauché » est de Jean Chapelain, dans une lettre du 15 décembre 1640 à Guez de Balzac.

¹⁴² Voir le Dictionnaire de Furetière, qui présente de manière étonnante pour nous la formule de « illustre débauché », comme connoté de manière positive : « Débauché Quand ce mot est accompagné d'une épithète favorable, il signifie, Qui aime les plaisirs honnêtes ; la société ; la vie libre. Un illustre debauché. St. Amant. Un agréable débauché. Epicure étoit un debauché fort sage. Le P. R. [Père Rapin]. *Des-Barreaux a été un fameux debauché.* ». Suit un quatrain que l'on trouve dans les Valesiana (1693) : « Des-Barreaux, ce vieux debauché / Affecte une reforme austere ;/ Il ne s'est pourtant retranché/ Que ce qu'il ne sçauroit plus faire. ».

¹⁴³ Selon Vanel, le jeune Des Barreaux était « d'un esprit vif et d'une conversation enjouée, mais débauché et impie au dernier point », *Galanteries des rois de France du commencement de la monarchie jusques à présent*, Paris, 1694, t. 3, p. 121.

¹⁴⁴ « Phylis, tout est ...tu, je meurs de la vérole,/[...]/Mon Dieu, je me repens d'avoir si mal vécu :/ Et si votre courroux à ce coup ne me tue,/ Je fais vœu désormais de ne ...tre qu'en cul. », *Le Parnasse des poètes satyriques*, éd. G. Bougueuil, Paris, Passage du Nord-Ouest, p. 15.

¹⁴⁵ *Recueil de pièces nouvelles et galantes*, Cologne, Pierre Marteau, 1667.

¹⁴⁶ Pour ce qui est des pièces les plus libres, le plus riche est sans conteste le manuscrit acquis par la Bibliothèque de Leyde en 1980, ms. 1629, *Henri de Kizielnicki, Amorum emblemata figuris incisa studio athonis vaeni Batabo-Lugdunensis Antwerpiae-venalia apud Auctorem*, M.D.C. qui attribue à Des Barreaux 28 pièces. Sur ce ms, voir éd. Baverel-Croissant, p. 184.

ce titre, elles représentent un exemple, parmi tant d'autres, de circulation restreinte, attestée dans les milieux lettrés, partout en Europe, entre XVI^e et XVIII^e siècle, de pièces, surtout versifiées, qui n'ont pas accédé à l'imprimé (d'ailleurs, il en est encore aujourd'hui d'inédits) ou bien alors de manière strictement clandestine.

Un public, dont il est assez difficile de définir les contours précis, existait pour cette littérature licencieuse extrêmement poussée, obscène, voire pornographique et impie, au moment où s'affirmait en France une intolérance de plus en plus affirmée pour l'expression de l'impiété et des obscénités, au nom, à la fois, des impératifs de la religion, du purisme linguistique et de la bienséance morale. On trouve de pareils recueils dans les fonds manuscrits de nombreuses bibliothèques européennes.

Ces collections semblent ainsi à contre-courant des normes dominantes et contraignantes qui s'imposent aux publications imprimées autorisées. Tout à la fois, il faut bien voir que ces textes ne sont pas véritablement relégués, ni ségrégués. Il arrive souvent que, dans les mêmes recueils et collections, les pièces obscènes voisinent avec des choses tout à fait convenables qui auraient parfaitement pu être imprimées et l'ont souvent été. Le fonds de Valentin Conrart, par exemple, à la bibliothèque de l'Arsenal de Paris, qui, entre mille autres choses, contient des manuscrits conservant des pièces attribuées à Des Barreaux (en particuliers les pièces sensées adressées à Marion de Lorme¹⁴⁷) est à cet égard assez exemplaire. Les mêmes recueils de manuscrits rassemblent des poésies licencieuses, parfois très « poussées », en français et en italien, mais aussi des pièces galantes ou des vers de circonstances plus anodins¹⁴⁸. Ils attestent du fait que la circulation de ces textes n'était le plus souvent pas réservée à des cercles fermés et étanche. Elle se confondait avec celle des pièces manuscrites de tous ordres (vers, prose, théâtre, pamphlets, lettres, chansons, factums, pièces d'histoire, etc.).

Il existait un milieu assez large, au confluent des productions mondaines et érudites, où circulaient ce genre de textes, parmi tant d'autres, des réseaux d'amateurs qui n'étaient pas, loin de là, constitués de personnages interlopes ou suspects : il n'est que citer les noms de quelques uns de ceux dans les fonds manuscrits desquels on trouve ce type de textes, comme par exemple le protestant Conrart, de l'Académie française, ou les frères Dupuy, bibliothécaires du roi, dont la réputation était tout sauf sulfureuse, même s'ils fréquentaient

¹⁴⁷ *Recueil Conrart*, Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, ms 3135, ms 4124 (t. XIX), ms 4128 (t. XXIII), 4129 (t. XXIV), ms 5418 (t. IX), ms 5422 (t. XIII).

¹⁴⁸ Par exemple voir le Ms Arsenal 4123, fonds Conrart, t. XVIII.

toutes sortes de gens¹⁴⁹. Le fait qu'ils collectionnaient ce type de pièces manuscrites, parmi tant d'autres, ne suffit pas à faire d'eux des agents culturels subversifs, des promoteurs secrets d'une contre-culture, entendue au sens d'une culture d'opposition à la culture publique dominante. Cette dimension politique d'opposition structurelle et de subversion culturelle et politique assumée comme telle, est à peu près absente de ces espaces de production et de circulation, où l'on trouve pourtant de nombreux textes de satire ou de critique politique, comme les mazarinades par exemple. Les collectionneurs qui possèdent, entre autres, des textes libertins, peuvent bien sûr apparaître, conjoncturellement, comme des opposants, mais cela ne permet nullement de considérer que leurs collections de textes clandestins soit l'expression d'une contre-culture, en rupture avec la culture dominante. Par contre, il est facile de montrer que certaines de ces pièces, comme les poésies « philosophiques » de Des Barreaux, sont, elles, on ne peut plus subversives et relèvent bien de ce que nous appelions naguère culture souterraine (*underground*) ou contre-culture, lorsque l'on voulait désigner certaines avant-garde particulièrement radicales, c'est-à-dire avant que ces mots ne soient galvaudés¹⁵⁰.

Il est cependant possible de parler à l'égard de ce type de production, d'acceptabilité restreinte ou limitée à des espaces de publication réservés, puisque ces textes ne sont tolérés, ou jugés acceptables, que dans une semi-clandestinité.

Le passage à l'imprimé non autorisé, à l'imprimé clandestin, ne modifie pas substantiellement ce dispositif, même s'il élargit sans doute considérablement le public et renforce de fait leur acceptabilité, surtout, comme c'est le cas pour Des Barreaux, lorsque les pièces les plus compromettantes sont publiées en compagnie de textes tout à fait acceptables.

Cela est tout particulièrement le cas du *Recueil de pièces nouvelles et galantes*, où paraissent en 1667 bon nombre des poésies de Des Barreaux tant « philosophiques » qu'amoureuses ; une belle réalisation in 12, en deux volumes (le premier avait déjà été publié en 1663), portant le nom du fameux Pierre Marteau à Cologne, mais en vérité Jean Elzevier à Amsterdam¹⁵¹. Il contient tout un ensemble de pièces en prose et en vers dont le seul point commun semble avoir été le fait, comme le dit le libraire, qu'elles ont couru précédemment

¹⁴⁹ Sur Conrart voir l'ouvrage remarquable de N. Schapira, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle : Valentin Conrart, une histoire sociale*, Paris, Editions Champ Vallon, 2003. Sur les frères Dupuy, voir les études de Jérôme Delatour, en particulier, « Le cabinet des frères Dupuy », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, 2005 - 2006, n° 25 - 26, p. 157-200.

¹⁵⁰ Voir mes réflexions à ce sujet in *Postures libertines*, *op. cit.*, Avant propos.

¹⁵¹ Voir Léonce Janmart de Brouillant, *Histoire de Pierre du Marteau, imprimeur à Cologne*, Paris, Quantin, 1888 ; Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 140-143. Sur les deux éditions de 1663 et de 1667 (en deux parties, voir A. Willems, *Les Elsevier, Histoire et annales typographiques*, Paris, La Haye, Labitte, Nijhoff, 1880, n° 1319, p. et n° 1387, p. 355

sous la forme manuscrite et sont recherchées des « curieux »¹⁵². On y trouve ainsi des œuvres très disparates, signées et anonymes, qui, pour les raisons les plus variables, ne semblent pas pouvoir bénéficier d'une publication autorisée : le *Voyage* de Chapelle et Bachaumont, dont c'est là la première édition, y côtoie l'allégorie galante de l'abbé Paul Tallemant (*Le Voyage à l'île d'amour*), la lettre de Scarron à Fouquet sur ses démêlés avec Boileau, l'élégie de La Fontaine pour l'intendant Fouquet incarcéré, une partie des satires de Boileau (du reste déjà parues l'année précédentes), des lettres de M^{me} de Motteville, des pièces de M^{me} de la Suze, de M^{me} de Scudéry, de Pellisson, etc. Toutes ces pièces sont produites à la cour de Louis XIV ou dans une relation de grande proximité avec celle-ci et, selon les textes, on est amené à supposer des motifs différents à leur relégation (ou promotion) à la publication clandestine : raisons politiques, atteintes aux bonnes mœurs et à la bienséance, voire en de rares cas à la religion, nomination et éventuellement compromission publique de personnages importants, qualité et sexe des auteurs répugnant à la publication...

Mais certaines de ces pièces ne semblent *a priori* ne présenter aucun caractère transgressif ou offensant (des vers de louanges au roi ou à Colbert par exemple), et ne doivent sans doute leur présence dans ce double recueil qu'au fait qu'elles jouissaient d'une certaine réputation sans avoir été jusque là imprimées, ou ne l'étant que depuis peu et conservant de ce fait « les attraits de la nouveauté » (Boileau).

On voit ainsi à quel point les poésies de Des Barreaux, sont alors, de fait, par leur mode même de publication, intégrées au flux de la production de pièces mondaines et curiales, ce qui n'enlève rien pour autant à leur caractère indubitablement subversif. Mais cet environnement éditorial contribue évidemment à caractériser l'acceptabilité restreinte qu'on essaie d'analyser ici, qui est en fait caractérisée par une certaine amplitude et souplesse.

Cependant, les observations précédentes ne valent pas seulement pour la production et la circulation des textes, mais aussi bien, et même *a fortiori*, pour la parole et pour les comportements, bien qu'il faille toujours soigneusement distinguer l'acceptabilité des textes de l'acceptabilité des pratiques et actions dont traitent les textes, selon le fameux mot de Théophile se défendant contre ses accusateurs : « Faire des vers de Sodome ne rend pas un

¹⁵² 1^e partie : « ... Recueil de quelques Pièces Curieuses, tant en prose qu'en vers, faites par les plus beaux esprits de ce temps, lesquelles ayant couru un espace de temps manuscrites parmi les Curieux, & m'estant tombées entre les mains, j'aurois creu faire injustice à leurs Auteurs, de laisser plus longtemps à peu de personnes, ce qui merite d'estre veu de tout le monde ». Deuxième partie : « J'ai fait un autre recueil de celles-ci, qui ont aussi couru quelque temps manuscrites parmi les beaux esprits, qui me les ont fournies pour en faire part au public. Le témoignage qu'ils ont donné en leur faveur, & la réputation des auteurs qui les ont composées me font esperer qu'elles ne vous plairont pas moins que les precedentes, & que vous trouverés encore quelque chose de plus galant qui les rend bien plus recommandables... », n. p.

homme coupable du fait ; poète & pederaste sont deux qualitez differentes » (*Apologie de Théophile*).

Justement, nous verrons qu'il est, entre autres choses, question de sodomie dans la réputation de Des Barreaux, en relation avec Théophile. Les vers attribués à Des Barreaux qui nous ont été conservés sont à peu près exempts d'allusions à la sodomie mais, par contre, sa poésie comprend une série de pièces de la plus grande irréligion, voire d'un athéisme consommé.

C'est la circulation de ses vers, le fait qu'ils aient été copiés à la main et imprimés de manière strictement clandestine, que nous envisageons donc comme un cas d'acceptabilité restreinte d'énoncés dont la publication autorisée – la proposition d'un livre imprimé où figure le nom de l'auteur, avec privilège, dédicace, etc. – était sans nul doute jugée inacceptable.

Mais le cas Des Barreaux offre une autre dimension : à la différence de ses écrits licencieux et impies, confinés à la clandestinité, il était lui-même un personnage public, un personnage connu, sur lequel coururent dès sa jeunesse et tout au long de sa vie, chansons, épigrammes, vers satiriques et anecdotes de toutes sortes. Il était un personnage à la réputation sulfureuse, et sinon proprement scandaleux, en tout cas connu pour avoir suscité, à de nombreuses reprises, des scandales ponctuels. Mais il n'a jamais été inquiété sérieusement par la justice ni ne semble avoir subi le moindre ostracisme social dans les espaces qu'il fréquentait, en particulier à la cour¹⁵³. Et cela est aussi extrêmement intéressant dans le cadre de notre analyse : le fait qu'il ait été largement accepté – non ostracisé, non relégué, non marginalisé, non réprimé par ses contemporains – qui pourtant, tous, absolument tous ceux qui se sont prononcés à son sujet, le décrivent comme un personnage coutumier d'actes et de paroles scandaleuses.

On peut se demander pourquoi. La première réponse qui vient à l'esprit est évidemment l'invocation du statut social : Des Barreaux est issu d'une riche et puissante famille de robins, une vieille famille de magistrats issue d'Orléans, et lui-même a exercé un temps la magistrature en achetant en 1625 une charge de conseiller et en s'en acquittant d'une manière plus que désinvolte, si l'on doit croire ce que l'on en raconte¹⁵⁴.

¹⁵³ Un exemple, entre beaucoup d'autres : lorsque Marcassus publie en 1664 sa *Libre version des odes et des épodes d'Horace*, il dédie chaque pièce à un personnage de marque et, comme le dit Lachèvre, « toute la cour de Louis XIV y passe ». Or Des Barreaux, dédicataire de l'une des odes, n'y est pas oublié, Lachèvre, p. 224.

¹⁵⁴ Tallemant, *Naudeana et Patiniana*, Amsterdam, 1703, p. 50.

On rappelle toujours quelques éléments sulfureux dans sa généalogie : son grand père, Jacques Vallée, qui fut intendant des finances¹⁵⁵, dont on a dit qu'il était mort athée à Orléans et surtout son grand-oncle, Geoffroy Vallée, mort sur le bûcher en 1574, pour avoir écrit la *Beatitude des chrestiens ou le Fleo de la Foy*, opuscule taxé d'athéisme. Mais cela ne faisait pas des Vallée une famille maudite, absolument pas. Elle était et elle est demeurée une grande et puissante famille de robins, parfaitement intégrée à la cour et dans l'appareil d'État.

Des Barreaux bénéficiait d'ailleurs de très fortes protections, en particulier celle de Gaston d'Orléans, le frère de Louis XIII ; il devait donc être considéré comme intouchable, ou du moins comme très difficile à atteindre. Mais cela ne suffit pas, et il faut pousser l'analyse, qui conduit en fait nécessairement à constater que la tolérance factuelle de la déviance dans la société parisienne, urbaine et curiale du XVII^e siècle, était beaucoup plus importante que ne laisse penser le rigorisme moral qui s'affiche à l'époque dans une nombre incalculable d'ouvrages de piété. Mais, il existe, certes, un lien fort entre cette tolérance et le statut social des déviants, comme il est facile de le montrer. C'est ainsi que nous comprenons par exemple les conseils d'un médecin à son fils par Guy Patin, lui enjoignant de se tenir loin du libertinage des grands. Un simple fils de médecin ne pouvait certainement pas bénéficier de la même impunité que le petit-fils d'un intendant des finances.

Ainsi, Des Barreaux présente-t-il un double cas d'acceptation et d'acceptabilité, à deux niveaux distincts : des écrits clandestins, protégés par leur semi-clandestinité, et un personnage public, tout sauf isolé, parfaitement intégré à la vie curiale et mondaine. Il est d'autant moins isolé qu'il appartient à un ou plusieurs réseaux d'amis, tous, peu ou prou, aussi accusés de déviance (et/ou qui font comme lui ostentation de leur propre déviance), mais qui jouissent eux-mêmes largement d'une impunité légale et d'une tolérance sociale, du fait de leur poids social, mais peut-être aussi du fait – c'est ce qu'il faut examiner – que les limites de l'acceptable étaient dans la société française du XVII^e siècle, en régime chrétien (dans les années mêmes de la reprise en main catholique de la France), beaucoup plus lâches et élastiques qu'on ne l'imagine. Mais sans doute ne faut-il pas parler de la « société française » en général, pure abstraction, mais de lieux sociaux spécifiques, où il semble en effet, qu'à certains moments la tolérance des discours et des comportements aient été beaucoup plus ample qu'on ne serait enclin à le croire : la cour en particulier, mais aussi certains cabarets, hôtels particuliers, voire maisons bourgeoises, etc.

¹⁵⁵ Il faut à cet égard corriger Tallemant qui confond le père et le grand-père, tous deux prénommés Jacques.

Nous avons évoqué l'appartenance de Des Barreaux à des réseaux de personnages considérés comme déviants. Il s'agit, en particulier, dans les années de sa maturité, de tout un groupe qui gravite autour de Gaston d'Orléans et de Gaston lui-même, du moins avant sa « conversion » dans les années 1650 : des aristocrates de la robe et de l'épée, comme Bardouville, Aubijoux, Fontrailles, Rivière, Coulon, Blot, Saint-Pavin, Félix de La Mothe Le Vayer (frère de François), Valliquerville, etc.¹⁵⁶ Autant de noms convoqués par Pintard dans son livre *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*¹⁵⁷. Ces gens là, désignés en effet comme « libertins » ou « esprits forts », sont aussi parfaitement intégrés, pour la plupart, à la cour et à la ville, et surtout, ils font partie sans nul doute de ce que l'on appellerait en termes marxistes, la classe dirigeante.

Nous examinerons tour à tour, fort de notre fragile distinction entre la publicité du personnage et la clandestinité ou la semi-clandestinité des écrits, l'image de l'homme et ses écrits, qui correspondent tout à fait au personnage public et font sans aucun doute partie de la construction de sa réputation, tout en étant maintenu dans un statut de clandestinité relative. La distinction est donc analytique, mais correspond à une réalité qu'il nous intéresse de mettre en lumière : les écrits sont moins acceptables que le personnage, son comportement et ses actes, alors qu'ils font partie du comportement et des actes. On devrait dire : les écrits sont parmi ses actes, ceux qui sont jugés les moins acceptables dans la perspective d'une publication autorisée et auctoriale, de sorte qu'ils sont réduits à une publication réservée, considérée comme acceptable en tant que réservée. Il est significatif que ses vers ne paraissent dans un imprimé non autorisé, en 1667, que de manière anonyme. Ce paradoxe, sans doute, n'en est-il pas un : la réputation, on l'a vu, est elle-même contenue essentiellement dans des voies de publication réservées, semi-clandestines – Des Barreaux n'est pas mis en accusation dans des écrits publics autorisés. C'est en ceci qu'elle est acceptable, comme les écrits supposés du personnage, en tant que la publicité qui leur est faite, est contenue, moins dans l'étendue de sa diffusion, que par leur nature de publication non officielle, privée de la caution que seule l'autorité publique peut apporter.

L'historiette de Tallemant

¹⁵⁶ Voir l'ouvrage qui laisse beaucoup à désirer de C. K Abraham, *Gaston d'Orléans et sa cour : Étude littéraire*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1964 et Georges Dethan, *La vie de Gaston d'Orléans*, Paris, Éd. de Fallois, 1992.

¹⁵⁷ Mais voir aussi, Baverel-Croissant, dans son éditions des œuvres de Des Barreaux, *op. cit.*, p. 99-108.

Nous prendrons l'historiette de Tallemant comme fil rouge : elle est écrite du vivant de Des Barreaux, probablement vers 1657, à l'exception de la dernière phrase rajoutée après sa mort¹⁵⁸.

La première chose qu'il faut signaler est que l'auteur des *Historiettes* écrit lui-même dans la perspective d'une diffusion manuscrite restreinte. Bien des informations qu'il donne et des considérations qu'il en tire s'inscrivent dans le cadre de l'acceptabilité restreinte dont nous voulons parler : « Je prétends dire le bien et le mal, sans dissimuler la vérité, et sans me servir de ce qu'on trouve dans les Histoires et les Mémoires imprimés. Je le fais d'autant plus librement que je sais bien que ce ne sont pas choses à mettre en lumière, quoique peut-être elles ne laissassent pas d'être utiles. Je donne cela à mes amis qui m'en prient »¹⁵⁹. Il y a donc d'un côté les histoires et mémoires imprimés, qui contiennent les choses publiables, et de l'autre les « historiettes », dont tout le contenu provient de conversations privées et des souvenirs de l'auteur. L'objectif est bien de communiquer des informations jugées par l'auteur lui-même non publiables.

Dans l'historiette qui lui est consacrée, Des Barreaux est présenté comme un débauché, dévergondé dès son plus jeune âge par Théophile et ses amis : « ayant perdu trop tôt son père, il se mit à fréquenter Théophile et d'autres débauchés, qui lui gâtèrent l'esprit, et lui firent faire mille saletés. C'est à lui que Théophile écrit dans ses lettres latines, où il y a à la suscription : *Theophilus Vallaeo suo*. On ne manqua pas de dire en ce temps-là que Théophile en étoit amoureux, et le reste. » Le Jésuite Garasse écrit dans ses *Mémoires* que les lettres latines de Des Barreaux à Théophile, retrouvées lors de la fuite de celui-ci en Angleterre, étaient suffisantes, n'eût été son jeune âge, à lui faire subir la même peine qu'à son grand-oncle¹⁶⁰. Une lettre du procureur général Mathieu Molé à Dupuy, écrite peu après l'arrestation de Théophile (1^{er} octobre 1623), semble confirmer l'accusation, si l'ami dont il est question est bien Des Barreaux : « Vous savez la peine que j'ai toujours eue de celui de l'esprit duquel on a trouvé les lettres, combien de fois j'ai accusé son libertinage » et il signale, apparemment pour s'en plaindre, que « ces lettres ont été montrées à tout le

¹⁵⁸ Tallemant des Réaux, *Historiettes*, A. Adam, Gallimard, 1961, t. II, p. 29-33

¹⁵⁹ Éd. citée, t. I.

¹⁶⁰ Garasse, *Mémoires*, éd. Charles Nisard, Paris, Amyot, p. 78. Antoine Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Genève, Slatkine, 1935, p. 370) nie que l'auteur de ces lettres soit Des Barreaux, contrairement à ce que la critique en avait déduit jusque là et l'identifie à ce Tircis dont se plaindra amèrement Théophile qui ne peut selon lui être Des Barreaux, mais un membre du Parlement. Il n'explique cependant pas pourquoi déjà Garasse attribue explicitement ces lettres au jeune ami de Théophile et non pas à un autre.

monde »¹⁶¹. Cela prouve qu'à vingt-quatre ans, Des Barreaux a déjà une solide réputation, mais aussi qu'il est visiblement protégé par celui-là même qui allait faire son procès à Théophile, eu égard probablement à son rang et à sa famille. Du reste, en 1623, Garasse, dans sa *Doctrine des beaux esprits*, ne cite jamais nommément Des Barreaux, il n'en fait pas la dénonciation publique, à la différence de Théophile, alors qu'il fait sans doute allusion à lui, pour des allégations de mécréance¹⁶².

Tallemant ajoute que « Quelque temps après la mort de ce poète, en une débauche où étoit le feu comte du Lude, des Barreaux se mit à crier, car ç'a toujours été son défaut, le comte lui dit en riant : 'Ouais, pour la veuve de Théophile, il me semble que vous faites un peu bien du bruit.' ». Il gardera cette réputation assez longtemps : par exemple dans le recueil de vaudevilles manuscrits : *Les Roquentins de la cour*, qui porte la date de 1634, on lit, toujours à propos de sa liaison supposée avec Théophile (mort pourtant depuis huit ans) : « Du vilain plaisir de la vie/ Que l'on nomme Sodomie/ Le Conseiller Des Barreaux/ Y sait tous les plaisirs nouveaux ». ¹⁶³ Les mêmes vaudevilles l'accusent ensuite de pratiquer la sodomie avec ses maîtresses : « Des Barreaux aime la Mesliant / Mais vous ne sçavez pas comment/ Il la caresse par derrière/ Théophile luy dit en mourant/ Qu'il luy faisoit une prière/ à craindre toujours le devant »¹⁶⁴. Cela est une allusion limpide au fameux sonnet de Théophile dans le *Parnasse satyrique* évoqué plus haut.

Tallemant évoque ensuite sa relation attestée avec Marion de l'Orme, le rendant responsable de l'éducation sexuelle de celle qui allait devenir la courtisane de haut vol que l'on connaît. Il existe bien des échos de cette liaison, souvent perçue à travers le prisme de la série de poèmes à travers lesquels Des Barreaux a mis en scène cette liaison, ou du moins qui sont considérés ainsi par ses contemporains qui en ont pris note. Il évoque en particulier la convoitise de Richelieu à l'égard de son amante, elle aussi renseignée par d'autres sources. Tout ce corpus en tout cas tend, par la forme et par le sujet des vers, et par l'aventure qu'ils sont sensés évoquer, à maintenir Des Barreaux dans la norme de la galanterie néo-pétrarquiste, évidemment hétérosexuelle, qui convient parfaitement au jeune aristocrate qu'il

¹⁶¹ Frédéric Lachèvre, *Le libertinage devant le Parlement de Paris: Le procès du poète Théophile du Viau (11 juillet 1623-1er Septembre 1625)* ; publication intégrale des pièces inédites des Archives nationales, Paris, Champion, 1909, p. 206.

¹⁶² « Il n'y a pas long temps qu'un jeune esvanté, qui est des principaux de la cabale mystérieuse, s'en vint en la maison de S Louys trouver un de nos peres, qui avoit esté jadis son maistre en rhétorique, pour luy faire une question digne d'un tel disciple : car apres quelques compliments, il luy va dire froidement, qu'il estoit là venu expres, pour luy proposer une question, laquelle luy donnoit bien de la peine : *c'est, dit-il, mon pere, que je ne puis me persuader que le fils de Dieu se soit incarné depuis seize cens ans, comme on nous voudroit faire croire ; car qu'elle apparence y peut-il avoir en cela, que Dieu se soit fait homme ?* », p. 267.

¹⁶³ BNF fr. 12491, p. 134.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 137.

est, pour lequel l'activité de versification est aussi et peut-être d'abord l'affirmation d'une identité sociale.

Mais Tallemant, à son habitude, raconte l'aventure avec la plus grande crudité, prodiguant des détails scabreux sur les lieux et les modalités des rencontres (« il fut huit jours caché chez elle dans un meschant cabinet où l'on mettoit du bois : là elle lui apportoit à manger, et la nuit il alloit coucher avec elle »), évoquant aussi les avortements à répétition de la jeune fille, dont il affirme aussi qu'elle eut un fils du poète. La figure qui ressort est encore alors celle du débauché impénitent, qui « mit Marion à mal ». On peut aussi noter que le récit de Tallemant est largement complice des turpitudes qu'il décrit, lorsqu'il rapporte par exemple l'anecdote de la petite nièce de Marion qui avait dit : « J'ay veu M. Des Barreaux coucher dans cette salle avec ma tante mais il n'y avoit rien de fait s'il couchoit debout ».

La débauche sexuelle, d'ailleurs au fond bien commune (n'eût été la réputation que Marion De Lorme se fit plus tard), s'accompagne surtout de l'impiété, à vrai dire aussi suspecte que véhémente « Des Barreaux a toujours été impie ou libertin¹⁶⁵, car bien souvent ce n'est que pour faire le bon compagnon. Il le fit bien voir dans une grande maladie qu'il eut, car il fit fort le sot et baisa bien des reliques. Quelques mois après, ayant ouï un sermon de l'abbé de Bonzez [Bourzeis], il lui fit dire par madame Saintot qu'il vouloit faire assaut de religion contre lui. 'Je le veux bien, répondit l'abbé, à la première maladie qu'il aura.' ». Plus bas, Tallemant dit que, au moment où il écrit, Des Barreaux « prétend qu'il ne fit le bigot à sa maladie que pour ne pas perdre quatre mille livres de rente qu'il espéroit de sa mère », qui était fort bigote. Mais le texte se termine par une phrase disant que le poète « a eu tout le loisir de chanter la palinodie ; il a bien fait le fou en mourant, comme il le faisoit quand il étoit malade », c'est-à-dire en repent¹⁶⁶.

Il existe en effet plusieurs textes évoquant cette mort chrétienne et attestant de ses relations avec un moine carme, avec lequel il avait des entretiens spirituels, mais aussi

¹⁶⁵ Le texte dit bien « impie *ou* [plutôt] libertin », « pour faire le bon compagnon », ce qui veut dire clairement que Des Barreau n'était pas véritablement impie, mais *seulement* libertin, c'est-à-dire qu'il jouait à l'impie sans l'être de manière conséquente, ce qui correspond largement à l'emploi peut-être le plus usuel du terme en français comme dénotant moins une irréligion réfléchie qu'une volonté de se vanter et de se faire paraître en société comme impie, ce qui consiste à affirmer indirectement, qu'il existait pour ce type de comportement un public plutôt bien disposé. Il était « chic » eut-on dit en d'autres temps, ou « cool » dirions nous plutôt aujourd'hui de se donner des airs d'impiété.

¹⁶⁶ Voir par exemple l'épithaphe attribuée à La Place : « Cy dessous gist le fameux Des Barreaux/ Patriarche des indevots :/ Et qui mourant pieux comme un apôtre,/ Croioit en Dieu tout comme un autre », cité par Lachèvre, *Le prince des libertins du XVII^e siècle : Jacques Vallée des Barreaux, sa vie et ses poésies (1599-1673)*, 1907, p. 192.

compagnon de table et de boisson. D'où le bon mot attribué à Chapelle faisant état d'un « quart de conversion » (*Menagiana*)¹⁶⁷.

Voilà en tout cas qui fait partie de la figure de Des Barreaux, telle qu'elle se constitue de son vivant, et telle qu'elle va rester : impie lorsque il est en bonne santé, mais à nouveau religieux dès qu'il est malade. Sur ce sujet, il existe plusieurs pièces en vers : Saint-Pavin déclare : « Malade, il est homme de bien :/ En pleine santé, grand impie »¹⁶⁸. Selon une épigramme anonyme : « Des Barreaux nous dit en ce lieu / Qu'il ne croit ny Diable ny Dieu / Mais c'est pure bravade/ Il y croit quand il est malade »¹⁶⁹.

Il fit lui-même un sonnet très célèbre sur sa conversion, qui porte dans un manuscrit la mention suivante : « Sonnet [...] qu'il prononça avant de recevoir le Saint-Viatique ».

Sur la base de cette réputation, Pierre Bayle (dans son *Dictionnaire historique et critique*, à l'entrée « Des-Barreaux »), à la fin du siècle, fit alors de Des Barreaux le type même de ce qu'il appelle l'athée de « débauche », dont l'athéisme n'est que de parade et de posture, qu'il oppose à l'athée accompli ou « de système », vertueux, discret et conséquent, comme put l'être Spinoza.

Suit, dans l'historiette, une série d'anecdotes colportées au sujet de scandales ponctuels perpétrés par Des Barreaux, presque toujours en relation avec l'absorption immodérée de la boisson (quant à elle parfaitement acceptée, la consommation d'alcool n'est pas un point de fixation dans la dénonciation du libertinage, elle est une sorte d'élément du décor ; une vie désordonnée se doit d'être alcoolisée).

Ces actes nous paraissent soit dérisoires, soit graves, mais ils sont tous mis sur le même plan par Tallemant, qui invoque l'insolence et l'ivrognerie. Ainsi, lors de son voyage en Italie, il aurait découvert une gondole fermée, un acte apparemment jugé des plus transgressifs à Venise, et il se serait fait battre pour cela¹⁷⁰. Une autre fois, il fut battu dans un

¹⁶⁷ Voir également le quatrain des *Valesiana* cité supra n. 2.

¹⁶⁸ BNF naf 1697, f° 131 r

¹⁶⁹ BNF, fr 12618, p. 73. Voir aussi Boileau, *Satire I*, où il est fait allusion à Des Barreaux dans les vers : « Qui fait l'homme intrépide, et tremblant de faiblesse,/ Attend pour croire en Dieu que la fièvre le presse ;/ Et toujours dans l'orage au Ciel levant les mains,/ Dès que l'air est clame rit des faibles humains/ Car de penser alors qu'un Dieu tourne le monde,/ Et règle les ressorts de la machine ronde/ Ou qu'il est une vie au-delà du trépas/ C'est là, tout haut du moins ce qu'il n'avoûra pas ». Voir aussi la *Satyre des satyres* d'Edme Bousault (1666) : « [Des Barreaux] fait de l'intrépide, et, tremblant de faiblesse/ Attend, pour croire en Dieu, que la fièvre le presse./ Et riant hors de là du sentiment commun,/ Presche que Trois font Trois et ne font jamais un. ». Voir, du même, la *Fable du faucon malade*, « A Monsieur Des Barreaux, qui ne croyoit en Dieu que lorsqu'il étoit malade », cit. par Baverel-Croissant, dans son édition, *Œuvres*, p. 63, 65-68.

¹⁷⁰ « Tout le bateau est peint en noir et verni ; la caisse doublée de velours noir en dedans et de drap noir en dehors, avec les coussins de maroquin de même couleur, sans qu'il soit permis aux plus grands seigneurs d'en avoir une différente en quoi que ce soit de celle du plus petit particulier ; de sorte qu'il ne faut pas songer à deviner qui peut être dans une gondole fermée. » Président de Brosse, *Lettres familières écrites d'Italie*, Paris, Poulet-Malassis, 1858, p. 114.

bal par un domestique qu'il avait humilié en lui arrachant la perruque et il manqua être trépané¹⁷¹.

D'autres scandales sont plus conséquents, où l'on retrouve l'impie de façade. Il s'agit de scènes blasphématoires dans des lieux de culte ou devant des religieux, sans discrimination de confession : « Un jour qu'il avoit bu, il vit un prêtre qui, portant *corpus Domini*, avoit une calotte ; il s'approcha de lui, jeta sa calotte dans la boue, et lui dit « qu'il étoit bien insolent de se couvrir en présence de son Créateur ». Le peuple s'émut, et sans quelques personnes de considération qui le firent sauver, on l'eût lapidé ». Lui et son grand ami l'abbé Picot¹⁷², « passèrent à Montauban et dans le temple de ceux de la religion ils se mirent, un jour de prêche, à chanter des chansons à boire au lieu de psaumes. Ils ne pouvoient pas être ivres, car c'étoit à huit heures du matin. Sans un M. Daliez¹⁷³, galant homme de ce pays-là, on les alloit jeter par les fenêtres ». « L'été suivant, il fut en grand danger d'être assommé par des paysans en Touraine. Il étoit allé voir un de ses amis à la campagne, chez lequel il vint coucher deux Cordeliers. Il dit au maître du logis qu'il vouloit faire l'athée, pour rire de ces bons pères ; il n'eut pas grand'peine à cela, et dit tant de choses que les religieux dirent qu'ils ne logeroient point sous même toit que ce diable-là, et s'en allèrent chercher gîte chez le curé. Les villageois en eurent le vent et cette nuit-là, par malheur pour des Barreaux, les vignes ayant été gelées¹⁷⁴, ils crurent que c'étoit ce méchant homme qui en étoit la cause, et se mirent à l'assiéger dans la maison de leur seigneur même ; ils s'y opiniâtèrent si bien qu'on eut de la peine à faire sauver le galant homme, qu'ils poursuivirent assez longtemps. »

Ce sont là des scènes typiques, que l'on retrouve assez souvent dans les *Historiettes* de Tallemant et, sous des formes proches, dans les romans comiques : les *États et empires du soleil* de Cyrano, les *Aventures de Dassoucy*, et d'abord, bien avant eux, *La Première journée* de Théophile, qui relate longuement un épisode où l'ami du narrateur Clitiphon refuse de s'incliner dans la rue devant un prêtre portant le saint viatique et manqua d'être lynché. Les commentateurs ont eu vite fait de voir Des Barreaux dans ce Clitiphon (pourtant huguenot dans le récit) et d'identifier la scène avec celle de la calotte du prêtre jetée dans la boue¹⁷⁵.

Mais la documentation judiciaire décrit aussi des scènes similaires et l'on en trouve justement une dans les actes du procès de Théophile. Le poète aurait commis un scandale à

¹⁷¹ La vérité de cette anecdote est attestée par une lettre de Henry Arnaud, écrite le 28 janvier 1643, au lendemain de l'événement. Cité par A. Adam, Tallemant des Réaux, *Historiettes*, t. II, p. 936.

¹⁷² Claude Picot qui traduisit les *Principes de la philosophie* de Descartes et qui l'accompagna lors de sa visite à Descartes en Hollande en 1641.

¹⁷³ Jean Alies, Baron de Caussade, Seigneur de Réalville, Maître d'hôtel du Roi, Receveur des Tailles et Trésorier de France à Montauban ; bref le plus haut dignitaire la région.

¹⁷⁴ S'agit-il d'un lapsus pour « greslées », comme le suppose Baverel-Croissant (*op. cit.*, p. 109) ?

¹⁷⁵ Théophile de Viau, *Œuvres*, Édition Saba, t. II, p. 39 sq.

Saint-Affrique en 1615, en tenant publiquement des « propos impies et abominables, et entre autres disoit que la sainte Vierge mère de Dieu estoit une puttain et ceux que l'on disoit estre saintz et saintes en paradys estoient ces maquereaux ». Il ne s'en tira, affirme le témoin, que par l'intervention du vicomte de Panat, ami du poète, gouverneur de la ville.

C'est encore une scène similaire, quoique moins grave, que relate la gazette versifiée de Loret en 1653 au sujet d'un esclandre de Coulon et de Fontrailles, qui dans un carrosse parti de Tours, auraient « défroqué » des moines Feuillants et insulté des « dames sans reproche ». Cet épisode est présenté comme la cause de leur disgrâce auprès de Gaston, désormais converti¹⁷⁶.

Toutes ces scènes présentent à peu près la même trame narrative : le « libertin » crée un scandale public en s'en prenant aux choses de la religion par la parole ou par les actes, en présence d'une populace, c'est-à-dire d'un peuple de basse extraction, qui manifestent sa superstition et cherche à lyncher le fauteur de trouble, qui n'est sauvé *in extremis* que par l'intervention de personnes de qualité, complices ou non.

On peut bien sûr se demander quelle est la part de réalité de cette scène sans cesse répétée (on aurait tort cependant de considérer qu'elle soit nulle), mais elle montre en tout cas une chose : ce qui est ou plutôt serait inacceptable pour le peuple, est sinon accepté, du moins considéré, de fait, comme ne méritant ni la vindicte populaire, ni les foudres de la justice par des personnes mieux nées. Cela, sans doute, par solidarité nobiliaire, mais aussi pour des raisons culturelles : l'aristocratie aurait les idées plus larges, et ne se scandaliserait pas autant, au moins pour des faits perpétrés justement face à une populace ; ce qui veut dire surtout que certains actes blasphématoires sont minimisés par les témoins de qualité parce qu'exécutés devant un public populaire, qui seraient par contre beaucoup plus graves si l'autorité publique de grands personnages était ouvertement mise en cause. Mais, on trouve tout de même, là-dedans, l'idée que la scène du blasphème est proprement comique, parce que destinée à choquer les ploucs.

Notons en outre que ces scandales ont lieu presque toujours lors de voyages, en des lieux où le « libertin » est éloigné de ses séjours habituels, ce qui est une donnée, du reste, qui n'est pas si facile à interpréter (à savoir s'il surveille plus sa conduite lorsqu'il est chez lui, à Paris par exemple, ou s'il y évolue dans un milieu où le scandale est beaucoup plus difficile à provoquer).

¹⁷⁶ *Muze historique*, lettre 50, le 14 décembre 1653, cité par Baverel-Croissant, *ibid.*, p. 114.

Les textes qui le dépeignent *in situ*, en société, dans sa société, à la cour ou à la ville, au bal, à table, au cabaret, avec ses amis ou non, évoquent certes ses débordements, mais plutôt pour en faire avant toute chose un débauché, un buveur, particulièrement extraverti, provocateur, « criailleur », colérique, grand débiteur de « balivernes », surtout vers la fin de sa vie (Chorier, Tallemant, etc.) dont l'impiété publique est minimisée par le fait qu'elle ne serait justement que de façade, comme l'écrit Chorier (l'auteur des très libertins *Dialogues de la pseudo Sigée*) : « Au sujet de la foi, il se mentait à lui-même : il ne croyait pas en sa propre imposture », etc.)¹⁷⁷

Chorier reconnaît pourtant par ailleurs son érudition et son savoir. C'est là d'ailleurs un point très intéressant : il apparaît que Des Barreaux était féru de philosophie. Comme Naudé, il avait fait le voyage en Italie pour suivre les cours de Cremonini, ainsi que le relèvent plusieurs contemporains, comme Falconet et Patin¹⁷⁸), et une lettre latine de Théophile à Luillier de l'automne 1625 atteste qu'il s'adonne à des lectures et des spéculations sur « l'origine du monde »¹⁷⁹, très probablement matérialistes (c'est d'ailleurs une lettre de Théophile que l'on ne cite jamais, et qui atteste pourtant, sans aucun doute possible, que malgré la prison et ses soi-disant palinodies et repentances, le poète est toujours un esprit entièrement dégagé de la religion chrétienne). Des Barreaux est en fait un érudit qui possède des compétences en langues anciennes, en science, en philosophie (n'oublions pas qu'il est un élève de la Flèche, c'est là qu'il a connu Descartes). Cela peut d'ailleurs se déduire de la cohérence spéculative de ces poésies dites « libertines ». Mais les contemporains n'insistent guère sur cet aspect des choses, qui donnent tout de même un certain poids à sa déviance. En vérité, ils semblent plutôt s'en moquer ; cela ne les intéresse guère, et surtout

¹⁷⁷ *De Vita Petri Boessatii*, Grasse, 1680, p. 80.

¹⁷⁸ « On me vient dire que le débauché Des Barreaux est mort ; belle âme devant Dieu, s'il y croyait ! Au moins il parlait bien comme un homme qui n'avait guère de foi pour les affaires de l'autre monde ; mais il a bien infecté de pauvres jeunes gens de son libertinage : on dit qu'il en avait quelque grain avant qu'aller en Italie ; mais à son retour il était achevé : un rieur disait que la trop fréquente conversation des moines l'avait gâté, non pas de ces anachorètes de la Thébaïde, ou de nos bonnes gens qui s'emploient à la dévotion et à l'étude, mais de ceux qui sont en si grand nombre dans les villes d'Italie, qui ne songent à rien moins qu'à Dieu », Patin à Falconet, le 26 mai 1666, Guy Patin, *Lettres*, éd. J.-H. Reveillé-Parise, Paris, Baillière, 1846, t. III, p. 598 (passage cité par Bayle dans sa notice consacrée à Des Barreaux, dans son *Dictionnaire historique et critique*). « On ne dit plus rien de M. des Barreaux ; je ne sais où il est à présent. Il a vécu de la secte de Crémonin. Point de soin de leur âme et guère de leurs corps, si ce n'est trois pieds en terre. Il n'a pas laissé de corrompre les esprits de beaucoup de jeunes gens qui se sont laissé infatuer à ce libertin », Patin à Falconet, *ibidem*, t. III, p. 602 (ces deux textes sont attribués par erreur à Falconet par B. Croissant).

¹⁷⁹ Cet intérêt pour la cosmologie et pour la science est aussi affirmé dans les vers de Marcassus, *Les Amours de Pyraemon et de la belle Vénéralle*, in *Muses Illustres*, 1658 (composé entre 1658 et cette date), poème dédié à Des Barreaux : « Tu fais voir la nature à tes meilleurs amis,/ Découvres des secrets connus à peu de monde./ Et pénétrant les airs, le feu, la terre et l'onde,/ Tu ne rencontres rien dans ce vaste univers/ Dont tu ne fasses voir les miracles divers. »

convient mal au personnage « d'illustre débauché », tel qu'il est construit et tel qu'il se présente lui-même.

Mais, il y a aussi autre chose ; il semble avoir possédé, selon Chorier, un talent particulier pour se rendre acceptable tout en tenant des propos inacceptables : « il y avait chez lui, à la fleur de son âge, un enjouement, une aménité, de sorte que beaucoup des inepties qu'il disait dans sa folie sur la nature des choses n'étaient pas sans urbanité, ni sans charme. Les ignorants étaient étonnés, stupéfaits : de ce fait, ils aimaient l'entendre parler, et pourtant ils s'indignaient que l'on eût l'audace perverse d'entreprendre, étant donné le sujet, ce que l'on n'eût pas même pensé sans déshonneur »¹⁸⁰. Ainsi, si nous lisons bien ce passage difficile, Des Barreaux aurait eu le don de prononcer ses énoncés les plus scandaleux sur un ton et d'une façon qui lui conservaient, malgré tout, la sympathie des auditeurs.

Un dernier passage de Tallemant, qui porte sur la réputation présente d'un Des Barreaux vieilli constitue une bonne transition avec ses poèmes : « Bien loin de s'amender en vieillissant, il fit une chanson où il y a : 'Et, par ma raison, je butte /A devenir bête brute.' Il prêche l'athéisme partout où il se trouve, et une fois il fut à Saint-Cloud chez la du Ryer passer la semaine sainte, avec Miton, grand joueur, Potel, le conseiller au Châtelet, Raincys, Moreau et Picot, pour faire, disoit-il, leur carnaval. »¹⁸¹

Autrement dit, Des Barreaux est toujours le même, prêchant l'athéisme en tous lieux, ce qui implique qu'en tous lieux on le laisse prêcher sans s'en émouvoir plus que cela... L'athéisme, exprimé par les énoncés oraux et écrits – ses poésies – de l'homme Des Barreaux (n'oublions pas que l'historiette est écrite du vivant de Des Barreaux) est de notoriété publique, et jugé comme tel acceptable. On peut noter cependant que, de cela, il est presque toujours question, dans des écrits *non publiés* au sens d'une publication formelle : dans des chansons qui courent par les rues et dans les tavernes, et enfin des textes et des lettres privées. Ainsi Des Barreaux évite-t-il, jusqu'à la fin, le scandale public, la diffamation publique de son

¹⁸⁰ Nicolas Chorier, *De Vita Petri Boessatii*, Grasse, 1680, p. 80 (merci à Jean Letrouit, Sylvain Matton et Alain Mothu pour l'aide apportée à la traduction de ce passage difficile, sur lequel Lachèvre commet un grave contresens, *op. cit.*, p. 185). Le même texte, qui dresse le panégyrique de Pierre de Boissat (lui-même souvent mis en cause par son libertinage) dit aussi « à propos de Dieu, de l'éternelle majesté duquel il se déclarait l'ennemi, ni Boissat, ni Mr de Musy ne souffrirent jamais ses malsaines inventions. Quand, suivant son habitude, il l'attaquait, ce n'est pas par une réfutation ou un blâme qu'ils le réprimaient, mais par de spirituelles et agréables plaisanteries » (j'utilise ici la traduction de Lachèvre, *Disciples et successeurs...*, *op. cit.*, p. 186).

¹⁸¹ Les *Menagiana* présentent une anecdote qui s'apparente à ce passage de l'historiette, comme l'a noté Baverel-Croissant (*op. cit.*, p. 115) : Des Barreaux et d'Elbene, en carême, « voulurent manger de la viande et ne trouvèrent que du lard et des œufs, dont on leur fit une omelette. Dans le temps qu'ils la mangeoient, il survint un orage et tonnerre si terrible, qu'il sembloit qu'il allât renverser la maison où ils étoient. Monsieur des Barreaux sans se troubler prit le plat, et le jeta par la fenêtre, en disant : 'Voilà bien du bruit pour une méchante omelette au lard' ».

nom ; une mise en accusation publique et autorisée qui aurait obligé la puissance publique d'intervenir, comme cela fut le cas pour Théophile.

Or, précisément, ses propres textes, ses poésies, appartiennent à cet espace réservé, cet espace de communication restreinte, dans lequel ils sont acceptés et recherchés. Évidemment, comme ils sont semi-clandestins, ils ne sont pas avoués par l'auteur, et pas mal d'incertitudes demeurent sur la paternité de certains d'entre eux. Cependant, un ensemble de sonnets dits « libertins » lui sont attribués dans les manuscrits, qui possèdent une unité lexicale et stylistique suffisante pour que l'on puisse raisonnablement penser qu'il en est bien l'auteur.

L'œuvre transgressive de Des Barreaux

Deux vers d'une chanson attribuée à Des Barreaux, on l'a vu, sont cités par Tallemant : « Et, par ma raison, je butte /A devenir bête brute »¹⁸². C'est-à-dire, littéralement, je me propose comme but, en usant de ma raison, de devenir « bête brute » ; « brute », pour dire dépourvu de raison. Il s'agit d'ailleurs d'une démarche beaucoup plus radicale que le « simple » athéisme, qui fait bien sûr le plus souvent bon ménage avec la raison ; une démarche qui consiste en un projet d'auto-annihilation de la raison, *a fortiori* athée. C'est du moins l'analyse doctrinale que l'on en peut faire, qu'il ne faut pas séparer de la rhétorique de la dérision et de la provocation qui s'y trouve engagée.

Ces deux vers sont bien connus, parce qu'ils sont évoqués par Pascal dans ses *Pensées* : « Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute » et Pascal ajoute alors le nom de Des Barreaux (Lafuma 410). Celui-ci incarne pour Pascal le « libertin » misologue, qui voudrait être un animal dépourvu de raison pour échapper à la conscience de la misère et de la grandeur de l'homme, mais ne le peut pas.

La pièce dont sont tirés les deux vers cités par Tallemant est perdue. Par contre, on possède de lui un sonnet, qui porte comme incipit : *Qui addit scientiam addit et laborem* (« Qui augmente son savoir, augmente sa peine », *Ecclésiaste*, 1, 18) où Des Barreaux déclare : « Je me dégrade de raison,/ Je veux devenir un oison,/ Et me sauver dans l'ignorance// En beuvant toujours du meilleur,/ Celui qui croît en connaissance/ Ne fait qu'accroître sa douleur ». Ce faisant, le poète s'inscrit en faux par rapport à tradition

¹⁸² Lachèvre signale deux couplets de chanson attribués dans le recueil Potocki à Des Barreaux (non repris dans l'édition Baverel-Croissant) : « Nous sommes ici demi-douzaine/ Qui ne nous mettons guères en peine/ Du vieux ni Nouveau Testament./ Et je tiens qu'il est impossible/ De trouver sous le Firmament/ Des gens moins zélés pour la Bible ». Couplet : « On ne f... point dedans la gloire/ On n'y peut ni manger ni boire./ Toujours admirer est d'un sot./ Enfin chanter toute sa vie/ Domine Deus Sabaoth/ A la fin par Dieu, on s'ennuye ». In Lachèvre, *Bibliographie des recueils collectifs de poésies publiés de 1597 à 1700*, p. 95-96.

philosophique la plus diffuse parmi ceux que l'on nomme les libertins, composé éclectique d'inspiration stoïcienne et épicurienne, pour laquelle l'usage de la raison conduit le sage à une vie selon la nature. Toute une tradition, avec Montaigne, insistait du reste sur la présence de la faculté rationnelle chez l'animal lui-même, de sorte que la réhabilitation de l'animal n'impliquait nullement le déni de la raison.

Pour Des Barreaux, au contraire, la raison est la source de tous les maux. C'est elle qui excite toutes les passions destructrices : « Le regret du passé, la peur de l'avenir,/ Le chagrin du présent, penser qu'il faut finir/ Qui nous livre en vivant les assauts les plus rudes,// Les crimes que commet le fer et le poison, Les larmes, les soupirs, et les inquiétudes,/ Ce sont de beaux présents que te fait ta raison »¹⁸³.

Aussi Des Barreaux cherche-t-il plutôt à atteindre un naturalisme de type cynique, rejetant les artifices du *logos* créateur de lois et de contrainte, et se donne comme but une ignorance toute pyrrhonienne, celle par exemple du pourceau sur le bateau pris par la tempête que Pyrrhon prend comme modèle de conduite (Diogène Laërce repris par Montaigne¹⁸⁴), auquel il associe des préceptes néo-épicuriens, qui oscillent entre l'hédonisme élégiaque de la *Première journée* de Théophile (Des Barreaux lui-même écrit, « J'ay toujours assez eu le goût des bonnes choses,/ J'ayme à voir le Soleil et l'incarnat des roses »¹⁸⁵) et la brutale injonction du baron de Blot : boire, manger et foutre¹⁸⁶.

La raison est source de toute affliction et tout plaisir vient des sens. D'où le précepte : « Estudions-nous plus à jouir qu'à connoistre¹⁸⁷, / Et nous servons des sens plus que de la

¹⁸³ Sonnet, *Homine nullum animal aut misrius aut superbius* (Pline), p. 269

¹⁸⁴ « Ceci seulement. Pyrrhon le Philosophe, se trouvant un jour de grande tourmente dans un bateau, montrait à ceux qu'il voyait les plus effrayés autour de lui, et les encourageait par l'exemple d'un pourceau, qui y était, nullement soucieux de cet orage. Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, de quoi nous faisons tant de fête, et pour le respect duquel nous nous tenons maîtres et empereurs du reste des créatures, ait été mis en nous pour notre tourment ? A quoi faire la connaissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela, et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrhon ? ». Mais Montaigne critiquait aussitôt cette attitude : « L'intelligence qui nous a été donnée pour notre plus grand bien, l'emploierons-nous à notre ruine, combattant le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses outils et moyens pour sa commodité ? [...] Feron-nous accroire à notre peau que les coups d'étrivière la chatouillent ? Et à notre goût que l'aloès soit du vin de Graves ? Le pourceau de Pyrrhon est ici de notre écot. Il est bien sans effroi à la mort, mais si on le bat, il crie et se tourmente. Forcerons-nous la générale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur ? Les arbres mêmes semblent gémir aux offenses qu'on leur fait », etc., *Essais*, chap. XIV.

¹⁸⁵ Sonnet, *Emori nolo, me mortuum esse nihili aestimo*, p. 263.

¹⁸⁶ « Mais je sais bien qu'on vit content./ En buvant, mangeant et f . . . », sur l'air du *Confiteor* (!). *Recueil de chansons choisies. Pour servir à l'histoire, depuis l'Année 1660, jusqu'à présent*, Bib. Nat. Ms fr. 15136, p. 20. Voir Fritz Nies, « Chansons et Vaudevilles d'un siècle devenu « classique » », Dietmar Rieger (dir.), *La Chanson française et son histoire*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 47-57.

¹⁸⁷ Dans ce sonnet (*Qui multiplicat intellectum multiplicat afflictionem*, p. 272), ce précepte est présenté comme une autocitation (« je l'ai dit autrefois »). Et le vers apparaît en effet dans le sonnet « N'estre ni magistrat, ni marié, ni prestre », p. 267, pièce, dont on peut ainsi déduire qu'elle est considérablement plus ancienne que les autres poèmes cités ici. Celle-ci était une réécriture d'un sonnet de Vauquelin Des Yvetaux, qui présente le choix

raison ». Plus même, il faut aller contre la faculté qui nous fait voir nos maux, nous renseigne sur notre condition, nous fait savoir la vérité, qui est celle de la mort irrémédiable et surtout totale (« D'un sommeil éternel ma mort sera suivie,/ J'entre dans le néant quand je sors de la vie »¹⁸⁸) : « Je renonce au bon sens, je hay l'intelligence ».¹⁸⁹

Des Barreaux rabaisse ainsi l'homme à sa condition animale, mais dans ce que celle-ci a de plus matériel, de plus physique et de moins intellectuel : « Que fait cet Homme ayant la raison pour partage,/ Et qui du Dieu vivant est la vivante image ?// Se lever, se coucher, dormir, manger et boire, et puis roter, dormir, peter, chier, pisser :/ O ! le brave animal que l'Homme, ô voire, voire. ».

Vanité de l'homme donc et de la vie humaine ; thème fameux de l'*Ecclésiaste*, déjà largement déchristianisé, avant Des Barreaux, par d'autres, Montaigne et Charron au premier chef ; vanité dans la prétention humaine à dominer le monde animal du haut de la raison, en s'imaginant qu'une part de notre être lui demeure étrangère, infiniment supérieure à toute forme d'animalité, qui fait de l'homme l'image de Dieu et comme un petit dieu sur terre.

Des Barreaux est un hédoniste certes, mais exaspéré et désespéré, qui juge la part de souffrance et d'angoisse sans commune mesure avec la part de plaisir que le jouisseur le plus résolu parvient à se procurer. C'est à ce titre qu'il est hanté par le motif (baroque si l'on veut) de la vanité de toute chose et du triomphe de la mort, auquel il ôte toute dimension spiritualiste et chrétienne. Aussi ne ménage-t-il pas ses imprécations contre la camarade. Soit le sonnet intitulé *Sur la mort* : « Ruine des humains, ô mort abominable !/.../ Elle prend par derrière, elle prend par devant » (la référence obscène est ici évidente) ; « Quelques-uns me diront, pourquoy s'en affliger,/ Pourquoy s'en tourmenter, c'est un mal sans remède./ Et c'est cela, morbleu, qui me fait enrager »¹⁹⁰.

Aux discours de consolation chrétienne ou philosophique, Des Barreaux oppose l'imprécation, l'insulte, la rage, aux antipodes de la résignation pieuse, mais aussi de la

d'une vie libre et retirée. Des Barreaux renchérit sur les vers de Des Yvetaux et décrit une figure qui est sans plus aucun doute possible celle que les contemporains taxait de libertinage : « N'estre ni magistrat, ni marié, ni prestre/.../ s'estudier bien plus à jouir qu'a connoistre:// Pour son repos n'avoir ni maistresse, ni maistre/...// Avoir l'esprit purgé des erreur populaires/.../ Font attendre partout la mort tranquillement » (éd. citée, p. 267, le sonnet de Des Yvetaux y figure aussi p. 38). Mais dans les sonnets composés à une période plus avancée (les années 1640 ?) il ne reste plus rien de cette figure équilibrée de l'esprit fort aristocratique vivant paisiblement de ses rentes au fond d'une agréable – et fort mondaine – retraite (voir également le Sonnet *Serviet aeternum qui parvo nesciet uti*, contre les courtisans).

¹⁸⁸ Sonnet, *Qui multiplicat intellectum multiplicat afflictionem*, p. 272. L'affirmation de la mortalité de l'âme est une constante dans toutes ses pièces : « Nos sens s'éteignent tous quand on vient à périr,/ De l'âme avec le corps ne se fait point rupture, Ce n'est qu'extinction de chaleur toute pure », Sonnet : « Mortel, qui que tu sois n'aye plus à frémir », p. 275.

¹⁸⁹ Sonnet, *Qui multiplicat intellectum multiplicat afflictionem*, p. 272.

¹⁹⁰ Sonnet, *Sur la mort*, p. 268.

maîtrise raisonnable et raisonnée des passions. Dans un autre sonnet, qui engage le lecteur (« mortel ») à prendre « tous les plaisirs que permet la Nature », Des Barreaux instaure une sorte de dialectique ou plutôt d'exaspération mutuelle de la « douleur » de la pensée de la mort et des plaisirs naturels : « ...je ne connois point, plus grand heur dans la vie,/ Que d'avoir grand sujet d'enrager de la mort »¹⁹¹.

Cela revient à s'emporter contre la condition naturelle de l'homme, de la manière la plus lucide, dans une indifférence caractérisée pour la question de l'origine : « Dieu, Nature ou Destin, que tu nous fais grand tort ! [...] qui que tu sois des trois qui conduises le sort »¹⁹². En réalité, derrière ce doute affecté (qui consiste aussi bien à faire de Dieu la même chose que « Nature ou Destin »), le principe que ne cesse d'invoquer et d'accuser le poète est bien « la Nature » : « Mortels, qui vous croyez, quand vous venez à naistre,/ Obligez à nature, ô quelle trahison ! »¹⁹³ ; « Tu ne nous donnes rien, traîtresse de Nature »¹⁹⁴ ; « Quelle injustice, quelle injure,/ Quelle indignité de nature »¹⁹⁵.

C'est la nature qui nous fait misérables, mortels et surtout conscients de l'être ; elle nous accable de maux, dont le pire est la connaissance que nous en avons. C'est à ce titre qu'elle mérite toute notre indignation. L'expression de la rage et de l'indignation contre la nature marâtre – qui est *a fortiori* blasphématoire, car Dieu dans cette affaire est compté pour rien ou, ce qui revient au-même, réduit à la traîtresse nature – apparaît surtout comme un plaisir bien particulier, le seul peut-être qui ne soit pas dicté par la nature, puisqu'il s'oppose à elle ; il tient dans ce geste de défi, qui renverse en une jouissance très spéciale ce qui n'est d'abord que la peur très naturelle de mourir.

Ce plaisir particulier du défi, de la malédiction et du blasphème est tout entier engagé dans la composition et la déclamation du poème, exercice dans lequel Des Barreaux semble avoir excellé. Il est bien sûr éminemment social, résidant à la fois dans la provocation et la complicité recherchées par la déclamation orale et la circulation écrite d'énoncés qui seraient inacceptables dans le cadre d'une publication imprimée large, mais qui sont acceptés, recherchés et éventuellement appréciés dans la société aristocratique qu'il fréquente, où il serait tout aussi faux de croire qu'il ne comptait, soit que des contempteurs, soit que esprits forts en accord avec ses propositions. Il est du reste très significatif que tant de contemporains

¹⁹¹ Sonnet, « Que ta condition, Mortel, me semble dure », p. 271.

¹⁹² Sonnet, « Dieu, Nature ou Destin, que tu nous fais grand tort ! », p. 276.

¹⁹³ Sonnet, *Qui multiplicat intellectum multiplicat afflictionem*, p. 272.

¹⁹⁴ Sonnet, « Dieu, Nature ou Destin, que tu nous fais grand tort ! », p. 276.

¹⁹⁵ Stances sur l'affection de la vie, p. 277.

doutent de son adhésion à ses propres dires, ce qui veut dire qu'ils les jugent non impossibles, mais en tout cas difficiles à croire. Il n'en demeure pas moins que, dans cet espace indéterminé séparant la provocation et la complicité, l'ostentation et le retrait, l'extravagance et la lucidité, les propositions scandaleuses et le jeu des vers, dans cette zone grise, à la limite de l'inacceptable, ces énoncés étaient acceptés, voire appréciés, au même titre que l'était leur auteur, malgré ou à cause d'un comportement jugé alternativement ou simultanément transgressif et inoffensif, choquant et ridicule.

5- La réputation compromise d'un homme de lettres au XVII^e siècle : le cas Dassoucy

Dans le *Voyage à Encausse* (première édition 1661), œuvre en prose mêlée de vers qui connut une grande diffusion et jouit en son temps d'une excellente réputation lettrée, les auteurs, Chapelle et Bachaumont, racontent qu'en arrivant à Montpellier, ils apprirent que leur ancien ami, le poète et musicien Dassoucy (1605-1679) était l'objet de la vindicte publique et qu'on allait le « brûler pour un crime qui est en abomination parmi les femmes ». Sur le ton de la satire et de la raillerie, ils rapportent le mal que l'on dit de lui dans une assemblée de « précieuses » de la ville et une émeute de femmes voulant le lyncher, lui qui pourtant « ne leur avait jamais rien fait ». Ils affirment en outre avoir rencontré Dassoucy qui s'enfuyait de la ville suivi « d'un page assez joli » (il s'agit du Pierrotin dont Dassoucy parle tant dans ses *Aventures*), puis, quelques temps après, ils l'auraient retrouvé en Avignon, où ils se seraient permis de lui demander : « Ce petit garçon qui vous suit,/ Et qui derrière vous se glisse,/ Que sait-il ? En quel exercice/ En quel art l'avez-vous instruit ? ». Ce à quoi il aurait répondu : « Il sait tout [...] s'il vous duit,/ Il est bien à votre service »¹⁹⁶.

Ces rencontres fortuites sont probablement fictives, mais Dassoucy fut en effet incarcéré à Montpellier durant douze jours en 1656, selon le récit qu'il en fait, évoquant pêle-mêle des motifs flous et divers : il aurait été accusé sans aucun fondement de commerce d'enfants au profit des princes d'Italie, d'en fournir les chirurgiens anatomistes de Montpellier, mais aussi d'être un « sorcier magicien » (et non un « Soucy musicien »)¹⁹⁷. Au détour d'une phrase, il se trahit pourtant ; l'officier qui l'a protégé et recueilli après son élargissement, M. de Vitrac, dit-il, « pour confondre mes ennemis, me voulut donner la direction de ses enfants pour leur enseigner quelques chansons »¹⁹⁸. Son arrestation et la vindicte populaire et féminine à son encontre, qu'il admet aussi, avaient bien un rapport direct

¹⁹⁶ *Voyage curieux historique et galant, montrant plusieurs particularitez très considérables, ce qu'il y a de plus beau et de plus remarquable à voir au tour de la France, et autres traitez de galanterie, meslés de prose et de vers, par les plus beaux esprits de ce temps* (1663). Voir l'édition critique établie par L. Rauline et B. Roche, Saint-Étienne, Institut Claude Longeon, 2008.

¹⁹⁷ *Aventures*, p. 132 (tous les textes de Dassoucy sont cités de l'édition Émile Colombey : *Aventures burlesques de Dassoucy*, Paris, 1858). Dans le présent texte nous sommes largement redevable aux travaux de notre ami Guy Catusse (1940-2012), « D'un bon usage de l'équivoque : les *Aventures* de Dassoucy », *Cahiers du CRH*, n° 33, avril 2004, « Stratégies de l'équivoque », p. 55-68 ; « Des *Rimes redoublées* aux *Aventures de Monsieur Dassoucy* : dire et redire la "médiance" », in Dominique Bertrand (éd.), *Avez-vous lu Dassoucy ?* Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 143-155 ; « Les prisons de Monsieur Dassoucy », *Cahiers du CRH*, n° 39, « Écriture et prison au début de l'âge moderne », 2007, p. 119-140, aussi est-il dédié à sa mémoire.

¹⁹⁸ Av. p. 146 (souligné par nous). Voir Jean-Luc Hennig, *Dassoucy et les garçons*, Paris, 2011, p. 733.

avec l'accusation de commerce sexuel avec de jeunes garçons et ces « bacchantes » furieuses étaient sans doute d'abord des mères en colère.

Mais il n'existe aucun document, aucun témoignage écrit contemporain permettant de tirer au clair cette affaire qui semble avoir failli lui coûter la vie (ce qui suggère d'ailleurs, qu'il n'était pas seulement accusé de pratiques sodomites, mais de quelque autre crime associé : viol ou proxénétisme, comme l'induisent d'ailleurs les vers de Chapelle où Dassoucy propose son page aux voyageurs pour les « servir »¹⁹⁹). Par contre le *Voyage à Encausse* eut un effet désastreux sur la réputation de Dassoucy dans le monde des gens de lettres et de leur public. C'est ce qu'il ne cesse lui-même de répéter, considérant que cette publication – et non l'affaire de Montpellier elle-même – est à l'origine de tous ses déboires professionnels, économiques et juridiques (il sera en effet incarcéré plus d'une année dans la prison du Saint-Office de Rome en 1667-1668, puis à son retour en France, en 1673²⁰⁰) : « cette belle pasquinade », dit-il, a « déchiré ma réputation et servi d'écueil à ma fortune, conduit dans le fond de tant de cachots, et tiré de mes yeux tant de larmes »²⁰¹ ; ce fut, écrit-il dans la lettre à Chapelle publié dans ses *Aventures*, « une barbarie sans exemple, et une cruauté sans pareille », « une calomnie, qui n'eut jamais de pareille »²⁰².

Cela, notons-le, n'est pas seulement son avis, mais aussi celui de ses contemporains : dans un texte de 1669, composé au moment du retour de Dassoucy en France, Gabriel Guéret écrit : « j'ai toujours considéré cet épisode comme une espèce d'effigie sur le Parnasse, qui brûlera D'Assouci dans tous les siècles »²⁰³. Trois décennies plus tard, Pierre Bayle dit du *Voyage à Encausse* : « Il y a très peu d'ouvrages d'esprit qu'on ait autant lu et admiré que la relation du voyage de ces deux messieurs, et, par là, ils ont contribué plus que personne à rendre odieux, méprisables et abominables le nom du sieur d'Assouci »²⁰⁴.

¹⁹⁹ Voir Maurice Lever, *Les Bûchers de Sodome*, Paris, Fayard, 1985. Selon Dassoucy, Loret aurait publié dans sa Gazette en vers qu'il avait péri sur le bûcher à Montpellier, mais ce texte qui selon lui serait la source de la diffamation de Chapelle, n'existe pas. Voir G. Catusse, « Des *Rimes redoublées...* », art. Cité, p. 144.

²⁰⁰ Voir *Pensées de Mr D'Assoucy dans le Saint-Office*, 1676 et *La prison de Mr D'Assoucy*, 1674 (dans l'édition Colombey). Voir Guy Catusse, « Les prisons de Monsieur Dassoucy », art. Cité, et sur l'épisode carcéral romain, A. Colarizi; « Dassoucy in Italia », *Micromegas*, III, 1976 (p. 165-174). On lira aussi le document exceptionnel constitué par le procès verbal de l'arrestation, le 8 mars 1673, découvert par F. Rey et publié par Dominique Bertrand, *Avez-vous lu Dassoucy ?*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2005, p. 359-370 et à nouveau in J.-L. Hennig, *op. cit.* 1106-114.

²⁰¹ Av. p. 152.

²⁰² Av. p. 184. Il s'agit de la troisième version de cette lettre; deux versions différentes, sous la même date, étaient déjà parues dans les deux éditions des *Rimes redoublées* (1671 et 1672)

²⁰³ Gabriel Guéret, *Promenade de Saint-Cloud*, composé fin 1669 paru en in François Bruys, *Mémoires historiques, critiques et littéraires*, Paris, 1751, p. 227.

²⁰⁴ *Dictionnaire historique et critique*, entrée « Assoucy ». C'est encore ce que dit son éditeur Colombey en 1858 : « Toutes les infortunes de Dassoucy découlent de la même source : la boutade de Chapelle sur les pages à chausses retroussées », p. XXIII.

Pourtant, force est de constater que la réputation de Dassoucy était depuis longtemps établie. Il serait par exemple intéressant de savoir si la chanson qui courut sur lui à Paris en 1661 après le bûcher de deux sodomites proxénètes eut pour source ou non le *Voyage à Encausse* paru la même année²⁰⁵ : « Si le bougre Dassouci/ Eut été pris (bis)/ Il aurait été rôti./ Tout au travers des flammes/ Comme ces deux infâmes/ De Chausson et Fabri »²⁰⁶. Mais, il existe bien d'autres marques de cette réputation solidement établie au moins à Paris, sa ville, concernant ses mœurs sodomites et son peu de religion. Cyrano de Bergerac, dans un recueil de 1654, avait publié une lettre qui l'accusait de croupir dans l'athéisme²⁰⁷. Et puis, surtout, le fait est que la vie de Dassoucy ne bascule pas à Montpellier en 1656, mais lorsque, quelques années auparavant, pour une raison inconnue, alors qu'il était bien en cour, assistait même régulièrement « au petit coucher du roi », jouissait d'une notoriété importante comme poète et musicien, il dut quitter précipitamment Paris, pour de longues années.

Ainsi, la réputation infamante née de la publication ce texte de son ancien ami Chapelle (avec lequel, tout comme avec Cyrano, tous deux beaucoup plus jeunes que lui, il entretint très certainement des relations amoureuses²⁰⁸), du fait même de son succès auprès du public des belles lettres, est-elle perçue par l'intéressé et par ses contemporains, comme autrement plus virulente que les bruits de la cour et de la ville ou des publications plus confidentielles comme les *Lettres* de Cyrano.

Du reste, la première chose à remarquer est que, quelle que soit la criminalisation juridique et la condamnation morale de la sodomie et de la mécréance au XVII^e siècle, il ne suffit pas d'avoir la réputation d'être un sodomite et un libertin, surtout dans les milieux aristocratiques, pour être perdu de réputation. Des Barreaux, Saint-Pavin et Chapelle lui-même, toutes connaissances de Dassoucy, étaient aussi entourés d'une telle réputation, sans que celle-ci ne leur portât aucunement tort et sans que l'on puisse parler de réputation infamante. Au contraire, pour Chapelle surtout, alcoolique, goinfre notoire et grand sodomite (Dassoucy ne se fera pas faute de le dénoncer par rétorsion pour toutes ces « belles qualités »), les contemporains soulignent tous son excellente réputation. Au siècle suivant, entreprenant de publier une série d'auteurs de l'âge classique, Lefebvre de Saint-Marc, dit par exemple de lui : « De tous ceux dont j'ai dessein de rassembler les ouvrages, aucun n'a joui

²⁰⁵ Hennig donne 1661 comme année de la première publication du *Voyage*, p. 733.

²⁰⁶ BN, ms. fr. 12.666.

²⁰⁷ Cyrano de Bergerac, *Lettres satiriques et amoureuses* (1654), éd. J.-Ch. Darmon et A. Mothu, Paris, Desjonquères, 2000, p. 113.

²⁰⁸ Voir, M. Alcover, « Un gay trio : Cyrano, Chapelle, Dassoucy », in R. Heyndels et B. Woshinsky (éd.), *L'Autre au XVII^e siècle*, *Biblio 17*, vol. 117, Tübingen, 1999, p. 265-275.

d'une plus grande réputation et ne l'a mieux méritée que Chapelle »²⁰⁹. Il ne s'agit pas seulement de réputation littéraire (qui pour Chapelle fut en effet grande, même si sa production fut assez restreinte), mais aussi et surtout de réputation mondaine, et c'est bien la raison pour laquelle sa diffamation de Dassoucy eut un tel succès. Saint-Pavin, « Prince de Sodome », auteur de poèmes exaltant les relations *ad tergo* qui circulaient sous forme manuscrite, jouissait néanmoins en son milieu – auprès du sévère Conrart par exemple qui collectionnait ses pièces, ou de M^{me} de Sévigné – de la meilleure réputation²¹⁰.

On peut certes montrer que, pour des raisons sociales, sa moindre assise dans le monde aristocratique (fils d'un avocat et d'une musicienne), Dassoucy était beaucoup plus vulnérable, malgré ses appuis nobiliaires, à la justice et à la diffamation. Son cas, comparativement, fait bien apparaître ce qu'est la vulnérabilité sociale de la réputation. Le Prince d'Orléans, frère du roi, « bardache » (sodomite passif) notoire²¹¹, était par exemple hors d'atteinte de toute campagne de diffamation publique par l'imprimé et d'abord parce que celle-ci n'aurait jamais pu avoir lieu au grand jour, et porté sous leur nom par des auteurs réputés, comme il advint pour Dassoucy.

Mais, du fait de cette vulnérabilité sociale, ce qu'il nous paraît intéressant de montrer ici, c'est que la « réputation » ruinée – et en partie retrouvée, comme nous verrons – de Dassoucy est précisément indissociable d'un médium de grande diffusion, en l'occurrence de l'imprimé, éventuellement précédé et soutenu par la circulation manuscrite. On l'a dit, alors que les rumeurs sur les mœurs de Dassoucy allaient bon train, c'est ce texte qui va le suivre partout, en Italie et, à son retour, en France : « J'en vois encore tous les jours des plus éclairés qui me demandent s'il est vrai que vous m'avez trouvé sur le chemin d'Avignon », écrit-il dans sa lettre ouverte à Chapelle. C'est ce texte que Guéret lit à Paris, Bayle en Hollande et que nous lisons encore, c'est par lui qu'est établi, dans l'Europe lettrée (le public de l'imprimé demeurant évidemment extrêmement restreint par rapport à celui des médias contemporains), et pour la postérité, sa réputation de sodomite impénitent.

Cette forme de réputation, attachée à l'écrit imprimé, est redoutable qui saisit l'individu séparé, abstrait de son environnement social immédiat, de ses coordonnées spatio-temporelles, lui conférant une identité spécifique, ubiquitaire et indéfiniment répétée, qui

²⁰⁹ Claude-Emmanuel Lhuillier Chapelle, *Voyage de Chapelle et de Bachaumont, suivi de leurs poésies diverses, du voyage de Languedoc et de Provence*, par Lefranc de Pompignan..., précédé... d'une préface par de Saint-Marc, p. vj

²¹⁰ Voir l'édition récente : Denis Sanguin de Saint-Pavin, *Poésies*, édition de Nicholas Hammond, Paris, Garnier, 2012.

²¹¹ Voir à ce sujet Didier Godard, *Le Goût de Monsieur : l'homosexualité masculine Au XVII^e Siècle*, H&O éd., 2002.

l'accompagne par delà la mort et ne manque pas d'avoir des effets de tous ordres dans sa vie et bien sûr sur les formes traditionnelles de réputation : d'une part la bonne ou mauvaise « fame » du sujet pris dans une communauté localisée et évoluant dans un milieu social déterminé et d'autre part la *fama*, comme forme de preuve dans le contexte spécifique du droit. Ces distinctions sont en effet nécessaires si l'on veut comprendre la modification substantielle qu'apporte le texte imprimé largement diffusé à la conception générale de la réputation et dans les pratiques visant à produire des réputations infamantes ou au contraire élogieuses.

Les historiens médiévistes ont largement insisté sur l'importance déterminante de l'échange verbal (*fama* a le double sens de parole et de réputation) et de la circulation de la parole dans un espace déterminé et nécessairement restreint (la communauté villageoise, la cité, le voisinage...) ²¹² dans la production de la réputation des individus, toujours considérés dans leurs relations sociales immédiates au sein de la famille, de leur groupe social, envers leurs subalternes et leurs supérieurs, etc. L'individu, immergé dans ses relations sociales est ainsi le sujet d'une réputation collective, qui n'est d'ailleurs pas nécessairement l'objet d'un consensus : elle peut être controversée et surtout, elle est fortement muable ²¹³. Il n'en demeure pas moins que, tout en étant distinguée de la vérité manifeste, comme elle l'est de la « rumeur » toujours susceptible de fausseté, la *fama* médiévale, du fait de sa production « locale » et collective, est conçue comme « opinable » et possède ainsi un statut juridique spécifique. Elle est en effet le plus ordinairement sollicitée dans les procès comme « preuve », preuve par la « commune renommée », inférieure à la preuve du « fait notoire », mais néanmoins, selon les cas, et faute de cette dernière, tout aussi décisive.

Les juristes médiévaux sont cependant bien conscients de la difficulté de dégager entièrement la *fama* de la rumeur, et insistent sur l'importance de se défier de la « *vana vox populi* » et de sélectionner les témoins appelés à établir la *fama* ; sélection fondée sur des critères indistinctement sociaux et moraux (la « *sanior pars* » du peuple : deux « hommes

²¹² Voir par exemple la définition de Thomas de Piperata (XIII^e siècle) : « *Famam esse quod homines alicuius civitatis, castri, villae, viciniae, contradae sive regionis communiter opinantur, estimant, vel sentiunt, verbis palam asserendo, non tamem pro certo vel vero vel manifesto* », *De fama*, cit. par Marquard Freher, *Tractatus De Fama Publica*, Henricipetri, 1591, p. 2. Voir F. Migliorino, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Catania, 1985. En France l'enquête sur la réputation de l'accusé, se nommait d'ailleurs dans le droit accusatoire « commune renommée dudit pays » ou *inquisitio patriae*, voir A. Talazac-Laurent et A. Porteau-Bitker, « La Renommée dans le droit pénal laïque du XII^e au XIV^e siècle », *Médiévales*, XII, 24, 1993, p. 67-80.

²¹³ Voir, outre le la livraison de *Médiévales* consacré à « La Renommée », cité ci-dessus, *Fama : The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, Thelma S. Fenster, Daniel Lord Smail (éd.), Cornell University Press, 2003 et l'article de C. Leveleux-Teixeira, « Fama et mémoire de la peine dans la doctrine romano-canonique (XIII^e-XV^e siècles) », in J. Hoareau-Dodinau, P. Texier (eds), *La peine : discours, pratiques, représentations*, Presses Univ. Limoges, 2005, p. 45-61.

d'honneur » au minimum, hommes « de bonne vie, fame et renommée »). C'est dans cette perspective que les écrits d'hommes de « bonne renommée » sont comptés parmi les meilleures preuves de bonne ou de mauvaise *fama* dans l'instruction d'un procès. Ainsi, au terme de ce travail de définition et de critère d'établissement de la *fama* comme preuve en droit, la fame juridique se distingue-t-elle nettement d'avec la fame ou réputation qui court les rues²¹⁴. Cette distinction devient maximale, dans l'articulation de l'institution juridique et du pouvoir souverain, dont l'une des prérogatives est la capacité légale de restaurer dans sa « bonne fame et renommée » un sujet réputé infâme et quels qu'aient pu être ses actes, imposant ainsi pour le futur, mais aussi à la réalité passée elle-même, par l'opération d'une fiction juridique, l'arbitraire de son pouvoir absolu²¹⁵. Cette prérogative du pouvoir absolu reste plus que jamais active à l'époque de Dassoucy²¹⁶.

Du reste, au début de l'époque moderne, l'établissement de la *fama* demeure très importante et parfois déterminante dans les procès pour les crimes de mœurs, de sorcellerie et, potentiellement, en toute autre affaire criminelle²¹⁷, et Dassoucy appartient incontestablement encore à ce monde là. Ce que des hommes réputés écrivent pour le diffamer est en effet susceptible de lui être à charge dans un procès – c'est du reste ce dont il se plaint, attribuant à la diffamation de Chapelle son procès devant le Saint-Office – et lui-même invoque, de manière conventionnelle, « l'honneur de sa famille » mis à mal, pour justifier sa réponse publique aux accusations de son ancien ami. Il est aussi très significatif qu'il dédicace le premier tome de ses écrits de défense *pro domo* – ses *Aventures* (1677) – au roi lui-même, comme si, en effet, seul le souverain avait véritablement puissance de le restituer dans sa « bonne fame et renommée » contre l'infamie publique dont il se dit victime.

Mais la diffamation dont il est l'objet par l'imprimé n'a rien à voir avec la « fame » locale et communautaire ; celle-ci est évoquée (Dassoucy à Montpellier, « réputé » avoir commis un crime en « abomination parmi les femmes ») non dans un récit prétendant à la vérité du témoignage juridique ni de l'histoire, mais visant en premier lieu à relater en première personne, avec une alerte et vive vraisemblance – intégrant par là-même au protocole de lecture la licence d'éléments fictionnels –, les péripéties (« aventures ») en prose et en vers d'un voyage de plaisance et de santé de personnages appartenant à la meilleure

²¹⁴ Voir T. Kuehn, « *Fama as a Legal Status in Renaissance Florence* », *The Politics of Talk...*, *op. cit.*, p. 27-46.

²¹⁵ Voir à ce sujet l'article particulièrement éclairant de C. Leveleux-Teixeira cité ci-dessus.

²¹⁶ Au XVII^e siècle, comme nous l'apprennent les dictionnaires (par ex. Le Furetière), le vieux mot de « fame » n'apparaît d'ailleurs plus que dans l'expression « être rétabli dans sa bonne fame et renommée ».

²¹⁷ Voir, entre autres, Fulvio Pacciani et François Callet, *Tractatus... cui incumbat onus probandi...*, Sumptibus Godefridi Tampachij, Typis Caspari Rotelii, 1631, liv. I, chap. 49, entièrement consacré à la question de la fama en droit.

société, à destination première des beaux esprits, de Paris d'abord, mais aussi de province et – virtuellement – de toute l'Europe. *Le Voyage à Encausse*, où les auteurs parlent d'abord de leurs rencontres, tout au long de leur périple, avec des personnages de la meilleure société, aristocrates et officiers, souvent attachés à la cour, est ainsi l'occasion – peut-être est-ce la part la plus importante de l'ouvrage – de publier, sur un ton de galanterie et de raillerie, des réputations, très généralement pour les confirmer, honorant leurs hôtes de marque et leurs rencontres, fortuites ou non, de personnages connus (« réputés » donc), confirmant et confortant aussi des hiérarchies entre lieux géographiques et sociaux (Paris et la province, les précieuses de Paris et celles de Montpellier, la noblesse de cour et les hobereaux de province)²¹⁸. C'est pourquoi d'ailleurs, dans ce miroir complaisant de la société mondaine (qui a parfois des allures de guide mondain du voyage aux « eaux » d'Encausse), la diffamation de Dassoucy – la publication d'une réputation infamante – n'en fut que plus cruelle et efficace.

Mais, ce qui rend le cas Dassoucy si passionnant, c'est que ce dernier entreprit, non sans un certain succès, de contrecarrer ses diffamateurs et de lutter pour sa réputation sur le même terrain, en composant et publiant ses propres « aventures », mêlant lui aussi la prose et les vers. Il exploite ainsi sensiblement le même modèle littéraire que Chapelle et Bachaumont, revenant longuement sur les accusations de ces derniers et en introduisant, entre autres choses, la lettre et la réponse à Chapelle dont nous avons déjà parlé, où il y pratique un art consommé, mais fort périlleux, de la rétorsion²¹⁹. Son choix d'intervenir par le même moyen des belles lettres à destination du même public, et sensiblement sur le même ton, induit de sa part une stratégie rhétorique qui peut paraître très difficile à comprendre et peut sembler contre-performante, mais qui est en réalité se révèle d'une grande adresse.

En effet, Dassoucy, dans ces textes publiés au cours des dernières années de sa vie, se donne pour but de dénoncer une entreprise de destruction de sa réputation, de diffamation systématique et même de « persécution » pure et simple, manigancée par des « ennemis » non autrement identifiés, à partir du libelle de Chapelle et Bachaumont. Il ne fait ainsi qu'assumer la posture allégorique, des plus communes à l'époque, de l'innocence persécutée par l'envie et la médisance. Mais, il ne le fait pas du tout en se drapant dans une dignité bafouée, selon l'exemple offert par les nombreux factums de l'époque produits comme pièces juridiques destinées à restaurer des réputations individuelles mise à mal et l'honneur souillé des familles. Il le fait sur une base semblable à celle de Chapelle, c'est-à-dire en invoquant une réputation

²¹⁸ L'ouvrage contient aussi des allusions à la Fronde et ne semble guère favorable au jeune roi, comme ont tenté de le montrer L. Rauline et B. Roche dans leur édition, *op. cit.*

²¹⁹ Av. p. 174-203.

liée à sa visibilité sociale, mobilisant ses anciennes et nouvelles relations avec le roi et les grands, et invoquant sa double activité reconnue (fameuse) de musicien et de poète burlesque, d'ailleurs tout à fait indissociable de ces relations (à la différence de Chapelle, fils – bâtard mais reconnu – du conseiller Luillier, son lien avec le monde de l'aristocratie reste en effet étroitement tributaire du succès de ces activités).

En particulier, Dassoucy se plaît à se nommer lui-même « empereur du burlesque » et c'est cette identité de poète burlesque et la forme de vie qui lui est spontanément associée, peu réglée, quelque peu licencieuse, où la pratique du jeu et la quête incessante de subsides et de gloire tiennent une place centrale, qu'il entreprend d'exploiter en composant le récit de ses (més)aventures. Dans ce récit, il ne manque pas de parler de l'importance qu'avaient dans sa vie ses « pages de musique », et en particulier Pierrotin, sans oublier ses anciens « jeunes » amis, Chapelle et Cyrano qui l'ont déchiré, sa haine des dévots hypocrites, partagée avec Molière, un autre de ses anciens proches amis, et il reconnaît la tiédeur de son zèle religieux. Néanmoins, comme le soulignent très justement Guy Catusse et Jean-Luc Hennig son biographe, il n'avoue « jamais rien », frontalement, des crimes dont on l'accuse²²⁰. De tels aveux public, de toute façon, étaient en son temps absolument inconcevables, ils auraient transgressé toutes les règles de bienséance ; s'il existe bien une expression écrite où des auteurs – comme Saint-Pavin ou Des Barreaux – assument leur réputation de sodomite ou d'impie, ces textes restent strictement confinés à la circulation manuscrite, en des milieux où cette réputation, pourvu qu'elle reste dans l'entre-soi aristocratique, était parfaitement tolérée.

Ce qui peut cependant paraître étonnant et contre-performant dans l'entreprise de Dassoucy, c'est que, porté par son propre personnage burlesque, il multiplie les signes qui, à demi-mot, nourrissent chez le lecteur l'opinion que sa mauvaise réputation – et donc les attaques de Chapelle et de ses autres « ennemis » – n'étaient pas entièrement infondées. Il faut bien voir cependant que la mise en scène diffamatoire de Dassoucy reposait déjà sur la figure d'auteur burlesque qu'il s'était lui-même construite à travers ses œuvres poétiques ; en l'articulant à sa réputation effective de sodomite et de libertin, rien n'était plus facile que de la tirer, par une surenchère de satire et de raillerie, du côté de l'infamie. C'est de ce personnage burlesque que Dassoucy se ressaisit dans ses *Aventures*, en se présentant explicitement comme une sorte de « Dom Guichot » (Don Quichotte) courant le monde, par la pratique de la dérision et surtout de l'autodérision systématique, dans le but explicite non d'apitoyer le lecteur ou de provoquer chez lui une saine indignation contre ses détracteurs, mais de le

²²⁰ G. Catusse, « D'un bon usage de l'équivoque... », art. cité ; J.-L. Hennig, *op. cit.*, *passim*.

divertir et de le faire rire. L'autodérision burlesque rend ambiguë la dénégation des crimes dont l'auteur est accusé et ne saurait donc aucunement blanchir sa réputation, mais elle confère à celle-ci une forme acceptable, par la rhétorique propre à la dérision, qui consiste à mettre les rieurs de son côté et, à susciter, par l'humour et la plaisanterie, une relation de complicité avec le public.

Tel est le coup de maître de Dassoucy, sa profonde compréhension de cette nouvelle forme de réputation qui se trouve engagée dans la publication imprimée d'œuvres dans lesquelles la dimension fictionnelle s'avère en fait déterminante, même lorsqu'elles mettent en scène des personnes réellement existantes : il entreprend par son propre récit de ses aventures de se rendre acceptable *malgré, contre et avec* sa réputation. Dassoucy s'emploie ainsi à renverser la dimension infamante de la réputation que lui ont faite ses ennemis en une renommée d'auteur ; la qualité du récit, avec la dimension fictionnelle qu'elle suppose et qu'il assume (« je suis le héros véritable de mon Roman », écrit-il significativement dans la préface de ses *Aventures*), passe au premier plan et rend secondes, secondaires les vicissitudes réelles et les vices véritables de l'homme Dassoucy. Ce procès, qui lui permet d'affirmer ou plutôt de réaffirmer sa réputation d'auteur, avec tout ce que cela implique sur le plan économique et sur celui du statut social (la vente de ses livres, l'octroi d'une pension royale, et d'abord, l'acceptation par la reine, le roi lui-même, et le duc de Saint-Aignan, d'être ses dédicataires successifs²²¹), est aussi un procès de fictionnalisation au sens où Dassoucy devient d'abord, par sa propre écriture, un personnage dont la réalité et donc l'imputabilité pour des crimes ou délits éventuels deviennent secondaires, proprement anecdotiques.

Ce brouillage entre la fiction et le réel de son propre personnage permet d'ailleurs à Dassoucy de rejeter dans la fiction l'image infamante que donnaient de lui des textes où, en effet, comme on l'a vu, la part de fiction était indéniable. On se contentera de citer ici un passage extrêmement éclairant dans le texte de ses *Pensées dans le saint Office* : « je me suis peint dans mes Écrits, il ne m'y verra point habillé comme un hypocrite, puisque je m'y suis peint avec tous mes défauts : au contraire [...], pouvant aisément cacher mes imperfections, aussi bien que les autres hommes, il semble que j'aye affecté d'en faire parade, pour m'acquérir en dépit de la vérité une réputation que je n'ay point méritée, et qu'aujourd'hui, bien loin d'y donner ordre, j'ay si peur que la canaille, à qui je dois l'honneur de mes persécutions, cesse de me déchirer, que je fais tout ce que je peux pour me moquer d'elle, la confirmant par de fausses apparences ; ce qui, ne pouvant être crû des gens raisonnables, ne

²²¹ Respectivement des *Pensées dans le Saint-office* (1676), des *Aventures* et des *Aventures d'Italie* (1677).

peut résulter qu'à sa honte »²²². Le renversement est évidemment saisissant, puisque Dassoucy va ici jusqu'à tenter de faire de sa mauvaise réputation auprès de ceux qui le persécutent, le produit même de sa propre autobiographie burlesque (pourtant composée et publiée après, en réaction aux textes diffamatoires²²³) où il fait parade de ses défauts et affirme pratiquer, par dérision et autodérision, une rhétorique de l'excès, qui semble confirmer les accusations dont il est l'objet, mais qui en fait les rend invraisemblables, par leur excès même, auprès des gens raisonnables, escamotant ainsi toute relation possible entre les accusations et des faits réels.

Argumentation paralogique, sans doute, mais qui montre en fait la plasticité de la réputation colportée par les ouvrages imprimés, dès lors que les genres d'écriture investis engagent un protocole de lecture qui en reconnaît la part de fiction. Même si les écrits restent, ces récits, qui jouent sur la frontière labile entre réalité et fiction, ne sont pas à prendre à la lettre, au premier degré, et surtout ils laissent ouverte une possibilité de réaction, de ressaisie de sa propre réputation par l'investissement du même type de narration à la frontière de l'autobiographie et de la fiction (on peut risquer ici sans contresens le terme d'autofiction).

Ainsi, par ses *Aventures*, Dassoucy se saisit d'une possibilité permise par ce que l'on appellera plus tard « littérature » : la réappropriation, la réévaluation, et réélaboration de sa propre image sociale et donc de sa réputation. Par l'autodérision, Dassoucy reprend possession de l'image dégradée produite pour le diffamer, et la travaille de manière à la rendre socialement et culturellement acceptable. Cette démarche n'est pas sans rapport avec celle des groupes sociaux qui se réapproprient les dénominations infamantes qui les désignent²²⁴. Judith Butler nomme « contrappropriation », « resignification » et « réévaluation » les désignations dépréciatives et haineuses par les groupes sociaux stigmatisés, en prenant en particulier l'exemple du mot « *queer* »²²⁵, donc – apparemment – dans un domaine proche du cas Dassoucy.

Mais avec ses *Aventures*, il s'agit d'une démarche strictement individuelle et individualiste de réappropriation publique, par une écriture autobiographique fictionnalisée, d'une image sociale infamante. Le fait qu'il s'agisse d'une entreprise individuelle interdit d'ailleurs *a priori* une redéfinition positive des chefs d'accusation – de la sodomie ou de

²²² *Pensées*, p. 381-382.

²²³ Toutefois, sa décision de raconter ses *Aventures*, selon ce qu'il raconte, lui est venue immédiatement après l'épisode de Montpellier, déjà avec une intention de défense et illustration de sa réputation.

²²⁴ Nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « Pour un usage critique des catégories en histoire », in Christophe Prochasson (éd.), *Faire des sciences sociales, Critiquer | Comparer | Généraliser*, Paris, EHESS, 2012, *Critiquer*, p. 121-147.

²²⁵ Butler Judith, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Éd. Amsterdam, 2005.

l'impiété. Au contraire, Dassoucy, dans la redéfinition de sa propre image, intègre la stigmatisation des groupes auxquels il appartient, et n'hésite pas à pratiquer la rétorsion, accusant Chapelle et Cyrano d'impiété et – à demi-mot, mais fort clairement –, de mœurs sodomites. Ainsi accuse-t-il ses anciens amis des vices et crimes qu'ils lui imputent, selon une pratique des plus courantes à une époque où aucune redéfinition positive de la sodomie ou de l'incrédulité comme identité de groupe (leur requalification comme homosexualité ou libre pensée) n'est encore envisageable. Cela explique le jeu choquant, du moins à nos yeux, des accusations réciproques et de l'absence ou quasi absence de manifestation de solidarité de groupe pour ce type d'accusation, l'impossibilité de conquérir collectivement une réputation acceptable.

Cette situation historique factuelle n'empêche cependant pas, à condition évidemment d'en avoir les possibilités objectives (Dassoucy eut d'ailleurs la plus grande peine du monde à publier ses *Aventures*, pour des raisons à la fois d'argent et de censure²²⁶), une possibilité d'action individuelle, permettant de rendre acceptable et de faire accepter une réputation pourtant diffamée. Ce processus est rendu possible par le piège du récit²²⁷ et son pouvoir de séduction inhérent aux éléments de fictionnalisation (l'érection de l'auteur en « personnage », la théâtralisation, la satire, l'autodérision, etc.), la sympathie pour le personnage et la réputation d'auteur venant neutraliser les effets destructeurs de la diffamation publique²²⁸ :

Lecteur pieux et charitable,

Use ici de ta charité.

Chapelle t'en a bien conté,

Dassoucy t'en fait le semblable :

Mais pour dire la vérité.

L'un et l'autre de son côté

N'a rien écrit de véritable ;

Crois, Lecteur, que c'est une fable

Et que le tour est inventé.²²⁹

²²⁶ Nous ne pouvons nous arrêter ici sur ces aspects essentiels. Voir J.-L. Hennig, *op. cit.*

²²⁷ Louis Marin, *Le Récit est un piège*, Paris, Minuit, 1978.

²²⁸ « ... c'est par une généreuse audace qui est fondée sur une suite de persécutions qui n'ont point d'exemple, que j'espère me rendre considérable à la postérité; puisque malgré les efforts de ceux qui pour leur honneur font bien de fermer les yeux à mes étranges Aventures, elles sont lues et seront relues tant que le monde saura lire », *Av. D'Italie*, préface, p. 211-212.

²²⁹ *Av.*, p. 186-188.

6- La communauté des biens, un motif radical inacceptable dans l'Angleterre du Commonwealth²³⁰

Nous ne tenterons pas ici une exploration approfondie du double motif de la condamnation de la propriété privée et de la promotion de la communauté des biens, tel qui apparaît dans certains écrits radicaux anglais au XVII^e siècle. Nous voudrions plutôt proposer une réflexion sur les conditions de l'expression publique d'une idée considérée parmi les plus transgressives et les plus dangereuses dans la documentation dont on dispose, y compris dans les textes de plus d'un auteur de l'époque pourtant considéré comme radical. L'outil conceptuel que nous proposons d'utiliser pour conduire cette réflexion est celui offert par le couple notionnel de l'acceptable et de l'inacceptable, dont nous nous servons pour rendre compte de la diffusion et de la censure d'idées radicales dans la culture européenne envisagée au fil de la longue durée. Il ne s'agit pas là de pures idées siégeant dans l'empyrée platonicien mais d'idées effectivement déclarées et défendues par des individus et des groupes, des idées donc exprimées en des énoncés, mais vouées pendant des siècles à la clandestinité ou à la semi-clandestinité et à la transmission orale, de sorte que nous ne les connaissons généralement qu'à travers leur condamnation récurrente, sauf à certains moments où elles accèdent positivement à une expression et à une visibilité publiques et où elles peuvent informer des pratiques collectives et éventuellement s'inscrire durablement dans l'espace des controverses publiques et de l'action politique déclarée.

Les notions d'acceptable et d'inacceptable permettent de décrire de manière empirique les situations de clandestinité de pans entier de la culture dont l'expression publique est inacceptable mais dont l'existence atteste de ce que nous appelons une acceptabilité restreinte (réservée ou confinée à certains groupes sociaux, minoritaires ou d'ailleurs, le cas échéant, majoritaires). Tout à la fois, les mêmes notions nous aident à rendre compte du déplacement incessant des limites qui permettent, en certaines conjonctures, à des énoncés jusque là jugés absolument inacceptables d'être proférés dans l'espace public et d'y devenir acceptables, sans être pour autant nécessairement acceptés ; tout au plus devient-il acceptable – au moins pour un temps – d'en discuter publiquement.

Ainsi y a-t-il trois aspects dans notre approche de la question de l'affirmation de l'égalitarisme radical et de la communauté des biens en Angleterre entre 1648 et 1652.

²³⁰ Une première version de cet article a été présentée en français au colloque *Radical voices, radical ways*, Mulhouse, 11-13 avril 2013.

- Une insistance sur la radicalité assumée du motif de la communauté des biens ainsi envisagée par certains individus et groupes radicaux dans une perspective politique ou disons politico-eschatologique à la fin des années 1640 et au début de la décennie suivante en Angleterre, dans le contexte de la montée en puissance et de l'échec du mouvement Leveller.
- Le constat suivant lequel cette revendication égalitaire et libertaire radicale n'est pas née de rien, ni de sa seule condamnation, mais qu'elle est présente depuis fort longtemps en Angleterre et dans l'ensemble de l'espace européen, dans la culture orale des classes sociales subalternes, mais aussi dans la culture écrite la plus élitaine.
- L'effort pour décrire le processus qui conduit, au lendemain de l'avènement républicain et du régicide, du discours de dénégation de la part des Levellers d'être des Levellers, des Niveleurs des états et des conditions et des apôtres cachés de la communauté des biens, jusqu'à l'apparition de groupes qui revendiquent en plein jour la pratique du « *levelling* » ; en particuliers les Diggers et ceux que l'on a appelé les Ranters et enfin certains des premiers Quakers, groupe où ont conflué d'ailleurs, comme on le bien sait, ex Levellers, Diggers et Ranters. Tous ces noms, il ne faut pas l'oublier, possèdent d'abord une signification stigmatisante et dénonciatrice, et produisent des identifications de groupes que l'on ne saurait prendre pour argent comptant, ne fût-ce que parce qu'elles sont produites par l'adversaire. De ce fait, ma réflexion porte aussi sur les dénominations polémiques de groupe, qui visent à conférer aux individus assignés à ces groupes une identité négative, par exemple leur appartenance à une « secte » criminelle ou à une bande de comploteurs. Nous nous efforçons de saisir ces cristallisations dénonciatrices en interaction avec la capacité à réagir individuellement et collectivement à ces accusations, à s'en défendre, mais aussi à se réapproprier et à redéfinir les noms et les accusations auxquelles ces noms sont liés, en défendant comme acceptables des énoncés jusque là tenus pour inacceptables, du moins dans l'espace d'expression publique²³¹.

Liberté, égalité, communauté

Ce qui frappe, à la lecture des textes de Winstanley, mais aussi d'Abiezer Coppe et de quelques autres, est en fait l'extrême force, cohérence, radicalité et – dirons-nous – maturité théorique de leurs positions sur la question de la propriété. Radicalité, parce qu'on y trouve en effet une mise en question radicale – au sens propre d'une volonté de revenir à la racine à la fois ontologique et historique – des inégalités sociales et économiques et des relations de

²³¹ Du même coup, cette irruption dans l'espace public suppose l'existence préalable d'espaces d'acceptabilité restreinte plus ou moins clandestins.

domination, fondées sur l'appropriation de la terre et des biens par certains au détriment des autres. La propriété comme appropriation (la notion de propriété, on le verra, est plus riche de sens dans la littérature de l'époque) étant ainsi conçue avec la plus extrême clarté par Winstanley comme la première source de la domination, accompagnée de toutes les fausses raisons fournies par les clergés et les puissances politiques afin de légitimer leur usurpation des biens et l'imposition de leur pouvoir sur les autres hommes. Cette critique repose sur une conception de l'état de nature – confondue avec la situation édénique d'Adam et Ève²³² – où liberté, égalité et communauté des biens sont une seule et même chose.

Winstanley

La question de la propriété, c'est-à-dire de l'appropriation de la terre, est cependant pour Winstanley absolument première, car elle crée l'inégalité et détruit la liberté. Pour lui, la liberté est incompatible avec la propriété, en ceci que la propriété suppose que ceux qui ne possèdent pas sont nécessairement dominés par ceux qui possèdent, et n'ont d'autre choix que de les servir, d'être leurs serfs et leurs esclaves. Les propriétaires, en s'arrogeant la terre et ses fruits, exercent de fait une relation de domination sur ceux qui sont exclus de la propriété. C'est ce qu'il nomme « *the government of highways* » ; le gouvernement des bandits de grand chemin, car ce qu'ils possèdent, ils l'ont volé et continuent à le voler à la communauté de ceux qui, désormais, dépendent d'eux pour leur survie. Le processus historique d'aliénation est ainsi décrit : « *In the beginning of time the great Creator Reason made the earth to be a common treasury* »²³³. Mais, abusé par l'imagination égoïste (*selfish imagination*) et par la convoitise (*covetousness*), les hommes érigèrent l'un des leurs pour les enseigner et leur donner des règles ; dès lors, « *man was brought into bondage, and became a greater Slave to such of his own kind, then the Beasts of the field were to him. And hereupon, The earth [...] was hedged into enclosures by the teachers and rulers, and the others were made servants and slaves* »²³⁴.

²³² Cf. Le royaliste Thomas Aston « the old seditious argument will be obvious to them, that we are all the sons of Adam, born free; some of them say the gospel hath made them free [...] They will plead Scripture for it, that we should live by the sweat of our brows », *A Remonstrance against Presbitery*, 1641. Et en effet, quelques années plus tard, Lilburne pouvait écrire : « Adam and Eve are the earthly original foundation as begetters and bringers forth of all and every particular individual man and woman... who are therefore all equal and alike in power dignity and only exercise power by mutual agreement for the good and benefit of each other », *Free Man's Freedom Vindicated*, 1646.

²³³ « Au commencement des temps le grand Créateur Raison fit la terre pour qu'elle soit un trésor commun » (j'assume moi-même la traduction de toutes les citations, en cherchant la plus grande proximité au texte original).

²³⁴ « l'homme fut mis dans les fers, et devint plus Esclave à certain de sa propre espèce, que les Animaux aux champs ne l'étaient par rapport à lui. C'est alors que la terre [...] fut séparée en parcelles murées par ceux qui enseignaient et donnaient des règles, et les autres furent faits serviteurs et esclaves », *The True Levellers*

Cette analyse est très proche de celle que produit, au même moment, le naturalisme « libertin » sur une base philosophique éclectique (épicurienne, stoïcienne, cynique...) ²³⁵. Elle n'est d'ailleurs pas absente des spéculations de Winstanley, qui fut manifestement influencé, sans doute de manière indirecte, par quelque forme de stoïcisme, à travers l'identification de Dieu, de la raison et de la nature. ²³⁶

Mais pour ce dernier, fort de ses convictions millénaristes, la lutte politique pour une restauration de la liberté et de la communauté est une nécessité éthique et spirituelle, inséparable d'un procès de régénération de l'individu et de l'humanité entière.

L'objectif est la liberté, mais « *there cannot be a universal liberty till this universal community be established* » ²³⁷. Seule la communauté universelle des biens (« *the earth shall be made a common treasury of livelihood to whole mankind, without respect of persons* » ²³⁸) permet d'établir la liberté de tous ; elle est l'unique solution à la compétition des individus pour la possession et pour le pouvoir, que Winstanley conçoit comme une situation de déchéance de l'humanité, là où Hobbes voit l'état de nature. Pour ce dernier, comme on le sait, l'individualisme possessif est la condition naturelle de l'homme, qui conduit à la guerre de tous contre tous ; d'où la nécessité d'établir contractuellement un pouvoir souverain capable de maintenir la paix civile, c'est-à-dire de neutraliser la nocivité de la compétition individuelle, ou plutôt de l'exploiter au bénéfice de tous. Pour Winstanley, la restauration et l'avènement de l'état de communauté, de liberté, et d'égalité consacre la souveraineté de la raison et émancipe l'humanité du joug de la domination ²³⁹. Établir l'égalité, en effet, consiste à remettre la raison (indissolublement divine, naturelle et humaine) au pouvoir, là où règnent actuellement l'avidité, la compétition et le désir effréné de tous sur toutes choses.

Les ouvrages de Winstanley et l'expérience éphémère d'appropriation communautaire des terres à laquelle il participa ont sans nul doute marqué une frange impossible à quantifier, mais non négligeable de Levellers ou sympathisants Levellers qui étaient particulièrement

Standard Advanced, in *The Works of Gerrard Winstanley. With an appendix of documents relating to the Digger Movement*, G. Sabine (ed.), Ithaca, NY, 1941, p. 77-78.

²³⁵ Voir en particulier le *Theophrastus Redivivus* (1659), composé selon toute apparence par un auteur français, qui offre une synthèse d'une longue tradition, ed. Guido Canziani et Gianni Paganini (eds), Firenze, La Nuova Italia, 2 t., 1981-1982.

²³⁶ « Quand la raison commande (*rules*) en l'homme, il vit en communauté avec le monde (*the globe*) et en communauté avec l'esprit du monde ». Il manque une étude approfondie sur les sources « profanes » de Winstanley.

²³⁷ « Il ne peut y avoir une liberté universelle tant que n'est pas établie la communauté universelle », *Saints Paradise*, in Winstanley, *Works, op. cit.*, p. 199.

²³⁸ « La terre sera transformée en un trésor commun pour faire vivre toute l'humanité, sans distinction des personnes », *A Watch-Word to the city of London*, 1649 (je traduis).

²³⁹ Sur Winstanley et Hobbes, voir Christopher Hill, « Winstanley and freedom », *Freedom and the English Revolution*, R. C. Richardson, G. M. Ridden eds, Manchester University Press, 1986, p. 151-168.

réceptifs à la question de la propriété. Il est même très probable que certains d'entre eux étaient parvenus par eux-mêmes à des réflexions similaires.

Clarkson et Coppe

Nous possédons au moins le témoignage exceptionnel de Lawrence Clarkson qui, se remémorant ses années ranter (lorsque dit-il, on le tenait pour *Captain of the rant*), évoque la rencontre de ses propres spéculations théologiques antinomistes et de leurs conséquences pratiques dans sa propre vie, avec la mise en cause active de la propriété par le bêchage des *Commons*, conduite par les Diggers : « *The ground of this my judgment was, God made all thing good, so nothing evil but a man judged it ; for I apprehended there was no such thing as theft, cheat, or a lie, but as man made it so ; for if the creature had brought this world into [no] propriety, as Mine and Thine, there had been no such title as theft, cheat, or lie ; for the prevention hereof Everard and Gerrard Winstanley did dig up the Commons, that so all might have to live of themselves, then there had been no need of defrauding, but unity one with another...* »²⁴⁰. Ce passage est suivi des critiques que son auteur aurait lui-même adressées à Winstanley. Elle repose sur le rejet de l'empire de la raison tel que le promouvait le leader des Diggers ; misologisme impliqué par son monisme radical où raison et déraison, bonne et mauvaise action, actes purs et impurs, sainteté et péché, se dissolvent dans l'unité de Dieu. Telle est en effet la doctrine de *A Single Eye*. Mais il partageait bien avec les Diggers l'affirmation selon laquelle Dieu n'avait pas instauré ni voulu la propriété, inséparable du vol, de la tromperie et du mensonge, qu'il reconnaît avoir pratiqués lui-même avec la conviction de son innocence foncière (attitude, certes, on ne peut moins conforme à l'esprit communautaire des Diggers).

Coppe lui-même dénonce la propriété privée, les inégalités sociales et l'asservissement des pauvres, en exploitant le mot et l'idée scandaleuse de « nivellement » (*levelling*), en se référant et en se démarquant radicalement du « *sword levelling* » (le nivellement par l'épée des soldats Levellers) et le « *digging levelling* » de Winstanley²⁴¹. Il brandit quant à lui la seule épée de l'esprit, qui l'a conduit des jours et des nuits entières à protester publiquement dans les rues de Londres contre les riches dans leurs carrosses, le poing levé et en grinçant des

²⁴⁰ « La raison de mon jugement à ce sujet était que Dieu avait fait toutes les choses bonnes, et qu'il n'y avait de mauvais que ce que l'homme jugeait être tel ; de sorte que je pensais qu'il n'existait pas quelque chose comme vol, tromperie ou mensonge, sinon comme l'homme les avait faits ; de sorte que si la créature n'avait pas introduit la propriété dans ce monde, comme Mien et Tien, il n'y aurait jamais eu ces titres de vol, de tromperie, ou de mensonge ; pour la prévention desquels présentement Everard et Gerrard Winstanley avaient bêché les Communs, de façon que tous puissent vivre par eux-mêmes, sans qu'il soit besoin de se tromper, mais seulement de s'unir les uns les autres », *Lost Sheep Found, A Collection, op. cit.*, p. 181-182 (notre traduction).

²⁴¹ *A Feiry flying Roll*, chap. 1, *A Collection*, p. 86.

dents. Il affirme que les Levellers (*Men-Levellers*), éliminés à Bradford (« *the last levellers that were shot to death* »), ne sont que les « ombres » des « choses à venir plus terribles, et pourtant grandes, glorieuses et bonnes » (« *shadowes of most terrible, yet great, glorious good things to come* »)²⁴². Ce qu'annonce Coppe, c'est le grand nivellement par Dieu dans l'homme intérieur, mais aussi nécessairement dans la société, par les pratiques transgressives des Ranters : « *I come (saith the Lord) with a vengeance, to levell also your Honour, Riches, etc.* »²⁴³. Le Dieu de Coppe s'avance dans la nuit comme un voleur, un coupeur de bourses impitoyable²⁴⁴. La métaphore biblique, comme souvent chez Coppe, est à prendre au pied de la lettre. Le chapitre où elle apparaît s'intitule en effet : « *How the Lord will recover his outward things (things of this life) as Money, Corn, etc. and for whom, and how they shall be plagued who detain them as their owne* »²⁴⁵. Le texte se termine d'ailleurs par une injonction, ou plutôt une menace ; sans équivoque possible : « *give up your houses, horses, goods, gold, Lands, give up, account nothing your own, have ALL THINGS common, or els the plague of God will rot and consume all that you have* »²⁴⁶. Ainsi, le grand nivellement est abolition de « *Honour, Nobility, Gentility, Propriety, Superfluity, etc.* », toutes choses confondues « *into parity, equality, community* »²⁴⁷. Et, comme pour Winstanley, il faut ajouter « *perfect freedom* », la liberté parfaite, pour laquelle Coppe déclare avoir renoncé à toute autre chose.

Quant à la pratique ranter « nivelante » de la communauté, opposée à l'épée, elle est décrite par Coppe de la manière la plus provocante et scandaleuse qui soit : « *We had as live be dead drunk every day of the weeke, and lye with whores i'th market place ; and account these as good actions as taking the poor abused, enslaved ploughmans money from him [...] we had rather starve, I say, then take away his money away from him, for killing men* »²⁴⁸.

²⁴² *A Feiry flying Roll*, chap. 1, *A Collection*, p. 87-88.

²⁴³ « Je viens, dit le Seigneur, comme un vengeur, pour niveler aussi tout votre Honneur, Richesses, etc. », *A Feiry flying Roll*, chap. 1, *A Collection*, p. 88.

²⁴⁴ « *Thou hast many baggs of money, and behold I [the Lord] come as a thief in the night, with my sword drawn in my hand, and like a thief as I am - I say deliver your purse, deliver sirrah ! Deliver or I'l cut thy throat !* », *A Second Feiry Flying Roule* [sic], chap. 2, *ibid.* p. 100.

²⁴⁵ « Comment le Seigneur reprendra ses choses extérieures (choses de cette vie) comme Argent, Grain, etc. et pour qui, et comment ils seront frappés ceux qui les détiennent comme étant leurs choses propres », *A Second Feiry flying Roule*, chap. 2, *ibid.* p. 100.

²⁴⁶ « Laissez vos maisons, chevaux, biens, or, Terre, laissez-les, ne tenez rien comme vous appartenant en propre, ayez Toutes Choses en commun, ou bien la punition de Dieu va briser et consumer tout ce que vous avez », *Ibid.* p. 101

²⁴⁷ Part I, *Ibid.*, p. 88-89.

²⁴⁸ « Nous refusons l'épée, nous avons un mépris sacré pour toute guerre ; nous préférons, ivres mort tous les jours de la semaine, coucher avec des putains sur la place du marché, considérant cela comme d'aussi bonnes actions que de dépouiller de son argent le pauvre laboureur trompé et asservi [...] à seule fin de tuer des hommes », *ibid.*, p. 89.

Naturalisme radical et libertinage spirituel

L'unité originelle entre liberté, égalité et communauté, professée par Winstanley et, à sa façon, par Coppe, rapproche singulièrement leur pensée de la manière dont l'état de nature perdu est conçu par les philosophes qui, entre XVI^e et XVII^e, exploitent le mythe hésiodique de l'âge d'or dans ses versions lucrétienne et ovidienne. Mais ce que les penseurs naturalistes, tout empreints de saturnisme, se représentent comme une période révolue de l'humanité, dont le très lointain retour n'est envisageable qu'au terme d'une révolution des temps (dans le cadre d'une conception cyclique des temps²⁴⁹), les radicaux anglais, dépositaires en cela d'une longue tradition spiritualiste qui passe en particulier par les idées et les expériences communautaires présentes dans une partie de l'anabaptisme, le conçoivent dans la perspective de l'imminence d'un avènement millénariste qui donne tout son sens à l'action et à la parole présentes, aussi transgressives puissent-elles paraître.

Il serait d'ailleurs très intéressant et fertile de confronter ici deux mouvements de pensée que tout semble séparer : l'un hyper élitiste, où le sage se détourne de tout réformisme politique, avec la conviction d'une irréductible inacceptabilité et dangerosité sociale de la vérité philosophique, pour retrouver à une échelle strictement individuelle et privée une vie prenant pour seule règle la loi de nature, c'est-à-dire une vie conforme à l'état de nature, l'état social originel qui ne connaissait ni propriété, ni domination, ni religion ; l'autre mouvement profondément ancré dans les couches subalternes des sociétés européennes, pour lequel l'instauration ou plutôt la restauration de la communauté des biens et de la liberté à la fois naturelle et spirituelle, comme répondant à la volonté de Dieu, est immédiatement actualisable, dans le partage de la conviction d'un renversement et d'un nivellement imminents des états et conditions, qui est aussi la conviction que ce qui semble aujourd'hui encore absolument inacceptable et entraîne la plus féroce des répressions est sur le point de se révéler et de s'imposer à tous comme la vérité même. L'eschatologie millénariste est ici inséparable d'une interprétation politique de la chute : le tien et le mien, l'inégalité, la servitude ne sont pas des produits du péché originel de l'homme, mais *sont* le péché, la séparation de l'homme et de Dieu et de l'homme avec l'homme (à travers la propriété, la domination, les clergés) ; et son remède est à portée de main, qui est indissolublement politique et religieux, au sens d'une révolution spirituelle et morale, dont l'acteur est l'homme régénéré en Dieu et Dieu lui-même manifestant son amour et sa puissance d'égalisation, de nivellement en l'homme.

²⁴⁹ Par exemple dans la somme du naturalisme libertin qu'est le *Theophrastus redivivus*, *op. cit.*

Une histoire anglaise, le mot « Leveller »

Cette pensée politique de la communauté des biens possède en Angleterre une forme spécifique, inséparable, comme on le sait, du statut de franchise associé à la propriété, inséparable aussi du double mythe de la liberté originelle des anglo-saxons et du joug normand (*the Norman Yoke*) et, peut-être surtout, de la question de l'appropriation nobiliaire des *commons* et du cloisonnement des propriétés (*enclosures*). Les Diggers et les Ranters sont en cela les héritiers d'une histoire déjà longue, mobilisée pour une part seulement dans les controverses de l'époque. Sans remonter aux revendications de certains Lollards²⁵⁰ et aux révoltes paysannes de 1381 – signalons au moins la formule proverbiale attribuée à John Ball : « *When Adam delved and Eve span/ Who was then the gentleman ?* », souvent reprises dans les années révolutionnaires²⁵¹ – le thème de l'égalité sociale et de la communauté des biens mobilise à la fois des éléments de culture populaires et de culture lettrée – renvoyons ici au moins à l'*Utopie* de More²⁵² – et il apparaît fortement lié à certains courants de la Réforme radicale venus du continent, en particulier l'anabaptisme. Il semble en outre présent dans les luttes sporadiques contre l'appropriation des *commons*, avec ces noms de *Levellers* (Niveleurs) et de *Diggers* (piocheurs) par lesquels se sont probablement auto-désignés ceux qui, lors des révoltes dans les Midlands en 1607, qui abattent les *enclosures*²⁵³.

²⁵⁰ Christopher Hill, « From Lollards to Levellers », in János M. Bak et Gerhard Benecke, *Religion and rural revolt: papers presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, University of British Columbia, Manchester University Press, 1982, p. 94.

²⁵¹ Voir la harangue de Ball chez Froissard. La référence est bien présente dans les années révolutionnaires. Voir en particulier Thomas Fuller, qui assimile les révoltés de 1381 à de « pure Levellers » : « ... the dangerous rebellion of Wat Tyler and Jack Straw, with thousands of their cursed company. These all were pure Levellers, (inflamed by the abused eloquence of one John Ball, an excommunicated priest) who, maintaining that no gentry was *Jure Divino*, and all equal by nature, *When Adam delved, and Eve span, Who was then the gentleman ?*

Endeavoured the abolishing of all civil and spiritual degrees and distinctions. Yea, they desired to level men's parts, as well as their purses... » « ... la dangereuse rébellion de Wat Tyler, Jack Straw, et des milliers d'individus que comptait leur maudite compagnie. Ils étaient tous de purs Niveleurs (enflammés par l'éloquence trompeuse d'un certain John Ball, un prêtre excommunié) qui, affirmant qu'il n'était point de noblesse par droit divin et que tous étaient égaux par nature, 'Quand Adam bêchait et Ève filait,/ Qui était donc le gentilhomme ?' », *The Church History of Britain: From the Birth of Jesus Christ Until the Year, MDCXLVIII, 1655*, IV, cent. 14

²⁵² « Though, to speak plainly my real sentiments, I must freely own that as long as there is any property, and while money is the standard of all other things, I cannot think that a nation can be governed either justly or happily: not justly, because the best things will fall to the share of the worst men; nor happily, because all things will be divided among a few (and even these are not in all respects happy), the rest being left to be absolutely miserable », More, *Utopia*, Arc Manor LLC, 2007, p. 39.

²⁵³ Voir par exemple les *Annales* de Stow qui parlent des « riotous persons who 'bent all their strength to level and lay open enclosures, without exercising any manner of theft or violence upon any man's person, goods or chattels ». Apparemment, on ne trouve chez ces premiers Levellers et Diggers aucune revendication de collectivisation des terres privées; mais on ne peut savoir, comme on l'a fait remarquer A. C. Pettet (« Coriolanus and the Midlands insurrection of 1607 », 1950), si certains ne parlaient pas comme ce charpentier

Aussi n'est-ce nullement un hasard si à la fois l'accusation récurrente de vouloir détruire la propriété privée et la promotion effective de l'égalité sociale et économique, dans les années révolutionnaires, se concentrent sur les mots de « *Levellers* » et de « *levelling* », pour signifier immédiatement l'idée de nivellement des fortunes, des états et des conditions.

Comme on le sait, ce sont les ennemis des Levellers qui les nomment ainsi pour les identifier et les discréditer à la fois, en en faisant les partisans cachés d'un projet de destruction de la propriété privée et de toute forme de hiérarchie sociale. On connaît l'énergie déployée par les porte-paroles des Levellers pour récuser comme purement diffamatoires ces allégations, et le nom même qui leur est imposé²⁵⁴. L'égalité de droit des citoyens et le suffrage universel, qu'ils réclament, s'accrochent au demeurant parfaitement de la propriété privée²⁵⁵. Plaider pour une meilleure redistribution de la terre et des richesses ne conduit certes pas à remettre en cause le principe même de la propriété privée ; on doit plutôt soutenir qu'il s'agit de favoriser l'accès à la propriété et à la possibilité de commercer et d'entreprendre²⁵⁶. Et il n'est certes pas absurde de rechercher dans les textes et les actions collectives des Levellers l'une des premières sources du libéralisme politique, ou du moins de l'une de ses versions qui met résolument l'individu au-dessus de toute propriété et pour lequel l'individu n'est pas défini comme une propriété au sens de la propriété des biens.

En effet les Levellers, malgré les équivoques suscitées par la définition de la liberté individuelle comme « *self-property* » (Overton)²⁵⁷, ne défendent certes pas une pensée de

Bartholomew Stere, en 1596, lors des troubles dans le Oxfordshire : « His outward pretence was to overthrow enclosures, and to help the poor commonalty that were to famish for want of corn ; but intended to kill the gentlemen of that country and to take the spoil of them, affirming that the Commons long since in Spain did rise and kill all the gentlemen of Spain, and since that time have lived merrily there ? », *The Cambridge Shakespeare library: Shakespeare's times, texts, and stages*, publié par Catherine M. S. Alexander, 2003, vol. 1, p. 324.

²⁵⁴ Par exemple, *Humble Petition*, 11 septembre 1648, art. 18, où les niveleurs demandent au Parlement de s'engager à ne pas « abolir la propriété, niveler les biens des hommes ou mettre tout en commun », Andrew Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge University Press, 2007, p. 137. Voir aussi *A manifestation from Lieutenant Col. John Lilburn, Mr. William Walwyn, Mr. Thomas Prince, and Mr. Richard Overton, (now prisoners in the Tower of London) and others, commonly (though unjustly) styled Levellers...* 1649.

²⁵⁵ Sur les Levellers et la propriété, voir, entre autres Laura Brace, *The Idea of Property in Seventeenth-Century England: Tithes and the Individual*, Manchester University Press, 1998, mais en tenant compte de la mise au point de I. Hampsher-Monk, « The Political theory of the Levellers : Putney, Property and Professor Macpherson », *Political Studies*, 24, 1976.

²⁵⁶ « Levellers would not have advocated a community of goods, but they were opposed to the extreme concentration of wealth in the hands of an elite which was determined to prevent a broader acquisition of property. Levellers (and later Quakers) were defending a specific sort of property in labour which has been constantly under attack but the rich, whose own property acquired by appropriation had been treated as sacrosanct », L. Brace, *The Idea of Property in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 49.

²⁵⁷ « To every Individuall, in nature, is given an individuall property by nature, not to be invaded or usurped by any: for every one as he is himselfe, so he hath a selfe propriety, else could he not be himselfe, and on this no second may presume to deprive any of, without manifest violation and affront to the very principles of nature, and of the Rules of equity and justice between man and man; mine and thine cannot be, except this be; no man hath power over my rights and liberties, and I over no mans ; I may be but an Individuall, enjoy my selfe, and

l'individu comme essentiellement propriétaire, une pensée de l'individualisme possessif. C'est ce que Hampsher-Monk a magistralement montré dans son article de 1976 contre Macpherson²⁵⁸. Chez les Levellers, comme chez nombre de leurs contemporains anglais (il faudrait d'ailleurs comparer avec les autres langues vernaculaires), le mot de propriété conserve une part importante de son sens médiéval, qui s'étend jusqu'à désigner l'usufruit individuel de propriétés collectives²⁵⁹. Ainsi au XVII^e siècle, le mot de « propriété » est-il encore naturellement appliqué en Angleterre aux libertés constitutionnelles, sans que celles-ci ne soient comprises sur le modèle de la propriété privée du sol et des biens. En insistant sur la propriété que tout individu a de ses capacités naturelles (sa raison, en particulier), les Levellers contestent au contraire la réduction de la définition de la propriété à la propriété privée. Cela est par exemple très évident dans le débat qui oppose en 1647 à Putney, Thomas Rainsborough et ses amis à Ireton.

Hampsher-Monk montre d'ailleurs que même dans le pamphlet écrit par les trois leaders emprisonnés à la tour de Londres en 1649, où ceux-ci sont aux abois et répondent à l'accusation de vouloir abolir la propriété privée, ils affirment non pas l'inviolabilité de cette institution, mais le consensus requis pour son abolition, en affirmant que la communauté des biens parmi les premiers chrétiens était « *voluntary not coercive* », de sorte que « *an inducing the same is most injurious, unlesse there did precede an universall assent thereunto from all and every one of the People* »²⁶⁰.

Cette évidence d'une pensée à la fois de la supériorité religieuse, philosophique et morale de la communauté des biens sur la propriété privée et de la prévalence des droits fondamentaux sur la propriété des biens, explique sans doute pourquoi, pour les opposants des Levellers, le suffrage universel conduisait fatalement à la destruction de la propriété privée, et que tel était bien leur objectif mal camouflé derrière des protestations de façade. C'est par

my selfe propriety, and may write my selfe no more then my selfe... », Overton, *Arrow against all tyrants, The English Levellers*, op. cit., p. 55.

²⁵⁸ Hampsher-Monk, « The Political theory of the Levellers », art. cité

²⁵⁹ « Originally, according to this view, ownership might not be vested in a single 'lord', but in a group ; nor need physical objects, especially land, be subject to the exclusive use or ownership of any one such individual or group, but might be divided up amongst a number of them in respect of the different rights or 'properties' which might be exercised over it : sheep grazing, wood gathering, hunting, etc. 'Property' on this view was in complete contrast to the modern notion of an all-encompassing right to the use and disposal of an object by individual owner », art. cit, p. 407. Hampsher-Monk cite à l'appui un passage éclairant de E. Lewis: « the individual owner could have no right to dispose of his property... there would be no essential difference between usufruct and property, and therefore no obstacle to a concept of multiple ownership. Ownership could not absorb the object; it was simply a right in regard to the object; and such rights might be numerous and widely distributed », *Medieval Political Ideas* (London: Routledge and Paul, 1954), p. 89.

²⁶⁰ *A manifestation from Lieutenant Col. John Lilburn, Mr. William Walwyn, Mr. Thomas Prince, and Mr. Richard Overton, (now prisoners in the Tower of London) and others, commonly (though unjustly) styled Levellers...* 1649, éd. Wolfe p. 390

exemple ce qu'Ireton exprima de la manière la plus claire lors des débats de Putney autour de *l'Agreement of the People*²⁶¹.

Mais c'est ici, justement, que l'usage de la notion d'acceptabilité peut être utile. Les indices en effet sont nombreux, qui permettent de montrer qu'une contestation non seulement de la propriété comme condition de la franchise (et donc de la citoyenneté : 200 livres de capital annuel), mais du principe même de la propriété privée au nom d'un idéal de la communauté des biens existait bien parmi les Levellers, même si elle n'en était nullement la doctrine officielle et s'il est probable – sans que cela puisse être démontré – qu'elle demeurât un fait minoritaire.

Nous possédons ainsi plus d'un indice des attaques virulentes de William Walwyn contre la propriété dans ses propos oraux²⁶², et bien sûr dans *Tyrannipocrit Discovered*, s'il en

²⁶¹ « First, the thing itself [universal suffrage] were dangerous if it were settled to destroy property. But I say that the principle that leads to this is destructive to property; for by the same reason that you will alter this Constitution merely that there's a greater Constitution by nature – by the same reason, by the law of nature, there is a greater liberty to the use of other men's goods which that property bars you. » ; « Give me leave to tell you, that if you make this the rule I think you must fly for refuge to an absolute natural Right, and you must deny all Civil Right; and I am sure it will come to that in the consequence... I would fain have any man show me their bounds, where you will end, and why you should not take away all property? », *Putney Debates*, ed. David Wootton, *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England* (Penguin Group, 1987), p. 311. Sur la position d'Ireton concernant la propriété lors des débats de Putney, voir I. J. Gentles, *The English Revolution and the Wars of the Three Kingdoms, 1638-1652*, Harlow, Pearson Education, 2007, p. 316.

²⁶² Voir en particulier John Price (and others), *Walwines wiles : or The manifestators manifested*, 1649. Cet ouvrage rapporte une série d'accusations contre Walwyn pour des propos publics ou privés qu'il aurait tenus dont ceux-ci : « This Mr Walwyn, to work upon the indigent and poorer sort of people, and to raise up their spirits in discontents and clamours, &c. did one time profess, *he could wish with all his heart that there was neither Pale, Hedge nor Ditch in the whole Nation, and that it was an unconscionable thing that one man should have ten thousand pounds, and another, more deserving and useful to the Common-wealth, should not be worth two pence* ; or to that purpose. At another time discoursing of the inequality and disproportion of the estates and conditions of men in the world, had words to this purpose, *That it was a sad and miserable thing that it should so continue, and that it would never be well until all things were common*; and it being replied, *Will that ver be ?* Answered, *We must endeavor it* : It being said, *That this would destroy all Government*; Answered, *That then there would be less need of Government, for then there would be no theeves, no covetous persons, no deceiving and abusing of one another, and so no need of government, &c. but if in such a case they have a form and rule of government to determine cases, as may fall out, yet there will be no need of standing Officers in a Common-wealth, no need of Judges, &c but if any difference doe fall out, or any criminall fact be committed, take a Cobler from his Seat, or a Butcher from his Shop, or any other Tradesman that is an honest and just man, and let him heare the case, and determine the same, and then betake himself to his work again.* » (p. 16-17) : « Ce Mr Walwyn pour avoir de l'influence sur les indigents et les gens les plus pauvres et pour soulever leurs esprits en mécontentements et clameurs, etc. professa un jour qu'il souhaitait de tout cœur que dans notre pays entier il n'y eût ni clôture, ni haie, ni fossé [de séparation des propriétés] et que c'était chose inconcevable de voir un homme posséder 10 000 livres alors qu'un autre, plus méritant, et plus utile à la République, ne valait pas deux sous... Une autre fois qu'il discourait sur l'inégalité et sur la disproportion des propriétés et des conditions humaines en ce monde, il eut des paroles allant dans ce sens : que c'était chose triste et lamentable que cela doive continuer ainsi, et que rien n'irait bien tant que toutes choses ne seraient pas communes; et comme on lui demandait : « Cela sera-t-il jamais ? » il répondit : « Il nous faut l'essayer » ; et lui étant dit que cela détruirait tout gouvernement, il répondit qu'alors « il y aurait moins besoin de Gouvernement, parce qu'il n'y aurait plus de voleurs ni de gens envieux, pas de tromperies et d'abus des uns par les autres, et donc pas de besoin de gouvernement, etc. mais si quelque différend venait à survenir, ou quelque acte criminel venait à être commis,

est bien l'auteur²⁶³. Pour minoritaires qu'elles fussent, il a bien existé de telles critiques radicales de la propriété au sein du mouvement, mais l'extrême véhémence des attaques contre les Levellers sur ce sujet même et le souci pour leurs leaders de les réfuter, tout en refusant le dogme d'une quelconque sacralisation de la propriété privée, montre bien à quel point l'expression de ces idées était jugée inacceptable.

Un groupe du Buckinghamshire se revendiquant comme Levellers, dès 1648 – avant donc que Winstanley n'eut fait paraître ses écrits –, appelait à l'égalité de propriété : “*All men being alike privileged by birth, so all men were to enjoy the creatures alike without property one more than the other, all men by the grant of God are free, and every man individual, that is to say no man was to lord over his own kind; neither to enclose the creatures to his own use, to impoverishing of his neighbours*”²⁶⁴. Les idées maîtresse de Winstanley sont déjà là (on a d'ailleurs suggéré qu'il ait pu lui-même participer à la composition des pamphlets du Buckinghamshire), mais Christopher Hill a mis en évidence d'autres liens unissant à ce moment précis (1648-1649) des énoncés formulés dans les rangs de ceux que l'on appelait les Levellers avec ceux qui sont portés par les « True Levellers » (on pense évidemment d'abord au titre du pamphlet de Winstanley et de ses amis : *The true Levellers standard advanced : L'étandard déployé des vrais Levellers*), puis par certains de ceux que l'on taxera de Ranters.

En ce moment précis, au moment de la consommation de la défaite politique des Levellers, se trouve publiquement revendiqué, de manière positive, dans des écrits imprimés, les idées que l'on imputait au Levellers pour les criminaliser et qui, en fait, étaient attachées au nom même qu'on leur avait imposé.

Il est difficile d'expliquer pourquoi, de manière satisfaisante, ces énoncés ont pu accéder, à ce moment précis (qui est aussi celui du régicide), à la publicité de l'imprimé. L'invocation du fait qu'il s'agissait d'une période où toute censure livresque était pratiquement abolie n'est qu'un élément d'explication, à la fois important et tout à fait insuffisant. On peut aussi faire l'hypothèse que les difficultés et l'échec même des Levellers a libéré, au sein du mouvement, une parole plus radicale, jusque là maintenue sous le boisseau. Quoi qu'il en soit, il nous semble possible de décrire le phénomène comme une tentative pour

prenez un cordonnier dans son atelier, ou un boucher dans sa boutique, ou n'importe quel autre commerçant qui est homme juste et honnête et laissez-le entendre le cas, et le résoudre, et puis reprendre son travail à nouveau »

²⁶³ *Tyrannopocrit, discovered with his wiles, wherewith he vanquisheth. VVritten and printed, to animate better artists to pursue that monster*, Rotterdam, [s.n.], 1649.

²⁶⁴ *Light Shining in Buckinghamshire*, ed. George Sabine, *The Works of Gerrard Winstanley*, New York: Russell and Russell, 1941, p. 611. L'appartenance “leveller” est revendiqué par ce texte (“Mark this, poor people, what the Levellers would do for you”). Voir, entre autres, C. Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, London, Temple Smith, 1972, p. 94, mais surtout l'introduction du même C. Hill à Winstanley, *The Law of Freedom*, op. cit., p. 30.

faire accéder à la discussion publique – et de ce point de vue pour rendre acceptable, même à travers la provocation, comme chez Coppe – une pensée politique, économique et spirituelle de la communauté des biens.

L'expérience Digger, fortement combattue, fut de très courte durée. La production imprimée de Winstanley cesse en 1652 avec la publication de *The Law of Freedom*. Les Ranters sont poursuivis, en particulier après la promulgation du *Blasphemy act* de 1650, où cependant la doctrine de la communauté des biens n'est pas directement censurée. Mais l'accusation à leur encontre de vouloir instaurer une « communauté de toutes choses » est récurrente²⁶⁵. Coppe, comme la plupart de ses amis, est contraint d'abjurer ses écrits et ses idées, tout en maintenant toutefois sans trop d'ambiguïté ses préceptes égalitaires et communautaires²⁶⁶ (il ne condamne en fait explicitement que la « communauté des femmes » que l'on accusait les Ranters de promouvoir et de pratiquer²⁶⁷).

Comme l'a montré Alan Cole²⁶⁸, on retrouve encore certaines de ces idées dans le grand mouvement des Quakers, où confluèrent des éléments issus des Levellers, des Diggers et des Ranters, tout au moins en ses débuts et de manière plutôt discrète, car bien vite les Quakers se dotèrent eux-mêmes d'un discours public plus acceptable socialement, au moins sur ce plan, qui rejetait explicitement les accusations d'être de nouveaux « Niveleurs » et de

²⁶⁵ « They taught, that it was quite contrary to the end of Creation, to Appropriate anything to any Man or Woman ; but that there ought to be a Community of all things » (« Ils enseignaient qu'il était contraire aux fins de la création d'approprier quoi que ce soit à quel homme ou quelle femme que ce soit » ; mais qu'il fallait qu'il y ait une Communauté de toutes les choses », *The Ranters Last Sermon*, 1654, p. 4. Voir d'A. L. Morton, *The World of the Ranters. Religious Radicalism in The English Revolution*, London, Lawrence & Wihart, 1970, p. 90.

²⁶⁶ Disons qu'il fait preuve sur ce sujet d'une ambiguïté minimale : « As for community, I own but that Apostolical, saint-like community, spoken of in the Scriptures. So far I either do, or should own comunity, that if flesh of my flesh, be ready to perish; I either will, or should call nothing that I have, mine own.

If I have bread, it shall, or should be his, else all my religion is in vain. I am for dealing bread to the hungry, for cloathing the naked, for the breaking of every yoak, for the lettinf of the oppressed go free.

[...] I am utterly against that community which is sinful, or destructive to soul or body, or the being of a Common-wealth.

I own no other, long for none other; but that florious liberty of the sons of God [Rom. 8] », Copp's return in the ways of truth ..., 1651, éd. N. Smith, p. 155.

²⁶⁷ Il semble que certains Ranters, loin de se contenter de reprendre le vieux thème de la « communauté des femmes », invariablement associé à celui de la communauté des biens aient en effet projeté une communauté sexuelle universelle. Selon Edward Hide Jun, les Ranters soutiennent que "all the women in the world are but one womans husband in unity; so that one man may lie with all the women in the world in unity, and one woman may lie with all men in the world, for they are all her husband in unity", *A wonder and yet no wonder a great red dragon in heaven*, London, Calvert, 1651, p. 42.

²⁶⁸ « Some Quakers advocated the use of ecclesiastical and royalist lands for the relief of poverty, and other even looked with favour ont the community of goods which they believed had been practised by the early Christians... », Alan Cole, « The Quakers and the English Revolution », *Past & Present*, n° 10, nov. 1956 (p. 39-54), p. 43.

promouvoir secrètement l'avènement d'une société sans classe et sans propriété²⁶⁹, au profit de l'éloge plus conventionnel des pratiques d'assistance aux pauvres et de la communauté culturelle des Friends²⁷⁰.

Pourtant, alors même que les textes que nous avons évoqués furent assez largement et rapidement oubliés, les formulations d'une critique de la propriété privée et de l'aspiration à une communauté des biens continuaient leurs chemins souterrains, en Angleterre, comme ailleurs en Europe, par des voies qui restent encore largement à explorer.

²⁶⁹ Ces accusations furent longtemps récurrentes. Par exemple Francis Higginson : « They hold all things ought to be common, and teach the Doctrine of Levelling privately to their Disciples... Several of them have affirmed that there ought to be no distinction of Estates but an universal parity », *A Brief relation of the Irreligion of the Northern Quakers*, 1653, p. 20 ; Thomas Cromber : « ... that several Levellers settled into Quakers, incline to take them for Winstanley Disciples and a branch of the Levellers. An what this man writes of 'levelling men's estates, of taking in of Commons, that none should have more ground than he was able to Till and Husband by his own labour' [*Fire in the Bush*, p. 64]. Proving unpracticable by reason of so many tough old laws which had fixed Propriety; yet it is pursued by the Quakers as near as they well can, in Thou'ing every one, in denying Titles, Civil respects, and terms of Distinction among men, and at the first they were for Community, 'thinking is unreasonable that one man should have so a Faithful much and another so little ; and some of them were not free to be tenants to other men' [*A Faithful Discovery of Mistical Antichrist*, & p. 39]. And George Fow said 'one man ought not to be above another' [Informat. At Lancaster Octob. 5. 1652] », *Christianity no enthusiasm*, 1678, p. 6-7.

²⁷⁰ « ... they consistenly repudiated the charge that they sought the wholesale levelling of men's estates by political means », Alan Cole, « The Quakers and the English Revolution », art. cité, p. 43. Sur ces dénégations des Quakers d'être en faveur du nivellement des conditions et fortunes voir en particulier l'étude d'Adrian Davies, « Levelling Quakers? » In *Idem, The Quakers in English Society, 1655-1725*, Oxford University Press, 2000. L'auteur, qui adopte une position des plus révisionnistes, reconnaît cependant: « However, identifying the extent to which principles of equality and social justice undepinned Quaker thoughts is no easy matter », p. 65.

7- Le Blasphemy Act (1650) et les Ranters



Xylogravure en tête du pamphlet de John Reading,
The Ranters Ranting, London, B Alsop, 1650

Le début de l'époque moderne est souvent considéré comme une sorte d'âge d'or du blasphème. D'abord parce que le mot apparaît dans une multitude de documents écrits et parce que de nombreux dispositifs juridiques sont mis en place, partout en Europe, pour poursuivre les blasphémateurs, « population » en vérité on ne peut plus hétéroclite, susceptible de rassembler aussi bien des charretiers jurant Dieu les jours d'ivresse que des docteurs soutenant des propositions déclarées hérétiques ou encore des hommes accusés de mécréance et d'athéisme. Certes, on peut tenter de dégager une unité conceptuelle du blasphème, qui pourrait être l'injure au sacré, par la parole surtout, mais aussi, le cas échéant, par les actes (dans ce cas, blasphème et sacrilège se confondent). Mais il revient aux autorités religieuses, politiques et judiciaires de décider quels énoncés et quelles actions doivent être considérés comme de telles injures, et de désigner les choses sacrées dont toute atteinte est blasphématoire. Si le culte des saints est idolâtre pour les protestants, son simple rejet, sans même parler des épisodes iconoclastes, est blasphématoire pour les catholiques. Des formules sacrées dans une confession peuvent être considérées comme blasphématoires dans une autre. Une expression de dépit anodine pour son locuteur pourra faire l'objet d'une exégèse juridique montrant qu'elle recèle une atteinte atroce à la divinité, etc.

Une « civilisation du blasphème » ?

D'emblée, avec une variabilité aussi grande des cas et des situations susceptibles de relever de l'invocation de blasphème, on aperçoit suffisamment que l'expression « âge d'or du blasphème »²⁷¹ ne peut sérieusement vouloir désigner une époque qui serait marquée par l'existence d'une pratique accrue du blasphème, car se pose aussitôt la question de la reconnaissance culturelle partagée d'actes aussi différents que ceux que nous avons mentionnés comme autant de blasphèmes par les populations et les supposés blasphémateurs eux-mêmes. À cela s'ajoute, évidemment, le fait que la montée en force d'une psychose blasphématoire parmi les représentants des pouvoirs séculiers et religieux et une partie des élites, l'inflation des textes de lois et, dans certains cas, l'accroissement des condamnations, ne démontrent d'aucune façon une transformation des pratiques – hétérogènes, comme on l'a dit –, taxées de blasphème.

Jean Delumeau, dans sa conclusion de la *Peur et l'occident*, a utilisé l'expression choc de « civilisation du blasphème » qui eut un certain retentissement et lui fut aussi sévèrement reproché²⁷². Il est vrai que l'expression est dans ce texte pour le moins ambiguë, car elle veut dire à la fois ce qui apparaît aux élites de l'époque comme un trait de civilisation, ou plutôt de corruption de la civilisation, une « peste » qui ravage la chrétienté, mais aussi renvoie à une situation objective exprimant la complexion psychologique des hommes de la première modernité en une période de grande instabilité confessionnelle et politique²⁷³. De nombreux auteurs affirment en effet que leurs contemporains blasphèment beaucoup plus qu'autrefois et qu'aucune classe ni état n'est épargnée, pas même les femmes et les enfants. Delumeau produit à ce sujet quelques citations particulièrement éloquentes, auxquelles il reconnaît une certaine plausibilité, suggérant que cette pratique du blasphème pourrait révéler, outre une sorte de désordre psychologique, une christianisation superficielle des couches les plus basses de la société, voire chez certains individus ou groupes, une réelle hostilité à la religion chrétienne. Il s'agit là surtout d'hypothèses de recherche, posées sur la table à la fin d'un gros ouvrage, qui ont pour principal défaut, en effet, de supposer une conception unifiée, partagée et en quelque sorte objective du blasphème, qu'il y a tout lieu de contester.

²⁷¹ Jean Delumeau, pages conclusives de *La Peur en occident, XIV^e-XVIII^e siècle. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

²⁷² En particulier J. Favret-Saada, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie Française*, 22, 1992/3 (« Paroles d'outrages »), p. 251-260.

²⁷³ C'est dans la présentation au dossier collectif paru dans la revue *Mentalités* (n° 2) 1989, qu'il va le plus loin : « ... en m'appuyant sur de nombreux témoignages de contemporains, j'ai montré qu'en un temps où l'instabilité psychique était grande, les individus dans leur vie de relation passaient constamment d'un extrême à l'autre et de la violence au repentir. D'où peut-être leur promptitude dans les moments de colère à renier Dieu, la vierge et les saints », p. 9.

Usages politiques du blasphème

Il est certain que le blasphème, dans les textes juridiques et religieux de l'époque, sert à désigner et donc à identifier tout à la fois un péché, un vice et un crime représentant une menace tout en même temps pour l'ordre religieux, moral et politique. Ainsi le blasphème sert-il à nommer et à identifier l'une des formes majeures de l'inacceptable dans les sociétés d'anciens régimes, passible des plus graves sanctions pénales. Mais la gravité du crime qu'il énonce et dénonce à la fois est proportionnelle à son indétermination et au déficit de sa définition. Cette vieille catégorie de la théologie morale et des pénitentiels présente en effet le grand avantage d'être peu et mal défini, conservant ainsi une extrême plasticité. De la sorte, l'accusation de blasphème est-elle disponible pour toutes sortes de manipulations. C'est en ceci que le blasphème est un terrible outil juridique et une arme politique d'une efficacité redoutable entre les mains des pouvoirs politiques en voie de sécularisation, qui s'appuient sur les Églises, mais s'approprient à la fois l'invocation de la rectitude et de l'orthodoxie religieuses pour imposer par le droit leur propre régime d'acceptabilité.

Comme l'écrit Corinne Leveaux, pour la fin de la période médiévale, « dépourvu de signification préalable, [le blasphème] offrait sa vacuité à la manifestation d'un sens délivré par l'autorité en charge de sa répression »²⁷⁴. Cette historienne du droit a magistralement montré comment, en s'emparant d'un objet qui semblait relever exclusivement de la morale et de la religion (initialement le blasphème était en effet plus ou moins confondu avec le parjure), et en en faisant un crime politique de lèse majesté, le pouvoir royal capétien a élaboré la juridiction contre le blasphème comme l'une des pièces essentielles du dispositif à travers lequel s'est construite la souveraineté monarchique. À partir de Philippe Auguste et de Saint-Louis, la monarchie produit une législation extrêmement abondante contre le blasphème, beaucoup plus punitive que ne l'étaient les tribunaux ecclésiastiques et alors que l'immense majorité des sujets semblent être restés profondément indifférente à la question de l'opportunité de sanctionner le « blasphème ».

Les usages politiques et religieux de la notion de blasphème et les formes de sa répression connaissent une inflexion considérable avec le schisme de la Réforme et les affrontements confessionnaux. Ainsi que l'ont souligné en particulier Olivier Christin et Alain Cabantous, le blasphème tend désormais à être essentiellement traité comme hérésie, ou plutôt

²⁷⁴ Corinne Leveaux, *La parole interdite : le blasphème dans la France médiévale, XIII^e-XVI^e siècles : du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001. Voir également *Idem*, « Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime », *Revue de l'histoire des religions* 4/2011 (Tome 228), p. 587-602.
URL : www.cairn.info/revue-de-l-histoire-des-religions-2011-4-page-587.htm.

comme révélateur d'hérésie et l'on observe une aggravation des peines en même temps qu'une multiplication impressionnante des édits et des ordonnances pour sa répression. Là encore, le « blasphème » est extrêmement utile, parce qu'il permet de conférer un statut proprement politique à l'hérésie et à l'arracher aux tribunaux ecclésiastiques, en en faisant une affaire d'État, dès lors que le blasphème était constitué en crime de lèse majesté divine et humaine ; l'hérésie comme blasphème n'est plus seulement un problème de conscience erronée et pervertie, elle est d'emblée un crime politique.

Approches constructivistes, réalistes et interactionnistes

Ces approches du blasphème, que l'on nommera ici constructivistes, sont salutaires, qui s'opposent à l'histoire considérant le blasphème comme une réalité donnée, foncièrement invariante au cours des siècles. Une telle histoire – nous la qualifierons de réaliste en souvenir des querelles médiévales, mais il s'agit ici d'un réalisme spontané, naïf –, qui propose par exemple de traiter du blasphème « de Moïse à Rushdie », suppose que le blasphème est une seule et même réalité transhistorique prenant des formes conjoncturelles spécifiques au cours du temps²⁷⁵. La seule unité qu'il est dès lors possible de dégager est d'ordre conceptuel ; l'atteinte ou injure au sacré engagée dans toutes les occurrences du mot de blasphème. Or cette unité conceptuelle ne peut jamais être établie qu'*a posteriori* et par abstraction pour les besoins de la catégorisation historique ou d'une conceptualisation anthropologique. Il peut être intéressant et pertinent de disposer d'un tel concept analytique dans les études d'anthropologie, mais il est totalement erroné de considérer qu'il exprime l'essence d'une catégorie d'actes, qu'il serait donc possible de juger blasphématoires en *eux-mêmes*²⁷⁶. Cela revient en effet, fatalement, par choix ou plus souvent par négligence méthodologique, à accrédi-ter les discours d'accusation qui désignent les propos et les actes les plus disparates, selon les contextes et les conjonctures, comme blasphématoires.

De toute façon, une telle thèse n'est pas tenable du fait même de la diversité et hétérogénéité des objets du blasphème ; cela apparaît en particulier évident lorsque le mot de blasphème en vient à désigner tout énoncé considéré comme hérétique ou mal sonnante dans le cadre d'une société où sont en présence plusieurs orthodoxies confessionnelles et en chacune d'elle plusieurs partis revendiquant l'orthodoxie (chacun étant ainsi le blasphémateur de tous

²⁷⁵ Leonard W. Levy, *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995 ; David Nash, *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford, 2007.

²⁷⁶ Voir à ce sujet les articles de Jeanne Favret-Saada, « Rushdie et compagnie », art. cité et de Jacques Cheyronnaud, et de Gérard Lenclud, « Le blasphème. D'un mot », *Ethnologie Française*, « Paroles d'outrages », *Ethnologie Française*, n. 1992/3.

les autres) ; mais celà l'est tout autant pour les imprécations, malédictions, insultes et autres jurements, qui reçoivent le plus souvent leur qualification de « blasphème » du dehors, si l'on peut dire, à travers la sanction de la loi.

Mais l'approche constructiviste, si elle s'en tient aux fonctions et usages de la catégorie morale et politico-juridique de blasphème (dispositif dans l'élaboration de la souveraineté, criminalisation pénale de l'hérésie, disciplinement des mœurs...) est incomplète, car elle n'accorde pas assez d'attention aux acteurs humains engagés dans la production du blasphème : c'est-à-dire aux interactions entre les « entrepreneurs de morale » (pour reprendre la dénomination de H. Becker) qui dénoncent le blasphème comme « déviance » des plus graves et les individus ou groupes dénoncés comme blasphémateurs, et par ailleurs entre ces derniers et les juges qui les font condamner, ou au contraire, qui ne les condamnent pas (on voudrait mieux comprendre par exemple pourquoi les juges, longtemps, furent si réticents ou négligents à appliquer les juridictions anti-blaspème). La sociologie interactionniste de la déviance apporte ici un soutien méthodologique de poids pour le travail de l'historien²⁷⁷.

Faute de pouvoir réaliser une enquête de terrain et de mener des entretiens, il serait par exemple de la première importance de mieux savoir comment sont décrites et comprises les pratiques prétendument blasphématoires dans les registres des langues les plus populaires (et donc les plus répandus), dont le lexique est souvent très différent de celui des discours théologico-juridico-politiques, et il faudrait étudier plus précisément comment s'opère la rencontre, sur les modes du malentendu, du conflit, de la défiance réciproque, entre les acteurs et leurs registres de langue dans la qualification autoritaire des énoncés comme blasphématoires.

Une telle approche conduit à remettre au centre le prétendu « blasphémateur », c'est-à-dire celui qui est dénoncé comme blasphémateur, en le considérant non comme un élément accidentel et un sujet passif, mais comme étant lui-même acteur, ou plutôt co-acteur du blasphème. Même s'il n'a nullement l'intention de blasphémer, même si, avant d'en être accusé, il n'a aucune conscience du fait que ses paroles ou que ses actes sont susceptibles d'être désignés par ce mot infamant et dangereux (dont dans bien des cas, il ne connaît d'ailleurs pas même la signification précise), le « blasphémateur » est tout de même acteur de

²⁷⁷ On se réfère ici d'abord aux trois ouvrages classiques de Howard Becker, *Outsiders* (1963), trad. J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie, Paris, Métailié, 1985 ; de E. Goffman, *Stigmaté* (1963), Minuit, 1975 et K. Erikson, *Wayward Puritans* (1966), directement en rapport avec le présent sujet. Voir pour un aggiornamento de la notion de stigmaté B.G. Link et J.C. Phelan, « Conceptualizing stigma », *Annual Review of Sociology*, 27, 2001, p. 363-385 et la mise au point récente de Lionel Lacaze, « La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'"analyse stigmatique" revisitée », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 03/2008, n° 5, p. 184-199.

son propre blasphème. En effet, ce qu'il dit, ou ce qu'il fait, donne prise à ce jugement d'inacceptabilité radicale enveloppé dans l'accusation de blasphème. Il est, autrement dit, de la première importance de tenir le plus grand compte de l'interaction entre accusé et accusateur dans la production du blasphème. Il faut ainsi se demander, à chaque fois, ce qui fait que l'on a pu accuser quelqu'un de blasphème, examiner ce qui dans ses paroles et dans ses actes, et d'abord dans son statut et sa position sociale, le dispose à être traité de blasphémateur, mais aussi examiner comment, le cas échéant, il tente de se disculper en montrant que son discours et ses actes sont socialement acceptables, ce qui implique, « normalement », la dénégation d'avoir commis, du moins sciemment, le blasphème, ou alors de l'avouer et de s'en repentir. Comment en effet, la profération délibérée et assumée du blasphème pourrait-elle être acceptable ?

C'est pourquoi l'histoire juridique ou politique du blasphème qui se limite à faire l'histoire de la fabrication du blasphème dans les textes qui le déplorent, le dénoncent ou le répriment, est insuffisante. L'un des intérêts de se pencher sur la mise en accusation, dans le Commonwealth d'Angleterre, des Ranters blasphémateurs, est de montrer une situation où l'accusation de blasphème, à travers la promulgation d'une loi spéciale visant à sanctionner un groupe particulier, est inséparable de la revendication publique, par certains individus visés par cette juridiction, d'une pratique effective du blasphème. Il s'agit d'une situation à tous égards exceptionnelle, extraordinaire, où le blasphémateur accepte d'en être un, non sur le mode de l'aveu, mais du défi et du combat, et s'emploie à montrer que sa pratique du blasphème a sa raison d'être qui le rend acceptable et même nécessaire à ses propres yeux, sinon à ceux de ses censeurs et du public vers lequel il se tourne.

Ce phénomène, consistant à revendiquer comme acceptable des dénominations infamantes destinées à identifier et désigner l'adversaire comme inacceptable, est paradigmatique des stratégies d'« *empowerment* » décrites notamment, comme nous l'avons vu, par Judith Butler au sujet de la « *contrappropriation* » des désignations dépréciatives et haineuses par les groupes sociaux stigmatisés²⁷⁸. Mais, en deçà même du clivage évident entre les situations où s'affirme une ressaïe identitaire positive par les individus et les groupes diffamés et celles où une telle réponse est rendue pratiquement impossible par le poids conjugué des institutions répressives et de la domination symbolique (lorsque l'unique choix stratégique d'acceptabilisation est entre la dénégation ou l'aveu), le cas des Ranters blasphémateurs nous permet de mettre en évidence les interactions conflictuelles requises

²⁷⁸ Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Op. cit.* Voir supra, chap. 5.

dans la production du blasphème, comme figure par excellence de l'inacceptable dans une société où politique et religion sont interdépendantes.

Du blasphème en Angleterre (XVII^e siècle)

L'Angleterre du XVII^e siècle est héritière d'un lourd passé où l'invocation du blasphème avait d'abord surtout servi à stigmatiser et à réprimer l'« hérésie ». Pour donner un seul exemple, la reine Elizabeth justifie la condamnation au bûcher de deux anabaptistes en 1575 à travers la désignation de « *blasphemers* »²⁷⁹. Il est important de souligner que la juridiction de ce pays, sur le plan pénal, distingue strictement, à cette époque, le blasphème (*blasphemy*), toujours associé à l'hérésie et/ou à l'irréligion, du jurement et de toute mauvaise parole ou obscénité engageant ou non les choses sacrées (*profane swearing and cursing*). Les deux types d'actes ne sauraient *a priori* être confondus dans les procès et ils sont généralement réprimés par des ordonnances distinctes. On peut d'ailleurs noter la relative mansuétude des dispositifs juridiques, régulièrement réitérés, contre les jurements profanes (voir par exemple les ordonnances « *against swearing and cursing* » de 1606, 1623, 1635, 1650...), qui se limitent à prévoir des peines pécuniaires, alors que le blasphème qualifié, entendu comme énoncé ou proposition hérétique faisant injure à la divinité, est susceptible de graves sanctions. Ce travail de séparation est évidemment tout à fait notable²⁸⁰, alors même que l'association *blaspheming, swearing* et *cursing* est des plus courantes dans les textes et que dans plus d'une affaire (c'est le cas notamment des poursuites contre les Ranters), il était reproché aux accusés d'avoir à la fois blasphémé (tenu des propos hérétiques ou irréli-gieux), juré le nom de Dieu et proféré des injures et des imprécations (c'est d'ailleurs bien le cas avec les Ranters, comme nous verrons).

Le blasphème de l'hérésie acquiert un sens politique particulièrement aigu après que le souverain temporel, en la personne d'Henri VIII, se fut arrogé la suprématie sur l'Église d'Angleterre. Il devient alors plus fortement associé aux crimes de rébellion et de trahison d'État et son invocation est systématique dans les procès pour hérésie. Mais le pouvoir monarchique, confronté à un pluralisme confessionnel de fait, et donc à l'inflation des accusations réciproques de blasphème et d'hérésie et par là, à l'évidence massive de la relativité de ces accusations, s'est employé, surtout à partir du règne d'Élizabeth I^{re}, à écarter

²⁷⁹ L. Levy, p. 92. Voir aussi au sujet de la démarche de Rushdie dans les *Versets Sataniques*, *infra*, chap. 8.

²⁸⁰ Pourtant il est peu aperçu dans les études consacrées au blasphème en Angleterre ; les ordonnances sur le blasphème n'utilisent pas les mots *swearing* et *curse*, alors que celles qui concerne le jurement évite d'invoquer le blasphème. Il apparaît cependant que la disparition des poursuites pour hérésie, permettait de réunir à nouveau en une même procédure juridique blasphème et jurement.

autant que possible une notion aussi conflictuelle que celle d'hérésie de son vocabulaire politique et juridique, reconnaissant de fait la liberté de conscience aux sujets acceptant le serment d'allégeance politique et la soumission extérieure à l'Église d'État. Désormais, les persécutions, sans aucun doute beaucoup plus contenues que dans la plupart des autres États européens, ne se justifient plus formellement par le motif de l'hérésie, mais à travers l'invocation des crimes politiques de rébellion et de trahison.

Cependant, des groupes perçus comme particulièrement dangereux pour la religion et la stabilité de l'État, essentiellement des dissidents de la Réforme comme les anabaptistes, les antitrinitaires et les familistes (les membres de la Family of Love²⁸¹), restent pourchassés pour leur « hérésies blasphématoires »²⁸². Blasphématoire est ici un qualificatif venant dénoter une hérésie à la fois proprement irréligieuse, c'est-à-dire jugée inacceptable dans le cadre d'un christianisme latitudinaire (du reste le terme d'athéisme vient presque systématiquement redoubler l'expression d'hérésie blasphématoire²⁸³), et représentant un danger majeur pour l'ordre social et politique (le gros mot « d'anarchie » est un terme récurrent pour stigmatiser les conséquences politiques des dissidences radicales²⁸⁴). Ainsi les anabaptistes sont-ils systématiquement accusés de ne reconnaître aucune légitimité aux pouvoirs et invariablement mis en cause pour leur refus effectif ou présumé de jurer, c'est-dire de prêter serment²⁸⁵.

Quoi qu'il en soit, comparativement à la plupart des États européens contemporains, l'Angleterre du XVII^e siècle est sans aucun doute peu répressive à l'égard des déviances religieuses, s'il est vrai que les bûchers des antitrinitaires Legate et Wigthman en 1612, pour leurs « hérésies blasphématoires » et leur « athéisme » prétendu (la négation de la divinité de Jésus Christ est en effet communément taxée d'athéisme, en Angleterre comme ailleurs en Europe) sont généralement tenus pour les dernières condamnations capitales pour fait de religion en Angleterre²⁸⁶.

Le Blasphemy Act de 1648

L'épisode Ranter et le dispositif juridique auquel il est associé – le *blasphemy act* de 1650 – s'inscrivent cependant en relation à un épisode précédent de recrudescence

²⁸¹ Voir Alistair Hamilton, *The Family of Love*, Cambridge, James & Co, 1981 ; Dietz Moss, « Godded with God: Hendrick Niclaes and his Family of Love », Philadelphia : *The American Philosophical Society*, 1981.

²⁸² C'est sous ce chef d'inculpation qu'eurent lieu les bûchers des antitrinitaires Legate et Wigthman en 1612, considérés comme les dernières condamnations capitales pour fait d'hérésie en Angleterre.

²⁸³ « Heresy became blasphemous heresy, which was directed against the Godhead », L. Levy, *op. cit.*, p. 91.

²⁸⁴ C'est ce qu'a bien perçu Pietro Adamo, *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1993.

²⁸⁵ Voir *infra*, n. 335.

²⁸⁶ L. Levy, *op. cit.*, p. 97-99.

d'intolérance religieuse, au cœur de la tourmente des années révolutionnaires. En 1646, la Chambre des communes, alors que le Parlement était dominé par les presbytériens (rappelons que le système épiscopal avait été aboli en 1642), discutait d'un texte de loi contre « l'hérésie et le blasphème », qui visait un large spectre de déviances en fait hérétiques : antitrinarisme, antinomisme, anabaptisme etc. Il prévoyait pour ceux qui nient la divinité du Christ ou de l'Esprit Saint, ceux qui récusent la résurrection des morts et le jugement dernier, la marque B – pour Blasphémateur – au fer rouge sur la joue gauche et la peine de mort pour récidive. Pour les autres propositions erronées, jugées donc moins graves, aussi diverses que l'affirmation d'un salut universel, le fait de soutenir la possibilité du salut par le libre arbitre, le refus de considérer le décalogue comme règle de la morale chrétienne, l'élection de la raison comme règle de la foi, l'inutilité ou nocivité du pédobaptisme, mais aussi la contestation de la légalité du pouvoir de l'Église presbytérienne, sont prévues une rétractation publique et, en cas de refus, une peine de prison jusqu'à l'obtention d'une reconnaissance écrite par le condamné de ses erreurs²⁸⁷. Ce texte fut immédiatement contesté par les partisans du pluralisme horizontal des congrégations hors de toute Église d'État, et en particulier par le Leveller William Walwyn dénonçant la brutalité de la punition prévue et la volonté des ministres presbytériens de vouloir instaurer une « véritable inquisition »²⁸⁸.

Mais ce n'est que deux ans plus tard, en 1648, que le Parlement, sans rencontrer, cette fois, une opposition notable des « indépendants »²⁸⁹, promulgue une très dure ordonnance prévoyant la peine capitale « pour punition des blasphèmes et hérésies ». Mais le texte de cette ordonnance est tout le contraire des textes de répression du blasphème que l'on trouve sur le continent, où l'imprécision voire l'absence de toute définition laissent les coudées franches aux juges. Ici « l'hérésie » et le « blasphème » ne reçoivent pas de définition générale, mais leur contenu est spécifié avec la plus grande précision ; il tient en deux séries de propositions erronées : celles de la première liste suffisamment graves pour mériter la mort en cas d'obstination, celles de la seconde, sanctionnées par une peine de prison dont la durée n'est pas précisée, si l'accusé refuse la rétractation²⁹⁰.

²⁸⁷ Voir *A Vindication of a Printed Paper*, printed by T. R. and E. M. for Ralph Smith, London, 1646 qui contient le texte et sa défense contre la critique de Walwyn.

²⁸⁸ *A Demurre to the Bill for Preventing the Growth and Spreading of Heresie*, Octobre 1646.

²⁸⁹ Sur l'explication de ce silence et même de cet accord conjoncturel, voir Elizabeth Tuttle, *Religion et idéologie dans la Révolution anglaise, 1647-1649*, L'Harmattan, 1989, p. 116-117. A noter, que dans leur *Humble Petition* du 11 septembre 1648 (art. 23), les Levellers critiquent la législation contre l'hérésie et le blasphème, *idem* dans la pétition leveller « d'officiers et soldats divers » du 22 février 1649 (Voir, Tuttle, op. Cit., p; 246.)

²⁹⁰ L. Lévy dit que la première liste concerne le blasphème et la seconde la simple hérésie, mais rien dans le texte ne permet de l'établir qui se présente explicitement comme deux séries « d'erreurs », *Blasphemy*, op. cit. p. 120-121.

La première liste est en réalité extrêmement restrictive, puisqu'elle présente des énoncés relevant de l'athéisme ou de l'incrédulité caractérisée et d'autres, placés dans une relation de continuité et de contiguïté avec les premiers, exprimant les positions de l'antitrinitarisme et de l'antiscrituralisme²⁹¹. La seconde liste contient des énoncés empruntés à l'arminianisme (« l'homme est par nature libre de se tourner vers Dieu »), à l'anabaptisme et un ensemble de propositions hétérodoxes, incompatibles avec la *doxa* calviniste, qui étaient soutenues par certains « indépendants » : « que tous les hommes seront sauvés [...], que l'âme de tout homme après la mort ne va ni au paradis, ni en enfer, mais au purgatoire, ou que l'âme d'un homme meurt avec lui ou dort dans son corps mort, ou que les révélations ou les œuvres de l'Esprit sont une règle de la foi ou de la vie chrétienne, bien que différentes ou contraires à la parole de Dieu, ou que l'homme nécessairement ne peut croire davantage que ce que sa raison lui permet de comprendre, ou que la loi morale de Dieu contenue dans les Dix Commandements n'est pas la règle de la vie chrétienne, ou qu'un croyant n'a pas besoin de se repentir, ni de demander pardon pour ses péchés »²⁹², etc. Sont ainsi visées, entre autres, les positions des spiritualistes et des antinomistes, pour lesquels l'Esprit est la règle de la foi et non la lettre morte, et qui considèrent que la loi de grâce a aboli l'observance contrainte au décalogue. Ce texte produit en fait un large éventail de propositions hétérodoxes, dont la

²⁹¹ Le texte vise « all such persons as shall [...] willingly by Preaching, Teaching, Printing, or Writing, Maintain and publish that there is no God, or that God is not present in all places, doth not know and foreknow all things, or that he is not Almighty, that he is not perfectly Holy, or that he is not Eternal, or that the Father is not God, the Son is not God, or that the Holy Ghost is not God, or that they Three are not one Eternal God: Or that shall in like manner maintain and publish, that Christ is not God equal with the Father, or, shall deny the Manhood of Christ, or that the Godhead and Manhood of Christ are several Natures, or that the Humanity of Christ is pure and unspotted of all sin; or that shall maintain and publish, as aforesaid, That Christ did not die, nor rise from the Dead, nor is ascended into Heaven bodily, or that shall deny his death is meritorious in the behalf of Believers; or that shall maintain and publish as aforesaid, That Jesus Christ is not the Son of God, or that the Holy Scripture [...] is not the Word of God, or that the Bodies of men shall not rise again after they are dead, or that there is no day of Judgment after death » : « toute personne qui [...] prêchera, enseignera, imprimera, écrira, soutiendra et publiera, de manière délibérée, que Dieu n'existe pas, ou que Dieu n'est pas présent partout, ou que Dieu ne détient pas la connaissance en toute chose, ou qu'Il n'est pas tout puissant, qu'Il n'est pas parfaitement saint, qu'Il n'est pas éternel, ou bien que le Père n'est pas Dieu, que son Fils n'est pas Dieu, que le Saint Esprit n'est pas d'essence divine, ou que la Trinité n'est pas un Dieu éternel, ou qui, de la même manière, prétendra et publiera que le Christ n'est pas égal au Père ne Dieu, ou bien niera l'humanité du Christ, ou que la divinité et l'humanité du Christ sont de natures différentes, que l'humanité du Christ est pure et vierge de tout péché ; ou qui prétendra et publiera, comme dit plus haut, que le Christ n'est pas mort, ni ressuscité des morts, ni monté au Ciel dans Son corps, ou qui niera qu'Il est mort au nom de ceux qui croient ; ou qui prétendra et publiera, comme déjà dit, que Jésus-Christ n'est pas le Fils de Dieu, ou que les Saintes Écritures [...] ne sont pas la parole de Dieu, ou que le corps des hommes ne se relèvera pas après la mort, ou bien qu'il n'existe pas de Jugement après la mort... », traduction de M. et Ph. Bacle, in Cabantous, *op. cit.*, p. 227.

²⁹² *Ibid.* « That all men shall be saved, or that man by Nature hath free will to turn to God, or that God may be worshipped in or by Pictures or Images, or that the soul of any man after death goeth neither to Heaven or Hell, but to Purgatory, or that the soul of man dieth or sleepeth when the body is dead, or that Revelations or the workings of the Spirit are a rule of Faith or Christian life, though diverse from or contrary to the written Word of God: or that man is bound to believe no more than by his reason he can comprehend; or that the Moral Law of God contained in the ten Commandments is no rule of Christian life; or that a believer need not repent or pray for pardon of sins. », etc.

plupart sinon toutes circulaient effectivement, combattues certainement par les presbytériens, mais la séparation des deux listes et la différence dans les sanctions prévues, imposant l'idée que les secondes ne sont pas loin d'être acceptables, à l'opposé des premières décrétées absolument inacceptables, montre que le résultat est selon toute apparence le fruit d'un compromis entre les calvinistes presbytériens et les indépendants.

Quoiqu'il en soit, cette ordonnance ne fut jamais appliquée car, la même année, les presbytériens furent chassés du Parlement lors de ce que l'on appelle la purge de Pride qui est l'acte de naissance du Rump. Avec la domination des indépendants, l'édit anti-blasphème qui était en fait susceptible de s'appliquer à certains d'entre eux (surtout concernant les propositions de la seconde liste) était destiné à rester, au moins provisoirement, lettre morte, même s'il ne fut pas abrogé par l'act de 1650 (en 1651 paraît une pétition issue des églises baptistes exigeant son abrogation)²⁹³.

Les indépendants étaient généralement opposés à toute forme de persécution religieuse – nombre d'entre eux ayant eu à en souffrir – et les conditions politiques et idéologiques semblaient ainsi réunies pour mettre fin aux poursuites pénales contre toute forme d'hérésie soi-disant blasphématoire, et donc pour rejeter, au moins en droit, l'usage du mot de « blasphème » dans le but de criminaliser des opinions et des pratiques religieuses hétérodoxes. C'était sans compter avec les Ranters.

De quoi *Ranter* est-il le nom ?

Il faudrait plus justement dire que la République de Cromwell eut encore besoin du blasphème et de la figure du blasphémateur et donc de lui trouver une incarnation et une désignation : ce fut celle de Ranters. Ce nom dérivé du verbe *to rant*, vociférer, parler fort et avec colère, apparut en 1649 pour désigner du dehors, par dérision et de manière ostensiblement hostile, une « secte » dont les adeptes étaient supposés, par ce mot seul, s'exprimer et se conduire avec violence, excès et extravagance²⁹⁴. Il est à noter qu'il contenait en lui-même l'idée de proférer des jurons et des insanités, sinon des blasphèmes, le verbe « *to*

²⁹³ Voir Levy, *Blasphemy*, *op. cit.* p. 122. The Petition of Divers gathered churches, and others wel [sic] affected, in and about the city of London, for declaring the ordinance of the Lords and Commons, for Punishing Blasphemies, Null and Void. Cette pétition fut réimprimée en 1651 et vise bien l'acte de 1648 et non celui de 1650 (Morton fait erreur à ce sujet, *op. cit.* p. 103).

²⁹⁴ Sur le nom de « ranter », voir N. Smith, *A Collection of Ranter Writings*, « Introduction », Londres, Junction Books, 1983, p. 7 et A. Hessayon, « Abiezer Coppe and the Ranters », In Laura Knoppers (ed.), *The Oxford Handbook of Literature and the English Revolution*, Oxford, Oxford UP, 2012, p. 346–74. Ranters a été traduit par “divagateurs” dans la version française du grand ouvrage de Christopher Hill, *The World turned upside down : radical ideas during the English revolution*, London, Temple Smith, 1973 : *Le Monde à l'envers, les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, traduit de l'anglais par Simone Chambon et Rachel Ertel, Paris, Payot, 1977.

rant » et le gérondif « *ranting* » étant presque systématiquement associés à « *to swear* » et à « *swearing* ». De la même façon que, comme nous le verrons, les Ranters ont assumé et mis en avant leur pratique du jurement et du blasphème, il semble que certains aient accepté de se nommer eux-mêmes par ce nom infamant, de la même façon qu'un groupe au moins s'appelait lui-même « la bande folle » (« *The mad crew* »)²⁹⁵, et que plusieurs aient déclaré pratiquer le « parfait libertinisme »²⁹⁶. Cela était dans la logique de leur stratégie d'inversion systématique des normes et des valeurs, comme nous le verrons. Nous savons en outre qu'ils furent nommés par la formule, apparemment plus neutre, voire positive (si elle n'est ironique) « *the Hight-attainers* » (ceux qui arrivent haut) et qu'un groupe était nommé par ses propres membres « *My one flesh* » (« mon unique chair »)²⁹⁷.

Le phénomène ranter, c'est-à-dire le phénomène désigné et condamné par ce mot, est un exemple de stigmatisation d'un groupe jugé inacceptable pour ses idées, ses propos et ses actes, dans un régime de très large acceptabilité et surtout d'acceptation consciente et volontaire à travers le rejet explicite de la persécution religieuse et l'affirmation publique de la liberté de conscience. En ceci, bien sûr, il nous apparaît aujourd'hui d'une très grande modernité ; les acteurs politiques détenteurs du pouvoir judiciaire et exécutif – ces indépendants que les calvinistes presbytériens auraient tant voulu mettre au pas – possédaient indiscutablement, pour l'époque, un sens aigu et d'ailleurs directement intéressé de la liberté de conscience, sinon de la liberté d'expression, et ils cherchaient à éviter toute forme de persécution pour faits de religion, sachant très bien que toute répression de la liberté de conscience était susceptible de se retourner contre eux.

Cela n'empêchait pas Cromwell et le Rump de se montrer le cas échéant impitoyables à l'égard de leurs ennemis politiques ; le roi Charles I^{er}, comme on le sait, fut décapité le 30 janvier 1649 pour trahison du peuple anglais et, à l'autre bout des positions idéologiques, les contestataires *Levellers*, qui représentaient une importante force politique dans le camp républicain, partageant bien des idées religieuses diffusées parmi les indépendants, furent sévèrement réprimés.

²⁹⁵ Nous pensons en effet qu'il faut prendre au sérieux le titre du pamphlet si bien informé de John Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit, or, a more true and fuller discovery of doctrine of those men which call temselves Ranters ; or the Mad Crew (La fumée du gouffre sans fond, ou une plus vraie et complète découverte de la doctrine de ces hommes qui se nomment eux-mêmes Ranters ou La Bande Folle)*, Londres, printed for John Wright at the King Head in the Old-Baylie, 1651.

²⁹⁶ Voir les écrits d'Abiezer Coppe et de Joseph Salmon, emboitant le pas à l'antinomisme Tobias Crisp. Nous renvoyons à notre étude : « *Libertine and libertinism : Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature* », *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 12, 2012, n° 2, p. 12-36.

²⁹⁷ Richard Baxter, cit.in Abiezer Coppe; *Selected Writings*, Introduction par A. Holton, London, Aporia Press, 1987, p. 9. ; Clarkson, *The Lost Sheep Found*, p. 25

Mais les Ranters, qui ne furent jamais organisés d'ailleurs en un groupe unifié (d'où l'hypothèse extravagante de leur inexistence soutenue par C. Davis²⁹⁸) n'ont jamais constitué une force politique. Cependant leurs propos, leurs écrits, dont un certain nombre furent imprimés, et leur conduite présumée furent jugés absolument inacceptables, donnant lieu à la promulgation d'une loi spécifique, sous le coup de laquelle ils furent poursuivis ; certains ouvrages furent condamnés à la destruction et leurs auteurs emprisonnés et contraints à la rétractation. L'un d'entre eux, Joseph Bauthumley, eut même la langue percée au fer rouge (l'un des châtiments corporels en usage contre les blasphémateurs). Les Ranters sont en effet apparus comme des gens qui renversaient de fond en comble, par la parole et par les actes, les normes instituées et les valeurs reconnues, subvertissant et en fait détruisant la morale chrétienne, non seulement sur un plan théorique, mais aussi dans leurs pratiques mêmes.

L'affirmation et la répression du « rantérisme » constituent ainsi un phénomène historique certes unique et singulier, mais qu'il nous est possible de traiter un peu comme un cas de laboratoire (en cela nous sommes aidés par sa brève durée²⁹⁹ et la relative abondance de la documentation), dont l'analyse peut être considérée comme une expérience cruciale, permettant d'appréhender comment il n'y a pas de pratique volontaire et volontariste de tolérance et d'acceptation du pluralisme qui ne rencontre ses propres limites, ou plutôt qui ne s'éprouve elle-même comme tolérante et acceptante, dans la production de ses propres limites, en tant justement que celles-ci apparaissent toujours comme ayant déjà été transgressées avant même d'être clairement définies ou redéfinies.

Le Blasphemy Act de 1650

La transgression *ranter* – celle qui est dénoncée comme telle – porte sur les normes et les valeurs religieuses, morales et politiques ; elle est d'une certaine façon une transgression totale, concernant aussi bien le plan doctrinal (les Ranters soutiendraient des « opinions monstrueuses » se ramenant à un « athéisme » caractérisé) que celui des pratiques : affranchis des lois morales et religieuses, proprement sans foi ni loi, les Ranters se livreraient à toutes sortes d'exactions et d'excès, et en particulier à des orgies mêlant la consommation d'alcool, de tabac, la nudité, la danse et le sexe. Cette transgression totale est appréhendée à travers la catégorie de « blasphème », comme on l'a dit, immédiatement disponible pour tout pouvoir

²⁹⁸ James Colin Davis, *Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians*, Cambridge University Press, 2002.

²⁹⁹ Sa brève durée comme phénomène sectaire identifié et âprement combattu sous ce nom (1649-1653), même si le terme sera réinvesti en affaires postérieures. En outre, il ne faut pas oublier que la naissance du mouvement Quaker entretient de profondes relations avec le rantérisme, y compris dans sa répression, où l'invocation du blasphème est récurrente.

politique au XVII^e siècle ; en effet non seulement les pamphlets dénonçant les pratiques ranter invoquent tous le blasphème, selon un double niveau sur lequel il faudra revenir (les opinions ranter sont des blasphèmes et, qui plus est, les Ranters se vantent eux-mêmes de blasphémer), mais l'ordonnance promulguée contre eux (du moins en priorité ; cela est certain, même si leur nom n'est pas prononcé³⁰⁰) par le Rump s'impose immédiatement comme visant à combattre le blasphème (son titre invoque le combat de certaines « *Atheistical, Blasphemous and Execrable Opinions* » et elle s'impose très vite sous le nom de *blasphemy act*).

Le texte lui-même se présente comme une réaction. Et de fait on sait qu'il a été composé par un comité créé en juin 1650 après la parution de *A Single Eye All Light*, qui fit un rapport sur « plusieurs abominables pratiques d'une secte nommée Ranters »³⁰¹ et sur le contenu du livre de Clarkson. L'acte voté le 9 août vise « divers hommes et femmes qui se sont révélés dernièrement eux-mêmes être monstrueux au plus haut point dans leurs Opinions, et perdues en toutes Pratiques mauvaises et abominables »³⁰². On verra que, dans ce texte, ce qui justifie amplement l'exception répressive est le fait que les femmes et les hommes visés ne se rendent pas seulement coupables d'opinions monstrueuses, mais de pratiques abominables, menaçant, comme le dit la suite du texte, de « dissolution toute société humaine ». Et d'emblée il s'agit bien de stigmatiser un antinomisme pratique : « rejetant l'usage de tous les Préceptes des Évangiles, [ils] nient la nécessité de toute Honnêteté Civile et Morale entre les hommes »³⁰³.

Au vu de la gravité des crimes qui leur sont reprochés, on doit convenir de la nature volontairement limitée de cette répression ; sont en effet prévues des peines bien plus légères que les précédentes dispositions – six mois de prison, avec bannissement si récidive, et la mort seulement dans le cas de la rupture du ban prononcé³⁰⁴. C'est pourtant la peine capitale

³⁰⁰ La seule voix dissidente, à ce sujet, est celle de C. Davis, sur la base du fait que le nom même de *Ranters* (qui limiterait évidemment la portée possible du texte) est absent du texte de loi (voir note suivante).

³⁰¹ « Several abominable Practices of a Sect called Ranters », *Journal of Commons*, 21 juillet 1650. Voir McGregor, qui démontre ainsi que l'affirmation de Davis selon laquelle l'acte de 1650 ne vise pas spécialement les Ranters est sans fondement aucun, « Fear, myth and furor », *op. cit.* p. 157. Voir également N. Smith, *A Collection of Ranter Writings*, « Introduction », *op. cit.* p. 14.

³⁰² « divers men and women who have lately discovered themselves to be most monstrous in their Opinions, and loose in all wicked and abominable Practices ».

³⁰³ « who rejecting the use of any Gospel Ordinances, do deny the necessity of Civil and Moral Righteousness among men ».

³⁰⁴ A titre de comparaison, citons dans les mêmes années l'exécution le 13 mars 1655 de Claude Poulain, dit Saint-Amour, de « Thorigny », condamné par le Parlement de Paris à « être tiré de la prison de Senlis au jour de marché et conduit nu en chemise sur une claie au cul d'un tombereau au-devant de la principale église de Senlis et là faire amende honorable, pour être conduit au marché pour y être pendu et étranglé, son corps et son procès brûlés et réduits en cendre et les cendres jetées au vent ». De telles exécutions se poursuivront en France, ne l'oublions pas jusqu'à celle du Chevalier de la Barre en 1766. Voir à ce sujet en particulier Élisabeth Claverie, « Sainte indignation, contre indignation éclairée. L'affaire du Chevalier de La Barre », *Ethnologie Française*, 1992/3, « Paroles d'outrages » ; « La Naissance d'une forme politique : l'affaire du Chevalier de la Barre », in

qui était demandée lors de la formation du comité parlementaire³⁰⁵, appuyée d'une déclaration de Cromwell allant dans le sens de la plus grande sévérité³⁰⁶, mais le texte fut amendé. Personne du reste ne fut exécuté pour rantérisme.

On reconnaît sans aucun doute la marque des Indépendants dans cette relative mansuétude, comme dans la restriction des propositions incriminées : ainsi fut écartée celle qui attribuait les péchés à la seule « Obscurité qui est en l'homme » (soit que l'énoncé ait paru obscur, soit qu'il pouvait recouvrir les opinions de certains des parlementaires³⁰⁷), mais aussi dans le fait que ce texte ne recourre jamais au vocable « d'hérésie », contrairement à ce que faisait l'ordonnance de 1648. Il ne s'agit pas en effet de considérer le caractère hérétique, erroné des opinions des Ranters, mais de les dénoncer comme « blasphématoires ». Le scandale de l'hérésie supprimé, demeure celui du blasphème. Il ne s'agit pas seulement d'une question de mots ; comme on va le voir en effet, le texte implique une redéfinition du blasphème qui exclut de son champ la presque totalité des opinions erronées énumérées dans l'ordonnance précédente ; ne demeure en fait que l'athéisme caractérisé (atteinte directe à la divinité) et la forme extrême d'antinomisme (les commentateurs parlent d'antinomisme pratique) avec lequel il est confondu. Jamais, nulle part au monde sans doute, la définition du blasphème, par son contenu effectif, ne fut plus restreinte.

L'acte est une affirmation négative de la liberté de conscience, par la répression de ceux – et de ceux-là seuls – qui en excèdent les limites acceptables ; ceux, dit encore le texte, « qui abuseraient de la liberté donnée dans les matières de conscience et la transformeraient en licence »³⁰⁸. Ne sont ainsi visés, très explicitement, à l'exclusion de tous les autres, que les athées déclarés et les antinomistes qui mettent en pratique leur mépris de tout précepte évangélique, menaçant ainsi de dissolution toute vie civile et morale. C'est à ce titre que Milton en fera l'éloge dans son *Treatise of Civil Power* en établissant de la manière la plus nette la distinction entre l'hérésie, contre laquelle il n'y a selon lui aucune poursuite civile légitime, le pouvoir politique n'ayant pas à intervenir sur les questions de conscience, et le blasphème qu'il définit comme « mauvaises paroles adressées malicieusement contre Dieu »,

ROUSSIN, Philippe, *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 185-265.

³⁰⁵ « Resolved. That it is referred to this Committee, to prepare a Bill, to be presented to the House, for suppressing and punishing these abominable Opinions and Practices; and to make the same Offences capital ... » *Journal of Commons*, en date du 28 juin 1650.

³⁰⁶ Cromwell, attaqué par les théologiens écossais presbytériens, déclara pour se défendre qu'il arborait les blasphèmes « dernièrement proférés parmi nous » (« lately broken out amongst us ») et il déclara : « nous avons déjà puni certains d'entre nous pour blasphèmes et sommes encore prêts à le faire » (« We have already punished some among us for blasphemy, and are further ready to do it »), cité par L. Levy, *op. cit.* p. 155

³⁰⁷ Voir N. Smith, *op. cit.*, p. 15.

³⁰⁸ « *who should abuse and turn into Licentiousness, the liberty given in matters of Conscience* »

et qui, dit-il, n'a donc rien à voir avec « la conscience » religieuse³⁰⁹. C'est à ce titre qu'il relève de la justice civile. Le blasphème produit le désordre et le scandale dans la vie civile sans que l'on puisse le considérer comme une hérésie, c'est-à-dire une opinion religieuse, erronée ou non ; toute dignité hérétique ou si l'on veut religieuse est refusée aux éléments doctrinaux des Ranters, pourtant largement développés, par leur qualification même de blasphème. Mais cette qualification n'était que trop facile à justifier, dès lors que les Ranters, certains hommes qualifiés ainsi, n'hésitaient pas à défendre la pratique du blasphème, en lui attribuant une inacceptable fonction spirituelle. Les Ranters sont jugés ainsi exclusivement sous ce rapport du scandale moral, et c'est bien sous cet angle que leurs opinions (auxquelles le statut d'opinions religieuses parmi d'autres est refusé) sont appréhendées dans le texte de l'ordonnance.

Sont pourtant spécifiées, comme en 1648, les opinions blasphématoires publiquement professées par la parole ou par l'écrit que le Parlement condamne ; ces opinions sont considérées moins en elles-mêmes que par rapport au statut exorbitant que s'arrogent ceux qui les défendent (ils se prennent pour Dieu ou croient être inspirés par Dieu en tous leurs actes) et aux actes transgressifs qu'elles justifient. Les opinions sont en fait censurées d'abord du point de vue de leurs conséquences pratiques, comme si seules de telles conséquences pouvaient justifier la répression. C'est du reste ce qui permet de ne pas les considérer comme des opinions relevant de la conscience religieuse (libre) mais d'une licence morale. Sont avant tout stigmatisées, en effet, des opinions qui rendent licites des pratiques anormales en matière de mœurs et de sexualité.

L'Adultery Act et l'Act « *against swearing and cursing* »

En ceci, le *Blasphemy Act* est étroitement associé à l'*Adultery Act*, promulgué le mois de mai précédent, immédiatement après la condamnation de l'ouvrage de Coppe *A Fiery Flying Roll*. L'*Adultery Act* visait à réprimer, très sévèrement (trop pour que la loi puisse être vraiment appliquée³¹⁰), par la peine de mort, l'adultère, traité au même titre que l'inceste, et par la prison, la simple « fornication » (relations entre personnes non mariées).

³⁰⁹ John Milton, *Treatise of the Civil Power*, in *Complet Prose Works of John Milton*, ed. Don M. Wolfe, 8 vols, New Have, 1953-1983, vol. 7, p. 246. Voir David Loewenstein, *Treacherous Faith: The Specter of Heresy in Early Modern English Literature*, Oxford University Press, 2013, p. 283-286.

³¹⁰ Cette loi ne fut apparemment et fort heureusement jamais appliquée dans toute sa rigueur (voir surtout Keith Thomas, « The Puritans and Adultery: the Act of 1650 Reconsidered », in Donald Pennington and Thomas Keith (eds.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*. Edited by Donald Pennington and Keith. Thomas. Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 257-282. Voir aussi Francis J. Bremer, *Puritans and Puritanism in Europe and America. A comprehensive Encyclopaedia*, ABC-CLIO, 2006, Vol. 1, p. 422) ; du reste ne le pouvait-elle que très difficilement. Une loi qui pour une raison ou une autre,

L'historien Keith Thomas a enquêté les raisons qui poussèrent le Rump à promulguer l'*Adultery Act*³¹¹. Depuis 1641, la Chambre des communes envisageait une loi contre « whoring, swearing, and drinking » (putasserie³¹², jurement et ivrognerie) et en 1644 ordonne la préparation d'un projet de loi réprimant « incest, adultery, whoredom, drunkenness, swearing, blasphemy, and other vices » (« inceste, adultère, putasserie, ivrognerie, jurement, blasphème et autres vices »)³¹³. Il apparaît bien ainsi que tous ces « vices » étaient spontanément associés, même si le projet fut divisé en 1647 en deux ordonnances, l'une contre les délits sexuels, l'autre contre l'ivrognerie, le jurement et le blasphème³¹⁴. Deux démarches semblent avoir hâté la promulgation de l'acte : une pétition du début de l'année 1649 des Niveleurs contre la prostitution, la demande d'une législation des autorités de la ville de Londres à la fin de l'année, contre le jurement, l'ivrognerie et le « non respect du sabbat » (« sabbath braking »). Mais c'est après que le prêcheur Peter Sterry, un indépendant marqué par l'antinomisme, aut prêché devant les Commons un sermon contre ceux qui soutiennent que le chrétien est émancipé des lois morales à partir de considérations théologiques erronées, que l'on appellerait aujourd'hui panthéistes (« Dieu est tout », « tout est Dieu »)³¹⁵. Ils ne sont d'ailleurs pas encore nommés « Ranters ». Le texte fut présenté le 1^{er} février 1650, juste après que la Chambre des Communes ait condamné le *Fiery Flying Roll* d'Abiezer Coppe (voir infra). Celui-ci assurera d'ailleurs que cette loi, tout comme celle contre le blasphème, avait été promulguée à cause de lui et de ses écrits³¹⁶ et il est vrai que l'un des premiers sinon le premier à avoir été poursuivi au nom de cette nouvelle loi, fut un Ranter, Thomas Webbe, qui prônait comme la plupart des autres Ranters l'union libre, et qui fut poursuivi pour avoir

n'a pas d'acceptabilité sociale, a peu de chance d'être réellement appliquée ; ce fut longtemps en France le cas des édits qui punissaient de mort les blasphémateurs. La pratique de l'adultère était certes moralement peu acceptable, mais sa répression par des peines aussi graves aurait été (et a été de fait), dans la société anglaise du XVII^e siècle, considérée comme tout à fait inacceptable. Il serait intéressant d'analyser les raisons de cette apparente contradiction (l'invocation de la fréquence de la pratique du "crime" d'adultère n'est pas suffisante, il faut sans doute invoquer une acceptabilité culturelle de l'adultère, qui relativise sa condamnation morale).

³¹¹ Keith Thomas, « The Puritans and Adultery... », art. cité.

³¹² Nous choisissons de traduire ainsi *whoring* par putasserie et *to whore* par putasser, même si les termes sont très courants et moins vulgaires dans la langue de Shakespeare (qui lui-même les utilise d'ailleurs fréquemment dans son théâtre), mais nous n'avons pas trouvé de termes et expressions plus proches du sens anglais.

³¹³ *Commons Journal*, III, p. 721.

³¹⁴ *Commons Journal*, IV, p. 35, 184, 189.

³¹⁵ Sterry, Peter, *The commings [sic] forth of Christ in the power of his death. Opened in a sermon preached before the High Court of Parliament, on Thursday the first of Novem. 1649...*, Londres, Charles Sumptner, for Thomas Brewster, and Gregory Moule 1650, Thomason : E.578. Voir *Commons Journal*, VI, p. 317.

³¹⁶ « I have beene [...] informed but [sic] my dearest friend, that The two Acts of May 10 and Aug. 9 1650 were put out because of me », *A Remonstrance...*, in *A Collection...*, p. 119. La liaison entre les deux « acts » et les Ranters est établie dans le pamphlet de John Reading intitulé *The Ranters Ranting*, London, B Alsop, (2 décembre) 1650, qui évoque un « meeting » ranter, « not long before the Act was made against blasphemy, and another act for whoredome, &c. », p. 3.

entretenu une relation charnelle avec une femme mariée³¹⁷. Comme l'écrit Keith Thomas, « L'adultery act fut promulgué à une époque où des hommes et des femmes invoquaient la conscience pour justifier l'adultère, le divorce et la bigamie »³¹⁸. Les Ranters, qui en appelaient à la liberté de conscience pour exiger la liberté des mœurs, représentaient en effet un défi considérable pour le pouvoir républicain qui accordait la plus grande importance à l'invocation de la « conscience ». Tout à la fois, ils arrivaient à point nommé, car ils offraient au Rump l'occasion de donner des gages de sévérité dans les mœurs, et de répondre ainsi aux accusations, le plus souvent associées, de laxisme moral et de déliquescence sectaire. La figure du Ranter venait opportunément incarner l'étroite liaison entre d'une part la mise en cause de l'ordre moral et social des familles et, d'autre part, une pratique blasphématoire et blasphématrice de la religion.

Il était aussi étroitement lié à un autre acte pris au mois de juin par le Rump, renouvelant les dispositifs « *against swearing and cursing* », contre la pratique du jurement et des mauvaises paroles, dont se rendaient coupables hommes et femmes. Ce lien ne réside pas dans la confusion du blasphème et du jurement, maintenus comme nous l'avons vu scrupuleusement distincts, mais du fait que les Ranters avaient la réputation d'être de grands jureurs et surtout, comme le spécifie l'acte de 1650, de défendre une certaine manière de jurer comme sainte et bonne, et d'appeler ainsi à la transgression manifeste de ce qui était une règle de mœurs (certes très abondamment violée), mais aussi une disposition légale. C'est pourquoi, sans doute, l'on s'était empressé de réanimer celle-ci, dans le moment même où l'on jugeait qu'il fallait mettre ordre au péril ranter³¹⁹.

Les « blasphèmes » sanctionnés par le *Blasphemy Act*

Le texte du *Blasphemy Act* mérite d'être cité largement, car il offre un résumé plutôt fidèle des positions défendues dans les textes de ceux que l'on nomme Ranters, tout en montrant ce que pouvait avoir en effet d'inacceptable leurs opinions et leurs pratiques.

D'abord sont condamnés ceux qui soutiennent être Dieu lui-même, ou bien être « égaux en honneur, excellence, majesté et pouvoir au vrai Dieu », ceux encore qui veulent que « l'Éternelle Majesté de Dieu réside dans la Créature et nulle part ailleurs », proposition en vérité étonnante et tout à fait contradictoire, mais qui associe le panthéisme présumé des groupes visés à l'identification (ou si l'on veut la réduction) de Dieu à la nature. Sont

³¹⁷ Edward Stokes, *The Wiltshire Rant*, 1652.

³¹⁸ Art. cité, p. 280 (nous traduisons).

³¹⁹ *An Act for better preventing and suppressing of the detestable sins of prophane swearing and cursing*, 28 juin 1650. Blair Worden affirme que cet acte visait d'abord les Ranters, *The Rump Parliament*, p. 233.

également mis en cause ceux qui nient la sainteté et la justice de Dieu et l'on pense spontanément aux athées, mais là encore sont visés les antinomiens radicaux, comme Laurence Clarkson ou Abiezer Coppe, qui affirment que le bien et le mal sont en Dieu une seule et même chose. De ce principe de l'unité de ce qui est dit bon et mauvais en l'homme, on passe tout naturellement à l'antinomisme pratique, qui consiste à soutenir que les actes considérés comme mauvais, s'ils sont accomplis en Dieu, sont sanctifiés : sont ainsi stigmatisés ceux qui professent que « l'iniquité dans les personnes, ou les actes d'impureté, jurement profane, ivrognerie, et semblables obscénités et bestialités, ne sont pas impies et interdits par la parole de Dieu, ou que ces actes en certaines personnes, ou que les personnes qui les commettent, sont approuvées de Dieu, ou que de tels actes, ou de telles personnes sont comme dirigés vers Dieu »³²⁰.

Vient ensuite la spécification des actes de transgression que les Ranters sont accusés de pratiquer : « les actes consistant à renier et blasphémer Dieu, ou la sainteté et la justice de Dieu, ou les actes consistant à maudire Dieu, ou à jurer de façon profane et fausement par le nom de Dieu, ou les actes de mentir, voler, tromper et d'escroquer les autres, ou les actes de meurtre, d'adultère, d'inceste, de fornication, d'impureté, de sodomie, d'ivrognerie, de paroles obscènes et lascives, ne sont pas des choses en elles-mêmes honteuses, mauvaises, peccamineuses, impies, abominables » ou du moins ne le sont-elles pas pour certaines personnes³²¹. Est condamnée la proposition selon laquelle « les actes d'adultère, d'ivrognerie, de jurements et autres impuretés manifestes, sont dans leur propre nature, aussi saints et justes que les devoirs de prier, prêcher ou de faire des actions de grâce »³²². Enfin sont stigmatisés ceux qui affirment que « les actes qu'ils commettent, quels qu'ils soient (que ce soit fréquentation des bordels, adultère, ivrognerie ou semblables impuretés manifestes), peuvent être commis sans péché, ou que de tels actes peuvent être accomplis par le vrai Dieu, ou par la

³²⁰ « who shall presume avowedly in words to profess, or shall by writing proceed to affirm and maintain him or her self, or any other meer Creature, to be very God, or to be Infinite or Almighty, or in Honor, Excellency, Majesty and Power to be equal, and the same with the true God, or that the true God, or the Eternal Majesty dwells in the Creature and no where else; or whosoever shall deny the Holiness and Righteousness of God, or shall presume as aforesaid to profess, That Unrighteousness in persons, or the acts of Uncleanness, Prophane Swearing, Drunkenness, and the like Filthiness and Brutishness, are not unholy and forbidden in the Word of God, or that these acts in any person, or the persons [so] committing them, are approved of by God, or that such acts, or such persons in those things are like unto God ».

³²¹ « Or whosoever shall presume as aforesaid to profess, That these acts of Denying and Blaspheming God, or the Holiness or Righteousness of God; or the acts of cursing God, or of Swearing prophanely or falsly by the Name of God, or the acts of Lying, Stealing, Cousening and Defrauding others; or the acts of Murther, Adultery, Incest, Fornication, Uncleanness, Sodomy, Drunkenness, filthy and lascivious Speaking, are not things in themselves shameful, wicked, sinful, impious, abominable and detestable in any person, or to be practised or done by any person or persons ».

³²² « That the acts of Adultery, Drunkenness, Swearing and the like open wickedness, are in their own nature as Holy and Righteous as the Duties of Prayer, Preaching or giving of Thanks to God ».

majesté de Dieu, ou par l'éternité qui est en eux ; que le paradis et tout bonheur consiste à accomplir ces choses qui sont péché et impureté, ou que de tels hommes ou femmes sont les plus parfaits, ou semblables à Dieu et à l'éternité, qui peuvent commettre les plus grands péchés sans remords ou sentiment, ou qu'il n'existe pas réellement des choses comme iniquité, profanation ou péché, mais que c'est l'homme ou la femme qui les juge ainsi, ou qu'il n'y a ni paradis ni enfer, ni salut ni damnation, ou qu'ils sont tous une même chose, et qu'il n'y a aucune distinction ou différence véritable entre eux »³²³.

Ce texte, malgré les apparences, ne vise pas un ennemi imaginaire, construit *ad hoc*, mais, pour l'essentiel, rapporte fidèlement des positions effectivement défendues (voir *infra*), mais dont les conséquences sont seulement ici poussées à l'extrême. Ainsi la liberté morale permise par la négation du pêché ne va pas, dans les écrits ranter, jusqu'à innocenter le meurtre ou l'inceste dès lors qu'ils sont commis d'un esprit pur, quoi que d'une certaine façon cela devrait en être une conséquence logique. Du reste cette position est étroitement liée à la doctrine de la foi seule et de l'élection ; à ce titre, comme l'a noté Christopher Hill, on la trouve dans la théologie réformée comme chez William Tyndale au siècle précédent qui avait bien écrit que « Voler et tuer ne sont pas des œuvres saintes pour les 'mondains', mais ils sont sanctifiés chez ceux qui ont foi en Dieu, lorsque Dieu le leur commande »³²⁴. Coppe, si l'on en croit l'un de ses critiques, a souligné, mais comme bien d'autres, que le meurtre que s'appropriait à commettre Abraham sur son fils Isaac était un acte sanctifié³²⁵. Cependant, dans ses écrits, il adopte une posture que l'on dirait aujourd'hui non violente, prenant explicitement le contre-pied des Levellers, récusant le glaive et l'action par le glaive³²⁶. Clarkson tient à

³²³ « Or whosoever shall avowedly as aforesaid profess, That whatsoever is acted by them (whether Whoredom, Adultery, Drunkenness or the like open Wickedness) may be committed without sin; or that such acts are acted by the true God, or by the Majesty of God, or the Eternity that is in them; That Heaven and all happiness consists in the acting of those things which are Sin and Wickedness; or that such men or women are most perfect, or like to God or Eternity, which do commit the greatest Sins with least remorse or sense; or that there is no such thing really and truly as Unrighteousness, Unholiness or Sin, but as a man or woman judgeth thereof; or that there is neither Heaven nor Hell, neither Salvation nor Damnation, or that these are one and the same thing, and that there is not any distinction or difference truly between them. ».

³²⁴ « To steal, rob and murder are no holy works before worldly people; but unto them that have their trust in God: they are holy when God commandeth them », William Tyndale, *A prologue... schewing the use of the Scripture*, in *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures*, Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 407. Voir Ch. Hill, « Tyndale and his Successors », in *Reformation 1*, Tyndale Society, 1996, p. 98-112.

³²⁵ « Hee that said thou shalt not murder, bade Abraham slay his son : and he that said thou shalt not commit adultery, said to Hosea, take a whore », John Tickell, *The Bottomless Pit Smoaking in Familisme: as it May Appeare by a Short Discourse on Gal. I. 9. Together with Some Brief Notes on Ab. Copps Recantation Sermon (as 't Were) Preached at Burford*, Sept. 23, 1651, p. 85. Mais voir Holland, dont le compte rendu paraît fiable : « They say God will is his law, for sometimes he commands men to kill, to steale, and to lye; and at other times he commands the contrary, hereon they infer that we living in God, and God in us, why may not we do the like ? and if it be a sin to kill, so steale, or lye, God is the Author », *The Smoke of the bottomlesse pit*, *op. cit.* p. 5.

³²⁶ « ... never drew sword, or shed one drop of many mans blood », *The Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 85.

préciser que, au sommet de ses pratiques ranter, il transgressa la loi en tous points « excepté le meurtre » et il explique qu'il fondait son raisonnement sur la bonté de Dieu et de toutes ses créatures, de sorte qu'il n'y avait de mauvais que ce que l'homme estimait et fiasait tel ; en particulier, si l'homme n'avait pas institué la propriété privée, « le Tien et le Mien », les mots de voleur, de menteur ou de trompeur n'auraient pas de sens³²⁷. Ce passage nous montre à quel point la position ranter est indissolublement politique et théologique ; la suppression de la propriété privée et le retour à une condition d'égalité mystique naturelle sont donnés comme la solution à tous les malheurs de l'humanité, sans avoir besoin d'imposer un quelconque rigorisme moral qui serait en contradiction avec une théologie niant l'existence du mal et du péché. Cette position conduisait aussi à innocenter les actes qui ne seraient d'aucune manière en contradiction avec la condition d'égalité de tous les hommes en Dieu : ainsi de la liberté sexuelle et de toute forme d'hédonisme spirituel et physique, de la boisson, de la danse et de la profération d'insanités et de jurons. On aperçoit ainsi d'emblée (nous réservons pour plus tard de plus amples développements sur les pratiques et la théologie blasphématoire ranter) combien les idées et les actes incarnées par les Ranters pouvaient apparaître transgressives pour leurs contemporains et dangereuses pour les maîtres du Commonwealth.

Erreur d'opinion et licence morale

Le texte du Blasphemy act est d'une extrême précision et celle-ci est évidemment inséparable du souci de restreindre au maximum l'application du crime de blasphème. Comme le remarque Leonard Levy, ce texte ne pouvait s'appliquer à aucun autre groupe qu'à celui des Ranters, et ne pouvait directement concerner ni les Familistes, pourtant poursuivis depuis longtemps (les Ranters seront d'ailleurs par certains pris pour des Familistes), ni les Cinquième monarchistes ni, du moins *a priori*, les Quakers³²⁸. Il ne pouvait convenir, du moins pris à la lettre, qu'aux seuls Ranters et athées.

Ranters et athées sont en effet confondus, ou plutôt le ranterisme, non nommé dans la loi, est-il présenté comme un athéisme, mais il est frappant de voir que l'athéisme matérialiste, disons épicurien, n'est ici, à aucun moment, énoncé comme tel ; il est plutôt en effet amalgamé à l'athéisme spiritualiste – une telle formule est loin d'être contradictoire dans les coordonnées culturelles du XVII^e siècle – des Ranters, lequel est appréhendé comme un naturalisme intégral et un hédonisme débridé. Aussi, à lire cette série de propositions, si nous n'avions pas les textes mêmes des Ranters, penserions-nous avoir affaire à une chasse aux

³²⁷ Cf. *A Single Eye*, in *A Collection*, p. 182. Nous avons cité ce texte *supra*, chapitre précédent.

³²⁸ L. Levy, *Blasphemy*, *op. cit.*, p. 156.

sorcières, à la construction *ex nihilo* d'un monstre représentant le comble à la fois de l'hérésie, de l'irréligion et de l'immoralité, bref à une projection extrême de la manière dont l'hérésie a toujours été appréhendée, à partir de la supposée inconduite dans les mœurs à laquelle elle mènerait fatalement, ou qu'elle aurait pour tâche de justifier. Assurément les Ranters sont vus par leurs nombreux ennemis comme les rejetons et à la fois la quintessence des hérésies anciennes décrites dans la littérature patristique et hérésiologique (toujours mobilisée dans les controverses religieuses au XVII^e siècle), comme l'association de fausses doctrines et de comportements dévoyés, mais dans un contexte politique marqué par une relative tolérance de positions hétérodoxes, au terme d'un processus d'acceptabilisation de la diversité des opinions religieuses (au moins chrétiennes) qui avait conduit, on l'a dit, jusqu'à mettre de côté la notion d'hérésie, à laquelle se substitue cependant, avec le Blasphemy Act, celle de blasphème. Mais le texte est pourtant constitué d'une série de propositions qui, bien que relativement originales et inédites, s'inscrivent en droite ligne dans l'histoire de l'hérésie, sauf que n'est plus désormais stigmatisée l'erreur d'opinion qui conduit à la licence morale, mais la licence morale elle-même, justifiée par des opinions jugées monstrueuses moins par leur contenu doctrinal qu'à l'aune des déviations de mœurs et du désordre social et politique qu'elles sont censées entraîner. Ou plutôt, les propositions scandaleuses sont-elles perçues moins comme l'expression d'opinions erronées, que comme un usage déviant, scandaleux de la parole et de l'écriture ; l'énoncé de la déviance et la déviance ne font qu'un. Et le nom qui lui est donné, consolidé par la tradition, est celui de blasphème. Mais dans ce contexte, le mot de blasphème a la charge de signifier ce déplacement de l'attention et de l'intention répressive du terrain des opinions à celui des conduites et des comportements, en tant que l'expression même de ces opinions, en elle-même et délibérément, est scandaleuse, violente, injurieuse. Ainsi l'acte de blasphémer est-il systématiquement associé à ceux de proférer des jurons, des injures, des formules de malédiction, des grossièretés et obscénités. Or il faut bien convenir que cette disqualification radicale du discours des Ranters n'est pas arbitraire, mais répond aux stratégies discursives effectives qu'ils adoptent pour défier l'ordre religieux, moral et politique établi, et surtout pour réaliser, pour actualiser leur spiritualité, une spiritualité conçue par la plupart d'entre eux comme inséparable de l'adoption de conduites (perçues par leurs contemporains comme) déviantes.

On pourrait en effet raisonnablement penser que les pratiques ranter tout comme les opinions (ir)religieuses extravagantes qu'elles mettent en œuvre, mentionnées dans le Blasphemy Act et abondamment décrites dans la littérature pamphlétaire, ne sont que le produit imaginaire des angoisses, des peurs et des fantasmes d'une société mise sens dessus

dessous, au lendemain du régicide et de l'établissement de la république. C'est d'ailleurs l'interprétation que propose substantiellement Collins Davis de toute cette littérature, allant jusqu'à nier l'existence des Ranters comme mouvement, groupe ou courant et réduisant le phénomène aux excès d'expression de quelques individus isolés ; on aurait affaire à un pur mythe construit d'abord par la presse à sensation de l'époque et exploité à outrance par l'historiographie marxiste du XX^e siècle. Cette position cependant fut abondamment et âprement critiquée³²⁹ et elle ne pouvait pas ne pas l'être, car l'existence de ce phénomène est attestée par les textes, non pas seulement de ceux qui le dénoncent (bien que l'on puisse évidemment faire un usage critique positif de cette littérature pamphlétaire), mais de ceux qui le produisent, et le produisent d'abord, du moins pour l'historien qui n'a accès qu'aux textes, par et dans l'écriture.

Ce que l'on cherchera à faire ici, en nous concentrant sur la question du blasphème, est de montrer comment s'articulent les pratiques ranter, leurs revendications nécessairement provocantes, voire résolument révolutionnaires, et les textes qui les dénoncent, jusqu'à leur répression suffisamment efficace et surtout dissuasive pour condamner le mouvement à la dissimulation et à la clandestinité, puis à la disparition (du moins, à la disparition de sa manifestation publique, de sa visibilité et finalement, en Grande-Bretagne, de sa dénomination). Évidemment, les Ranters et leurs contempteurs ne jouent pas le même jeu : s'ils ont pu servir à incarner les opinions, discours et conduites jugés absolument inacceptables (décrétés comme telles par la loi), les Ranters, quant à eux, entraînés par une dynamique millénariste révolutionnaire, ont pu croire que l'affirmation de ce que les pouvoirs et grande partie de la société contemporaine estimaient inacceptable (et la dénonciation comme inacceptable de ce qui était présenté par tous comme les normes des conduites et du discours, c'est-à-dire l'inversion radicale qu'ils appelaient de leurs vœux et performaient dans leurs actes et leurs paroles), pouvaient devenir non seulement acceptables, mais être acceptés comme l'acte fondateur d'une société et d'une ère nouvelles.

Les Ranters blasphémateurs vus par les pamphlétares

³²⁹ Voir le dossier critique de la revue *Past & Present* 140, (1993), avec une réponse de Davis et également P. Adamo, « Sono esistiti i Ranters (Divagazione storiografica) ? in *Idem, Il Dio dei blasfemi, op. cit.* p. 297-323.

Nous partirons de la littérature pamphlétaire et des écrits contemporains sur les Ranters, la plupart fortement influencés par le Blasphemy Act et l'Adultery Act³³⁰, qui ont produit l'image puissamment négative du Ranter blasphémateur, aux opinions, discours et comportement absolument inacceptables. La littérature pamphlétaire manifeste la plus grande hostilité envers les Ranters, souvent illustrée de gravures frustes, ancêtre de la presse à sensation. Elle a pu être traitée d'abord spontanément comme une documentation fidèle à la réalité, moyennant quelques réajustements, puis elle fut entièrement discréditée. Pourtant, sa confrontation avec les journaux, lettres et mémoires du temps, et surtout avec les écrits mêmes des Ranters permet de les appréhender autrement, non évidemment, comme un compte rendu fidèle des véritables discours et agissements ranter, mais comme la construction d'une représentation à charge, foncièrement accusatoire, d'emblée d'ailleurs tout entière enveloppée dans le nom même de Ranter, produite non certes *ex nihilo*, mais en interaction avec les modes d'auto-présentation, d'exposition mais aussi de protection des groupes enrôlés, de gré ou de force, sous la bannière ranter. Certes, cette littérature en dit autant sur les terreurs, les fantasmes, les obsessions et les frustrations d'une société profondément déstabilisée et bouleversée par la situation politique au lendemain du régicide que sur les Ranters, mais c'est cela même qui est intéressant, car le phénomène ranter, comme tout phénomène culturel, comprend les représentations, même les plus fausses, qui en sont produites. Le fait, par exemple, que certaines des gravures représentant les orgies des Ranters possèdent un véritable caractère pornographique (une illustration fameuse exhibe par exemple des sexes en érection, voir *infra*) montre bien quel type de relations pour le moins ambiguës, ces ouvrages entretiennent avec ce qu'ils dénoncent. De ce point de vue, il n'est pas absurde d'affirmer qu'ils participent à leur façon du rantérisme, comme on a pu dire, dès le XVII^e siècle, que les ouvrages d'apologétiques qui dénoncent le libertinage avec trop de complaisance, de détails et d'insistance relèvent eux-mêmes du libertinage.

Du reste, il faut distinguer, parmi ces libelles hostiles, ceux qui visent à produire le maximum d'effet sensationnel, d'autres plus analytiques et fiables, même si l'on trouve bien dans la plupart d'entre eux (non certes tous³³¹) des éléments renvoyant indiscutablement à ce que l'ensemble de la documentation – et en premier lieu, bien sûr, les écrits ranter eux-mêmes –, aussi lacunaire soit-elle, permet de montrer. Il est en effet possible par confrontation et

³³⁰ Certains du reste, pour exposer la doctrine des Ranters, citent textuellement le Blasphemy Act. Voir Edward Hyde, *A wonder and yet no wonder a great red dragon in heaven*, 1650.

³³¹ Voir par exemple *The Ranters Monster*, Londres, George Horton, 1652 (in Davis, *op. cit.* p. 190-194. Davis en effet, en appendice de son ouvrage publie in extenso une série de pamphlets anti Ranters ; c'est à son édition que nous renverrons). Voir le début de l'article d'A. Hessayon, « Abiezer Coppe and the Ranters », art. cité.

conjoncture d'évaluer à quoi purent ressembler les modes de comportement et les pratiques taxées de rantérisme, parmi lesquelles jurement et blasphème occupent une place de choix.

Telles qu'elles sont dénoncées (et dénoncées comme étant revendiquées ! Invariablement il est dit que les Ranters se glorifient de leurs péchés), ces pratiques tiennent en une liste inlassablement réitérée ; elle est celle, peu ou prou, produite par le Blasphemy Act : ivrognerie, tabagie, jurement, blasphème, adultère, fornication, fréquentation des prostituées auxquels sont adjoints, le cas échéant, la sodomie et l'inceste³³². Ils « osent impudemment – prétend le pamphlet intitulé *The Ranters Religion* –, affirmer que l'homme qui ingurgite le plus d'alcool, jure le plus fréquemment, commet l'adultère, l'inceste ou la bougrerie le plus souvent, qui blasphème avec le plus d'impudence, et commet les crimes les plus notoires avec le plus d'autorité et la détermination la plus grande est le plus grand chéri du ciel »³³³.

C'est qu'en effet, dit le même texte, « ces cuistres licencieux soutiennent que toute lubie, toute envie de jurer, de putasser, voire de commettre l'inceste ou la sodomie, vient de Dieu, et procède de lui, comme étant leur auteur, ordonnateur et origine »³³⁴. Ils soutenaient, renchérit *The Ranters Last Sermon* « que festoyer, s'amuser, boire, chanter, rugir et jurer de grands serments, et coucher avec une putain, même sur la place du marché, étaient d'aussi bonnes actions que prier, prêcher ou accomplir d'autres devoirs de la religion chrétienne »³³⁵. Ces textes retiennent des Ranters que leur pratique des actes déviants est inséparable d'un discours de justification théologique, proprement scandaleux – blasphématoire – puisqu'il

³³² Voir la liste fournie par John Chandler, ex-Ranter, dans sa critique de la thèse de l'inexistence du péché : « Tell me also (Oh ye Libertines) is not willful murder something ? and Sodomy something ? and Men with Men and Women with Women committinf lithynesse something ? and Man to engender with Beast something ? and for a Withc out of malice, without just cause given, to do mischief upon the Bodies of Men, or the innocent Beast something ? or to curse ones Maker, something ? », *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertines through out the three Nations*, Londres, 1659, p. 13

³³³ The Ranters « dare impudently to affirm that man who tipples deepest, swears the frequentest, commits Adultery, Incest or Buggery the oftenest, Blasphemes the impudentest, and perpetrates the most notorious crimes with the highest hand and rigidest resolution, is the dearest Darling to Heaven. », *The Ranters Religion. Or, A faithful and infallible Narrative of their damnable and diabolical opinions, with their detestable lives and actions*, London, printed for R. H., (11 octobre) 1650, in Davis, p. 158. On retrouve le même passage, à la lettre, dans *A Ranters Declaration* (16 décembre 1650, Londres, by J. C.), mais réinséré dans le contexte d'une assemblée ranter qui se serait tenue le 11 octobre 1650 (p. 2, Davis, p. 175), et également dans la comédie anti-ranter *The Joviall Crew, or the Devill turn'd Ranter : being a character of the roaring Ranters of these Times*, London, for W. Ley, 1650, p. 13.

³³⁴ « ... these licentious Sciolists affirme, that each whimsy, each motion, whether to sweare, to whore, yea to commit incest or buggery, is of God, and proceeds from him hee being the Authour, Orderer, and Origen of it », *The Ranters Religion, op. cit.*, in Davis, p. 158. « God is so far from being offended at the crying sins of drunkenness, swearing, blaspheming, adultery, etc. that he is well pleased therewith... », *The Ranters Religion, ibid.*

³³⁵ « That to feast, Revell, Drinke, Sing, Roare, and to sweare great Oathes, and to lye with a Whore, though in the Market-place, was as good Actions, as to Pray, Preach, or perform other Duties of Christian Religion », *The Ranters Last Sermon* (« written by J. M. a deluded Brother »), London, 2 août 1654, by J. C. p. 4.

repose sur l'idée que Dieu préférerait les mauvaises actions aux bonnes et, qui plus est, serait la source et l'auteur des mauvaises, comme des bonnes. Il s'agit d'une version évidemment tendancieuse de la position en effet hétérodoxe et déviante entre toutes consistant à faire de Dieu l'auteur du péché ou plutôt, à nier l'existence du péché. Mais évidemment la liste des déviances, des « péchés » sanctifiés, telle qu'elle apparaît, est instructive, qui associe étroitement les désordres sexuels, la boisson et les crimes de langue : jurement et blasphème. Ceux-ci jouent un rôle d'ailleurs central, car considérés comme inhérents à l'emprise de la boisson et à la pratique d'une sexualité déviante (l'omniprésent mot de *whore* suffit à l'attester) et à la fois caractérise la doctrine qui justifie ces vices, dès lors qu'elle invoque Dieu comme excuse et comme garant. Il s'agit, non par hasard, de tous les comportements les plus sévèrement blâmés par la morale chrétienne conventionnelle et tout particulièrement par la morale puritaine calviniste qui, dans le cadre d'une théologie de la prédestination, tendait à faire de la pratique de ces vices le signe de la réprobation divine, entraînant chez certains sujets le plus grand sentiment de culpabilité et de profonds accès de désespoir. C'est tout particulièrement le cas du jurement et du blasphème, d'autant plus sévèrement condamné dans les milieux hétérodoxes – anabaptistes en particulier – dépositaire d'une tradition pour laquelle toute forme de serment pouvait être considérée comme illicite³³⁶. Nous en avons bien des exemples, dans les témoignages autobiographiques de Bunyan³³⁷, mais aussi dans les confidences du Ranter Abiezer Coppe, confiant – certes dans un écrit de rétractation, mais où il admet justement sa pratique massive du jurement – qu'il s'était retenu de jurer jusqu'à l'âge de vingt-sept ans, considérant comme des péchés jusqu'aux invocations de Dieu les plus banales³³⁸.

³³⁶ Voir Alec Ryrie, *The Gospel and Henry VIII : Evangelicals in the Early English Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; Susan Brigden, « Religion and social obligation in early sixteenth-century London », *Past & Present*, 103, 1984 (p. 86-92), p. 91 ; John Spurr, « A Profane History of Early Modern Oaths », *Transactions of the Royal Society*, XI, 2001 (p. 37-64), p. 48. Sur la réticence des Quakers à jurer : R. Bauman, *Let your Words Be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

³³⁷ John Stachniewski, *The Persecutory imagination, English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Clarendon Press, 1991, p. 146-151 ; Vera J. Candem, « Blasphemy and the Problem of the Self in *Grace Abounding* », *BS* 1, 1989, p. 5-21. Mais aussi et surtout, Ch. Hill, *A Turbulent, Seditious and Factious People : John Bunyan and His Church*, Oxford, 1988.

³³⁸ « The sight thereof was the Resurrection of several passions in me : as hatred, fear, grief, &c And I began to flie from it [...] Watching my thoughts, my actions ; and watching my words, that I might not offend with my tongue./ Whereupon I writ upon Scrouls of Parchment, this inscription, (*Yea yea, nay, nay.*). [...] / So far was I, even from (Faith, and Troth Oaths:) From petty Oaths, or the least appearance of evill and sinfull speaking : that if I heard any one say, (*O Lord, O Christ, O God, &c.*) upon any trivial occasion, my flesh trembled thereat, it was even as a dagger to my heart./ And God is my Record, that in 27 years space, no such words proceeded out of my mouth./ I looking upon (*O Christ, O God, etc.*) as a great breach of that pure Commandment, which saith *Thou shalt not take the name of the Lord in vain*, etc. », *Truth Asserted*, in *A Collection*, p 134.

L'antinomisme pratique³³⁹, qui prétend établir que le chrétien n'est plus soumis aux lois du décalogue – c'est-à-dire selon l'adage répété dans tous les textes, affirmant que « tout est pur aux purs » (épître de Paul à Tite, 1, 15) – apporte évidemment une extraordinaire libération des carcans de la morale puritaine ; cela vaut pour tous les interdits moraux, sexualité, débauche, etc. mais aussi, au premier chef, pour cette insupportable police permanente du langage auquel le chrétien consciencieux se devait de veiller avec le plus grand scrupule, le plus souvent sans y parvenir (voir le cas de Bunyan).

Rendre licite le jurement revenait aussi à rendre licites toutes les activités auxquelles il se mêle presque naturellement : le jeu, la boisson, la tabagie, le bordel... et bien sûr le discours religieux, dès lors qu'il s'aventure sur des terrains communément considérés comme blasphématoires. Mais il est évident, comme on l'a déjà remarqué pour l'adjonction des figurines pornographiques, que la dénonciation des Ranters permettait aux auteurs des pamphlets et à leurs lecteurs de se procurer les frissons (véritablement ou faussement horrifiés) des jurements et des blasphèmes qu'il fallait bien prononcer ou laisser deviner pour en rendre compte et montrer combien la déviance ranter était monstrueuse.

En outre, on observe dans la dénonciation comme dans la pratique du rantérisme que le jurement, l'insulte, la malédiction et le blasphème, toute la gamme des traditionnels péchés de langue, sont inséparables, là où le discours juridique cherchait à les distinguer, car le jurement pour se justifier produit du blasphème et l'expression du blasphème théologique, disons du blasphème d'opinion, est en même temps une justification du jurement, voire peut se résumer et se concentrer en un blasphème d'injure.

C'est un phénomène souvent remarqué que la dissidence théologique qui s'affirme d'abord en dénonçant les fausses croyances de l'orthodoxie, s'accompagne de formules injurieuses et d'insultes qui semblent dépasser, voire contredire les opinions défendues. Ces injures et imprécations sont destinées à la fois à provoquer les interlocuteurs qui restent attachés au credo dominant et à cultiver la connivence au sein du groupe, à partager une même culture de la rupture à travers le sarcasme et l'ironie blasphématoires (c'est-à-dire dont on sait et dont on veut qu'ils apparaissent blasphématoires auprès des fidèles à la forme dominante de croyance)³⁴⁰. En retour, cette stratégie de provocation, qui consiste à se montrer inacceptables aux uns tout en étant parfaitement acceptables pour d'autres (qui partagent les

³³⁹ Voir P. Adamo, *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1993.

³⁴⁰ Voir les nombreux exemples donnés par Luca Addante dans le mouvement valdésien, qui rejoint tout à fait les observations que l'on peut faire au sujet du cas de Menocchio étudié par Ginzburg ou de celui de Jacques Gruet à Genève. Voir également Federico Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006.

mêmes idées et un même langage) offre un puissant moyen pour les partisans de l'orthodoxie de dévaluer et de discréditer les dissidents.

C'est ce que met en avant, par exemple, le pamphlet d'un nommé John Holland, qui décline les opinions des Ranters sur le Christ, déniait à celui-ci une existence humaine, ou bien affirmant que son ministère a cessé, mais d'abord avec le plus grand respect, voire avec une sincère dévotion. « Ils disent que le Christ n'était qu'une forme, ou une ombre, ou une apparition charnelle de Dieu, et rien plus, et que ce qu'il fit par sa souffrance était pour lui-même, car personne n'eut ni n'aura jamais aucun bénéfice de sa souffrance sinon pour lui-même³⁴¹. Que le ministère du Christ à la fois par lui-même, ou par ses apôtres comme il est établi dans les Écritures, a cessé, tout comme le ministère d'Aaron ; d'autres parmi eux disent, que ce que le Christ fit dans la chair, il le fait maintenant sur nous par l'esprit, et que nous n'avons plus à regarder et à penser au Christ qui mourut à Jérusalem, mais nous devons penser le Christ en nous-mêmes ; d'autres parmi eux disent que ce que le Christ fit dans sa propre personne fut seulement une figure ou un modèle de ce qui doit être fait et accompli en chaque homme, et que chaque homme doit faire et souffrir autant que le Christ... »³⁴².

Ce texte qui, à notre avis, atteste par sa précision la fréquentation assidue par son auteur des groupuscules d'individus incriminés pour rantérisme, est très important pour appréhender la grande diversité des idées qui s'échangeaient au sein des groupes les plus radicaux, et nous fait du même coup apercevoir ce que pouvait avoir d'arbitraire et de réductif leur catégorisation comme « Ranters », « Familists », « Seekers », etc. Holland nous montre bien la liberté, l'inventivité et l'audace des discussions, et en même temps le glissement qui pouvait s'y opérer, très aisément, d'un individu à l'autre, mais aussi entre les mêmes, de la spéculation théologique abstraite aux sarcasmes, à l'ironie grinçante, et ce qu'il faut bien nommer irréligion (un texte parle d'ailleurs « d'irrélégieuses religions »³⁴³). Holland, en effet, à la suite de cette revue des opinions ranter poursuit en disant que « c'est là ce qu'ils disent de

³⁴¹ Voir les raisons invoquées pour arrêter Ruchard Coppin : « for preaching and maintaining severall blasphemous tenants, saying Christ's humane nature was defiled with sinne, and that he offered sacrifice for his owne sinnes, as well as for the peoples, and that all men showld be saved ; denying hell or heaven to be any other than what was within him ; and many such damnable tenants... », Th. Kelsey à Cromwell, 1655, in John Thurloe, *A Collection of the State Papers of John Thurloe ...: September 1655 to May 1656*, London, F. Gyles, 1742, t. IV, p. 486.

³⁴² « They say that Christ was only a form, or a shadow, or a fleshly apparition of God and no more, and that what he did in way of suffering, was for himself, for none had, or ever should have any benefit by his suffering but himself. That the Ministry of Christ either by himself, or by his Apostles as it is held forth in the Scriptures is ceased, as well as the Ministry of Aaron ; others of them say, that what Christ did in the flesh, is now made over to us in the spirit, and that we are no more to eye or mind Christ that died at Jerusalem, but we are to mind Christ in our selves ; others of them say, that what Christ did in his own person, was onely a figure or a type of what should be done and acted in every man », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, op. cit. p. 2-3.

³⁴³ « Irreligious religions », John Taylor, *Ranters of both sexes...*, 1651.

mieux au sujet du Christ », car « j'en ai entendu certains dire que si le Christ revenait aujourd'hui sur la terre, il aurait honte de ce qu'il fit autrefois ; j'en ai entendu un affirmer que l'on pouvait se demander si le Christ était né d'une vierge, 'non', dit un autre, 'il est suffisamment évident qu'il était un bâtard, puisque la lettre', dit-il (voulant signifier par là l'Écriture)³⁴⁴ 'dit que Marie fut mariée à Joseph avant que Jésus ne soit conçu dans son sein'. À ces mots, je me mis très en colère et commençai à parler, voulant leur adresser des reproches, mais je fus interrompu par l'un d'entre eux assis là qui proféra de très lourds juréments, et me dit que j'étais entiché d'un mauvais garçon qui vivait à Jérusalem, et il jura aussi qu'il connaissait très bien le gars, puisque, dit-il, 'j'étais son parrain', l'un d'eux vint me voir et me dit qu'on lui avait dit que j'avais autant de sagesse que le Christ, je répondis que personne n'oserait dire cela si ce n'est des blasphémateurs ; puis il me répondit, que si je n'avais pas autant de sagesse, lui oui. L'un d'entre eux affirma au Docteur Chamberlaine³⁴⁵, en ma présence, que tout homme était tout autant Dieu que le Christ, car, dit-il, il y a autant de divinité en chaque homme, qu'il n'y en avait dans le Christ »³⁴⁶. Ces fragments d'échanges oraux, évidemment reconstruits et soumis à caution, apparaissent cependant tout à fait probables, jusque dans la conjonction de propos spiritualistes de type panthéiste et égalitariste

³⁴⁴ Voir aussi *The Ranters Last Sermon* : « They taught [...] that our Ever blessed Saviour, was a Bastard, and an Impostor and deceiver of the Christians, as Moses was of the Jews, and Mahumet of the Heathens », *op. cit.*, p. 4. Il s'agit évidemment ici de l'exploitation du thème des trois imposteurs (voir en particulier le long essai de Françoise Charles-Daubert en introduction de son édition de : *Le Traité des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999). L'injure sur la bâtardise du Christ circule assez largement en Grande-Bretagne, comme sur le continent, s'il est vrai qu'en 1647, un homme de Worcester fut poursuivi à Stratford-upon-Avon, pour avoir dit que « our Saviour Christ was a bastard and our virgin Mary a whore », Peter Clark, *The English Alehouse: A Social History 1200-1830*, Addison-Wesley Longman Limited, 1983. On la retrouve, entre autres, dans le cas Taylor en 1675, cité en conclusion du présent essai.

³⁴⁵ Sans doute Peter Chamberlain, le médecin anabaptiste, inventeur des forceps d'accouchement.

³⁴⁶ « I have heard some say, that if Christ were on earth now, he would be ashamed of what he did before; I heard one of them say, it was a question whether Christ was born of a Virgin, nay, saith another, he was a bastard sure enough, for the letter, saith he, (meaning the Scripture) saith that Mary was betrothed to Joseph before Jesus was conceived in the womb. At which words I was much enraged, and began to speak, intending to reprove them, but was interrupted by one of them that sate by, who swore a bloody oath, and told me I doted on a silly boy which was at Jerusalem, and he also swore he knew the Lad very well, for, said he, I was his God father; one of them met me, and said he was told that I had as much wisdom as Christ, I answered, that none but blasphemers would say so; then he answered, if I had not so much wisdom, he had. There was one of them did affirm to Doctor Chamberlaine, in my hearing, that every man was God as much as Christ, for, saith he, there is as much of the God-head in every man, as was in Christ », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, *op. cit.*, p. 3. Le texte continue par une série de propos tout aussi transgressifs sur la Bible : « "The Best they say of the Scriptures is; That it is a tale, a History, a Letter, and a dead Letter, and more, the fleshly History ; they call it a bundle of contradictions. I heard one swear it was the archest piece of Witchcraft that ever came into the world, for, said he, the Scripture hath been the cause of all our misery... and there would never be any peace in the world, till all the Bibles in the world were burned. », *ibid.* Cf. *The Ranters Last Sermon* : « They taught [...] that the Sacred Bible was but a meer Romance, and Contradictory to itself ; only invented by Witts of Former Ages, to keep People in subjection, and (as they term it) in Egyptian slavery ; likewise, that there was as much truth in the History of Tom Thumb, or The Knight of the SUN, as there was in that Book », *op. cit.*, p. 4.

(chaque homme est ni plus ni moins divin que le Christ) et de sarcasmes naturalistes sur la prétendue vierge de Jérusalem, son cocu de mari et son « bâtard » de fils³⁴⁷.

Les Happenings blasphématoires des Ranters

Les pamphlets à sensation n'évoquent le blasphème d'opinion, les éléments de doctrine (ou prétendus tels) que pour insister sur la contamination générale du blasphème dans tous les propos et les actes des Ranters. C'est tout particulièrement le cas des assemblées-orgies qu'ils sont censés organiser où boisson, prise de tabac, danse, chants, musique, gestes érotiques et relations sexuelles deviennent autant de blasphèmes, dès lors qu'il est conféré à tous ces actes et aux paroles – dont de multiples jurons – qui les accompagnent, une forme rituelle et un sens éminemment religieux, voire mystique, au sens où les Ranters prétendent que tous leurs actes sont accomplis « en Dieu ». Ces rencontres et assemblées, dont souvent il est précisé les lieux, voire les dates, sont présentées comme des parodies ou simulacres d'offices religieux, dont on ne sait trop s'ils possèdent, pour les « fous » qui s'y livrent, un sens et une portée véritablement religieuse ou ne sont que des mises en scènes d'une désacralisation et d'une irréligiosité accomplies. Mais toute la virulence du blasphème vient, dans les récits qui en sont faits, de ce que toutes les paroles, mais aussi tous les actes de débauche sont élevés, fût-ce de manière parodique, au rang de pratiques sacrées.

« Ils assurent que toutes les femmes devraient être communes et quand ils sont réunis ensemble » est-il affirmé dans *The Ranters religion*, qui précise que « c'est une vérité connue » (ce qui prouve évidemment que l'information n'est pas de première main), « ils discutent d'abord l'un avec l'autre, les hommes avec leur propre sexe, et les femmes avec leurs compagnes féminines. Puis, en d'horribles serments et imprécations, ils se mettent à boire, et portent des toats (Oh maudits misérables !) à leur frère Dieu et à leur frère Démon, puis échauffé par l'alcool, chaque frère doit prendre sa compagne³⁴⁸ sur ses genoux, et le mot d'ordre ayant été donné (prononcé en dérision de l'Écriture Sainte), à savoir *Croissez et multipliez*, ils s'adonnent à leurs étreintes lascives, d'un même mouvement »³⁴⁹. Dans une

³⁴⁷ Il y aurait une étude à faire sur l'affirmation de la batardise du Christ, motif – perçu comme l'un des plus horribles blasphèmes qu'il soit possible de porter contre Jésus-Christ – de la littérature juive antichrétienne que l'on retrouve ensuite chez les radicaux et libertins des XVI^e et XVII^e siècles.

³⁴⁸ « she Otter », allusion à la pièce de Ben-Johnson, *Oepicene, The Silent Woman* (« Captain He-Otter, your She-Otter is coming, your wife », iv, 2).

³⁴⁹ « They affirme that all Women ought to be in common and when they are assembled altogether (this a known truth) they first entertaine one another, the men those of their own sex, and the Women their fellow females : with horrid Oathes and execrations, then they fall to bowzing, and drink deep healths (Oh cursed Caitiffes!) to their Brother God, and their Brother Devil; then being wellheated with Liquor, each Brother ought to take his she Otter upon his knee, and the word (spoken in derision of the sacret Writ) being given, viz. *Increase and multiply*: they fall to their lascivious imbraces, with a joint motion etc. », *The Ranters religion, op. cit.* Davis, p. 158

version ultérieure du même texte, prétendument rédigée par un ex Ranter – M. Stubs³⁵⁰ – on lit « qu'ils soutiennent cette détestable opinion (se donnant pour les égaux de notre saint Rédempteur) suivant laquelle il est licite pour eux de porter des toasts à leur Frère Christ et, sous l'emprise de leur alcool, chacun des Frères doit prendre sa Compagne-féminine [*fellow-female*] sur ses genoux en disant : *Couchons-nous et multiplions-nous*, considérant cette action lascive comme étant le motif principal de leur salut, etc. Oh maudits misérables blasphémateurs ! »³⁵¹.

Invoquer, en joignant le geste à la parole, le fameux verset biblique dont la tradition hérésiologique attribuait un usage similaire aux Bégards et aux Picards³⁵², faire des libations à leurs « copains » Jésus-Christ, Dieu et Satan ; ces actes représentaient évidemment le comble de l'inversion rituelle et de la dérision blasphématoire, en même temps qu'ils recevaient un sens spécifiquement ranter : usage « mystique » de la copulation, affirmation de la divinité de chaque homme, revendication d'un égalitarisme non seulement social mais proprement théologique (Dieu est en l'homme, un pamphlet précise qu'ils portent des libations à celui « dans lequel ils vivent, se meuvent et ont leur être »³⁵³), dédramatisation de la figure de Satan et sa divinisation à l'instar de l'homme, comme « ombre », voire comme le « derrière » (au deux sens du terme) de Dieu... etc.

The Routing of the Ranters évoque une rencontre à Shomakers Alley, où les Ranters passèrent leur temps « en boisson, actes obscènes, mots blasphématoires, chansons paillardes, et danses mixtes d'hommes et de femmes entièrement nus »³⁵⁴. *The Ranters Bible* affirme que le « 16 novembre 1650, une grande Compagnie de cette nouvelle génération de vipères, appelées Ranters, s'est rassemblée près de Soho à Westminster, où ils se livrèrent à de nombreuses actions séditeuses et inciviles ; et après quelques heures passées à festoyer et choses similaires, ils se dévêtirent et se mirent complètement nus et dansant la Courante Adamite, qui était que, après deux ou trois giques familistes, main dans la main, chaque

³⁵⁰ Voir par contre les plus sérieuses critiques de John Chandler, « who has been taken in the same snare », *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertines through out the three Nations*, Londres, 1659.

³⁵¹ « ... it is lawful for them to drink healths to their Brother Christ, and that in the bousing off of their liquor, each Brother ought to take his Fellow-Female upon his knee saying, *Let us lie down and multiply*, holding this lascivious action to be the chief motive of their salvation, etc. O cursed and blasphemous Caitiffes ! », *The Ranters Declaration*, *op. cit.*, p. 2, in Davis, p. 175.

³⁵² Pierre Dufour [Paul Lacroix], dans son *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde*, t. V, chapitre XXVII « la prostitution dans l'hérésie du Moyen-Age », Bruxelles, Seré éditeur, 1851-1853, p. 181. Voir à ce sujet, Sophie Houdard, « Les libertinages de Beata Julia », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Louis Machon, apologiste de Machiavel, mis en ligne le 25 juillet 2014. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/6172>

³⁵³ « ... they drank a health to him, in whom they live, move, and have a being », *The Routing of the Ranters* (19 novembre 1650), in Davis, *op. cit.*, p. 165.

³⁵⁴ « drunkenness, uncleanness, blasphemous words, filthy songs, and mixt dances of men and women stark naked », *The Routing of the Ranters*, p. 2, in Davis, *op. cit.*, p. 162.

homme devait embrasser le corps de sa compagne, pour l'accomplissement de ce Théâtre inhumain de la copulation charnelle... »³⁵⁵

La nudité est l'un des fantasmes majeurs qui hantent toute la littérature anglaise contre les « sectes »³⁵⁶. Il se cristallise contre la présumée secte des « Adamistes » (dont l'existence en ce pays et à cette époque n'est d'ailleurs pas attestée) et contre les baptêmes d'adultes dans les rivières chez des anabaptistes. Certains Quakers de la première génération feront scandale par leur pratique protestataire et prosélyte de l'exhibition publique de leur nudité comme « signe » d'exigence de dépouillement et de nudité spirituelle³⁵⁷. Il est très probable que ces manifestations de nudité furent inspirées par des pratiques ranter, « rituelles » sans doute³⁵⁸, mais indubitablement moins chastes et moins ascétiques. Coppe, par exemple, en fut accusé. La source est peu fiable, mais révèle le lien étroit unissant la pratique spirituelle de la nudité, toujours accusée de dévoiement sexuel, et la profération du blasphème ; l'exhibition des parties génitales sous prétexte de religion étant elle-même perçue en elle-même comme un blasphème, redoublé en l'occurrence par la parole : il « lui arrivait fréquemment de prêcher tout nu bien des blasphèmes et des vilainies inouïes pendant la journée et à la nuit de se saouler et de coucher avec une traînée qui avait aussi été son auditrice toute nue »³⁵⁹. Un supposé ranter nommé Thomas Willett fut incarcéré à la prison de Bridewell pour avoir été trouvé en train de danser nu avec une femme, d'autres furent arrêtés après avoir interrompu des offices religieux dans le plus simple appareil³⁶⁰. Nous avons enfin le témoignage de Clarkson, qui évoque ces rencontres où « ils exercèrent leur liberté », celle en particulier où « la servante du Docteur Pagets [Ephraim Pagitt ?] se déshabilla toute nue et passa au milieu d'eux, mais étant dans une confiserie, il n'y avait point de faim »³⁶¹.

Strange Newes from the Old-Bayly relate le procès, auquel l'auteur affirme personnellement avoir assisté, de deux Ranters, John Collins et Thomas Reeve, arrêtés le 1^{er}

³⁵⁵ « On the 16 Novemb. 1650. A great Compagny of these new Generation of Vipers, called Ranters were gathered near the Soho as Westminster where they exercised themselves in many royatous and uncivil actions ; and after some hours spent in feasting and the like, they stript themselves quite naked, and dancing the Adamites Curranto, which was, that after 2. or 3. familists Giggs, hand in hand, each man should imbrace his fellow-female, in the flesh, for the acting of that inhumane Theatre of carnal copulation... », Gilbert Roulston (prétendument « a late Fellow-Ranter »), *The Ranters Bible or, Seven several Religions by them held and maintained*, London, J. C., 1650, p. 1, in Davis, *op. cit.*, p. 169.

³⁵⁶ Voir David Cressy, *Travesties and Transgressions in Tudor and Stuart England: Tales of Discord and Dissension*, chap. 15 : The Adamites Exposed: Naked Radicals in the English Revolution.

³⁵⁷ Voir Kenneth L. Carroll, « Early Quakers and Going Naked As a Sign », *Quaker History*, LXVII, 1978, p. 69-87.

³⁵⁸ « Ritual nudism », l'expression est d'A. L. Morton, *The World of the Ranters*, *op. cit.*, 1970, p. 81.

³⁵⁹ « 'twas usual with him to preach stark-naked many blasphemies and unheard of villanies in the day-time, and in the night to be drunk and to lye with a wench that had been also his hearer stark naked » Antony Wood, *Athenae Oxonienses*, ed. Ph. Bliss, 4 vols. 1813-20, iii, p. 959.

³⁶⁰ A. Hessayon, « Abiezer Coppe and the Ranters », *art. cit.* p. 353

³⁶¹ Clarkson, *The Lost Sheep Found*, in *A Collection*, *op. cit.* p. 183

novembre 1650 à Londres (Moore Lane, à la Harpe de David³⁶²), sous le coup, précise le texte, de la loi contre le blasphème, et qui furent condamnés à l'amende et à six mois de prison, pour « des mots et actions si méchants et blasphématoires, que rien de tel ne fut jamais entendu auparavant en aucun tribunal »³⁶³. L'auteur s'excuse d'ailleurs de ne pouvoir rapporter tous les propos qui furent entendus « sous serment pour l'établissement de la vérité ». Il énumère cependant les faits suivants, que les témoins auraient prouvé, illustré par des vignettes salaces³⁶⁴ : « Que ce Collins, ce Reeves et d'autres étaient assis à table, mangeant une pièce de bœuf, que l'un des deux prit dans sa main, pour la diviser en morceaux en disant à l'autre : 'Ceci est le corps du Christ, prenez et mangez'.



L'autre prit une coupe de Bière et la jeta dans la cheminée, disant : « Ceci est le sang du Christ »³⁶⁵. Et s'étant mis à parler de Dieu, il est prouvé que l'un dit, 'Qu'il pouvait aller

³⁶² L'arrestation et le lieu sont avérés ; la taverne en question était propriété du mari de l'une des maîtresses de Clarkson, Mary Middleton. Voir Ch. Hill, *Le Monde à l'Envers*, op. cit. p. 160.

³⁶³ « Such wicked blasphemous words and actions, that the like was never heard before any Bench », *Strange Newes from the Old-Bayly*, 21 janvier 1651, Londres, B. Alsop, in Davis, p. 185.

³⁶⁴ Comme Nick Poyntz l'a noté les quatre dessins sensés représenter les turpitudes des Ranters sont issus du découpage d'une gravure sur bois se trouvant sur la première page du pamphlet intitulé *The Ranters Rantings* (2 décembre 1650), puis retraités encore en trois autres pamphlets avec, à chaque fois, des textes différents dans les phylactères : 1- *The Ranters Declaration* (London, 17 December 1650), qui se référait à une autre rencontre présumée s'étant tenue le 9 décembre de la même année, toujours à Londres, « near the White Lion in Pelicat Lane » ; 2- *The Declaration of John Robins* (London, 2 June 1651), prophète Shaker considéré comme Ranter, et enfin 3- un pamphlet contre les Quakers : *The Quakers dream: or the Devil's pilgrimage in England* (London, 1655). Voir Nick Poyntz, « Recycled woodcuts, part 2 » :

<http://mercuriuspoliticus.wordpress.com/2010/11/06/recycled-woodcuts-part-2/>.

³⁶⁵ Ces accusations de pratiques parodiques de l'eucharistie mériteraient une étude spécifique. Le Seeker William Erbury, proche des Ranters (ses relations avec Clarkson sont avérées), en fut accusé au moins de mars 1652, ainsi que de toute une série de déviances blasphématoires, où sont associées opinions et pratiques « ranter », dont il cite la liste dans un texte de défense : « Those gross Opinions and Practises charged against me, viz. *That Christ is a Beast ; that his flesh rotted in the grave ; that I deny his God head and perfection of his Nature ; that I declaim against the Ordinaces of the Gospel, enervate the Authority of Scripture, inveigh against Communion of Saint, jearing and deriding the same, that I accursedly blaspheme the Spirit of Grace in the hearts of the Faithful, that I subtilly instill Principles of Heathenism and Atheism, that I cry up the profane people as most*

aux toilettes et faire un Dieu chaque matin', en déchargeant son ventre, et expirant deux bouffées de pipe à tabac, il dit que 'C'était le souffle de Dieu'. Furent aussi prouvés bien d'autres paroles blasphématoires et comportements incivils, comme de se baiser les fesses l'un l'autre, plus vivement représenté par cette figure : »³⁶⁶



La même « party » incriminée est relatée en d'autres pamphlets³⁶⁷ et en particulier *The Ranters Ranting*, de John Reading, publié début décembre 1650, qui prétend corriger et compléter *The Routing of the Ranters* et que l'auteur de *Stranges Newes* a utilisé (peut-être s'agit-il de la matrice à partir duquel les passages que nous avons cités ont été inventés³⁶⁸). Ce texte donne les coordonnées précises du lieu (une maison privée) et les noms d'autres protagonistes et rapporte les scènes auxquelles un infiltré prétendit avoir assisté : alors que la soirée est bien commencé (et que l'alerte a déjà été donné à la police, le voisinage ayant été

*holy, and the Saints of God to be the onely Ranters ; that in scorn of the Gospel, and hardening of the Ignorant from entertaining thereof, I hold fellowship with divers prodigiously pronafe and scandalous callings themselves a Church with their several Officers, blasphemously counterfeiting the Sacrament of the Lords Supper, etc. », An Answer to the Articles and Charge, exhibited against Mr William Erbery..., in A Testimony, London, Giles Calvert, 1652, p. 316. Il vaut la peine de lire ses réponses parfois ambiguës ou trop claires (lorsqu'il affirme que les vrais Ranters sont les Églises présentes), *ibid*, p. 313-338.*

³⁶⁶ « That this Collins, Reeves, and others were sitting at table, eating of a piece of Beef, one of them took it in his hand, tearing it asunder, said to the other 'This is the flesh of Christ, take and eat.' The other took a cup of Ale and threw it into the chimney corner, saying, There is the bloud of Christ. And having some discourse of God it was proved that one said, That he could go into the house of Office, and make a God every morning, by easing of his body, and blowing through two pieces of Tobacco pipes he said, That was the breath of God. There was also proved many other blaphemous words and incivil behaviour, as the kissing of one anothers Breeches, more lively represented by this figure », *Strange Newes, op. cit.* p. 2-3.

³⁶⁷ *The Ranters Religion* rapporte l'anecdote de la pièce de bœuf ainsi que celle, citée ci-dessous, du pet (p. 2) ; *The Arraignement and Tryall with a Declaration of the Ranters* (Londres, 1650) rapporte la première : « Another of them taking a piece of boiled beef betwixt his hands, and tearing it in his hands, gave part thereof to one of his companions, using these words in derision of the blessed Sacrament : *The Body and Bloud of our Lord Jesus Christ* », p. 3. *The Routing of the Ranters* reprend le déroulement de la soirée, avec l'épisode de l'accueil, les chants obscènes et le baiser sur les fesses : « one of them lets fall his breeches, and turning his shirt aside, another of the company runs and kisses, saying, they must all do the like, for it was their fellow creature », Davis, p. 165.

³⁶⁸ On y retrouve en effet, entre autres éléments, la formule « blasphemous words and uncivil behaviour ».

importuné des chansons obscènes), le visiteur est reçu par un baiser que lui donnent tous les présents, hommes et femmes, accompagné de la formule « *Welcome fellow creature* ». « Juste après, l'un des hommes fit glisser ses culottes et un autre se précipita et baisa son derrière, et appela tous les autres pour baiser leur *Dieu*. Et après un certain laps de temps passé en mots blasphématoires et comportements incivils, une pièce de viande et quelques autres choses furent apportées sur la table, sur lesquelles ils se précipitèrent comme des bêtes brutes, sans ordre ni signe de politesse, mais au contraire ; l'un d'entre eux attablé prit la viande et la déchirant en morceaux comme un chien, à la fois pour lui-même et pour les autres de ses compagnons créatures (*fellow creatures*), d'une manière bestiale, lâcha un grand pet et, comme il le rapporta, il [prononça] ces mots : '*Laissez toute chose qui respire louer le Seigneur*' »³⁶⁹.

Ces narrations sensationnalistes décrivent une mise en scène blasphématoire complexe, parodie et avilissement systématique des mystères les plus sacrés du christianisme : la célébration de l'eucharistie est ravalée dans le premier texte aux gestes de la bombance, l'incarnation est réduite à la production d'excréments, le souffle de Dieu à la fumée d'une pipe ; dans le second la symbolique spirituelle du souffle est dégradée par la scatologie... Le baiser sur les fesses semble parodier, sur la figure gravée, les gestes du baiser rituel sur les croix et les reliques³⁷⁰ ; il est en tout cas décrit comme un geste d'adoration divine³⁷¹.

³⁶⁹ « presently after, one of the men let his breeches slip down in the middle of the room, and another ran and kisse their *God*. And after the passing away of a litle more time in blasphemous words and uncivil behaviour, a joynt of meat, and some other things were brought and set upon the table, about which they flackt like bruit beasts, without any order, or sign of reverence; but on the contrary; one of them laid hold on the meat, and tearing it to pieces like a dog, both for himself and the rest of his fellow creatures, in a beastly manner he let a great Fart, and as it gave report he these words, *Let every thing thing that hath breath praise the Lord* », John Reading, *The Ranters ranting: with the apprehending, examinations, and confession of Iohn Collins, I. Shakespear, Tho. Wiberton, and five more which are to answer the next sessions. And severall songs or catches, which were sung at their meetings. Also their several kinds of mirth and dancing. Their blasphemous opinions. Their belief concerning heaven and hell. And the reason why one of the same opinion cut off the heads of his own mother and brother. Set forth for the further discovery of this ungodly crew*, Printed by B. Alsop, London, 1650 (copie Thomason : 2 décembre), p. 2.

³⁷⁰ Voir D. Cressy : « Though Ranters may have behaved like this, especially in their cups, the scene may also be construed as a dramatization of the insults 'kiss my ass', 'a turd in your teeth', or the obscene anal kiss of the Devil », *Adamites Exposed*, *op. cit.* p. 273.

³⁷¹ Ce thème rappelle irrésistiblement une scène du Francion de Charles Sorel (1626) : « comme elle montrait en cet état une paire de fesses des plus grosses et des mieux nourries du monde, il y eut quelqu'un qui dit avec exclamation : Mon Dieu, quel cul voyla ! Raymond, qui l'entendit, luy repartit incontinent, Hé quoy ! avez vous en horreur une des plus aymables parties qui soit au corps ? Qu'est ce qu'il y a de laid z vodtre avis, et que l'on ne doive pas mettre en veuë de tout le monde ? Pardieu le cul n'est rien que les deux extremités des cuisses conjointes ensemble : je prends autant de plaisir a le veoir qu'un sien, n'a-t-il pas la mesme forme, et si n'est il pas tout aussi plaisant a manier ? [...] Il faut que chacun face hommage a ces belles fesses cy, et les aille baiser, vous irez le premier de tous. Ayant dit cecy, il alluma deux flambeaux, et les posa sur deux escabelles, devant le venerable Cul ; puis Francion a qui ce dessein là plaisoit infiniment, ayant *fait mettre tout le monde a terre sur*

Parodie, blasphème et irréligion

À cela s'ajoute l'évocation, dans presque tous ces textes, de « chansons blasphématoires », sur l'air des « Psaumes de David »³⁷², ou d'autres cantiques. Les paroles de certaines d'entre elles sont volontiers données dans les pamphlets : chansons à boire ou vantant les plaisirs de l'amour, le cas échéant avec la plus grande crudité, comme celle rapportée dans *The Ranters Last Sermon*, qui reprend l'injonction divine de la Genèse que nous avons déjà rencontrée (« croître et multiplier ») et se termine par des vers blasphématoires et orduriers : « Que les mots de l'Évangile et les douces expressions,/ Divines narrations et confessions/ Soit dans vos bouches, alors que de vigoureuses Bites,/ frappent résolument contre vos Culs »³⁷³.

Parmi ces paroles rapportées avec une très suspecte complaisance dans les pamphlets, revient plusieurs fois un « cantique de Noël » violemment irréligieux, sinon même athée (en tout cas pour la perception du temps), prétendument trouvé dans les poches de l'un des « principaux Ranters » enfermés à Bridewell :

Ils parlent de Dieu (crois-le compagnon créature)

Il n'est point de tel croquemitaine, tout fut fait par la nature,

Et puis, les rabbins qui commandent à la baguette

Babillent d'un Fils et d'un Saint Esprit.

Dieu a-t-il un Fils ? Sûr que ce Fils doit vouloir

un genoïl, s'y mit aussi, et parla de ceste sorte : O cul qui n'as point ton pareil, soit pour l'embonpoint, soit pour ton teint de lys et blanc, recoy favorablement les honneurs que nous te rendons, et exauce les prières qu'un chacun te fait, de luy estre secourable lors qu'il frappera à ta porte de devant, et de te remuer avec tant de souplesse que tu luy causes un plaisir des plus parfaits. Ainsi puisses tu estre appelé le Prince des culs. Ainsi toute la terre révère ta beauté, et jamais ne sois tu contraint de t'asseoir que sur des oreillers bien doux, non point dessus des orties. Après qu'il eus parlé en ceste façon chacun alla baiser les fesses a son tour, et Dorini y allant le dernier, il y eut une vesse qui lui vint donner une nasarde. », première version de 1623, p. 783-785 (nous soulignons le geste d'agenouillement, que l'on retrouve sur la gravure).

³⁷² *Ranters ranting*, *op. cit.*, p. 2.

³⁷³ « Let Gospel words, and sweet Espressions,/ Divines Narrations, and Confessions/ Be in your mouthes, though lusty T – ses,/ Are stowtly knocking at your A – ses », *The Ranters Last Sermon*, *op. cit.*, p. 4-5. Voir également les deux pièces rapportées dans *The Ranters ranting*, *op. cit.*, p. 5.

En engendrer un lui-même (toujours nature se reproduit)

Son Fils un Fils, soit toute une entière Génération

De Dieux et de Déesses par procréation

Et puis (pour sûr) un Esprit Saint procède

De ce grand Dieu qui nous conforte et nourrit

Nos âmes d'une manne céleste : Oh de tels mensonges

Ne peuvent se trouver en aucune Histoire,

Sinon en ce livre des faussetés, qu'ils nomment

La Bible, qui vient de quelque folle imagination.

Nous savons que toute chose vient de rien, et retournera

À la même condition qu'elle avait au début

Par le pouvoir de la nature, et ils mentent grossièrement,

Ceux qui disent qu'ils espèrent en l'Immortalité.

Qu'ils nous disent donc ce qu'est une âme, puis

Nous croirons volontiers ces hommes aux cerveaux dérangés et malades³⁷⁴.

Ces textes attestent de l'amalgame systématique établi, au moins dans la prose des contempteurs des Ranters, entre l'antinomisme pratique, les traditions d'inversion et

³⁷⁴ « They talke of God (believe it fellow creature)/ Theres no such Bugbeare, all was made by nature./ And then, the Rabbies that do rule the rost/ Do babble of a Son and Holy Ghost./ God have a son ? Why sure that Son must needs/ Beget another (nature alwayes breeds)/ His Son a Son, so a whole Generation/ Of Gods and Goddesses by procreation:/ And then (forsooth) a Holy Ghost proceeds/ From that great God, who comforts us, and feeds/ Our soules with heavenly manna: O such lies/ Cannot be found in any Histories,/ Save in that booke of fallacies, they name. / The Bible, which from some fooles fancy came./ We know all came of nothing, and shall passe/ Into the same condition once it was/ By natures power, and that they grossely lie,/ That say theres hope of Immortality./ Let them but telle us what a soule is, then/ We will adhere to these mad brain-sick men », *The Ranters Religion*, Davis, p. 159. Voir également la version concise in *The Ranters Declaration*, *op. cit.*, p. 2, Davis, p. 175 et in *The Arraignement...*p. 6.

d'obscénités carnavalesques³⁷⁵ et le libertinisme naturaliste. Mais l'on peut et même on doit supposer une contamination effective de motifs, de thèmes et de thèses entre ces différents niveaux et formes de culture ; l'hédonisme antinomien ne pouvait pas ne pas rencontrer l'hédonisme mécréant et la tradition carnavalesque. Nous ne pouvons ici développer l'analyse de ces rencontres qui peuvent paraître improbables dans le cadre d'une histoire des idées victime de son propre système de catégorisation, mais qui sont pourtant attestées sur le continent comme en Grande-Bretagne³⁷⁶.

Nous signalerons un seul exemple, offert par *The Arraignement of the Ranters*, que l'on pourrait déplacer, *mutatis mutandis*, dans l'espace européen. Il s'agit du portrait et du récit concernant un ouvrier savetier londonien, chassé par ses patrons, incarcéré à Bridewell pour y répondre de l'accusation de blasphème : « quand il entendait la moindre mention de Dieu, il se mettait à rire, et disait d'une manière méprisante qu'il ne croyait que l'argent, de bons habits, la bonne nourriture et boisson, le tabac et de joyeux compagnons étaient des Dieux : mais qu'il n'était guère pourvu de tout cela, puisque son Dieu ne lui accordait que huit ou dix pences par jour, et qu'il le faisait travailler pour cela ; et comme il ne savait par quel moyen honnête il pourrait obtenir de lui quoi que ce soit, il aurait une discussion avec lui, pour le forcer à lui accorder ce qu'il voulait ». Et alors qu'on le menaçait du diable, il répliquait « que le diable n'était rien d'autre que le derrière de Dieu, et qu'il n'était rien d'autre qu'un épouvantail »³⁷⁷. Notons que cette déclaration est parfaitement congruente avec la doctrine ranter selon laquelle le diable ou le mal ne sont que l'ombre, le dos (Bauthumley dit du péché qu'il est « *the dark side of God* »³⁷⁸), ou en effet, « le derrière » de Dieu (*A Justification of the Mad Crew*, voir *infra*) et le très sérieux John Holland rapportant l'opinion des Ranters sur « les esprits » utilise la même métaphore : « ils affirment tous qu'il n'y a

³⁷⁵ Sur ce point voir David Underdown, *Revel, Riot and rebellion : Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, Oxford University Press, 1987, p. 291 ; Leah Marcus, *The Politics of Mirth : Jonson, Herrick, Milton, and the Defense of old Holiday Pastimes*, University of Chicago Press, 1986, p. 21 et Byron Nelson, « The Ranters and the Limits of Language », in James Holstun, *Pamphlet Wars: Prose in the English Revolution*, Routledge, 2013, p. 60-75.

³⁷⁶ Qu'il suffise ici de rappeler le cas Menocchio magistralement étudié par C. Ginzburg où se conjoignent des influences réformées et une culture irrégieuse populaire en contact, selon des médiations certes difficiles à établir, avec la culture philosophique hétérodoxe. C. Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

³⁷⁷ « ... when he heard any mention of God, he used to laugh, and in a disdainfull manner say, that he beleevved money, good clothes, good meat and drinke, tobacco, and merry compaigny to be Gods : but he was little beholding to any of these ; for his God alloed him but eight pence or ten pece a day, and that he made him work for ; and he knew not of any thing could be gotten from him by fair means, therefore he would have a saying to him, and force what he pleased. [...] the Shoemaker replied [...] that the Divel was nothing but the backside of God, and that it was but a scarcrow, and other such lie speeches proceeding of the hight Atheism and prophanesse... », *The Arraignement and Tryall with a Declaration of the Ranters*, London, BA, 1650. p. 2.

³⁷⁸ Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, London, 1650. In *A Collection*, p. 227-264.

qu'un seul esprit dans le monde, et ces noms de bons esprits et de mauvais esprits ne sont que de simples imaginations et épouvantails pour faire peur aux hommes »³⁷⁹.

Mais, si l'on met de côté les allusions à ce que la théologie ranter présente de spécifique, ce personnage du savetier, qu'il soit véridique ou inventé (dans le présent exposé, cela importe peu), n'est pas sans en rappeler d'autres plus anciens ou contemporains, en Grande-Bretagne et sur le continent. On ne peut manquer d'abord que penser à cet autre savetier, en 1593 cette fois, de Sherbone, qui se plaignait de la présence d'un groupe (parmi lequel un lieutenant et un autre savetier) qui soutenait que « l'enfer n'est pas autre chose que la pauvreté et la pénurie dans ce monde, et que le paradis n'est pas autre chose que d'être riche et de profiter des plaisirs, et que nous mourons comme des bêtes et que quand nous sommes partis, il ne reste plus rien de nous, et choses pareilles »³⁸⁰.

Mais ces idées sont tout aussi bien défendues à l'époque même qui nous intéresse et susceptibles de tomber sous le coup du Blasphemy Act : ainsi de ces deux tisserands du Wiltshire, William Bond et Thomas Hibbord, poursuivis en 1656 pour « athéisme et blasphème », celui-ci pour avoir déclaré « publiquement » qu'il « vendrait toutes les religions pour une cruche de bière », après avoir affirmé que « Dieu était en toutes choses, et quel que soient les péchés ou forfaits qu'il avait commis Dieu était leur auteur et les avait accomplis en lui »³⁸¹, le premier pour avoir « publié publiquement et affirmé qu'il n'y avait pas de Dieu ou de pouvoir gouvernant au-dessus des planètes, pas de Christ, mais le soleil qui brille au-dessus de nous, que les douze patriarches étaient les douze maisons astrales, que si les Écritures devaient être refaites, Tom Lampire de Melksham [l'une de ses connaissances dans la ville voisine] ferait un aussi bon travail d'écriture que la Bible, qu'il n'y avait ni paradis ni enfer mais en un homme sa propre conscience, de sorte que s'il avait une bonne fortune et

³⁷⁹ « They all affirme that there is but one spriti in the world, and those names of good spirit, and bad spirit, are meere imaginations and scarcrowes to feare men withall... », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, op. cit. p. 3. Mais voir Clarkson devenu muggletonien qui se rémémore que dans sa jeunesse, pour lui, « the devil was a great Scar croe, in so muche that every black thing I saw in the night, I thought was the devil », *The Lost Sheep Found*, London, 1660, p. 6.

³⁸⁰ « ... here is a company about this town that say that Hell is no other but poverty and penury in this world, and Heaven is no other but to be rich and enjoy pleasures; and that we die like beasts, and when we are gone there is no more remembrance of us, and such like », Jean Mary Stone, *Studies from Court and Cloister: Being Essays, Historical and Literary*. London, 1905, p. 172-3 (reprint, London, Forgotten Books, 2013). C'est dans la même région que se trouvait, au même moment, le groupe aristocratique « d'athées » de Walter Raleigh. Voir, entre autres, Ch. Hill, « Irreligion in the 'Puritan' Revolution », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford University Press, 1984 (p. 191-212), p. 195.

³⁸¹ He « publicly affirmed that God was all things, and that whatever sins or wickedness he did commit God was the author of them all and acted them in him, and that he would sell all religions for a jug of beer », Historical Manuscripts Commission, *Report on Manuscripts in Various Collections*, London, 1901, vol. 1, p. 132-133.

vivait bien dans le monde c'était le paradis, et s'il vivait pauvre et misérable, c'était l'enfer, ainsi mourrait-il comme une vache ou un cheval »³⁸².

On trouve cette même réévaluation des biens matériels, et en particulier de la nourriture, mais associée, comme chez le savetier londonien incarcéré à Bridewell, à une dévaluation systématique des biens spirituels et les entités divines, à des formes d'athéisme et de matérialisme radical, dans les couches les plus défavorisées de la population britannique, comme chez ce mendiant, dont le cas fut rapporté, Alexander Agnew, qui fut pendu à Dumfries le 21 mai 1656 (la même année qu'étaient arrêtés les tisserands du Wiltshire), pour « blasphèmes », conformément à ce que permettait la sévère législation écossaise. Cet homme répétait à qui voulait bien l'entendre qu'il « n'avait rien en commun avec Dieu, que Dieu ne lui donnait rien [...], que Dieu était très pingre. [...] Comme on lui demandait ce qu'il croyait, il répondit qu'il croyait en la farine, à l'eau et au sel [...] et quand quelqu'un lui demandait de rendre grâce pour sa nourriture, il disait : 'Prenez un plein sac de prières au moulin, tamisez-le, broyez-le et faites en votre repas'. [...] il [déclarait qu'il] n'avait jamais eu de religion, ni n'en aurait jamais, qu'il n'y avait ni Dieu ni Christ, et qu'il n'avait jamais rien reçu de Dieu mais de la nature, qui dit-il toujours régna et toujours régnera... »³⁸³.

³⁸² He « publicly professed and affirmed that there was no God or power ruling above the planets, no Christ but the sun that shines upon us; [...] if the Scriptures were a-making again then Tom Lampire of Melksham would make as good Scriptures as the Bible. There was neither heaven nor hell except in a man's conscience, for if he had a good fortune and did live well, that was heaven; and if he lived poor and miserable, that was hell, for then he would die like a cow or a horse », *ibid.* Voir J. F. McGregor, « Seeckers and Ranters », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford, 1984, p. 133; L. Levy, *Blasphemy, op. cit.* p. 167; Ch. Hill, *The World Upside Down*, p. 183.

³⁸³ Il vaut la peine de reproduire tous les « blasphèmes » qui lui sont reprochés : « First, the said Alexander being desired to go to Church answered, hang God, God was hanged long since, what had he to do with God, he had nothing to do with God. Secondly, he answered, he was nothing in Gods Comon, God gave him nothing, and he was no more obliged to God then to the Devill, and God was very greedy. Thirdly when he was desired to seek any thing in Gods name, he said he would never seek any thing for Gods sake, and that it was neither God nor the Devill that gave the fruits of the ground, the wives of the Country gave him his meale. Fourthly being asked wherein he beleaved, answered, he beleaved in white meale, water, and salt. Fifthly being asked how many persons were in the Godhead, answered there was onely one person in the Godhead who made all, but for Christ he was not God, because he was made, and came into the world after it was made, and died as other men, being nothing but a meere man./ Sixly he declared that he knew not whether God or the Devill had the greater power, but he thought the Devill had the greatest, and when I dye (said he) let God and the Devil strive for my soul, and let him that is strongest take it. Seventhly, he denied there was holy Ghost, or knew there was a Spirit, and denied he was a sinner or needed mercy. Eighthly he denied he was a sinner and that he scorned to seeke Gods mercy. Ninthly be ordinarily mocked all exercise of Gods worship ; and envocacion on his name, in derision saying, pray you to your God and I will pray to mine when I think time. And when he was desired by some to give thanks for his meate, he said, take a sackfull of prayers to the mill and shill them, and grind them and take your breakfast of them : to others he said, I will give you a twopence, and pray untill a boll of meale and one stone of butter fall down from heaven through the house rigging to you : to others he said when bread and cheese was given him, and was laid on the ground by him, he said, If I leave this, I will long cry to God before he give it me again : to other s he said, take a Banock and breake it in two, and lay downe the one half thereof, and ye will long pray to God before he .will put the other half to it againe./ Tenthly, being posed whether or not he knew

On pourrait multiplier les exemples, et l'on notera les rapprochements que l'on pourrait faire avec d'autres expressions d'une irrégion populaire associée à des formes de religiosité radicale. On pense évidemment au cas paradigmatique, malgré les efforts de toute une historiographie pour l'isoler et en faire un hapax, du meunier frioulan Menocchio peu avant 1600³⁸⁴ ou, encore, beaucoup plus tard, aux propos de Pietro Ormesini, un simple laquais qui affirmait dans les cafés de nuit à Venise, en 1692, qu'il n'y a point « d'enfer, ni de limbes, et que l'enfer, nous l'éprouvons seulement dans ce monde en vivant » ; le vrai enfer se trouvant « dans les maisons où l'on a des enfants et rien pour les nourrir »³⁸⁵.

Il semble là que nous soyons on ne peut plus loin de la mystique antinomiste de ceux que l'on aurait envie de qualifier les « vrais » Ranters, et qu'il faille bien distinguer avec soin l'irrégion populaire, éventuellement teintée d'influences religieuses hétérodoxes, et cette forme de religiosité exacerbée comme pouvait l'être celle des Ranters. Le témoignage *a posteriori* de Clarkson, dont la fiabilité est parfois mise en cause sans raison valable³⁸⁶, montre pourtant qu'au terme de son aventure ranter, après un épisode d'étude des arts magiques et de pratiques de guérisseur, il devint un athée accompli, avant de se rapprocher des Quakers, puis de Reeve et Muggleton. Après avoir plusieurs fois en vain tenté de faire apparaître le démon, raconte-t-il, « afin que je puisse voir ce qu'il était, mais tout cela en vain, [...] je jugeais que tout était un mensonge, et qu'il n'y avait pas du tout de démon, ni donc de Dieu, mais seulement la nature [...], je ne croyais pas non plus qu'Adam fut le premier homme, mais qu'il y avait une création avant lui, que le monde était, pensais-je, éternel [...] je ne croyais réellement plus du tout en Moïse, aux Prophètes, au Christ, aux Apôtres, ni à la résurrection : car je pensais que ce qui était la vie en l'homme, allait dans l'infinie masse et immensité, appelée Dieu, comme une goutte dans l'océan, et le corps brisé dans une tombe et

God or Christ, he answered, he had never had any profession, nor never would ; he never had any Religion, nor never would : also that there was no God nor Christ, and that he never received any thing from God but from nature, which he said ever rained, and ever would, and that to speeke of God and their persons was an idle thing, and that he would never name such names, for he had shaken his cap of these things long since, and denied that a man has a soule, or that there is a heaven or a hell, or that he Scriptures are the word of God ! Concerning Christ he said, that he heard of such a man, that for the second person of the Trinity, if the Mininisters had not put him in prison, and that he was no more obliged to God nor the Devill », *Mercurius Politicus*, n. 316, 26 June-3 July 1656, p. 7064-7066.

³⁸⁴ C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers*, *op. cit.*

³⁸⁵ « Che non vi era inferno, né limbo, e che l'inferno solo proviamo in questo mondo vivendo » ; « nelle case, dove sono figli e non si ha da mangiar », Federico Barbierato, *Politici e ateisti*, *op. cit.* p. 60.

³⁸⁶ Surtout Davis, *Fear, Myth and History*, *op. cit.* p. 64-75. Évidemment il s'agit de la reconstruction a posteriori de sa propre histoire par ex ranter devenu muggletonien, mais il n'y a aucune bonne raison de mettre en doute la véracité des grandes étapes décrites de cet itinéraire d'errance spirituelle.

condamné éternellement à y rester »³⁸⁷. Ce texte met en évidence que le naturalisme, panthéiste si l'on veut (en tout cas un naturalisme qui maintient apparemment la distinction entre la vie et la matière), pouvait aisément être l'issue de la théologie moniste radicale des Ranters, qui retrouvait ainsi les thèses des philosophes libertins les plus émancipées de la religion (substitution de Dieu à la nature, éternité du monde, mortalité de l'âme individuelle...). Les pamphlets anti-ranter, comme d'ailleurs le texte du Blasphemy Act, certes dans la détractation et la caricature, saisissent ce lien qui existait véritablement, chez les partisans de l'antinomisme pratique, entre le radicalisme spiritualiste et le naturalisme intégral, en enveloppant le tout dans la catégorie de blasphème. Ce que l'on peut aussi constater, d'une manière générale, et qui a une grande importance pour l'histoire sociale de l'incrédulité et des dissidences radicales, est l'appartenance des Ranters aux catégories les plus modestes ; et cela est vrai même de leurs leaders : Bauthumley était savetier, Clarkson, tailleur, Joseph Salmon soldat, même Coppe, qui est le seul à avoir fait des études supérieures, est issue d'une famille d'agriculteurs³⁸⁸.

Mais nous voulons souligner d'abord ici quelque chose de tout à fait différent : la construction de la figure des Ranters permet de stigmatiser comme relevant de la transgression la plus inacceptable – le blasphème – des mœurs relâchées (sexualité hors mariage, boisson, tabac, jurons, danse, musique, chansons obscènes...), en affirmant leur lien intrinsèque avec les strates sociales les plus basses de la société³⁸⁹, des formes d'organisation communautaires incontrôlées (sectes et conventicules séditieux) et des opinions religieuses et/ou irréligieuses scandaleuses, voire proprement démoniaques. Cependant, cette constatation n'implique nullement que nous n'ayons affaire qu'à un artefact fantasmagorique, chargé de toutes les anxiétés, obsessions et frustrations d'une époque, mais privé de tout référent dans la réalité. Au contraire, on peut prouver qu'il existe une relation dialectique entre les propositions transgressives et provocatrices des Ranters et la constitution du Ranter en figure repoussoir.

Signé Diabulo

³⁸⁷ *The Lost Sheep Found*, p. 32-33. Domenico Scandella avait soutenu le 16 février 1584 : « tutte le cose del mondo sono Dio et credo, quanto a me, che le anime nostre tornino in tutte le cose del mondo », cit. in Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, op. cit., p. 83.

³⁸⁸ Voir à ce sujet A. Hessayon, « Abiezer Coppe and the Ranters », art. cité.

³⁸⁹ Il y a aussi un art de blasphémer, de jurer et de mal se conduire, en Angleterre comme en France, lié à la noblesse et aux classes supérieures, mais bien distinct. Pour une esquisse d'analyse sociale du blasphème et de sa répression en Angleterre voir, John Stachniewski, *The Persecutory imagination...*, aux pages signalées *supra*. Cf également l'analyse pour le moins rapide de Ch. Hill, *Le Monde à l'envers*, op. cit. p. 161.

Nous en avons un bon exemple avec deux textes que l'on pourrait aisément croire entièrement inventés par les pamphlétaires en quête de sensationnel : un billet d'invitation à une « party » ranter et de courts extraits d'une lettre interceptée entre deux Ranters, et qui sont peut-être des faux, mais dont le code d'écriture ranter est en quelque sorte authentifié par une lettre de Joseph Salmon à Thomas Webbes dont l'authenticité, cette fois, ne fait guère de doute. Ces textes sont caractérisés par des propos reposant sur une connivence de groupe, pouvant être perçue du dehors comme satanique, alors qu'il s'agit selon toute évidence de formulations ludiques, étroitement associées, dans le cas des lettres, à la théologie ranter.

The Routing of the Ranters publie un billet daté du 10 octobre 1650 qui aurait été perdu lors du départ précipité d'une compagnie de Ranters, chassés par le tavernier qui les avait accueillis. Il est adressé à une dame, avec une formule d'introduction typiquement ranter (« Dear sister and fellow creature ») et consiste en une invitation, à la fois courtoise et pleine de sous-entendus érotiques, à « une réunion infernale », autrement dit un sabbat, en présence des plus grands démons Belzébuth, Lucifer et Pluton et il est signé « Diabulo », depuis « notre nouveau palais infernal sans 'porte épiscopale' »³⁹⁰.

L'auteur du pamphlet n'est pas dupe (ou, s'il en est l'auteur, ne veut-il pas faire croire sérieusement au satanisme de la secte), qui commente en accusant les Ranters de moquer et tourner en dérision (« *mock and scoffe* ») le glorieux nom de Dieu et de prendre le parti du Diable, voire même de jouer son personnage (« *they now come openly to side, and as it were personate the Diavel himself* »)³⁹¹. Même si les pamphlets affirment la présence active du démon dans les œuvres et les blasphèmes des Ranters, qui en effet parodient dans leurs vociférations blasphématoires les imprécations des démons s'emparant du corps des possédées, si leurs rites supposés évoquent ostensiblement les bacchanales infernales du sabbat (le baiser sur le cul du diable³⁹²), les Ranters ne passent pas pour des sorciers satanistes, mais pour des « libertins » qui se moquent et de Dieu et du diable (ou du moins de leurs représentations traditionnelles). Se rire ainsi de Dieu des chrétiens et du diable, et faire de

³⁹⁰ « Dear sister and fellow creature, whose sweetnesse we reverence, and whose person we adore, whose witty conceits we admire and whose subtilty we wonder at, we do by this our hand-writing, will and require you, our dearest fellow creature, that you personally appear at the place, where we last had some infernal conference, half an hour past four in the afternoon of this present day ; for we have taken notice of the singular, great, and speciall services you have done for inlargement of libertie, since our last actings together, which we doubt not, will much inlarge our power, and preheminance in drawing disciples to us. Hereof you are commanded not to fail, for that Belzebub, Lucifer, Pluto and above twentymore of the prime officers will attend to give you then and there new documents ; and we shall promise, in the word of a King infernal, that you shall reign as a Princesse with us. Signed Diabulo : Dated at out new infernall Pallace without Bishopsgate, 10 Octob. 1650 », *The Routing of the Ranters*, *op. cit.* in Davis, p. 164. « Bishopsgate » est un jeu de mot sur la célèbre ancienne porte de Londres du même nom.

³⁹¹ *The Routing of the Ranters*, *ibid.*

³⁹² Voir *supra*, n. 369 et *infra*, n. 457.

cette dérision un signe de connivence, voilà en quoi consiste le blasphème continu des Ranters. Leur sabbat n'est qu'une comédie, une mascarade et ce faisant, ils renvoient à leurs contemporains l'image de leurs propres doutes sur l'existence du démon³⁹³ et peut-être de Dieu lui-même, du moins de la manière dont nous le représentent les clergés des religions politiques : le déguisant en « croquemitaine » qui punit les enfants désobéissants.

John Holland cite des extraits d'une lettre interceptée, écrite par un Ranter non autrement qualifié que par sa nationalité française (il y eut donc probablement au moins un Ranter français !), dont l'adresse portait « Depuis le ciel et l'enfer, ou depuis Detford dans la première année de la réconciliation avec moi-même »³⁹⁴. Holland, cite alors, non sans des excuses préalables au lecteur, le début de la missive, où son auteur salue son ami destinataire par les mots suivants : « Mon cher Dieu et Diable, par le cœur et les blessures de Dieu, je t'aime et si tu ne veux pas me croire, que le Diable te confonde »³⁹⁵. L'un des juréments considérés parmi les plus blasphématoires en anglais – et apparemment parmi les plus courants (nous le retrouverons) – consiste à invoquer le « sang de Dieu ». Holland fait part du grand trouble conçu à la lecture de cette lettre, contre laquelle raconte-t-il, il s'emporta ; il lui fut répondu, dit-il, qu'elle contenait « des vérités spirituelles » qu'il ne discernait pas. Pourtant lui-même en connaissait les clés, qui remarquait un peu plus haut que ces hommes qui se prétendent « au-dessus des lois et des commandements » affirment qu'ils « sont au ciel et que le ciel est en eux ; mais que ceux qui ne peuvent voir et croire ces choses sont en enfer, et l'enfer en eux »³⁹⁶. Le fait de se prétendre à la fois au ciel et en enfer renvoyait sans aucun doute au perfectisme spirituel qui réduit l'existence du mal et du péché à la seule imagination que s'en fait l'esprit humain³⁹⁷.

Cette lecture est confirmée par certains passages de la lettre du 3 avril 1650 de Salmon publiée dans un pamphlet de 1653 et présentée comme « très horrible et blasphématoire » : à la fin de sa lettre, après avoir fait entre autres état de la répression qui s'abat sur les Ranters

³⁹³ Les analyses de D. P. Walker restent à ce sujet toujours valides : *The Decline of Hell, Seventeenth Century Discussions of Eternal Torment*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964. Mais voir également le chap VIII de l'ouvrage de Ch. Hill, *The World Upside Down*, op. cit., trad. fr. p. 120-146.

³⁹⁴ « *From Heaven and Hell, or from Detford in the first year of my reconciliation to my selfe* », p. 6.

³⁹⁵ « *My pretty God and Devill, by Gods hart and wounds I love thee and if thou wilt not believe me, the Devill confound thee* », p. 6.

³⁹⁶ « They teach that there is neither heaven nor hell but what is in man, and that those men that do see God to be in all things, and his will to be done by all men, though they do never so wickedly, and not apprehend any wrath to be in God, and can quietly without any check of Conscience commit any sin as we call it, and can see themselves to be above all Ordinances, and all Commands, and that these men are in heaven, and heaven is in them; but those men that cannot see and beleeve these things are in hell, and hell in them », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, op. cit., p. 6.

³⁹⁷ Voir par exemple Clarkson : Le péché « est seulement un nom sans substance, il n'a pas d'être en Dieu, ni dans la créature, mais seulement par l'imagination » : « ... it is only a name without substance, hath no being in God, nor in the Creature, but only by imagination », *A single Eye*, in *A Collection*, p. 169-170.

(les cas de Coppe et de Bauthumley sont évoqués), Salmon, alors lui aussi incarcéré, écrit cette formule de congé et de bonne augure à son ami et à ses autres compagnons : « Que des pestes éternelles vous consomment tous, cuisent, plongent et damnent vos corps et vos âmes dans le feu dévorant, où personne, sinon ceux qui marchent droit peuvent entrer. Ami, je te souhaite un bien damnable, parce que je t'aime chèrement, que le Seigneur fasse que nous puissions connaître la valeur de l'enfer, tellement que nous puissions éternellement nous moquer du ciel »³⁹⁸. Il s'agit clairement d'une pratique ironique de l'inversion systématique des formules de appropriation et de bénédiction courantes, par substitution de l'enfer au ciel, suggérant un renversement des jugements moraux usuels et impliquant, là aussi, que le paradis et l'enfer ne sont pas des lieux de l'autre monde, mais des états immanents de l'âme. Un poème ranter de Valentine Sharpe, commence par ce vers blasphématoire : « Que les plaies de Dieu consomment ma chair »³⁹⁹ ; l'invocation des plaies de Dieu étant tenues pour tout aussi blasphématoires que celle de son sang.

On ne peut enfin passer sous silence la formule présentée par plusieurs comme le slogan ranter par excellence et que l'on retrouve avec des variantes en plusieurs textes de Ranters et d'autres spirituels radicaux, « l'effrayante exécution » dit *The Routing of the Ranters*, « *Ram me, Dam me* », littéralement « Enfonce-moi, damne-moi »⁴⁰⁰. « *God damn me* » (Dieu me damne) était une formule de jurement des plus communes à l'époque (tant il est vrai que les royalistes étaient nommés *Dammees* par les républicains du fait de leur propension à l'utiliser)⁴⁰¹. Le même pamphlet précise que des Ranters ayant été arrêtés, on leur demanda ce que voulaient dire « the fearful execrations of *Ram me, Dam me*, etc » ; l'un d'entre eux déclara que « par le mot de Ram ils veulent dire Dieu »⁴⁰², ce qui est assez étonnant (le nom Ram signifiant aussi le bouc et un homme sexuellement actif), mais suggère un procès indistinctement de damnation et de divinisation tout à fait ranter en son esprit, que l'on retrouve dans les usages qui est faite de la formule dans les textes majeurs des Ranters.

³⁹⁸ « Eternal plagues consume you all, rot, sink and damn your bodies and souls into devouring fire, where none but those that walk uprightly can enter. Sir, I wish you damnable well, because I dearly love you; the Lord grant we may know the worth of hell, that we may forever scorn heaven », *The Wiltshire rant; or A narrative wherein the most unparallel'd prophane actings, counterfeit repentings, and evil speakings of Thomas Webbe late pretended minister of Langley Buriall, are discovered*, p. 13, in Smith, *A Collection*, p. 201.

³⁹⁹ Ann Laurence, « Two Ranter Poems », *Review of English Studies*, 31, 1980, p. 56-59, p. 58. Nous devons ce rapprochement entre ces deux textes à A. Hessayon, « Abiezer Coppe and the Ranters », art. cit. p. 363.

⁴⁰⁰ *Routing of the Ranters*, p. 5, in Davis, p. 165.

⁴⁰¹ « ... afterwards they called them Dammes, because « God damn me » was become a common curse, and as a byword among them », Richard Baxter, *Autobiography*, ed. Llyod-Thomas and Keeble, 1974, p. 36. Voir sur ce point A. Hessayon, « The making... », art. cit. p. 56. La formule n'était certes pas nouvelle dans la bouche de soudards britanniques s'il est vrai qu'elle est à l'origine du nom de « godons » par lequel les Français nommaient les Anglais pendant la guerre de Cent Ans.

⁴⁰² *Routing of the Ranters*, op. cit. p. 5, in Davis, p. 165.

Soit le passage suivant, de Clarkson : « ainsi la fontaine de lumière convertit-elle le péché, l'enfer et le démon en sa propre nature et lumière elle-même ; j'aplanirai les chemins escarpés [Luc, 3, 5] les chemins escarpés seront aplanis. Maintenant il est damné et défoncé [*damned and ramm'd*] en son propre centre, afin de résider éternellement dans le sein de son père seul : c'est cela et seulement cela la damnation qui terrifie tant la créature dans sa noire appréhension »⁴⁰³. « J'étais, écrit Coppe, consumé, damné, défoncé (*damned, rammed*) et plongé dans le néant, dans les entrailles de l'éternité »⁴⁰⁴. « Je peux donc », s'écrit en guise de formule de congé ce « Jésus fils de Dieu » qui signe l'épître de *A Justification of the Mad Crew*, « vous damner, vous défoncer, vous maudire (*damn, ram and plague*) en moi-même »⁴⁰⁵.

Fox et les Ranters

La pratique usuelle du jurement et du blasphème chez les Ranters est remarquée et dénoncée par tous les contemporains, bien au-delà des seuls pamphlets sensationnalistes. Il faut d'ailleurs plutôt inverser la perspective et observer comment, à partir de 1650 et jusqu'à la Restauration au moins, les individus et groupes jugés blasphémateurs sont très souvent et spontanément enrôlés de gré ou de force sous la bannière du rantérisme ; ainsi seront étiquetés comme Ranters, et éventuellement poursuivis au titre de la loi contre le blasphème ou des dispositifs contre le jurement, aussi bien des jureurs irréligieux (voir *supra*) que des enthousiastes revendiquant leur divinité ou des antinomistes radicaux comme Salmon, Bauthumley, Coppe ou Clarkson. « Ranter » devint ainsi dans les controverses une arme servant à dénoncer un large spectre d'adversaires.

Nous en avons plusieurs exemples dans le journal de Georges Fox, qui laissent bien entrevoir d'ailleurs l'étroite proximité qui put exister entre les premiers Quakers et les Ranters antinomistes, les Quakers eux-mêmes étant régulièrement accusés de rantérisme. On peut

⁴⁰³ « ... so doth the fountain of light convert sin, hell and devil into its own nature and light as itself; *I will make rough waies smooth*. Now it is damm'd and ramm'd into its only Center, there to dwell eternal in the bosom of its only Father: This, and only this, is the damnation so much terrifying the Creature in its dark apprehension... », Clarkson, *A Single Eye*, in *A Collection*, p. 172.

⁴⁰⁴ « I was [...] consumed, damned, rammed and sunke into nothing, into the bowels of the still Eternity (my mother wombe) », Coppe, *A Fiery Flying Roll*, *A Collection*, *op. cit.*, p. 82. Voir Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London, 1957 (1^{ère} édition) ; réédition augmentée Oxford University Press, 1962 et 1970, p. 298 (qui cite les passages de Clarkson et de Coppe) ; Andrew Collier, *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*, Routledge, 2001, p. 140 (qui suggère que « ram » possède une connotation sexuelle) et A. Hessayon, « The making... », art. cit. p. 56.

⁴⁰⁵ *A Justification of the mad Crew in their Waies and Principles or the Madness and Weakness of God in Man proved Wisdom and Strength*, 1650, épître au lecteur non paginée. Bien que C. Davis publie le texte (*Fear, myth and history. Historians and the Ranters*, *op. cit.*, p. 138-155), nous sommes obligés de renvoyer à l'original, car une grave erreur de mise en page a bouleversé l'ordre du texte dans la préface au lecteur.

même avancer que l'insistance des Quakers à revendiquer le plus grand ascétisme moral découle en partie d'une volonté interne au mouvement de la lumière intérieure de se démarquer avec le plus de clarté possible de la doctrine et des pratiques ranter.

Fox écrit qu'il rencontra des Ranters pour la première fois en 1649 dans la prison de Coventry où il était allé les visiter (parmi eux se trouvait Joseph Salmon) ; « ils commencèrent, dit-il, à vociférer, à s'exalter et à blasphémer » (« *to rant, and vapour, and blaspheme* ») : « Ils dirent qu'ils étaient Dieu, mais que nous ne pouvions supporter de telles choses »⁴⁰⁶. Ce compte rendu est congruent avec ce que l'on put dire à l'époque au sujet de l'arrestation de Salmon et de Wyke, à Coventry. Ainsi lit-on dans les *Memorials* de Bulstrode Whitelocke : « au sujet des prêches, d'un nommé Salmon, et de ses mauvais Jurements et obscénités, qu'il a justifié et d'autres de son espèce : *Que c'était Dieu qui jurait en eux et que c'était leur Liberté de tenir compagnie aux Femmes, pour leur Lubricité*. Qu'un nommé Wyke, un autre de sa Bande, baisa un soldat à trois reprises et dit : J'insuffle l'esprit de Dieu en toi, et d'autres nombreux abominables Blasphèmes prononcés par eux, ce pourquoi ils furent emprisonnés jusqu'à leur procès pour ces Crimes⁴⁰⁷.

Fox raconte aussi que deux ans plus tard, dans le Cleveland, des Ranters organisaient des « meetings » où ils « prenaient du tabac et buvaient de la bière » (nous sommes bien loin cependant des orgies londoniennes décrites par les pamphlets à sensation)⁴⁰⁸. En 1654 encore, alors qu'il voyage dans la région de Peak, au Nord de l'Angleterre, il les affronte sur la question du jurement, l'un d'entre eux venant d'en proférer un devant lui. Ils alléguèrent l'Écriture, où nombre de patriarches et de prophètes (Abraham, Jacob, Joseph, Moïse) et des anges mêmes, jurent. Il leur rétorqua que Jésus commande de ne « jamais jurer » et que l'apôtre Jacques va jusqu'à interdire toute forme de serment⁴⁰⁹. À cette date, le mouvement semble encore bien actif, à moins qu'il ne s'agisse de groupes et d'individus isolés venant déranger les assemblées Quakers : Fox rencontre en effet ce qu'il appelle des « Ranters » un

⁴⁰⁶ « They said they were God ; but we could not bear such things », George Fox, *Journal*, ed. Wilson Armistead, Londres, 1852, 2 vol., vol. I, p. 78.

⁴⁰⁷ « From Coventry, of the preaching of one Salmon, and of his wicked Swearing, and uncleanness, which he justified and others of his way, *That it was God which did swear in them, and that it was their Liberty to keep company with Women, for their Lust*. That one Wyke, an other of his Crew, kissed a Souldier three times, and said, *I breathe the Spirit of God into thee*, and many the like abominable Blasphemies spoken by them, for which they were imprisoned till a Tryal for the Crimes », Bulstrode Whitelocke, *Memorials of the English Affairs*, London, Printed for Nathaniel Ponder, 1682, p. 430.

⁴⁰⁸ George Fox, *Journal*, *op. cit.* p. 157.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 179. Fox évoque Matthieu, 5, 37 (« Que votre parole soit oui, oui, non, non ; ce qu'on y ajoute vient du malin. ») et renvoie à Jacques, 5, 12 : « Ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, ni par aucun autre serment. Mais que votre oui soit oui, et que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement ». Ce sont les versets bibliques toujours invoqués par les groupes refusant de prêter serment au nom de la condamnation de toute forme de jurement.

peu partout lors de ses déplacements, faisant du tapage dans les « meetings », toujours « très grossiers », chantant, sifflant et dansant⁴¹⁰. La même année, alors qu'il était emprisonné à Charing-Cross, une « grande compagnie de Ranters » vint le visiter, Coppe (décidément impénitent malgré ses rétractations) étant parmi eux : « les Ranters commencèrent à commander de la boisson et du tabac ; mais je leur demandais de s'en abstenir dans ma chambre, leur disant que s'ils en avaient vraiment l'intention, ils pouvaient aller dans une autre pièce. L'un d'eux s'écria 'tout est à nous'⁴¹¹, et un autre dit : 'tout est bien' »⁴¹².

Les notations de Fox sont évidemment tendancieuses parce que très hostiles, mais le cocktail, si l'on peut dire, est toujours le même : les Ranters jurent en même temps qu'ils boivent, fument et discutent de religion de manière exaltée et véhémence, jouant volontiers les trublions dans les assemblées et justifiant leurs comportements (invoquant la Bible ou s'opposant à elle) par des énoncés jugés spontanément scandaleux et blasphématoires (« nous sommes Dieu », « tout est bien », « le diable est le derrière de Dieu », etc.). On doit bien convenir ainsi que, dans bien des cas, l'étiquette n'est pas accolée de manière purement polémique, mais répond à une manière d'être et de se tenir, perçue comme inconvenante, grossière et blasphématoire et associant des éléments doctrinaux déterminés aux conduites inconvenantes.

Coppe : « A blasphemer ! A blasphemer ! »

A cet égard, la figure de Coppe est emblématique, lorsqu'on confronte la présentation qu'en font les écrits contemporains à la manière dont lui-même évoque son rantérisme dans

⁴¹⁰ « Abundance of them came, who were very rude, and sung, and whistled, and danced », « I went to Twycross, whither came some Ranters, who sung and danced before me », *ibid.* En 1659 encore un autre Quaker, Richard Hickcock, compose un pamphlet « against the People call'd Ranters », qui jurent, mentent, fornicent et pensent que l'on ne pêche que lorsqu'on pense pécher et qui font de Dieu l'auteur du péché, *A testimony against the people call'd Ranters and their pleads and a call or invitation to them to return to the Lord again*, London, Printed for Thomas Simmons, 1659.

⁴¹¹ Ce mot d'ordre apparaît ailleurs dans le *Journal* de Fox à travers une anecdote de 1652 qui permet de lui restituer tout son sens : « ... là John Story vint me trouver, et il alluma sa pipe et, dit-il, « prendras-tu une pipe de tabac ? », disant « Viens, tout est à nous » ; et je le considérais comme un garçon présomptueux et un effronté. Du tabac, je n'en fumais pas, mais il me vint à l'esprit que le type pourrait penser que je n'avais pas d'unité avec la création [...] alors je pris sa pipe et la mis à la bouche et la lui rendit pour empêcher de donner l'occasion à ses lèvres grossières de dire que je n'avais pas d'unité avec la création » : « and there came John Story to me, and lighted his pipe of tobacco, and, said he, 'Will you take a pipe of tobacco', saying. 'Come, all is ours' ; and I looked upon him to be a forward, bold lad. Tobacco I did not take, but it came into my mind that the lad might think I had not unity with the creation [...] ; so I took his pipe and put it to my mouth and gave him again to stop him lest his rude tongue should say I had not unity with the creation », ed. John I. Nickalls, Cambridge University Press, 1952, p. 110.

⁴¹² « The Ranters began to call for drink and tobacco ; but I desired them to forbear it in my room, telling them, If they had such a mind to it, they might go into another room. One of them cried, 'All is ours' : and another of them said, 'All is well' », p. 210. Ce dernier mot d'ordre, sous la forme « All is good » est cité et critiqué par John Chandler, Quaker qui se définit lui-même comme un ex rantier : *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertins*, *op. cit.*, p. 17.

son écrit de (semi)rétroaction (*Truth Asserted*) et à la façon dont il traite la question du péché en général et du blasphème en particulier dans ses textes ranter et bien sûr à sa performance du blasphème dans sa propre pratique d'écriture⁴¹³.

The Routing of the Ranters, écrit au moment où l'auteur a été transféré de sa prison de Coventry à celle de Newgate, à Londres, pour y répondre du crime de blasphème, le présente comme ce prêcheur qui, dans une église de Londres, « d'une méchante façon, blasphéma et jura pendant une heure de temps déclarant 'la peste soit de tous vos bon Dieu de prières' »⁴¹⁴. C'est ainsi que pour échapper aux poursuites, il se serait enfui de Londres à Coventry avec deux de ses « *she-disciples* », avec lesquelles il couchait « dans le même lit »⁴¹⁵. Le même auteur rapporte l'anecdote d'une tenancière de taverne qui, le chassant, lui et ses amis, pour avoir trop bu, à laquelle il déclara : « *Dieu me damne*, tu ne dois pas avoir peur, *Le Diable me confonde*, tu es au paradis, *Par le sang et les blessures de Dieu*, tu es sauvée, etc. ce qui mit la femme dans un tel état de frayeur, d'entendre ainsi ses malédictions et ses blasphèmes, que quelques heures après, elle en tremblait et tressaillait encore »⁴¹⁶. Évidemment il ne s'agit point de faits attestés ; cependant, évoquant cette époque, Clarkson dira dans son récit autobiographique : « Coppe était de son côté avec une compagnie vociférant et jurant, à laquelle je me joignais rarement »⁴¹⁷.

Dans un texte apparemment composé lors de l'incarcération de Coppe à Coventry, au tout début de l'année 1650, le théologien Richard Baxter dresse un portrait à charge de l'homme, à partir de ce qu'il a entendu dire et de sa lecture de *The Fiery Flying Roll*. Même si ce texte est on ne peut plus partisan – Baxter veut montrer à quelles extrémités peut conduire l'anabaptisme⁴¹⁸ – il vaut la peine d'être largement cité, parce qu'il met en évidence combien

⁴¹³ Sur l'itinéraire de Coppe, voir Andrew Hopton, Introduction à Abiezer Coppe, *Selected Writings*, London, Aporia Presse, 1987, et surtout A. Hessayon, « The making of Abiezer Coppe », *Journal of Ecclesiastical History*, 62, n° 1, 2001, p. 38-58.

⁴¹⁴ « he is one that not long, since assumed the Pulpit in a noted Church in London, and in a most wicked manner blasphemed and curst, for an hour together saying, a pox of God take all your prayers hearing, reading, fasting, &c. », *The Routing of the Ranters*, *op. cit.*, p. 5-6, in Davis, p. 162. Quasiment les mêmes mots dans *The Ranters ranting*, *op. cit.*, p. 5.

⁴¹⁵ « Their Ring-leader, Copp [...] bestowed an hours time in belching forth imprecations, curses, and other such like stuffe, as is not fit to be once named among Christians : and when he perceived that he should be called to answer for wicked blasphemies that he had uttered, at sundry times, he took two of his she-Disciples, and went to the Citie of Coventrie, where it was soon dispersed abroad, that he commonly lay in bed with two women at a time », *The Routing of the Ranters*, *op. cit.*, p. 3.

⁴¹⁶ « he said *God Dam me*, thou needst not fear, *The Diavel confound me*, thou art in heaven, *By Gods Bloud and Wounds*, thou art sav'd, &c. which put the woman into such a fright, to hear his curses and blasphemies, that she trembled and quaked some hours after », *ibid*, p. 6.

⁴¹⁷ « Now Copp was by himself with company ranting and swearing, which I was seldom addicted to... » Clarkson, *The Lost Sheep Found*, in *A Collection*, p. 181.

⁴¹⁸ Mais il est indéniable que les Ranters sont presque tous, pour ce que l'on en sait, des transfuges de l'anabaptisme. Voir en particulier A. Hessayon, « The making of Abiezer Coppe », et « Abiezer Coppe and the Ranters », articles cités.

Coppe a pu choquer et dérouter ses contemporains en même temps que sa théologie, son mysticisme et ses pratiques ont pu séduire et lui attirer des partisans.

« Cet homme continua à être un re-baptiseur zélé pendant des années [...] jusqu'à ce que, à la fin, Dieu l'abandonna à un esprit de fausseté [*delusion*], de sorte qu'il tomba dans une Transe et il affirme lui-même qu'elle se prolongea trois ou quatre jours, qu'il se trouvait en Enfer, et qu'il reçut ces révélations qu'il a publiées dans son Livre, dans lequel il s'arroge de manière blasphématoire le saint nom et les titres de Dieu, et il s'emploie à décrier les devoirs et la vie religieuse menée au nom d'une 'maudite sainteté'⁴¹⁹, il jure vilement et professe qu'il fait plus de bien en se jetant sur les hommes, en leur tirant les cheveux, en maudissant comme un démon et en les faisant jurer par Dieu, plutôt que de s'appliquer aux devoirs de famille et à une maudite sainteté : et qu'il peut jurer à pleine bouche, et embrasser la femme de son voisin avec majesté et honneur, chose qui, si elle était accomplie par un scrupuleux qui connaît le péché, le damnerait. Il plaide pour la communauté et contre la propriété, et dit qu'il parcourut les rues de Londres avec son chapeau retourné, ses dents grinçantes et ses yeux fixes, contraignant les grands à obéir à sa Majesté intérieure ; c'est de tels blasphèmes hideux et beaucoup d'autres semblables que contient son livre. Et sa pratique est conforme à ce qu'il professe : car il se déplaça partout, enseignant cela aux pauvres croyants dans les campagnes, et il jure affreusement dans ses discours et ses prêches. Il se peut que certains disent qu'il est fou : cependant il ne l'est pas, comme l'attestent ceux qui ont parlé avec lui [...], mais sans aucun doute il est pire que fou dans ses erreurs. Mais oh que le jugement de Dieu est terrible ! Des chrétiens auraient-ils jamais pu croire qu'un tel homme puisse avoir des partisans ? Et que des hommes et des femmes professant une crainte zélée de Dieu seraient un jour amenés à placer leur religion dans la bombance, les hurlements, la boisson, la putasserie, d'ordinaires jurements à pleine bouche par les blessures et le sang de Dieu, et les pires malédictions que l'on ait pu jamais entendre, comme s'ils étaient possédés par les Démons (ce que pour ma part je serais porté à croire) ? Pourtant, il en est bien ainsi : beaucoup des siens tombent en transe comme lui, et se conduisent dans leur langage et leur comportement comme des Démons à figure humaine. Certains furent mis dans les fers à Stratford-upon-Avon pour leurs jurements [...] Du côté de Southam et de Compton parmi ceux qui étaient auparavant Anabaptistes, plusieurs, comme j'en ai été informé par des personnes fiables, en sont réduits à cet état effrayant. Et certains Anabaptistes modérés et prometteurs près de nous, y ont des inclinaisons. L'une d'elles dit que lorsqu'elle l'entendit

⁴¹⁹ « plaguy holiness », expression utilisée par Coppe dans *A Second Fiery Flying Roule*, in *A Collection*, p. 107.

d'abord jurer, sa chair en tressaillit, mais quand elle l'entendit s'expliquer, elle vit qu'il avait des raisons pour cela [...]. Et à Londres, des témoins impartiaux rapportent qu'il a des partisans en abondance ; ce pourquoi une femme fut dernièrement condamnée à porter un cartel par les rues pour prostitution ordinaire, et s'en glorifia, qui était jusque là jugée dévote et modeste »⁴²⁰.

Baxter doit constater à contrecœur que cet homme qui pour lui est une véritable figure repoussoir, un individu au comportement et aux propos absolument inacceptables, se fait pourtant des adeptes et que des personnes, apparemment de sens rassis et raisonnables, trouvent ses explications convaincantes et vont parfois jusqu'à adopter une conduite similaire à la sienne. La précision selon laquelle des âmes scrupuleuses, que la profération des jurons et des blasphèmes hérissent, se laissent pourtant convaincre par les raisons d'une telle pratique, est à prendre au sérieux. Il est aussi remarquable que Baxter ne croie pas à sa folie et qu'il écarte en fait lui aussi, au moins dans ce texte, l'hypothèse de la possession (à l'exception de la scène de transe, qui semble lui apparaître comme une expérience satanique⁴²¹). Même s'il trouve l'homme et ses partisans « endiablés », c'est bien d'abord une forme de religion

⁴²⁰ « This man continued a most zealous Re-baptizer many years [...] till at last God gave him over to a spirit of delusion, that he fell into a Trance, and professeth himself that he continued in it three or four dayes, and that he was in Helle, and he received those Revelations which he hath published in his Book, in which he blasphemously arrogates to himself the sacred Name and Titles of God, and cryes down Duties and godly Life, by the name of [plaguy holiness,] and sweareth most vilely ; & professeth that it doth him more good to run on men, and tear them by the hair, and curse like a Devill, make them swear by God, then to joyn in Family Duties, and in plaguy holiness : And that he can swear a full mouth'd oath, and can kiss his Neighbours wife in Majesty & Honour, which if a Precisian do, that knoweth sin, he shall be damned for it : He pleads for Community, and against Propriety ; and saith he went up and down London Streets with his Hat cockt, his Teeth gnashing, his eyes fixed, charging the great ones to obey his Majesty within Him ; this and abundance more such hideous Blasphemies his own Book contains. And his practice is answerable to his profession : For he went up and down teaching this to the poor Professors in the Countrey, and sweareth most hideously in his Conference and Preaching ; and cursing, and filthy lascivious practices, not to be named, are his Religion. It may be some will say that he is a mad man: But it is otherwise, as may be known by those that will speak with him, (he is now in Coventry Joal [...]) but doutless he is worse than mad in his delusion : But O the dreadfulnes of Gods Judgement ! Would any Christian ever have believed that such a man should have any Followers ? and that men and women professing the zealous fear of God, should ever be brought to place their Religion in revelling, roaring, drinking, whoring, open full-mouthed swearing ordinarily by the Wounds and Blood of God, and the fearfulest Cursing that hath been heard, as if they were all possessed which Divels, (as for my part, I think they are ?) Yet so it is : Many of his people fall into Trances well as he, and go about like walking Divels in this language and carriage. Some were set in the stocks at Stratford upon Avon for their Oaths, which came to a great number : About Southam and Compton side among those that were Anabaptists before, divers, as I am most credibly informed, are brought to this fearfull state : And some moderate hopefull Anabaptists nearer us, are inclined to it. One said, that when she first heard him swear, her flesh trembled, but when she heard him speak for himself, she saw that he had ground for it (or to that sense) And in London it is by impartiall testimony reported that he hath abundance of Followers ; whereof one woman as lately Carted through the Streets for ordinary whordome, and gloried in it, who was formely judged godly and modest. », Richard Baxter (1646), *Plain Scripture proof of infants church-membership and baptism being the arguments prepared for and partly managed in the publicke dispute with Mr. Tombes at Bewdley on the first day of Jan., 1649*, London, 1651, p. 148.

⁴²¹ « Its most certaine that Copp was in a long trance & hath seene strange Satanicall delusions », Dr Williams's Library, MS Baxter, *Treatises*, III, 67 fo. 302r, cit. par A. Hessayon, « The making of Abiezer Coppe », art. cité, p. 54.

aberrante qu'incarne Coppe, rejetant la soumission au profit de l'imprécation contre les riches et les dévots zélés, les devoirs de familles pour la débauche, les paroles de dévotion pour les imprécations et les blasphèmes. Dans le même temps où Baxter composait son portrait, un correspondant de *The Perfect Diurnall*, informant de l'incarcération de Coppe pour la publication de *The Fiery Flying Roll*, et signalant son comportement inapproprié pour un homme faisant « profession de sainteté [*godlinesse*] comme il prétend le faire », écrivait : « les jurons et imprécations abondent dans son discours ordinaire [et] il est entièrement convaincu que sa condition est très bonne, disant que Dieu ne peut pas le damner »⁴²².

Baxter, comme il le dit lui-même, est dans son compte rendu largement dépendant des effusions autobiographiques du premier et second *Fiery Flying Roll*, c'est-à-dire des passages qui, dans cet ouvrage fiévreux, sont la retranscription, entièrement menée à travers des citations réminiscences bibliques⁴²³, des moments les plus aigus et paroxystiques de la conversion et de la lutte spirituelle et politique de leur auteur, élevées au rang d'allégorie et de parabole mystiques, où la première personne du singulier exprime à la fois la séparation, la fusion ou confusion du sujet Coppe et de Dieu. L'épisode de transe et de plongée en enfer⁴²⁴, ses manifestations d'hostilité à l'égard des riches et des puissants dans les rues de Londres⁴²⁵ sont cités par Baxter quasiment mot pour mot de son ouvrage même (sans pour autant être fidèle : la plongée en enfer n'est dans le livre que le début de l'épisode de transe, suivie par un éblouissant retour à la lumière, etc.).

Coppe se construit en effet lui-même une complexe identité de blasphémateur dans cet ouvrage, c'est-à-dire d'un homme qui passe pour un blasphémateur et qui l'est véritablement, mais non comme simple jureur, le blasphème étant pour lui l'un des principaux moyens de pratiquer la sainteté (nous y reviendrons). Ainsi rapporte-t-il, par exemple, une scène où il est

⁴²² « His discourse is altogether unbecoming one that makes a profession of godlinesse as he pretends to doe, swearing and cursing is very common in his usuall discourse hee is very confident that his condition is very good, saying that God cannot damne him », *A Perfect Diurnall*, n° 6, 14-21/1/1650, p. 42. Au même moment, le journal *Several Proceedings in Parliament* publie une lettre de Coventry qui rapporte la même information (texte cité *infra*) : l'auteur ajoutant : « il avait précédemment de bonnes capacités, et prêchait bien, [avec] une excellente éloquence, mais après cela il tomba dans le terrible péché de penser qu'il était au-dessus des Lois, et qu'étant un enfant de Dieu, il pouvait vivre comme il voulait, et que quoi qu'il fit, il serait sauvé » : « ... he had formerly good abilities, and did preach well, admirable good Oratory, but afterwards felle to the fearfull sin of being of opinion taht he was above Ordinances, and taht being a childe of God, he might live as he list, and whatsoever he did he should be saved », *Several Proceedings in Parliament*, n. 16, 11/1/1649 [1650], p. 213.

⁴²³ C'est ce que montre bien A. Hessayon, « The making of Abiezer Coppe », p. 53 et 54.

⁴²⁴ « I was throwne into the belly of hell (and take what you can of it in these expressions, though the matter is beyond expression) I was among all the Devils in hell, even in their most hideous hew », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 82. « The visions and revelations of God, and the strong hand of eternall invisible almightinesse, was stretched out upon me, within me, for the space of foure dayes and nights, without intermission », *ibid.* p. 83.

⁴²⁵ *A Fiery Flying Roll*, I, ch. 6 et II, chap. 5.

malmené au milieu d'un prêche ou d'une intervention intempestive dans une assemblée, apparemment par des Anabaptistes, qui crient « un blasphémateur, un blasphémateur » !⁴²⁶.

Son livre associé à son comportement, et dont le texte surtout est considéré comme relevant de son comportement, est pourtant agité par certains controversistes comme un épouvantail pour combattre les Anabaptistes et autres Indépendants, à travers l'argument de la dérive fatale vers la déraison, l'impiété et le blasphème. Dans un pamphlet contre l'anabaptiste Chamberlaine (voir *supra*), Coppe et son livre sont présentés comme l'issue logique des erreurs et errances sectaires en général et anabaptistes en particulier : « le degré suivant le conduisit dans ce gouffre profond, d'où il vomit au monde par la presse ces horribles Blasphèmes et impiétés, puis – le monde ne vit jamais un pareil désespéré – assurant que le jurement, l'obscénité dans les propos, sont licites, à côté d'autres propositions qu'aucun Chrétien soucieux de modestie ne saurait entendre ou lire sans étonnement »⁴²⁷. Même Clarkson, dans son impressionnant ouvrage autobiographique – certes à distance du moment où il fut appelé, dit-il lui-même, « Capitaine du Rant » – présente Coppe en compagnie d'une troupe « criant et jurant » (*ranting and swearing*), affirmant qu'il était lui-même beaucoup plus retenu⁴²⁸.

Dès l'arrestation de Coppe à Coventry, son ouvrage est dénoncé par un correspondant du journal *Several Proceedings in Parliament* dans les termes les plus véhéments : « C'est, dit l'auteur, le livre le plus blasphématoire que j'ai jamais vu et dont j'ai jamais entendu parler [...] ; mon cœur tressaille à l'idée de ces terribles blasphèmes que contient ce livre »⁴²⁹. Le 1^{er} février, le Parlement décrète que l'ouvrage contient « nombre de blasphèmes horribles et d'opinions détestables et damnables, qui doivent être abhorrées par toutes les personnes honnêtes et religieuses » et ordonne que le livre soit brûlé par les mains du bourreau⁴³⁰.

⁴²⁶ « ... crying out, a Blasphemer, a Blasphemer, away with him : at length threatening me, and being at last raving mad, some tooke hold my Cloak on one side, some on another, endeavouring to throw me from the place where I stood (to proclaime his Majesties message) making a great uproar in a great congregation of people », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 97.

⁴²⁷ « the next step brought him into that deep Abyss, from whence he vomits out in print to the world, those horrid Blasphemies and impieties, then which the world never saw more desperate, maintaining swearing, uncleannesse *in terminis* to be lawful, besides other positions, which no modest Christian care can without atonishment hear or read », *An Answer to Doctor Chamberlaines Scandalous and False Papers*, 1650. Voir, Nicholas McDowell, *The English Radical Imagination : Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford University Press, 2003, p. 137.

⁴²⁸ *The Lost Sheep Found*, in *A Collection*, p. 191

⁴²⁹ « ... it is the most blasphemous book that ever I saw or heard of [...] it makes my heart tremble, to thinke of those fearful blasphemies that are in that book », *Several Proceedings in Parliament*, n. 16, 11/1/1649 [1650], p. 213.

⁴³⁰ « ... many horrid blasphemies, and damnable and detestable opinions, to be abhorred by all good and godly people », *Journal of the Housse of Commons*, t. 6, p. 354.

La rédemption par le blasphème

Ce livre qui porte le feu dans son propre titre – un titre magnifique – littéralement *Le Rouleau volant flamboyant*, regorge d'occurrences des termes *cursing, swearing, blasphemy, plagues, damn*, etc. et propose rien de moins qu'une argumentation en faveur d'une pratique rédemptrice du jurement et du blasphème. Cette argumentation, en elle-même, dans le cadre du langage de la théologie, de la morale et du droit de l'époque, ne pouvait pas ne pas être considérée comme blasphématoire, et elle est ainsi spécifiquement désignée par le Blasphemy Act de 1650. Mais justement, la démarche de Coppe n'a de sens que de mettre en pratique, ici par l'écriture, sa théorie cathartique et mystique du blasphème et du jurement, et plus généralement de tout ce qui relève de la transgression dans la parole. Sa cohérence, de ce point de vue, est irréprochable, car – c'est une chose que les lecteurs d'aujourd'hui n'ont pas assez soulignée – en effet Coppe profère en fait (presque) directement des injures blasphématoires dans son texte.

Arrêtons-nous sur le deuxième chapitre du premier *Feiry Flying Roll*, « contenant plusieurs admonitions et bons avis nouveaux, étranges et pourtant de circonstance ; comme le dernier avertissement aux Grands de la Terre, du Seigneur »⁴³¹. Le texte, comme souvent dans l'ouvrage (mais c'est là une caractéristique d'une partie des textes dits « ranter ») semble être une prosopopée divine, ou plutôt faut-il dire que le sujet d'énonciation y est particulièrement instable, glissant sans cesse de l'expression de la première personne, disons de l'individu humain Abiezer Coppe, à celle de la divinité qui parle par sa bouche. Il est d'ailleurs tout à fait cohérent du point de vue de la théologie des Ranters, que la voix prophétique de l'homme habité de Dieu ou plutôt abîmé en Dieu, soit aussi, d'abord, celle de Dieu.

Le raisonnement, dans ce texte, délibérément heurté, instable, provocateur, violent et même contradictoire (mais justement il s'agit d'affirmer l'unité des contraires), n'est pas aisé à suivre. Coppe s'insurge contre la pratique de la dénonciation du blasphème et de sa répression : « Cessez de marquer avec la seule lettre B »⁴³², comme le prévoyait le texte parlementaire contesté de 1646, cette lettre dont on marquera au fer rouge le front du Quaker James Nayler quelques années plus tard.

Il dénie ainsi d'abord le droit de juger à ceux qui croient pouvoir affirmer, au nom de leur zèle religieux et de leur prétendu savoir théologique, ce qui est péché et ce qui n'est pas péché, ce qui est bien et mal, blasphème et non blasphème. Ou plutôt, s'il est un acte mauvais

⁴³¹ « *Containing severall new, strange, yet seasonable Admonitions, and good advice ; as the last warning to the Great Ones of the Earth, from the Lord* », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 89.

⁴³² « *Let branding with the letter B. Alone* », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 91.

en soi, il est celui qui consiste à porter ce jugement discriminant ; c'est dans cet acte même que réside le mal : être « mauvais, au point de juger de ce qui est péché et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est mal, et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est blasphème, et de ce qui ne l'est pas »⁴³³.

La grande nouvelle du millénarisme antinomiste est que le péché est aboli (« le péché et la transgression sont achevés »), ou plutôt qu'il n'y a de péché que pour celui qui pense les actes d'autrui et les siens propres comme des péchés ; c'est à quoi Coppe fait servir la devise royale, en français dans le texte : « honni soit qui mal y pense ». Il n'y a pas d'autre mal que ce que l'homme pense, ou plutôt imagine être mal ; le mal est l'imagination, la pensée, la fausse, la mauvaise pensée du mal.

Simultanément, Coppe développe une argumentation différente, qui pourrait paraître en contradiction avec la précédente : à savoir que le jugement des gens religieux, zélés, honorables est le contraire de la vérité, l'envers de la vérité : « vous appelez le Bien Mal et le Mal Bien ; la Lumière Ténèbres, et Ténèbres la Lumière ; la Vérité Blasphème et le Blasphème Vérité »⁴³⁴. D'où l'adoption d'une pratique systématique de l'inversion, destinée à rétablir la vérité et le bien dans leurs droits, par l'éloge et la pratique du blasphème et d'autres prétendues mauvaises actions. Cette pratique de l'inversion est une mission – d'où l'usage du mot « anges » pour désigner ceux qui, comme l'auteur, assument cette mission, la mettent en œuvre dans leurs actes et dans leurs discours⁴³⁵ – un engagement mystique, c'est en Dieu que s'accomplit ce renversement, cette révolution éthique et à la fois politique, car avec l'inversion des valeurs, Dieu s'appête à accomplir le nivellement des conditions. Les Ranters sont donc des anges, et Coppe rapporte comment d'abord il avait honte d'être vu en leur compagnie, jusqu'à devenir l'un d'entre eux (ce qui montre d'ailleurs, qu'il ne se considère nullement comme l'initiateur du mouvement). Il est désormais devenu « l'un de ces Anges déversant les fléaux du Seigneur, jurant ; et apprenant aux autres à jurer »⁴³⁶. Baxter avait noté ce passage ; Coppe non seulement jure, mais il se pose en exemple, en professeur de jurement et de jurons, puisqu'il revient désormais au blasphème, dans ce processus de renversement général, d'énoncer la vérité.

⁴³³ « Be no longer so horridly, hellishly, impudently, arrogantly, wicked, as to judge what is sinne, what not, what evill, and what not, what blasphemy, and what not », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 91.

⁴³⁴ « you call Good Evill, and Evill Good; Light Darknesse, and Darknesse Light; Truth Blasphemy, and Blasphemy Truth », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, *ibid.*

⁴³⁵ « There are Angels (now) come downe from Heaven, in the shapes and formes of men, who are full of the vengeance of the Lord; and are to poure out the plagues of God upon the Earth [Rev. xv.1], and to torment the Inhabitants thereof », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, *ibid.*

⁴³⁶ Coppe écrit qu'il a vu « one of these Angels pouring out the plagues of God, cursing; and teaching others to curse bitterly » (Judges v.23; Nehemiah xiii.25; Rev. x. 6), *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, *ibid.*

Dans ce travail révolutionnaire de l'inversion, la pratique du juron, de l'imprécation, de la malédiction et du blasphème apparaît infiniment préférable à celle de la prière et de la louange des dévots « formalistes », ceux qui éprouvent leur dévotion et leur moralité dans l'exclusion et la condamnation de ce qu'ils appellent péché, avec une obsession particulière pour les péchés de langue. Le juron et le blasphème du Ranter valent infiniment mieux que la prière du pasteur ou du fidèle presbytérien ou indépendant.

Mais cela implique que le jurement du Ranter n'est pas celui qui échappe au dévot pourtant scrupuleux (par exemple, lorsqu'il est trop exaspéré par la conduite et les propos du Ranter !), bourrelé de mauvaise conscience, celui qui est prononcé avec la conviction de commettre une faute, un péché. C'est qu'il y a deux manières de jurer et de blasphémer : l'une profane et l'autre sacrée, l'une honteuse et l'autre glorieuse, l'une dans les ténèbres, l'autre dans la lumière. Cette façon de blasphémer est sainte car elle a le pouvoir de dénoncer et d'annihiler la fausse prière et la fausse dévotion, qui sont, elles, réellement blasphématrices. « Au pur, tout est pur [Tite, 1, 15]. Dieu a éclairé à ce point les imprécations et les jurons de certains, que ce qu'il en est de jurer et de maudire en eux, est plus glorieux que de prier et de prêcher chez d'autres »⁴³⁷.

Mais surtout, Coppe ne se contente pas de justifier et de louer les imprécations, les jurons et blasphèmes des purs ; mais ces actes, il les met en pratique dans son écriture elle-même, maudissant et injuriant, au nom de Dieu, les riches, les puissants, les pasteurs et les dévots zélés. La dimension performative des actes de parole violents et transgressifs est indéniable dans l'écrit majeur de Coppe. Quant au blasphème, il est en effet perpétré dans le texte même, non seulement parce que l'apologie, voire l'éloge du blasphème, sont évidemment blasphématoires, mais d'abord en pratiquant le blasphème direct, l'injure à Dieu, à peine retenue ou modérée par l'adoption de la narration prophétique au futur et l'émission du mot Dieu, que chaque lecteur, par la force des choses, restituera : « des Anges (sous la forme d'hommes) jureront, Cœur, Sang, Blessures, et par le Dieu Éternel, etc. en profonde pureté, et en grand honneur, et Majesté »⁴³⁸ : *Heart, Blood, Wounds* : Cœur, sang, blessures *de Dieu*, bien sûr, selon les formules consacrées et exécrées. « Par le Dieu éternel », dans le contexte de cette avalanche de jurements, est évidemment aussi une forme de blasphème.

⁴³⁷ « To the pure all things are pure. God hath so cleared cursing, swearing, in some, that which goes for swearing and cursing them, is more glorious then praying and preaching in others », *A Fiery Flying Roll*, in *A Collection*, p. 92.

⁴³⁸ « Angels (in the form of men) shall swears, Heart, Blood, Wounds, and by the Eternall God, &c. in profound purity, and in high honour, and Majesty », *ibid.* Voir le pamphlet *Heart bleedings For professors abominations Wing*, 1650 : « they say, *the Angels of God sware with glory and Majestie*, which Angels are God in them (for created Angels they deny) who therefore may swear as they will, and that with glory and Majesty » 7-8.

Ainsi, même les formules les plus consacrées, les plus orthodoxes qui sont alors contaminées par les saints – ou horribles, selon le point de vue que l'on adopte – blasphèmes du Ranter, de sorte qu'il devient impossible de déterminer s'il s'agit d'une projection malveillante du lecteur ou de l'auditeur, ou bien si le rantérisme, surtout après qu'il a été chassé, poursuivi, censuré, ne peut se survivre que par l'adoption d'un langage équivoque, double, « ésopien » comme John Tickell le reprochera à Coppe après avoir entendu son prêche d'abjuration : « une fois encore, il vous dira, *par le sang du Christ*, que vous êtes sauvés : moi-même peu après avoir entendu des mots comme ceux-ci, je n'ai pas pensé à mal, mais seulement que par le sang du Christ, l'homme voulait dire la cause méritoire de notre salut. Mais il paraît bien que ce soit bien là l'une de leurs maudites formes de jurement et de malédiction, du genre 'Que la peste de Dieu emporte toute chair' »⁴³⁹. Il est vrai que l'ouvrage incriminé de Coppe contenait de telles formules, par exemple, lorsqu'il profère la menace suivante : « ayez TOUTES CHOSES en commun, sinon la peste de Dieu brûlera et consumera tout ce que vous avez »⁴⁴⁰. De telles imprécations étaient évidemment d'autant plus « blasphématoires » qu'elles supportaient une exigence de transformation économique et sociale des plus radicales ; une fois de plus l'esprit de rébellion, l'immoralité et le blasphème allaient ensemble pour les détracteurs des Ranters.

Mais à la source de toutes ces audaces, il y a la conviction que le blasphème doit être accompli et réitéré dans la vie – le cas échéant performé dans l'écriture – pour être vraiment aboli comme blasphème. Et cela vaut évidemment pour l'ensemble du comportement. Ainsi, lorsque, dans *A Second Fiery Flying Roule [sic]*, Coppe écrit : « Les baisers sont considérés parmi les transgresseurs – des choses viles – Bien ! Par de simples jurons et imprécations diaboliques (telles que je les considérais précédemment au temps de ma sainteté charnelle) et par d'abjects baisers impudents (tels je les considérais auparavant) ma sainteté pestilentielle a été confondue et jetée dans le lac de feu et de soufre »⁴⁴¹. L'acte de rédemption est celui-là même de la damnation, le blasphème comme les autres péchés d'impureté doivent être

⁴³⁹ « Again he will telle you, *by Christs blood*, that you are saved : myself not long since heard words like these, I thought no harm, but that by Christs blood, the man meant the meritorious cause of our salvation. But it seems 'tis one of their cursed formes of swearing, like that, the plague of God take all flesh, of cursing... », John Tickell, *The Bottomless Pit Smoaking in Familisme*, p. 38-39.

⁴⁴⁰ « ... have All Things common, or els the plague of God will rot and consume all that you have », *A Second Flying Roule*, in *A Collection*, *op. cit.* p. 101.

⁴⁴¹ « Kisses are numbered amongst transgressors – base things – well ! by bare hillish swearing, and cursing, (as I have accounted it in the time of my fleshy holinesse) and by base impudent kisses (as I then accounted them) my plaguy holinesse hath been confounded, and thrown into the lae of fire and brimstone », *A Second Flying Roule*, in *A Collection*, *op. cit.* p. 108.

accomplis pour se laver du péché, accéder à la pureté. Après quoi, le péché aboli en lui, tout étant « pur aux purs », le pur blasphèmera, forniquera et boira dans la gloire.

Un seul Œil

Malgré des développements et un style indéniablement personnels, il serait tout à fait erroné de considérer les positions de Coppe sur le blasphème comme des extravagances isolées. L'idée que le blasphème, comme la boisson ou la fornication puissent être pratiquées non pour pécher, mais pour se libérer du péché, que ces actes puissent avoir une fonction cathartique et rédemptrice, se trouvent en d'autres textes. Ainsi, Laurence Clarkson, revenant dans *The Lost Sheep Found* sur ses années ranter, écrit qu'à cette époque là, que « personne ne peut être libéré du péché avant de l'avoir commis en toute pureté comme n'étant pas un péché ; car je jugeais pur pour moi ce qui pour un esprit ténébreux était impur »⁴⁴². Ce qui en effet est suggéré, mais non exprimé en toutes lettres dans la doctrine exposée dans *A Single eye*, l'opuscule ranter de Clarkson, condamné au bûcher pour ses abominables blasphèmes le 27 septembre 1650.

Clarkson, comme Coppe, et plus encore, a parfaitement conscience d'avancer des propositions immorales et blasphématoires. Comme le remarque Nigel Smith, il prend délibérément le contre-pied de l'Adultery Act et des autres textes légaux répressifs du même type et l'on peut constater que, autant ou plus que Coppe, c'est son vocabulaire et ses propositions que reprend le Blasphemy Act pour les condamner : « tous les actes qui existent, écrit-il, tirent leur être et leur naissance de Dieu, oui, ils sont agis par Dieu, pour être clair, ces actes que tu appelles Jurement, Ivrognerie, Adultère et Vol, etc. Ces actes simplement en tant qu'actes ont été produits par le Pouvoir de Dieu, oui, parfaits par la sagesse de Dieu »⁴⁴³ ; en ceci ces actes (qu'il énumère encore et encore – il s'agit invariablement de la même liste !) peccamineux entre tous, sont « des actes de Prière et de louange »⁴⁴⁴.

⁴⁴² « I affirmed that there was no sin, but as man esteemed it sin, and therefore none can be free from sin, till in purity it be acted as no sin, for I judged that pure to me, which to a dark understanding was impure », *Lost Sheep Found*, in *A Collection*, p. 180. Voir le commentaire sur ce point essentiel de Pietro Adamo : « alcuni ranters sfondarono l'ultima barriera, sostenendo che l'attuazione nella pratica del peccato (o almeno degli atti considerati tali) era il principale strumento della liberazione interiore dell'uomo ; solo un comportamento dichiaratamente (e programmaticamente) trasgressivo avrebbe fornito l'unico segno valido del superamento dei valori etici associati ai "lussi della terra d'Egitto", vale a dire alle confessioni tradizionali », *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1993, p. 148.

⁴⁴³ « ... all acts that are, had their being and birth from God, ya acted by God, to be plain those acts by thee celled Swearing, Drunkenesse, Adultery and Theft, etc. These acts simply as acts were produced by the Power of God, yea, perfected by the wisdom of God », *A single eye*, in *A Collection*, p. 169.

⁴⁴⁴ « these acts simply, yea nakedly by, as acts nothing distinct from the act of Prayer and Prayses », *A single eye*, in *A Collection*, p. 170.

Clarkson défie sciemment l'autorité juridique, morale et religieuse, comme l'attestent les derniers mots de son épître liminaire, avertissant que, ne jugeant pas lui-même, il ne se soucie pas de la manière dont il est jugé : « les censures des Écritures, des Églises, des Saints et des Démons, ne me font pas plus que de couper le cou d'un chien » (allusion à Isaïe, 66, 2-3)⁴⁴⁵. Tout au long de son texte, il joue et se joue de la colère du lecteur pieux, du chrétien responsable, du gardien de l'ordre moral et de la parole publique : « Quoi ? Qu'ai-je pu dire ? Qu'un blasphémateur, un buveur, un adultère, un voleur, ont le pouvoir et la sagesse de Dieu, pour blasphémer, boire, fréquenter les putains, et voler ? Oh dangereuse affirmation ! Oh blasphème suprême ! Comment, faire de Dieu l'auteur du péché ? Et avoir en conséquence un Dieu pécheur ! Hé bien les amis [...] je ne tremble pas, mais au contraire je suis heureux d'avoir la possibilité de vous en donner confirmation, quelle que soit la manière dont vous le recevrez »⁴⁴⁶. Affirmer que l'on puisse pécher en Dieu et traiter Dieu de pécheur ne saurait évidemment passer pour autre chose que pour une insulte suprême à la divinité, un blasphème monstrueux ; mais la vérité est nécessairement blasphématoire et, surtout, le blasphème se dissipe comme péché, et en même temps que la conscience le profère pour se purifier ou en pureté : « ... il n'existe absolument aucun acte qui soit impur en Dieu, peccamineux en Dieu ou devant Dieu »⁴⁴⁷. Il est évidemment blasphématoire de faire l'éloge du blasphème et de le pratiquer en faisant de Dieu l'auteur du péché et un pécheur lui-même, de manière ironique et provocante, certainement, mais en affirmant une position théologique émancipatrice conséquente, qui consiste à montrer l'absurdité de la notion de péché elle-même, en elle-même comme contraire et extérieure à Dieu, dès lors qu'en Dieu, vice et vertu, bien et mal, sainteté et péché sont une seule et même chose.

Du point de vue de la théologie et de la théologie morale de tradition chrétienne, on peut difficilement imaginer une position plus scandaleusement inacceptable : d'une part en effet l'union en Dieu (non pas celle, exceptionnelle, du mystique, mais celle définitive de la perfection atteinte) permet au Ranter de revendiquer les qualités réservées à la divinité, mais d'autre part, Dieu étant décrété source et moteur de tous les actes humains, bons ou mauvais, tous les péchés et les vices deviennent *ipso facto* des propriétés et des attributs de la divinité.

⁴⁴⁵ « I weigh not how I am judged, in that I judge not myself. So to conclude, the censures of Scriptures, Churches, Saints and Devils, are no more to me than the cutting off of a Dog's neck », *A single eye*, in *A Collection*, p. 164.

⁴⁴⁶ « What said I, a Swearer, a Drunkard, an Adulterer, a Thief, had these the power and wisdom of God, to Swear, Drink, Whore, and Steal ? O dangerous Tenent ! O blasphemy of highest nature ! What make God the authour of Sin ? so a sinful God ! Well Friends, [...] I do not in the least tremble, but rejoyce, that I have this opportunity to declare it unto you, however it may be received by you », *A single eye*, in *A Collection*, p. 169.

⁴⁴⁷ « ... there is no act whatsoever, that is impure in God, sinful with or before God », *A single eye*, *A Collection*, p. 169.

Comme l'écrit John Tickell contre Coppe – et en identifiant le rantérisme au familisme – : « La personne ainsi unie devrait être un Dieu-homme, Infini, Immense, Éternel, &c. Prenez à nouveau les personnes de Familistes comme des pécheurs, et il peut alors être dit comme pour le Christ, Dieu Mourant, de même pour les Familistes, Dieu est pécheur, Dieu est jureur, Dieu est ivrogne, Dieu est blasphémateur. Cela ferait une jolie affaire, et pourtant il en serait bien ainsi, si Dieu et le pécheur étaient personnellement unis »⁴⁴⁸.

Ce que défendent Coppe et Clarkson est cependant bien différent ; à savoir que le péché accompli en Dieu n'en est plus un, il ne continue à être nommé ainsi, « péché », « blasphème », etc. que dans le langage des hommes aveuglés par leur fausse conscience. Comme le dit l'anonyme *A Justification of the Mad Crew* : « c'est une chose commune pour Dieu dans les apparences plurielles et multiples qu'il prend, d'être appelé par les hommes insensé, un fou, un ivrogne, une personne vaine »⁴⁴⁹.

C'est pourquoi, dit Clarkson, « quand un homme dans la pureté, dans la lumière, accomplit les mêmes actes, en relation avec l'acte et non avec le nom [qu'on lui donne] ; cet homme (non celui-ci⁴⁵⁰) ne blasphème pas, ne va pas voir les putains, ne vole pas : parce que c'est seulement par le manque de cette lumière, de ce pur œil unique, qu'apparaissent le Diable et Dieu, l'Enfer et le Paradis, le Péché et la sainteté, la Damnation et le Salut ; cela est seulement, oui, seulement dû au jugement et à l'appréhension obscure de la Créature »⁴⁵¹. Car, en vérité, « le Diable est Dieu, l'Enfer est le Paradis, Le Péché Sainteté, la Damnation Salut »⁴⁵². C'est le faux jugement qui les sépare et les oppose, séparation et opposition purement « imaginaires » et pourtant ce jugement et cette imagination sont déterminants : ce sont eux, littéralement, qui créent, qui font le péché, et damnent l'homme, *hic et nunc*, par la torture morale qu'il s'inflige à lui-même : « Quel que soit l'acte accompli par toi, il sera selon que tu le juges, et même il sera comme tu le crois, et en cette façon sera accompli par toi ; c'est-à-dire, si tu as accompli ces actes qui sont décrits dans les Écritures comme blasphème, ivrognerie, adultère et vol, et ainsi les as-tu jugé alors que tu les accomplissais, laisse-moi te

⁴⁴⁸ « The person thus in union should be God-man, Infinite Immense, Eternal, &c. Againe take the persons of Familists as sinners, and it may be said as of Christ, God Dying, as of Familists, God Sinning, God a swearer, God a drunkard, God a blasphemer. This would be sweet stuff, yet it must be so, if God and a sinner be personally united », John Tickell, *The Bottomless Pit Smoaking in Familisme*, p. 60.

⁴⁴⁹ « It is a common thing for God in the many and several appearances of himself to be called of men, mad, a fool, a drunkard, a vain person », *A Justification, op. cit.*, p. 1.

⁴⁵⁰ Nous traduisons littéralement une incise qui signifie sans doute que ce n'est pas « cet homme » en fait qui commet ses actes, mais Dieu en lui.

⁴⁵¹ « When as a man in purity in light, acts the same acts, in relation to the act, and not the title : this man (no this man) doth not swear, whore, nor steal : so that for want of this light, of this single pure eye, there appeareth Devil and God, Hel and Heaven, Sin and Holynesse, Damnation and Salvation ; only, yea only from the esteemation and dark apprehension of the Creature », *A single eye*, in *A Collection*, p. 170.

⁴⁵² « Devil is God, Hell is Heaven, Sin Holiness, Damnation Salvation... », *A single eye*, in *A Collection*, p. 13.

dire clairement : pour toi ils sont Péché, et pour avoir ainsi péché, ton imagination te poursuivra, fera ton procès, te condamnera comme Blasphémateur, adultère et voleur »⁴⁵³ Le péché, la damnation, l'enfer, la souffrance morale sont des produits de l'imagination, de l'état de la conscience dans lequel sont accomplis les actes et non les actes eux-mêmes qui, comme tout autre chose en ce monde, viennent de Dieu et, rigoureusement parlant, sont accomplis par Dieu. On voit bien ainsi que l'accusation de Tickell n'est pas – évidemment pour autant que l'on adopte son point de vue – infondée (le Dieu des Ranters est « donc » un ivrogne, un blasphémateur, un voleur, un assassin), mais c'est qu'en Dieu, dans l'unité de Dieu qui récuse la séparation du bien et du mal, ces actes perdent le sens que leur donne la conscience erronée et sont tous bons : « un seul Acte en Dieu est conçu comme deux en eux-mêmes, par exemple un Acte Adultère, un autre Honnête ; alors que si l'on s'en remettait à la Raison et si par là on interprétait les Écritures, ils [ceux qui professent la dévotion] devraient alors observer que dans l'Acte appelé Honnêteté, il y a Adultère, et que dans le soi-disant Adultère il y a autant d'honnêteté que dans l'autre, parce que pour Dieu tous deux ne sont qu'un seul, et cet Acte est tout aussi saint, juste et bon que l'est Dieu »⁴⁵⁴.

Dans le texte anonyme *A Justification of a Mad Crew*, cette idée est aussi affirmée avec force, clarté et plus de provocation encore, à travers une réinterprétation du péché d'Adam, comme fausse conscience, perception erronée de l'opposition du bien et du mal : « L'homme innocent, homme saint, intègre, en goûtant de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en vient à diviser et séparer ce que Dieu a uni, et c'est ainsi qu'il devint maudit, appelant l'un saint et l'autre profane, celui-ci un homme de bien et celui-là un méchant homme, et ainsi il haït l'un et aime les autres »⁴⁵⁵. La vision innocente qui n'oppose pas le bien et le mal, qui ne « juge pas », comme dit Clarkson, est celle de Dieu et donc de l'homme en Dieu.

⁴⁵³ « ... what acts soever is done by thee, according as thou esteemest it, yea according as thou beleevest it, so be it, so be it done unto thee ; that is to say, if thou hasst committed those acts in Scripture recorded for swearing, drunkenness, adultery and theft ; and so acting apprehendest them, let me deal plainly with thee, to thee it is Sin ; and for so sinning, thy imagination will pursue thee, arraign thee, and condemne thee for a Swearer, an adulterer and a thief », *A single eye*, in *A Collection*, p. 171.

⁴⁵⁴ « ... one Act in God is conceived two in hemselves, to wit, one Act Adultry, another Honesty ; when if Reason were admitted, and thereby Scritpure interpreted, then should they observe in that Act they call Honesty, to be Adultery, and that Act so called Adultery, to have as much honesty as the other... », *A Single Eye*, in *A Collection*, p. 163.

⁴⁵⁵ « Man, innocent, holy upright man tasting of the tree of knowledge of good and evil, comes to divide and separate that which God has joined together, and thereby became accursed, calling one holy another unholy, this a good man that an evil man, and so hates the one and loves the others », *A Justification*, *op. cit.*, p. 7-8. Voir Coppe, *A Fiery Flying Roll* : « all you that eat of the Tree of Knowledge of Good and Evill, and have not your Evill eye Pickt out, you call Good Evill, and Evill Good », p. 91.

C'est en pratiquant l'acte jugé peccamineux avec pureté, c'est-à-dire dans l'unité de l'acte divin non séparé en bien ou en mal, qu'il s'agisse de ce que l'on appelle adultère, vol, mensonge ou blasphème, que l'on éprouve l'innocence et trouve la pureté. C'est à ce titre que le blasphème ranter est une pratique cathartique du péché. Les « purs », pour lesquels « tout est pur », sont ceux qui ne connaissent et donc ne commettent plus de péché et le montrent à travers la pratique sanctifiée de ce que les impurs, offusqués par la fausse opposition du bien et du mal, nomment péché.

Sainte, divine putasserie

A Justification of the Mad Crew est un texte extraordinaire, qui atteint un tel degré de provocation blasphématoire qu'on a pu le juger ironique, mais sans autre fondement que son excès⁴⁵⁶. D'entrée de jeu, l'épître liminaire, signée « Jésus le fils de Dieu »⁴⁵⁷, adressée « A tous, aussi bien à ceux qui lisent impatientement, comme à ceux qui lisent patiemment et éprouvent les choses qui suivent », utilise des expressions d'une audace inégalable : « Dieu immuable [...] est clairement en train de rendre manifeste [...] que le diable et lui ne font qu'un, que le diable n'est qu'une partie du derrière de Dieu [...], qu'il [Dieu] se divertit et se réjouit lui-même en jurant, buvant, putassant, aussi bien que lorsqu'il est saint, juste et bon ; que la sainteté de l'homme et la non-sainteté de l'homme sont la même chose pour lui ; [...] que les enfants de Dieu quand ils mangent, mangent Dieu, et quand ils boivent, boivent Dieu ; [...] qu'ils jurent en Dieu et s'abstiennent de jurer en Dieu, car ils couchent les uns avec les autres en Dieu, et n'ont pas honte, car Dieu est avec eux : qu'ils putassent en Dieu, que Dieu est la putain et le maquereau, et ils ne se séparent de lui en aucune de leurs actions et maintenant comme les petits enfants ils peuvent jouer ensemble, coucher ensemble, danser ensemble, boire ensemble, manger ensemble ; et ils ne pensent pas à mal, n'agissent pas mal, sachant que s'ils ne jurent pas, ils ne sont pas meilleurs ou s'ils jurent, ils ne sont pas pire ; s'ils ne boivent pas, ils ne sont pas meilleurs et s'ils boivent et sont saouls, ils ne sont pas pires ; la même chose s'ils putassent, et la même chose s'ils ne putassent pas [...]. Tu es dans l'Enfer, le Ciel, le Soleil, la Lune, les Étoiles, dans l'herbe, dans nos danses et nos divertissements extérieurs, tu nous embrasses et tu nous fais sauter sur tes genoux. Quand nous allons dans un bordel, nous t'y rencontrons, et lorsque nous en partons, tu pars avec

⁴⁵⁶ Voir Thomas N. Corns, *Uncloistered Virtue*, Oxford, 1992, p. 177 et la mise au point de Ute Dreher, *A case study of Lawrence Clarkson*, p. 93-96. Voir la réfutation de *A Justification* dans le pamphlet anonyme *The Ranters Reasons resolved to nothing or, the justification instead of the justification of the Mad Crew*, London, by R. L. for Nathanael Webbe and William Graham, 1651.

⁴⁵⁷ Cette signature ne veut nullement dire que l'auteur se présente comme un nouveau messie, mais plutôt que, tout fils de l'homme, comme Jésus, est divin.

nous, et là tu nous soulèves dans tes bras, de sorte que maintenant nous voyons que tu élis et choisis les choses et les personnes réprouvées... »⁴⁵⁸. Le vocabulaire et les références transgressives sont ici à la hauteur de l'affirmation théologique d'un panthéisme intégral (signé Jésus, fils de Dieu !) appréhendée dans la perspective bien précise de la réhabilitation élective de tout ce qui, dans l'univers éthique et social du puritanisme, relève de la bassesse et de la réprobation, à travers l'exaltation provocatrice et sacrilège des figures de la prostituée, du souteneur, du buveur et bien sûr du jureur. D'un côté un Dieu putain et maquereau, d'un autre des enfants de Dieu, jouissant de l'infinie liberté morale de Dieu, fornicant, buvant, mangeant, jurant, blasphémant divinement ; l'exercice de ces choses réprouvées s'imposant comme le moyen court et privilégié de jouir de l'unité, de l'infinité et de l'éternité divines.

La très intéressante position de l'auteur consiste à ne pas opposer, comme Coppe, les purs aux autres enfants de Dieu qui pratiquent ce que l'on appelle des péchés, ceux qui pèchent dans l'ignorance et la plus grande spontanéité et ceux qui pèchent dans la conscience et la connaissance ; il s'agit en fait là de deux modalités de la relation de l'homme à Dieu (et réciproquement) qui ne s'excluent nullement. Mais il ne rejette pas non plus ceux qui pèchent avec mauvaise conscience, en croyant savoir que le mal et le bien s'opposent irrémédiablement.

Il est en effet d'abord des hommes d'une sainte ignorance : « Dieu les prend par la main, et les conduit à une vie d'ivrognerie, de putasserie, de malédiction, de jurement, de damnation, de sorte qu'il n'y a pour ces hommes qu'un seul Dieu, en eux, sans eux, tout autour d'eux [...] le jureur sert Dieu, le pauvre ignorant, d'ivrogne invétéré et athée sert Dieu, bien qu'il ne le connaisse pas, le voleur, le souteneur sert Dieu, mais le sert avec ignorance, comme Paul le dit, 'Celui que vous servez sans le savoir, je vous l'ai montré'⁴⁵⁹. En effet, ces pauvres hommes servent Dieu avec ignorance, mais cette manière de servir Dieu avec

⁴⁵⁸ « ... that the devil and he are one, that the devil is but a part of Gods back sides [...], that he sports and feasts himself in swearing, drinking, whoring, as when he is holy, just and good : that the holliness of man and unholiness of man are both one to him [...] : that the sons of God when they eat, eat God, and when they drink, drink God [...] : that they swear in God and abstaine swearing in God, that they lye one with another in God, and are not ashamed, because God is in them : that they whore in God, that God is the whore and the Whoremaster, and they depart not from him in any of their waies and now like little children they can play together, ly together, dance together, drink together, eat together; and yet think no evil, do no evil, knowing that if they swear not are they the better or if they swear are they the worse: if they drink not are they the better or if they drink and are drunk are they the worse: the same if they whore, and the same if they whore not. [...] Thou art in Hell, Heaven, th Sun, moon, Stars, in the grass, in our outward dancing and sporting, there thou kissest us and there thou dandlest us on thy knees. When we go in to a Whore-house we meet thee, and when we come away thou comest away with us, and there thou takest us up into thy arms : so that now we see that thou electest and choosest reprobate things and persons... », *A Justification*, To the reader, n. p.

⁴⁵⁹ *Actes*, 17, 23. Version King James : « Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you ».

ignorance est une douce, divine et spirituelle manière de le servir, ils servent Dieu en l'esprit, ces personnes profanes servent *Dieu* divinement »⁴⁶⁰.

Il en est d'autres, par contre, qui servent Dieu, en fait de la même façon « en ces choses que sont ivrognerie, jurons, mensonges, putasserie, et cependant consciemment dans la lumière, dans la vérité, certains qui font ces choses, pourtant ne font pas mal, agissant en cela de la plus sainte façon qui soit, jurant saintement, et buvant saintement, fréquentant saintement le bordel ; tout ce qu'ils font est saint, juste et bon, et ils rencontrent le Seigneur en ces choses, et embrassent le Seigneur en ces choses »⁴⁶¹.

Enfin, ceux qui le « servent par des prières, des prêches, sans sainteté, mendiantes, maudites, et dans des congrégations religieuses (*Church societies*) ; dans toutes ces Prostitutions et Idolatries, il est honoré et obéis, mais avec ignorance et dans l'obscurité »⁴⁶². De sorte que Dieu est loué par tous les hommes et par toute la création (« les bêtes des champs, les poissons de la mer, les oiseaux... »), mais on voit comment tous ceux qui sont engagés dans les Églises sont ici injuriés, alors que sont exaltés les réprouvés, ignorants ou conscients de leur dévotion paradoxale. Même l'ivrogne athée est au service de Dieu, au sens où nul autre que Dieu boit et professe l'athéisme en lui.

En fait, tout le monde est déjà « au Ciel », mais beaucoup ne le savent pas et par leur faux savoir du bien et du mal (dont, notons bien, l'ivrogne athée est préservé qui boit et mécroît en toute ignorance et innocence) se condamnent eux-mêmes, par leur imagination et leurs fantasmagories toutes terrestres, à l'Enfer ici et maintenant (lequel n'est rien d'autre que ce voile d'imagination qui les empêche de voir qu'ils sont déjà au Ciel). Par contre, « les mauvais (ceux qui pour la compréhension de la créature sont ainsi), ceux qui jurent, qui mentent, qui volent et putassent, et tout cela dans la lumière de Dieu, ceux-ci, oui, sont déjà entrés au Paradis, dans la perfection de la beauté, dans l'être, chantant pour le Seigneur qui vit et règne pour l'éternité, pendant que vous, hommes droits, êtes en Enfer et fort loin du Ciel et

⁴⁶⁰ « God take them by the hand, and carries them up to the life of drinking, whoring, cursing, swearing, damning, so that there is to these men but one God, in them without them, and roundabout them [...] the swearer serves God, the poor ignorant dark drunkard and Atheist serves God though he knows him not, the thief, the whoremonger serves God, all but he serves him ignorantly, as Paul said, *He whom ye ignorantly worship, shew I to you*. True, these poor men serve God ignorantly, yet this ignorant serving of God, is a sweet, devine and spiritual serving of him; they serve God in the spirit, these prophane persons serve God divinely », *A Justification*, p. 5-6.

⁴⁶¹ « There are others that serve him in these things drunkenness, swearing, lying, whoring, and yet knowingly in light in truth, some that do these things, yet do not evil, acting it in a holy way as holyness, swearing holily, and drinking holily, whoring holily, all is holy, righteous and good that they do, and they meet the Lord in these, and kiss the Lord in these », *A Justification*, p. 8.

⁴⁶² « ... he is served in hunholy, beggerly, crused prayin and preaching, and Church societies ; in all these whoredoms and Idolatries he is honored and obeyed, though but ignorantly and darkly », *ibid.*, p. 7.

ne pouvez atteindre avec toute votre sainteté, toutes vos prières et tous vos prêches, ce Ciel, cette perfection, cette joie »⁴⁶³.

Le texte se termine par un dernier développement sur le serment et le jurement aux implications politiques considérables. L'énonciateur, Dieu en personne (selon le même procédé que Coppe, bien difficile à nommer prosopopée, comme le voudrait la rhétorique⁴⁶⁴), relève la contradiction grossière entre l'obligation légale de prêter serment devant le magistrat et le verset de la Bible – nommé ici « votre livre » (l'auteur est clairement anti-scripturaire) – qui prohibe toute forme de jurement (Jacques 5, 12) ; mais surtout il fait savoir que toutes les injures et clameurs contre les Ranters sont autant d'insultes dirigées, de fait, contre Dieu : « *Et encore, je vous damnerai vous qui pouvez jurer devant un Magistrat, et ce que vous appelez saint, alors qu'il est écrit dans votre livre 'Ne jure point du tout', et qui pouvez condamner le jurement devant le grand Magistrat et le Dieu du Ciel. Oh vous hypocrites, vous jurez et vociférez en ma présence tous les jours, je vous entends me blasphémer et me maudire en votre sein, parce que j'ai fait lever une sainte génération d'hommes, qui ne peut plus pécher. Je vous entends murmurer contre moi, et je descendrai du Ciel, c'est pourquoi je vous le dis, vous cœurs charnels, parce que vous me croyez au-dessus des Cieux, je vous dis que je descendrai et vous ferai savoir contre qui vous murmurez, que tous vos reproches, imprécations, jurons, sont contre moi* »⁴⁶⁵.

Ces trois exemples de littérature ranter, parmi les plus importants (et les plus extrêmes), confrontés aux textes à scandale ou anti-ranter cités précédemment, montrent, pensons-nous, une chose qui mérite d'être soulignée. La question de l'irréligion et de l'athéisme mise à part (ces trois textes ne cessent de parler de Dieu, de sa célébration, de sa louange, de son service... fût-ce dans et par l'athéisme !), ils confirment les accusations portées contre eux en matière de pratiques volontaires et ostentatoires du jurement et du blasphème ; ces actes sont en effet non seulement légitimés et valorisés à travers une réflexion

⁴⁶³ « But the wicked (who to creature apprehensions are so) they that swear, ly, steal and whore, and all in the light of God, these go yea are already entred into Heaven, into the perfection of beauty, into entity, singing to the Lord that liveth and reigneth for ever, while you righteous men are in Hell and at a distance from Heaven, and cannot by all your holiness, prayings, preachings reach this Heaven, this perfection, this joy... », *Ibid*, p. 11.

⁴⁶⁴ Car, à la limite, il ne s'agit pas d'une figure : Dieu étant présent partout, et ouvrant ses connaissances aux « purs », ou plutôt le pur connaissant et parlant en Dieu, c'est en effet Dieu lui-même qui parle.

⁴⁶⁵ « *Yet further, I will damn you that can swear before a Magistrate, and that you call holy, though it is written in your book Swear not at all, and can condemn swearing before the great Magistrate and God of Heaven. O ye hypocrites, you swear and rant it out in my presence daily, I hear your inward blaspheming and cursing me, that am risen up a holy generation of men, that can sin no more. I hear your murmuring at me, and I will come down from Heaven, for so I must tell you, ye carnal hearts, for you think me to above the Skies, I say I will come down and make you know who you murmur against, that all your railings, cursing, swearings, are at me* », *A Justification*, Postscript.

théologico-politico-morale, mais ils sont aussi bel et bien performés dans et par l'écriture, les deux démarches n'en faisant souvent qu'une seule (l'apologie du blasphème *est* un acte blasphématoire). Dès lors, il n'est pas exagéré de dire que ces textes devancent et dépassent les dénonciations qui en sont faites, parce qu'ils performent effectivement des blasphèmes et des injures, que les textes à charge mentionnent comme typiques des horribles excès du rantérisme. Les textes ranter offrent la particularité, assez unique, d'excéder ce que l'on dit d'eux pour les condamner, c'est-à-dire de s'imposer comme plus inacceptables encore que les caricatures et falsifications qui en sont faites pour démontrer leur inacceptabilité. En matière d'inacceptable, ils ont toujours une longueur d'avance sur la dénonciation qui peut en être faite !

La pratique assumée du blasphème par les Ranters ne pouvait apparaître que comme une forme redoublée de blasphème, de blasphème au carré, même, en quelque sorte.

Cette disqualification radicale s'accompagne de l'accusation complémentaire, aggravante et non atténuante comme on pourrait le croire, de « folie », alors même que le Blasphemy Act, comme d'autres textes de loi, insistait sur le fait que les fous ne pouvaient être poursuivis (Coppe, d'ailleurs, semble s'être sciemment employé à passer pour fou lors de son examen). Pourtant, la plupart des accusateurs des Ranters les ont traités de « fous », « d'insensés » ; tant à travers la construction de réputations individuelles (Coppe en particulier) que dans leur entreprise de dévalorisation collective (*The Mad Crewe*)⁴⁶⁶. C'est là un phénomène des plus communs ; on sait combien par l'invocation de la folie, toute forme d'argumentation se trouve disqualifiée. Les propos du fou sont inacceptables dans le cadre des discussions sensées et raisonnables. L'accusation de folie permit ainsi de dénier aux thèses ranter toute pertinence théologique et surtout politique, à leur époque bien sûr, mais ce fut aussi longtemps, et cela reste encore aujourd'hui, une tendance de l'historiographie. Cette folie des Ranters, dans les textes contemporains, est liée à leur usage extravagant, excessif, vociférateur de la parole (à leur « rant ») et, justement, à leur propension à jurer et blasphémer. De plus, elle est associée à ce qui apparaît encore à beaucoup de leurs contemporains comme une marque de folie imputable : l'irréligion. Ainsi le verset biblique selon lequel « l'insensé a dit en son cœur, il n'est point de Dieu », est-il souvent invoqué à leur sujet⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Clement Hawes, *Mania and Literary Style. The Rhetoric of Enthusiasm from the Ranters to Christopher Smart*, Cambridge University Press, 1996.

⁴⁶⁷ Voir, par exemple, *Strange Newes from New Gate*, p. 2-3.

Il est vrai que les Ranters ne cessent de jouer sur l'inversion de la folie et de la sagesse (ils ne sont certes pas les premiers à le faire !); ils s'empressent d'ailleurs d'assumer eux-mêmes cette stigmatisation par la folie, notamment en s'appropriant, ainsi que nous l'avons vu, la dénomination diffamatoire de « *mad crew* ». Il s'agit, de leur part, d'une véritable stratégie, dans l'entreprise qui est la leur, d'inversion et de transmutation : assumer l'inacceptabilité de la folie et du blasphème est un moyen de montrer que c'est le monde comme il va qui est inacceptable, dément et blasphématoire. C'est ce monde que, par la folie et le blasphème, ils veulent renverser, mettre sens dessus-dessous, restituer dans sa sagesse et sainteté originelle, en changeant d'abord leur propre vie, en expérimentant des formes de vie et de discours diamétralement opposées aux formes dominantes. Telle est la fonction de l'adoption de rencontres religieuses conçues comme des fêtes, de conduites publiques protestataires (tapages et interruptions des assemblées des autres groupes, insulte des riches, nudité, etc.), de prêches et de discours enflammés et vociférateurs et d'écrits enfin, bel et bien imprimés, dont la violence, la virulence et l'audace, plus de trois siècles et demi après, restent actives.

On ne peut comprendre une telle stratégie dans l'action et la communication, qui semble en effet folle et suicidaire, puisque travaillant à se rendre inacceptable par les autorités et par le public le plus large, que si l'on prend en compte et au sérieux la dimension millénariste du mouvement. Les Ranters savent bien sûr que leur position, *hic et nunc*, n'est pas acceptable et ils la soutiennent comme étant inacceptable par ceux qui soutiennent et incarnent un ordre du monde, qui leur paraît à eux, Ranters, inacceptable. Le fait même qu'ils soient rejetés, incompris, qu'ils créent le scandale et provoquent la répression, dans le monde tel qu'il est, atteste à leurs propres yeux qu'ils frappent juste et sont la voix, le cri de la vérité. En cela, les Ranters épousent la psychologie et la dynamique de tous les radicalismes religieux et politiques, mais avec une acuité et une netteté qui les érigent en cas d'école, paradigmatique de toutes les avant-gardes millénaristes révolutionnaires, par leur façon de trouver leurs raisons et leur force dans le rejet qu'ils rencontrent, mais aussi dans leur conviction d'être les agents d'un basculement, d'un renversement général du monde (selon la métaphore récurrente qui servit de titre au grand livre de Christopher Hill : *The World upside down*).

Pour les Ranters les temps sont mûrs, les temps changent, sont en train de changer, leur propre audace, leur témérité en sont la preuve, et c'est cette transformation proprement divine qui opère, en eux et dans le monde, ce que l'on pourrait appeler en termes nietzschéens une transmutation de toutes les valeurs, hier encore inouïe, mais aujourd'hui déjà en voie

d'accomplissement, qui leur permet de parier sur l'acceptabilité de leurs discours et de leurs actions, en quelque sorte par anticipation, ou dans le geste de faire advenir par les actes et la parole le monde nouveau du nivellement universel, sachant que leurs actes et leurs paroles sont ceux de Dieu en eux. Et Dieu est évidemment un agent formidable de renversement, de nivellement, de transformation et transmutation du monde : qui mieux que lui pourrait en effet rendre l'inacceptable acceptable ?

Les Ranters cependant ont échoué à s'implanter durablement sur la scène publique ; le discrédit, plus encore que la répression, ont eu raison d'eux en quelques années (du moins en Angleterre, s'il est vrai que des Ranters réapparaissent plus tard en Nouvelle-Angleterre). Ils ne se sont même pas constitués en un groupe ayant le minimum d'ordre et d'homogénéité. De ce point de vue, qui implique de mettre entre parenthèses la singularité du mouvement, l'aventure ranter peut être considérée comme représentative des groupes engagés dans un processus révolutionnaire brisé au moment où il a pu représenter le plus grand défi pour l'ordre établi, écrasé au moment de son majeur potentiel subversif, faute d'être parvenu à se rendre acceptable au-delà d'un cercle restreint d'acteurs : tout mouvement révolutionnaire étant en effet confronté à la question des moyens et des stratégies permettant d'élargir la base de son acceptabilité au-delà du petit monde des initiés. À cet égard, il vaudrait la peine de comparer les Ranters aux Quakers qui, à leurs débuts, étaient très proches de ceux-là et qui, sous bien des aspects, leur succèdent. Eux aussi, souvent confondus avec les Ranters, choquèrent terriblement aux commencements (notamment par la radicalité de leur démarche d'intériorisation du divin, leur pratique protestataire de la nudité, etc.) mais ils surent développer d'efficaces stratégies d'acceptabilisation, notamment en prenant le contre-pied des Ranters par leur rigorisme moral et leurs conduites ascétiques et en soumettant ceux-ci aux critiques les plus dures⁴⁶⁸. Ainsi attirèrent-ils à eux, durablement, adeptes et sympathisants et parvinrent-ils à surmonter la très dure répression de la Restauration. Celle-ci s'appuyait sur une redéfinition strictement politique mais très large du blasphème, puisqu'elle consista à introduire le christianisme *stricto sensu* dans la loi d'Angleterre (voir l'interprétation juridique du chief justice Hale⁴⁶⁹ sur le cas de l'athée Taylor en 1675⁴⁷⁰ et le Blasphemy Act de 1697),

⁴⁶⁸ Voir, entre autres, l'ouvrage de Robert Barclay, *The Anarchy of the Ranters, and other libertines*, 1674 (éd. 1771, London, Mary Hinde) et le pamphlet déjà cité de John Chandler, *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertines through out the three Nations*, Londres, 1659.

⁴⁶⁹ « Christian religion is part of the law itself » ; le blasphème : « contumelious reproches of God, or the religion establish », n'est pas seulement une offense à Dieu et à la religion, « but a crime against the laws, State and Government », cité in Levy, *Blasphemy, op. cit.*, p. 221.

⁴⁷⁰ Les déclarations publiques reprochées à Taylor, simple paysan, se rattachent à la tradition de l'athéisme et de radicalisme populaire, que le mot de ranter avait servi à stigmatiser, et qui rencontra sans aucun doute l'extrémisme ranter : « Christ is a whore-master, and religion is a cheat, and profession is a cloak, and they are

permettant ainsi d'appréhender comme subversion strictement politique (l'éviction de la notion d'hérésie ne fut donc nullement mise en cause) les manifestations de radicalisme et de mécréance⁴⁷¹.

both cheats, and all the eath is mine, and I am a king's son , my father sent me hither, and made me a fisherman to take vipers, and I neither fear God, devil, nor man, and I am a youger brother to Christ, an angel of God, and no man fears God but an hypocrite, Christ is a bastard, God damn and confound all your gods... », cit. in Levy, *Blasphemy, op. cit.*, p. 220.

⁴⁷¹ Voir au moins, Leonard, *op. cit.*

Appendice

Un extrait de l'ouvrage d'Abiezer Coppe, *A Feiry FlyingRoll*, 1649 (texte et traduction)

Chap II, *Containing severall new, strange, yet seasonable Admonitions, and good advice ; as the last warning to the Great Ones of the Earth, from the Lord.*

[...]

Let Branding with the letter B. alone.

Be no longer so horridly, hellishly, impudently, arrogantly, wicked, as to judge what is sinne, what not, what evill, and what not, what blasphemy, and what not.

For thou and all thy reverend Divines, so called (who Divine for Tythes, hire, and money, and serve the Lord Jesus Christ for their own bellyes) are ignorant of this one thing.

That sinne and transgression is finisht, it's a mere riddle, that they, with all their humane learning can never reade.

Neither can they understand what pure honour is wrapt up in the Kings Motto, *Honi soit qui Mal.Y.pense*. Evill to him that evill thinks.

[...]

ALL is Religion that they speak, and honour that they do.

But all you that eat of the Tree of Knowledge of Good and Evill, and have not your Evill eye Pickt out, you call Good Evill, and Evill Good; Light Darknesse, and Darknesse Light; Truth Blasphemy, and Blasphemy Truth.

[...]

There are Angels (now) come down from Heaven, in the shapes and formes of men, who are full of the vengeance of the Lord; and are to poure out the plagues of God upon the Earth, and to torment the Inhabitants thereof.

Some of these Angels I have been acquainted withal.

And I have looked upon them as Devils, accounting them Devils incarnate, and have run from place to place, to hide my self from them, shunning their company; and have been utterly ashamed when I have been seen with them.

But for my labour; I have been plagued and tormented beyond expression. So that now I had rather behold one of these Angels pouring out the plagues of God, cursing; and teaching others to curse bitterly.

And had rather heare a mighty Angell (in man) swearing a full-mouthed Oath; and see the spirit of Nehemiah (in any form of man, or woman) runnig upon an uncleane Jew (a pretended Saint) and tearing the haire of his head like a mad man, cursing, and making others

fall a swearing, then heare a zealous Presbyterian, Independent, or spirituall Notionist, pray, preach, or exercise.

Well! To the pure all things are pure. God hath so cleared cursing, swearing, in some, that that which goes for swearing and cursing them, is more glorious then praying and preaching in others.

And what God hath cleansed, call not thou uncleane.

And if *Peter* prove a great transgressor of the Law, by doing that which was as odious as killing a man; if he at length (though he be loath at first) eat that which was common and unclean &c. (I give but a hont) blame him not, much lesse lift up a finger against, or plant a hellish Ordinance against him, least thou be plagued, and damned too, for thy zeale, blinde Religion, and fleshly holinesse, which now stinks above ground, though formerly it had a good favour.

But O thou holy, zealous, devout, righteous, religious one (whoever thou art) that seest evill, or any thing uncleane; do thou sweare, if thou darest, if it be but (I'faith) I'le throw thee to Hell for it (saith the Lord) and laugh at thy destruction.

While Angels (in the form of men) shall sweare, Heart, Blood, Wounds, and by the Eternall God, &c. in profound purity, and in high honour, and Majesty.

Well! One hint more; there's swearing ignorantly, I'th darke, vainly, and there's swearing I'th light, gloriously.

Traduction :

Un rouleau volant flamboyant

Chap. II

Contenant plusieurs admonitions et bons avis nouveaux, étranges et pourtant de circonstance ; comme le dernier avertissement aux Grands de la Terre, du Seigneur.

[...]

Renonce à marquer de la seule lettre *B*.

Ne soist plus si horriblement, infernalement, impudemment, arrogamment, mauvais, au point de juger de ce qui est péché et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est mal, et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est blasphème, et de ce qui ne l'est pas.

Parce que toi et tous tes vénérables *Divines* [Théologiens], soit disant (ils sont Divins pour les Dimes, les revenus et l'argent, et servent le Seigneur Jésus Christ pour leurs propres ventres) vous êtes ignorants de cette seule chose :

Que le péché et la transgression sont achevés, c'est une simple devinette qu'eux, avec tout leur savoir humain, ne peuvent jamais résoudre.

Ni mêmes peuvent-ils comprendre quel pur honneur est enveloppé dans la devise du Roi, *Honni Soit qui Mal y Pense*. Est mal pour lui, ce qu'il pense être mal.

[...]

TOUT ce qu'ils disent est Religion, et honneur tout ce qu'ils font.

Mais tout ceux d'entre vous qui mangez de l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, sans avoir Arraché votre œil Mauvais, vous appelez le Bien Mal et le Mal Bien ; la Lumière Ténèbres, et Ténèbres la Lumière ; la Vérité Blasphème et le Blasphème Vérité.

[...]

Il y a (maintenant) des Anges qui descendent du Ciel sous la figure et la forme d'hommes, qui sont emplis de la vengeance du Seigneur ; et qui sont là pour déverser les calamités du Seigneur sur la Terre, et pour tourmenter ses habitants.

J'ai eu accointance avec certain de ces Anges.

Et je les ai regardés comme des Démons, les prenant pour des Démons incarnés, et j'ai couru de lieu en lieu, pour me cacher de devant eux, évitant leur compagnie ; et j'étais rempli d'une terrible honte quand je fus vu avec eux.

Mais pour ma peine ; j'ai été frappé et tourmenté au-delà de toute expression. Tellement que maintenant je suis plutôt considéré comme l'un de ces Anges déversant les plaies du Seigneur, jurant ; et apprenant aux autres à jurer.

Et j'ai préféré entendre un puissant Ange (sous forme d'homme) jurant une pleine bouche de jurons ; et vu l'esprit de *Néhémie* (en n'importe quel homme ou femme) courant contre un Juif impur (un prétendu Saint) et lui arrachant les cheveux comme un fou [*Néhémie*, 13, 25], jurant, et faisant jurer les autres, plutôt que d'entendre prier, prêcher ou s'exercer un Zélé Presbytérien, Indépendant ou *[*... tu dois te souvenir que l'Indépendance, aujourd'hui si puissante, était considérée comme blasphème, et le bannissement était trop bon pour elle] Spirituel Notionniste.

Bien ! Au pur, toutes les choses sont pures. Dieu a éclairé à ce point les malédictions et les jurons chez certains, que ce qu'il en est de jurer et de maudire en eux, est plus glorieux que de prier et de prêcher chez d'autres.

Et ce que Dieu a purifié, ne l'appelle pas impur.

Et si *Pierre* s'est avéré un grand transgresseur de la Loi, en faisant ce qui était aussi odieux que tuer un homme ; si à la fin (bien qu'il était d'abord hostile) il mangea ce qui était commun et impur etc. (je fais juste une allusion) ne le blâme pas, et moins encore ne lève le

doigt contre lui ou ne dresse pas un Décret infernal contre lui , sinon tu seras toi aussi châtié et damné, pour ton zèle, Religion aveugle et sainteté de la chair, qui maintenant pue sur la terre, bien que formellement, elle reste en grande faveur.

Mais Ô toi qui es saint, zélé, dévot, droit, religieux (qui que tu sois) qui vois le mal, ou quoi que ce soit d'impur ; s'il en est ainsi (par ma foi) je te jetterai en Enfer pour cela (dit le Seigneur) et je rirai de ta destruction.

Alors que des Anges (sous la forme d'hommes) jureront, Cœur, Sang, Blessures, et par le Dieu Éternel, etc. en profonde pureté, et en grand honneur, et Majesté.

Bien, une chose encore ; il y a une façon de jurer avec ignorance, dans les ténèbres, vainement, et il y a une façon de jurer dans la lumière et avec gloire. [...]

Bibliographie critique sur les Ranters :

ADAMO, Pietro, *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli, 1993.

AYLMER, G. E., « Did the Ranters exist? » , *Past and Present* 117, (1987), 117(1), p. 208-219.

CARICCHIO, Mario, *Religione, politica e commercio di libri nella rivoluzione inglese : gli autori di Giles Calvert, 1645–1653*, Genoa, 2003.

COFFEY, John, *Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689*, London, Routledge, 2014.

COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, London, 1957 (1^{ère} édition) ; réédition augmentée Oxford University Press, 1962 et 1970.

COLLIER, Andrew, *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*, Routledge, 2001 [chapitre sur l'iconoclasme ranter avec appendice sur Coppe]

CORNS, Thomas N., *Uncloistered virtue: English political literature, 1640-1660*, Clarendon Press, 1992.

CRESSY, David, *Travesties and Transgressions in Tudor and Stuart England: Tales of Discord and Dissension* [en particulier chap. 15 : The Adamites Exposed: Naked Radicals in the English Revolution].

DAVIS, James Colin, *Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians*, Cambridge University Press, 2002.

– « Fear, Myth and Furore: Reappraising the 'Ranters' », *Past and Present*, n° 129, november, 1990, p. 79-103.

– « Reply », in « Debate: fear, myth and furore; reappraising the "Ranters" », *Past & Present*, n° 140, (1993), p. 195-210.

DREHER, Ute, *A case study of Lawrence Clarkson (1615-1667)*, Durham theses, Durham University, 2000 Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/4328/>

ELLENS, G. F., « The Ranters ranting: reflections on a ranting counterculture », *Church History*, xl (1971), p. 91–107.

FINKER, Noam, « Ranters sexual politics. Canticles in the England of 1650 », in *Idem, The Song of Songs in English Renaissance*, Cambridge University Presse, 200, p. 120-139.

FRIEDMAN, Jerome, *Blasphemy, Immorality and Anarchy : The Ranters and the English Revolution*, Athens, OH, 1987.

GHEERAERT-GRAFFEUILLE, Claire, *La cuisine et le forum : l'émergence des femmes sur la scène publique pendant la Révolution anglaise, 1640-1660*, Paris, Editions L'Harmattan, 2005.

GREENE, Douglas G., Muggletonians and Quakers : A Study in the Interaction of Seventeenth-Century Dissent, *Albion, A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 15, No. 2 (Summer, 1983), p. 102-122.

GUCER, Kathryn, "Not heretofore extant in print": Where the Mad Ranters Are, *Journal of the History of Ideas*, 61 (1), 2000, p. 75-95.

HAWES, Clement, *Mania and Literary Style. The Rhetoric of Enthusiasm from the Ranters to Christopher Smart*, Cambridge University Press, 1996.

HESSAYON, Ariel, 'Gold tried in the Fire'. *The Prophet Theaurau John Tany and the English Revolution*, Aldershot, Ashgate, 2007.

« The making of Abiezer Coppe », *Journal of Ecclesiastical History*, 62, n° 1, 2001, p. 38-58.

– « Abiezer Coppe and the Ranters », In Laura Knoppers (ed.), *The Oxford Handbook of Literature and the English Revolution*, Oxford, Oxford UP, 2012, p. 346–74.

HILL, Christopher, *The world turned upside down: radical ideas during the English Revolution*, (1972), Harmondsworth 1984.

— « Irreligion in the 'Puritan' Revolution », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford University Press, 1984, p. 191-212.

– « Abolishing the Ranters », in Idem, *A Nation of Change and Novelty: Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-Century England* (1990; rev. 1993), pp. 172-218.

HOLSTUN, James, « Ranting at the New Historicism », *English Literary Renaissance*, 19, (1989) p. 189–225.

HOPTON, Andrew, Introduction à Abiezer Coppe, *Selected Writings*, London, Aporia Presse, 1987.

NELSON, Byron, « The Ranters and the Limits of Language », in James Holstun, *Pamphlet Wars: Prose in the English Revolution*, Routledge, 2013, p. 60-75.

LAURENCE, Ann, "Two Ranter Poems", *Review of English Studies*, n. s. 31, 1980, p. 56-59.

LEVY, Leonard W., *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

— *Ranters Run Amok: And Other Adventures in the History of the Law*, Chicago, Ivan R. Dee Publisher, 2000.

LOEWENSTEIN, David, *Representing revolution in Milton and his contemporaries*, Cambridge University Press, 2001.

MCDOWELL, Nicholas, *The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford University Press, 2003.

– « The Beauty of Holiness and the Poetics of Antinomianism: Richard Crashaw, John Saltmarsh, and the Language of Radical Religion », in Hessayon A, Finnegan D (eds) *Varieties of Radicalism in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century England in Context*, Aldershot UK: Ashgate, 2011, p. 42.

– « Abiezer Coppe, Horace, and the dormouse », *Notes and Queries*, liii (2006), p. 166-8.

MCGREGOR, J. F., *The Ranters. A Study in Free Spirit in English Sectarian Religion, 1648-1660*, BLitt thesis, University of Oxford, 1968.

– « Seeckers and Ranters », in J. F. McGregor et B. Reay (eds), *Radical Religion and the English Revolution*, Oxford, 1984, p. 121-140.

– « Ranterism and the Development of Early Quakerism », *Journal of Religious History*, IX, 4, 1977, p. 349-363.

MCGREGOR, J. F.; CAPP, B., SMITH N.; GIBBONS, B. J., « Debate: fear, myth and furore; reappraising the "Ranters" », *Past & Present*, n° 140, (1993), p. 155-194.

MORTON, A. L., *The World of the Ranters. Religious Radicalism in The English Revolution*, London, Lawrence & Wihart, 1970.

PICK, Peter Richard, *The Poetics and politics of radical protestant writing, 1642-1660*, PHD in Philosophy, University of Birmingham, 2000 [Sur Walwyn, Coppe et Nayler].

<http://theses.bham.ac.uk/244/1/Pick00PhD.pdf>

REAY, Barry, « Laurence Clarkson : An Artisan and the English Revolution », in Hill, Reay, lamont (eds), *World of the Muggletonians*, 1983, p. 162-186.

– « The world turned upside down: a retrospect, " in *Reviving the English Revolution: Reflections and Elaborations o the Work of Christopher Hill*, eds. Geoff Eleyand William Hunt, London, Verso, 1988.

SHULMAN, George M., *Radicalism and Reverence: The Political Thought of Gerrard Winstanley*. Berkeley, University of California Press, 1989. [chap. 7 sur Winstanley et les Ranters]

<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4b69n8wx/>

SMITH, Nigel, *Perfection Proclaimed, Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

– « The Uses of Hebrew in the English Revolution », (in) *Language, Self and Society: A Social History of Language*, (eds), Peter Burke & Ray Porter, Polity Press, Cambridge, (1991), pp. 51-71.

SPURR, John, « A Profane History of Early Modern Oaths », *Transactions of the Royal Society*, XI, 2001, p. 37-64.

UNDERDOWN, David, *Revel, Riot and rebellion : Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, Oxford University Press, 1987.

II- Le Retour du blasphème (1988-2012)

8- L'interminable affaire des *Versets sataniques*

« La flèche noire du châtiment vole vers le cœur de cet infâme blasphémateur »⁴⁷²

« NOUS CONDAMNONS L'OCCIDENT POUR BLASPHEME CONTRE NOTRE SAINT PROPHETE (La Paix Soit Sur Lui) »⁴⁷³

« Un admirateur inconnu lui avait envoyé en cadeau un tee-shirt portant l'inscription : LE BLASPHEME EST UN CRIME SANS VICTIME. »⁴⁷⁴

« Comment obtient-on la liberté ? On la prend : on ne vous la donne jamais. Pour être libre, on doit d'abord considérer comme un fait acquis son droit à la liberté. En écrivant les *Versets sataniques*, j'ai écrit à partir du fait acquis que j'étais et que je suis un homme libre.

Qu'est-ce que la liberté d'expression ? Sans la liberté d'offenser, elle cesse d'exister. Sans la liberté de contredire et même de se moquer de toutes les orthodoxies, y compris les orthodoxies religieuses, elle cesse », *De bonne foi*.⁴⁷⁵

Ce qu'il est convenu d'appeler « l'affaire des *Versets sataniques* » présente un cas formidable pour étudier un processus de déplacement des limites de l'acceptable. Le scandale international suscité par la parution du roman de Rushdie en septembre 1988, les manifestations pour le retrait du livre (avec autodafé spectaculaire d'exemplaires de l'ouvrage), la fatwa de mort prononcée par Khomeiny contre l'auteur indien vivant en Grande-Bretagne, la longue clandestinité qui s'en est suivie, les menaces et les attentats contre

⁴⁷² « The arrow has been launched towards its target. It is now flying towards its aim. » Khomeini, président de la république iranienne, le 22 février 1989, Appignanesi, 106 ; trad. Rushdie, 2012, p. 175.

⁴⁷³ « *We condemn West on blasphemy against our holy Prophet* (PBUH). » banderole du Jama'at-e-Islami, 1989.

⁴⁷⁴ Rushdie, 2012, p. 156.

⁴⁷⁵ « How is freedom gained? It is taken: never given. To be free, you must first assume your right to freedom. In writing *The Satanic Verses*, I wrote from the assumption that I was, and am, a free man./ What is freedom of expression? Without the freedom to offend, it ceases to exist. Without the freedom to challenge, even to satirise all orthodoxies, including religious orthodoxies, it ceases to exist. Language and the imagination cannot be imprisoned, or art dies, and with it, a little of what makes us human. », *In Good Faith*, Rushdie, 1991, p. 18. trad. Française, p. 421

les éditeurs et traducteurs un peu partout dans le monde, les multiples, violentes et interminables controverses ont fait de ce qui n'était qu'un livre de fiction, un roman, un objet d'affrontement majeur, où s'est jouée, à divers degrés, dans les pays séculiers de tradition chrétienne, dans les pays musulmans, mais aussi en Inde et en d'autres configurations locales, et enfin à l'échelle mondiale (médias transnationaux, instances internationales), une modification considérable des conditions d'exercice non seulement d'une parole critique publique sur l'islam, mais aussi de toutes les formes d'expression profanes (fictions romanesques, etc.) portant sur cette religion. Mais au-delà de l'islam, et à partir de l'islam, l'affaire Rushdie fut l'occasion d'une rediscussion des limites de la liberté d'expression acceptable en matière de critique et de satire des religions, et ainsi reste-t-elle une référence souvent explicite dans les « affaires » les plus récentes et les discussions actuelles au sujet de l'opportunité de censures légales, nationales et internationales, des œuvres (livres, films, etc.) accusées de porter atteinte, d'une façon ou d'une autre, aux religions. Elle constitue enfin un arrière-fond puissant qui exerce tacitement ses effets sur des pratiques d'autocensure massives, à la fois évidentes et d'une analyse difficile (rien n'est plus en effet difficile à étudier que l'autocensure).

Or l'affaire Rushdie est inséparable du retour, de la réapparition, au centre des discussions, d'une notion que l'on croyait hors jeu, réduite à une existence tout au plus résiduelle et n'ayant d'autre valeur qu'historique : celle de blasphème. Comme le fait remarquer un intervenant (qui préfère d'ailleurs garder l'anonymat) lors d'un colloque organisé sur l'affaire à l'Institute of Contemporary Art de Londres le 19 mars 1989 (un mois à peine après la fatwa), qui aurait cru, quelques mois auparavant, qu'on discuterait de blasphème à la fin du XX^e siècle en un tel lieu ?⁴⁷⁶ Ou, pour le dire avec les mots de l'anthropologue Jeanne Favret Saada, qui revient trois ans plus tard sur un travail de réflexion collectif entrepris la même année 1989 à Paris, suscité à la fois par l'affaire des *Versets sataniques* et celle, qui connut elle aussi un grand retentissement, du film de Martin Scorsese *La Dernière tentation du Christ* : « Que se passait-il donc ? Quelle folie nous entraînait, soudain, à ranimer des débats oubliés depuis deux siècles, à dissenter sur le jugement religieux des productions artistiques ? [...] N'importe qui, même incroyant ou ignorant des choses de la foi, s'estimait compétent sur la question proprement religieuse »⁴⁷⁷. Il était, autrement dit, devenu, redevenu acceptable et même presque inévitable, d'utiliser un mot si chargé pour juger d'une œuvre esthétique, un roman, un film... un mot qui remettait radicalement en

⁴⁷⁶ Appignanesi, p. 185.

⁴⁷⁷ Favret-Saada, 1992.

question, justement, un consensus apparent – au moins dans ce qu’il est convenu de nommer l’Occident – mais au fond très fragile et pour une part factice (car l’affaire montrera que ce consensus des lecteurs amateurs de romans contemporains n’est en rien l’expression d’un accord général et universel), de l’émancipation des jugements esthétiques de toute relation intrinsèque aux jugements relevant de la religion. Ne semblait-il pas en effet être devenu inacceptable, désormais, d’invoquer la religion et des notions comme celles de blasphème, de sacrilège, d’apostasie, pour qualifier un livre, qui plus est une œuvre de fiction, un roman, et en exiger la censure ou la suppression ?

Pourtant, la lecture même du roman incriminé contribue à relativiser cette impression de retour imprévu et impévisible du blasphème ; le fait justement qu’il en soit plus d’une fois question dans le texte, à travers des déclarations qui ont pu, *a posteriori*, paraître prémonitoires. N’y trouve-t-on pas jusqu’à la question suivante : « Salman, on ne peut pardonner ton blasphème. Dresser tes mots contre les Mots de Dieu » ? Certes, ce Salman n’est pas l’auteur, mais le scribe du prophète Mahound, coupable dans le roman, d’introduire volontairement des variations de son crû dans la parole divine que le prophète lui dicte ; mais le nom de ce personnage n’avait rien de casuel et cela fit dire à Rushdie, dans son magnifique essai intitulé *De bonne foi (In Good Faith)* : « certains passages des *Versets sataniques* ont acquis maintenant une valeur prophétique qui m’effraie moi-même »⁴⁷⁸. Mais la première chose que l’on peut avancer à ce sujet est que, sans aucun doute possible⁴⁷⁹, dans sa volonté d’interroger par la fiction – et qui plus est une fiction délibérément ironique ou satirique –, la réalité contemporaine de la relation des migrants à l’islam, l’auteur pressentait qu’il y avait là, pour lui une menace, étant donné ce qu’il était – un écrivain indien d’origine musulmane émigré en Grande-Bretagne ostentatoirement détaché de « sa » religion – et ce qu’il avait entrepris : traiter, entre autres choses, de questions religieuses avec la distance que peut procurer une fiction aux fréquents accents satiriques. On y trouvait aussi d’ailleurs formulée la maxime suivante, qui elle aussi sonna par la suite comme une réponse anticipée à toutes les attaques dont il fut la cible : « là où il n’y a pas de croyance, il n’y a pas de blasphème »⁴⁸⁰. Une forte maxime, en vérité, que ceux de ses soutiens ayant fait l’éloge de sa pratique supposée du blasphème auraient dû méditer.

Ces prémonitions de l’auteur, en fait, tiraient aussi et d’abord les leçons d’une expérience multiséculaire et surtout contemporaine de censure des livres et de persécutions de

⁴⁷⁸ « Your blasphemy, Salman, can’t be forgiven. Did you think I wouldn’t work it out ? To set your words against the words of God. » Rushdie, 1988, p. 374.

⁴⁷⁹ En témoigne par exemple le passage de *Shame (La Honte)*, publié en 1984, cité *infra*, n. 595.

⁴⁸⁰ Rushdie, 1989, p. 413

leurs auteurs pour des raisons de religion en de nombreux pays du monde. On peut en effet avoir la sensation que l'affaire Rushdie fut aussi un arbre qui contribua plus peut-être à cacher la forêt, qu'à la révéler.

Pourtant le scandale immense des *Versets sataniques* en aucun cas ne peut être abordé comme une évidence, comme la conséquence inévitable de la publication d'un pareil livre. La première chose à observer, est que le précédent roman de Rushdie, *La Honte* (*Shame*, 1983), dont la fiction se déroule au Pakistan, contenait une charge très lourde à l'égard du régime militaire islamique pakistanais, mais en même temps, déjà, touchait au Coran à travers une pratique de la parodie et du pastiche. Or, même si ce livre fut attaqué par des groupes musulmans, ce que Rushdie lui-même rappelait au moment de la parution de son nouveau livre⁴⁸¹, il fut très loin de donner lieu à pareilles réactions. Pourtant chacun peut constater – c'est le cas de tous les commentateurs qui ont comparé les deux livres – que *La Honte* était beaucoup plus dur que les *Versets sataniques* dans la satire et la critique de l'Islam⁴⁸². Timothy Brennan, par exemple, remarque que *Shame* présente une parodie soutenue du Coran, comparée aux élucubrations des militaires au pouvoir au Pakistan. Ce critique pointe cependant deux différences de taille, pour expliquer les très inégales conséquences polémiques des deux publications, dont il nous faudra tenir compte : l'une est interne à l'ouvrage si l'on peut dire, car il s'agit de l'impact de son titre ; à sa seule vue le public, selon Brennan, était cette fois immédiatement confronté au travail de subversion engagé par son auteur ; l'autre est externe au livre et invoque la renommée internationale acquise par Rushdie, grâce surtout aux *Enfants de minuit* et à *La Honte*⁴⁸³. L'attention médiatique était désormais tournée vers lui en de nombreux pays du monde, et il s'exposait ainsi à une exploitation idéologique immédiate, de la part de divers groupes d'activistes musulmans, en divers lieux de la planète, poursuivant des fins politiques d'ailleurs bien différentes, comme

⁴⁸¹ « Even *Shame* was attacked by fundamentalist Muslims. I cannot censor. I write whatever there is to write. » *India Today*, 15 septembre 1988, cit. in Appignanesi, p. 32.

⁴⁸² « Ironically, compared to *Shame*, *Satanic Verses* is a much mellower book. It is a much richer, less parochial one as well. It does not parody the Qur'anic style, as Brennan, for one, thinks *Shame* does. But it, too, builds upon the repressed violence of guilt, shame, and humiliation-powerful emotions capable not merely of triggering riots in the East End, but also of death sentences against novelists. » Fischer et Abedi, 1990, p. 153.

⁴⁸³ « The difference was that the parody was not, as in *The Satanic Verses*, found in a book whose very title gave the jest away and whose author has now attained a visibility within England that allowed the parody to be picked over by an avid international readership. » Brennan, 1999, p. 110.

l'ont montré les critiques qui ont pris la peine de contextualiser l'affaire avec quelque précision⁴⁸⁴.

Dans tous les cas, qui eût pu imaginer qu'un simple roman, une fiction, puisse avoir de tels effets ? Sinon, justement, tel personnage dans le roman lui-même⁴⁸⁵, mais certainement pas son auteur, dont il est évident que la stupéfaction n'eut rien de feint. Comment s'est-il trouvé que ce gros livre, dense et touffu, d'une lecture exigeante, apparemment réservé à un lectorat averti, ait pu susciter contre lui tant d'oppositions, générer tant de colère ? Comment expliquer toutes ces manifestations en diverses villes du monde, la condamnation à mort de son auteur, les assassinats et agressions de traducteurs et d'éditeurs, le déchaînement des attaques et des défenses enflammées ? Comment comprendre que ce livre ait pu ainsi devenir le lieu de cristallisation de conflits religieux, sociaux et politiques à l'échelle internationale ?

On a pu dire tour à tour de ce livre, de ce roman, qu'il avait à lui seul mis en cause la progression d'une politique multiculturaliste au Royaume Unis⁴⁸⁶ ; qu'il représentait le plus consistant des défis contre les courants politiques de l'islamisme radical⁴⁸⁷ ; qu'il était la pièce maîtresse d'un complot international ourdi contre l'Islam⁴⁸⁸...

Or dans tous ces jugements sur les effets extra-littéraires du livre, le gros mot de blasphème occupe une place centrale. Nous en suivrons le fil car, alors même qu'il exprime d'abord une affirmation d'inacceptabilité non négociable et l'exigence d'une sanction plus ou moins sévère (suppression de l'œuvre, punition de l'auteur), il revêt plusieurs sens qui nous permettent d'appréhender la multiplicité des enjeux de « l'affaire » et des controverses auxquelles elle est associée, d'autant plus que l'acceptabilité de son usage est elle-même sujet

⁴⁸⁴ Voir en particulier Fischer et Abedi, qui méritent d'être cités un peu longuement : « There are four primary, only loosely interconnected, political arenas ignited by Rushdie's novel: (1) immigrant politics in Britain: Pakistani-led, Saudi-funded Muslim politics, the competition between Saudi and Iranian fundamentalists, but above all a politics that turns upon the difficulties of an immigrant working class actively recruited by England in a time of labor need, but now being squeezed in a time of economic transition; (2) communal politics in India, and the struggles over the decline of Congress Party hegemonic control of the state; (3) anti-Benazir Bhutto politics in Pakistan, where fundamentalists wish to destabilize a government that would prefer to be a secularist, balance wheel against ethnic, sectarian, and religious forces; (4) and in Iran, jockeying between those who would normalize relations between Iran and the West, and those determined to try to insulate internal Iranian development from the powerful influences of the West. » Fischer et Abedi, 1990, p. 112.

⁴⁸⁵ Le personnage de Baal, poète satirique qui œuvre dans la ville de Jahilia à l'époque du prophète Mahound, décrit ainsi son « travail » : « Nommer l'innommable, dénoncer les fraudes, prendre parti, provoquer des discussions, façonner le monde et l'empêcher de s'endormir ». Et si des rivières de sang coulent des blessures infligées par ses vers, elles le nourriront. C'est le poète satirique, Baal. » Rushdie, 1989, p. 114.

⁴⁸⁶ « Indeed I shall argue that for many people the book has largely had the effect of weakening the possibility of a politics of difference in Britain today », Asad, 1990, p. 243

⁴⁸⁷ « As he now become generally evident, the novel presents what is arguably the most serious literary challenge in recent years to the legitimacy of certain brands of contemporary « Islamic » politics. » Aamir R. Mufti, 1999, p. 51.

⁴⁸⁸ Voir *infra*.

à controverse ; ce mot n'a rien d'évident ni de transparent. Ainsi suivre la piste de l'irruption de ce mot étonnant, archaïque et pourtant légal, dans la Grande-Bretagne des années 1980, permet de rencontrer nécessairement les questions majeures qui se sont imposées dans les discussions médiatiques et savantes au moment de l'affaire. Je dresserai ici une première liste de ces questions, qu'il n'est bien sûr pas question d'aborder de manière systématique :

- La question évidemment de la négociation des limites de la liberté d'expression, en particulier pour des œuvres de fiction, mais plus généralement pour tout discours ou toute représentation visuelle mettant en cause tout ou partie d'une religion.
- Celle de la redéfinition des religions et des croyances comme éléments d'identité de groupes et à ce titre soustraits à la critique et à la discussion.
- Celle, par là-même, des limites des revendications légitimes de reconnaissance des cultures minoritaires dans nos sociétés prétendument libérales et démocratiques ; il s'agit, autrement dit, de la question de ce que l'on nomme multiculturalisme : jusqu'où les revendications de reconnaissance culturelle sont-elles, non pas seulement légales, mais aussi et d'abord socialement et culturellement acceptables, dans les pays occidentaux libéraux et laïques ?
- La question aussi de l'existence d'une culture postcoloniale et des équivoques auxquelles celle-ci donne lieu, et en particulier à l'accusation d'être elle-même l'expression de la culture coloniale, de ce qu'il est convenu de nommer, depuis Edward Saïd, « orientalisme », comme tant de ses critiques en font le reproche à l'auteur des *Versets sataniques*.
- Celle encore de l'existence prétendue d'une culture d'islam monolithique, partagée par tous les musulmans et qui entrerait en conflit frontal à travers des productions culturelles comme *Les Versets sataniques* avec l'Occident libéral, prétendument laïque, mais qui resterait profondément chrétien. Ainsi a-t-on pu dire que ce roman était une métaphore du « clash des civilisations »⁴⁸⁹.

À travers toutes ces questions auxquelles reconduit directement ou indirectement le maniement de la notion de blasphème tout au long de l'affaire, il apparaît bien que se décinent des lignes de conflit, autour du maintien ou du déplacement des frontières séparant, dans les discours et les comportements publics, le tolérable et l'intolérable, le licite et l'illicite, et sanctionné par loi, le légal et l'illégal, tout ce que ce que recouvre pour nous la dualité de l'acceptable et de l'inacceptable en perpétuelle renégociation.

⁴⁸⁹ C'est tout particulièrement le cas dans les ouvrages de Weldon, 1989 et de Ruthven, 1990. Voir Ranasinha, 2007 et surtout Dupuis-Déri, 1997. Slaughter, 1993, p. 200 parle d'un « irreconcilable conflict between two ideologies or visions of society. » ce qui est sans doute simplificateur mais plus proche de la réalité.

Une déflagration internationale

On se contentera pour commencer d'un très bref rappel des événements les plus marquants du scandale ou plutôt de ce que l'on a appelé très vite « l'affaire » des *Versets sataniques*, sur laquelle il existe une très abondante documentation, qui a reçu l'attention de nombreux analystes (voir la bibliographie jointe, non exhaustive).

Le roman est publié en Grande-Bretagne le 26 septembre 1988, mais avant même des extraits de l'ouvrage et des entretiens avec l'auteur étaient parus dans la presse indienne. Rushdie déclare dans l'un de ces entretiens n'être plus « formellement, religieux », mais, ajoute-t-il, « je suis resté toute ma vie très attaché au sujet de l'Islam et très intéressé par celui-ci ». Il admet que son texte est irrévérencieux, mais précise que son approche constitue néanmoins « une tentative sérieuse d'écrire sur la religion et la révélation du point de vue d'un non religieux (*secular*) », et il conclut : « je ne crois pas que Mahomet ait eu une révélation, mais néanmoins je ne doute pas de sa sincérité »⁴⁹⁰.

L'activisme de deux députés musulmans du Janata Party, Sayed Shahabuddin et Khvershid Ahmad, conduit le 5 octobre à l'interdiction de l'importation du livre en Inde, au motif qu'il serait « susceptible de provoquer des heurts entre communautés religieuses ». Il est aussi interdit en novembre en Afrique du Sud, au motif qu'il « déforme grossièrement l'histoire islamique en général, mais aussi dépeint avec les pires couleurs possibles les figures mêmes des prophètes Abraham et Mahomet »⁴⁹¹, ainsi qu'au Bangladesh et au Soudan. Il sera par la suite proscrit dans une série d'autres pays⁴⁹².

Alors que le roman remporte le prix Whitbread (8 novembre 1988), les organisations musulmanes en Grande-Bretagne entreprennent diverses actions en vue de son interdiction : lettre ouverte au gouvernement (« Jamais nous n'avons été confrontés à une attaque d'une telle férocité et sauvagerie contre notre Sacré Prophète, usant d'un langage insensé et abominable »⁴⁹³), manifestations (Bolton, le 2 décembre 1988 ; Bradford, le 14 janvier suivant, avec autodafé symbolique de l'ouvrage ; Londres le 27 janvier), pétition (adressée à l'éditeur pour le retrait du livre) et enfin action en justice invoquant les lois contre le blasphème.

⁴⁹⁰ « ... I am not a religious person any more » ; « the point is it is a serious attempt to write about religion and revelation from the point of view of a secular person » ; « I don't believe that Mohammad had a revelation but then I don't doubt his sincerity either. » *Sunday*, Inde, 18-24 septembre 1988, in Appignanesi, p. 33.

⁴⁹¹ « This work [...] distorts the Islamic history in general, but also portrays in the worst possible colours the very characters of the Prophet Ibrahim and the Prophet Muhammad. » 22 nov 88, Appignanesi, p. 51

⁴⁹² Pakistan, Indonésie, Arabie-Saoudite, Qatar, Égypte, Iran, Somalie, Malaisie...

⁴⁹³ « Never have we encountered such ferocious and savage attack on our Holy Prophet, using abominably foul language. » lettre de Syed Pascha, secrétaire de l'Union of Mulsim Organisations, cité in Appignanesi, p. 45

Le 28 novembre 1988, Gad elHaq Ali Gad el-Haq, le cheik de l'université d'al-Azhar en Égypte dénonçait le livre et lançait un appel aux musulmans britanniques pour qu'ils saisissent la justice et appelait à une réaction concertée des 46 pays de l'Organisation de la Conférence Islamique (OIC). Son secrétaire général, Syed Sharifuddin Piozada, demandait aussitôt la suppression du « livre blasphématoire »⁴⁹⁴. Des manifestations violentes, faisant des victimes, ont lieu début février au Pakistan et dans la province indienne du Cachemire.

C'est dans ce contexte que le 14 février 1989, l'ayatollah Khomeiny publie sa fatwa de mort contre Rushdie et ses éditeurs. Il vaut la peine de la citer en son entier : « Au nom de Dieu Tout Puissant. Il n'y a qu'un Dieu à qui nous retournerons tous. Je veux informer tous les musulmans que l'auteur du livre intitulé *Les Versets sataniques*, qui a été écrit, imprimé et publié en opposition à l'Islam, au prophète et au Coran, aussi bien que ceux qui l'ont publié en en connaissant le contenu, ont été condamnés à mort. J'appelle tous les musulmans zélés à les exécuter rapidement, où qu'ils les trouvent, afin que personne n'insulte les saintetés islamiques. Celui qui sera tué sur son chemin sera considéré comme un martyr. C'est la volonté de Dieu. De plus, quiconque approchera l'auteur du livre sans avoir le pouvoir de l'exécuter, devra le traduire devant le peuple afin qu'il soit puni pour ses actions. Que Dieu vous bénisse tous ». La tête de l'écrivain est aussitôt mise à prix. Les regrets mesurés exprimés quelques jours plus tard par Rushdie sont rejetés par l'Iran et l'écrivain est alors placé sous protection policière. Il va devoir vivre ainsi caché pendant toute une décennie, sous une fausse identité.

La fatwa, la protection de Rushdie et le refus de censurer – du moins officiellement – son livre, entraînent une rupture des relations diplomatiques entre la Grande-Bretagne et l'Iran. Au cours de l'année, les manifestations hostiles se poursuivent : à Bombay, Karachi, Londres, Paris, New York (où l'on brûle des effigies de Rushdie)... Dans les pays occidentaux, le clergé musulman, sunnite et shiite, prend massivement parti contre Rushdie et se déclare souvent en accord avec la Fatwa. Ces musulmans, au moins dans leur condamnation du livre, sont secondés par des représentants d'autres religions (par exemple des membres éminents du clergé catholique, mais aussi l'archevêque de Cantorbéry, Robert Runcie⁴⁹⁵).

⁴⁹⁴ Appignanesi, p. 49 et p. 52. Rushdie, 2012a, p. 123.

⁴⁹⁵ Appignanesi, p. 101 et p. 175.

De nombreux écrivains et artistes prennent la défense de Rushdie, en Grande-Bretagne et partout dans le monde ; le 2 mars paraît le texte d'une protestation solennelle signée par des milliers d'écrivains et d'intellectuels du monde entier. L'Organisation de la Conférence Islamique, tout en fustigeant le livre, refuse cependant d'appuyer la fatwa. Les voix musulmanes dissidentes sont menacées : l'imam Abdullah al-Ahdal, recteur du Centre islamique de Bruxelles, qui s'était refusé à se prononcer clairement contre Rushdie, est assassiné avec son bibliothécaire le 29 mars 1989.

Une donnée qui, *a posteriori*, apparaît très frappante est celle constituée par les réactions de forte désapprobation rencontrées par Rushdie dans l'opinion au Royaume-Uni, non seulement de la part de la communauté musulmane immigrée, mais aussi de la part de simples citoyens britanniques. Comme le note Rushdie, un sondage, peu après le début de l'affaire « montra qu'une grande majorité de Britanniques estimaient qu'il devait s'excuser de son livre "insultant" » ; un autre que quatre musulmans britanniques sur cinq étaient favorables à ce qu'une action en justice soit intentée contre lui⁴⁹⁶. En outre, il rencontra de très nombreuses oppositions parmi des intellectuels musulmans, en Grande-Bretagne et ailleurs, mais aussi des écrivains et personnalités non musulmanes, ceux-là sans doute très minoritaires, mais rendus peut-être plus visibles par les médias d'information ; la plupart considéraient que la fatwa était inacceptable, mais jugeaient le livre injurieux. Contre toute attente, cette position d'hostilité s'imposa comme parfaitement acceptable (nous y reviendrons).

Dans ce climat très lourd, des éditeurs renoncèrent à publier des traductions du livre, d'autres le firent malgré tout, comme Christian Bourgois en France, non sans avoir beaucoup tergiversé et avec le soutien et l'appui du ministère de la culture française et de vingt-et-un éditeurs qui acceptèrent de figurer en couverture⁴⁹⁷. Les menaces et les attentats contre les éditeurs et traducteurs se multipliaient : tentatives d'assassinat du traducteur italien (Ettore Capriolo), et d'un l'éditeur norvégien, meurtre du traducteur japonais. La plus meurtrière de ces agressions fut celle perpétrée le 2 juillet 1993, où des islamistes radicaux incendièrent un

⁴⁹⁶ Respectivement Rushdie, 2012b, p. 140 et 248. Ces études ont à mettre en rapport avec le sondage effectué pour *The Independent* le 10 octobre 1989 qui fait apparaître qu'un tiers des britanniques interrogés est favorable à l'abolition de la loi anti-blasphème, un autre tiers se déclare en son extension aux autres religieux, alors que 7% seulement sont pour le maintien du *satus quo*.

⁴⁹⁷ Rushdie, 1989. Sur la quatrième de couverture, figuraient, avec le soutien en rouge du ministère de la culture, la liste des éditeurs. L'identité du traducteur y était également protégée par un pseudonyme (A. Nasier, évocation d'Alcofribas Nasier, pseudonyme anagrammatique de Rabelais).

hôtel en Turquie où se trouvaient des membres d'un festival culturel, parmi lesquels Aziz Nesin, le traducteur turc des *Versets sataniques* (trente-sept victimes).

Un épisode important, qui montre l'importance des pressions exercées sur Rushdie, fut son abjuration publique en 1990 (sur laquelle il est longuement revenu dans son autobiographie⁴⁹⁸). Au terme d'une rencontre secrète avec des dignitaires islamistes, mûrement préparée, Rushdie assista à ce qui lui apparaîtra par la suite comme un simulacre de procès, où on lui fit signer une déclaration affirmant sa foi islamique, demandant pardon pour son livre et engageant son éditeur à ne plus le publier ni laisser traduire. Dans les semaines qui suivirent, l'écrivain fit des déclarations à la presse conformes à cette nouvelle et (de l'aveu même de l'intéressé) fausse profession de foi⁴⁹⁹, rédigeant aussi un texte dans la foulée intitulé « Pourquoi je suis un musulman », qui sera publié dans la première édition du recueil *Imaginary Homelands (Patries Imaginaires)*⁵⁰⁰. Jugeant, comme il l'écrit dans *Joseph Anton*, qu'il venait de commettre « la plus grande erreur de sa vie », il se rétracta quelques mois après. Cette rétractation fut entérinée publiquement à l'occasion d'une conférence (*One Thousand Days*) à l'université de Columbia à New-York, le 11 décembre en 1991⁵⁰¹.

Ce n'est que dix après la promulgation de la fatwa que le régime iranien, au terme de tractations diplomatiques avec la Grande-Bretagne, fit savoir qu'il renonçait à son application, et que Rushdie put sortir – au moins en partie – de la clandestinité. Mais pour certains groupes islamistes, la fatwa court encore. D'ailleurs, en 1999, une déclaration approuvée par la moitié des parlementaires iraniens affirmait que « la sentence contre Rushdie, le blasphémateur, est la mort, pour aujourd'hui et demain, et d'être condamné à brûler en enfer pour l'éternité ». En 2012, après les troubles consécutifs à la diffusion du film *L'innocence des musulmans*⁵⁰² une fondation iranienne a porté la prime pour l'élimination de l'écrivain à 3, 3 millions de dollars.

⁴⁹⁸ Rushdie, 2012. Références du traitement journalistique de l'abjuration se trouvent, entre autres, in Slaughter, 1993, p. 160.

⁴⁹⁹ « Il parla à la presse britannique, américaine et indienne, et s'exprima dans le service en langue persane de BBC World et donna des interviews téléphoniques à des radios britanniques musulmanes. Il détestait chaque mot qu'il prononçait. Il se tortillait sur l'hameçon qu'il avait avalé de si bonne grâce et s'en rendait malade. Il connaissait trop bien la vérité. Il n'était pas plus croyant que quelques jours plus tôt. Tout le reste n'était qu'opportunisme. » Rushdie, 2012b, p. 322.

⁵⁰⁰ « Why I am a Muslim » : « I am certainly not a good Muslim [...] But I am able now to say that I am Muslim; in fact it is a source of happiness to say that I am now inside, and a part of, the community whose values have always been closest to my heart », Rushdie, 1991.

⁵⁰¹ « Il reconnut sa Faute devant l'éminent public de Columbia et prit fait et cause pour les valeurs auxquelles il était le plus passionnément attaché, *la liberté d'expression est ce qu'il y a de plus important, la liberté de parole est la vie même* [...]. S'il avait été croyant, il se serait senti pardonné, absous de ses péchés. Mais il ne l'était pas et ne ferait plus jamais semblant de l'être. Il était incroyant et fier de l'être. » Rushdie, 2012b, p. 364. Cette conférence possédait une haute valeur symbolique puisqu'elle eut lieu dans le cadre de la célébration du 200^{ème} anniversaire du premier amendement de la constitution américaine.

⁵⁰² Voir Cavaillet, 2013.

La même année, en Iran, était rendu public le développement en cours d'un jeu vidéo intitulé (traduction en anglais à partir du Farsi) : *The Stressful Life of Salman Rushdie and Implementation of His Verdict*. Le responsable de l'association d'étudiants à l'origine de cette initiative expliquait, selon la presse : « il nous fallait trouver un moyen d'introduire notre troisième et quatrième génération à la fatwa contre Salman Rushdie ». Il est frappant que plus de vingt ans après, l'hostilité contre *Les Versets sataniques* – toujours interdit en de nombreux pays –, et son auteur se maintienne et se dise toujours peu ou prou dans les mêmes termes, comme permet de s'en rendre compte par exemple un court documentaire vidéo du *Guardian* en 2009, où sont interrogés quelques protagonistes de la campagne de 1989⁵⁰³. Ces acteurs du scandale affichent plutôt une certaine sérénité, la conviction d'être parvenu à faire reconnaître l'acceptabilité de leur point de vue, alors que l'un d'entre eux avait brûlé le livre en public (Liaqat Hussain) et un autre avait déclaré que la mort serait un trop doux châtement pour Rushdie (Iqbal Sacranie). Ils manifestent la satisfaction de ceux qui ont la conviction de ne s'être pas battu en vain et d'avoir fait progresser leurs idées. Cela apparaît comme le signe d'une modification considérable de l'acceptabilité, non pas tant des actes précis que je viens de rappeler, que d'une position appelant à la censure – et surtout à l'autocensure – de livres susceptibles d'être considérés comme injurieux à l'égard de la religion musulmane, y compris dans les pays occidentaux⁵⁰⁴. En parlant « d'injure », nous utilisons l'un des termes récurrents pour qualifier le livre, le mot de « blasphème », jouissant, comme nous le verrons, d'un consensus bien moindre, même (et peut-être aussi parce que) il s'était imposé au moment de l'affaire.

Un titre et deux chapitres

Mais qu'était-il reproché à ce livre pour provoquer ainsi de telles réactions ? Éh bien d'abord, rien qui ne le concerne vraiment en son entier, rien qui mette en jeu son économie fictionnelle générale, qui repose sur les itinéraires et les rencontres de deux personnages opposés, proches et complémentaires, indiens de culture musulmane l'un et l'autre, Gibreel Farishta, acteur fétiche du cinéma bolliwoodien (spécialisé dans les films « théologiques »), et Saladin Chamcha, exerçant la profession de doubleur, tous deux miraculeusement rescapés d'un crash aérien provoqué par un attentat survenu près de Londres. Dans ce roman fleuve

⁵⁰³ *Rushdie and the fatwa: The burning of the book*, 12 février 2009.

⁵⁰⁴ Très révélatrice à cet égard la conclusion de son ouvrage par Weller, 2009 qui formule les deux principales leçons de l'affaire : « 1- The threat of death against Salman Rushdie, his publishers and translators was not and is not acceptable in British society. 2- The expression of Muslim concern, including robust opposition to the book and calling for it to be withdrawn for circulation, using all democratic and legal means, was and is acceptable », p. 202.

essentiellement consacré à la figure du musulman migrant, perçue comme une figure de l'hybridité culturelle et de la déréliction psychologique, et qui se déroule largement au Royaume-Uni, n'ont été retenus, pour en faire le procès, que quelques chapitres et extraits, une toute petite partie de l'œuvre ; le titre d'abord, censé concentrer pour les dénonciateurs tout le scandale en lui-même, et surtout deux courts chapitres (2 et 6) qui mettent en scène des épisodes romanesques étroitement liés à la vie du prophète, rebaptisé Mahound (un nom injurieux par lequel les chrétiens désignaient Mahomet à l'époque médiévale, comme Rushdie l'explique lui-même, voir *infra*), et situés dans une ville de sable nommée Jahilia (ignorance, obscurité), dans laquelle on reconnaît La Mecque.

Le premier présente le prophète comme un « homme d'affaires » promoteur de sa religion monothéiste, à ce titre scandaleuse, « blasphématoire » et encore très largement méprisée dont les adeptes sont au bas de l'échelle sociale ; « une révolution de porteurs d'eau, d'immigrés et d'esclaves », selon les sarcasmes du poète satirique Baal⁵⁰⁵, engagé dans une très délicate opération de compromis politique avec le polythéisme dominant de Jahilia. Il s'agit d'une libre réinterprétation de l'épisode des *Versets Sataniques*, et connu surtout sous le nom d'incident de Gharaniq, tiré de Tabarî, historien et commentateur du Coran entre le IX^e et le X^e siècle. Le maître de la ville, Abu Simbel, dans lequel on ne peut que reconnaître Abou Jahl, le chef des Quraychites, exige, en échange de la conversion de tous les siens, la reconnaissance de trois déesses du panthéon ancien. Ainsi Mahound récite-t-il publiquement devant les Quraychites une première version de la sourate de *L'Étoile* (52), contenant les deux versets suivants : « Avez-vous pensé à Lat et Uzza, et Manat, la troisième, l'autre ?/ Ce sont des oiseaux que l'on place à un rang élevé, et leur intercession est effectivement désirée »⁵⁰⁶. Mais Mahound revient sur la montagne et au terme d'un combat avec l'archange Jibril, acquiert la certitude que ces versets ne lui furent pas dictés par l'ange, mais par le démon ; ainsi modifie-t-il la sourate et lit-on désormais : « Aura-t-Il des filles et vous des fils ? récite Mahound. Ce serait une belle division !/ Vous n'avez rêvé que de noms, vous et vos pères. Allah ne les a investies d'aucune autorité. »⁵⁰⁷ Dans l'ensemble et pour l'essentiel, malgré quelques libertés romanesques, le récit reste proche du texte parfaitement canonique de Tabarî. Du coup, étant donné cette précision et la justesse des citations coraniques, l'identification de Mahound à Mahomet est inévitable et même nécessaire, alors même qu'elle reste formellement écartée par le cadre fictionnel.

⁵⁰⁵ Rushdie, 1989, p. 118, reprise p. 395.

⁵⁰⁶ Rushdie, 1989, p. 132.

⁵⁰⁷ Rushdie, 1989, p. 142.

Le second chapitre incriminé relate le retour du prophète Mahound à Jahilia, et il a beaucoup plus choqué encore que le premier. D'abord par sa reprise de l'histoire, elle aussi inspirée de Tabarî, du scribe de la révélation Abdullâh ibn Sa'd ibn Abî Sar'h, qui, selon Tabarî, introduisit des variations dans la dictée du prophète et se vanta, après avoir apostasié d'avoir inventé des passages du Coran. Rushdie, dans la fiction, identifie ce personnage avec Salman le Perse (Salmân al-Farisi), compagnon du prophète, sans doute pour son nom et le fait qu'il soit un étranger, persan de surcroît (le nom de Rushdie est d'origine persane). Là encore, Rushdie ne fait nullement une reprise maximaliste du motif, relatant comment le scribe – Salman donc dans son récit – introduit de légères modifications dans le texte, jusqu'à ce que le prophète s'en rende compte et le chasse. Mais le clou du chapitre est sans nul doute constitué par l'invention d'un bordel de Jahilia répondant au nom de *Hijab* (le voile !) où les prostituées, suivant un scénario excogité par le poète satirique Baal, pour stimuler leurs clients, auraient chacune joué le personnage de l'une des femmes du prophète. Ce passage est l'un de ceux qui a le plus scandalisé : Rushdie fut accusé – ce qui n'était d'aucune façon le cas – de traiter de prostituées les femmes du prophète⁵⁰⁸.

En fait ce passage, comme du reste l'épisode des versets sataniques (« Dieu aurait-il des filles, alors que vous avez des fils ? »), met surtout l'accent sur la relégation de la femme dans et par la religion musulmane, une image de la femme asservie à laquelle Rushdie oppose la figure de Hind, femme puissante et redoutable de Abou Simbel, liée au culte des déesses. Mais ce thème féministe, très présent dans le roman, ne devint guère l'objet de discussion ou de controverse (sinon dans des écrits féministes discutables cherchant à faire apparaître l'économie patriarcale du récit⁵⁰⁹) ; on s'arrêta plutôt au scandale représenté par la fausse allégation d'avoir rabaissé les femmes du prophète au rang de vulgaires prostituées.

Surtout, il faut préciser que ces deux épisodes sont des récits dans le récit, présentés comme des rêves ou hallucinations du personnage Gibreel Farishta atteint de graves troubles psychotiques (ne se prend-il pas dans ses crises pour Gibreel-Gabriel lui-même, l'inspirateur du prophète, voire pour Chaytan-Satan ?), comme Rushdie ne manquera pas de le rappeler pour sa défense, mais en vain, étant donné que, précisément, les accusations pour blasphème excluaient généralement toute pertinence à l'argument du statut fictionnel du récit (voir *infra*).

⁵⁰⁸ C'est par exemple le cas du député Shahabuddin, qui fit interdire le livre en Inde : « You have had the nerve to situate the wives of the Prophet, whom we Muslims regard as the mothers of the community, in a brothel. » Appignanesi, p. 39. Mais on trouve cette accusation infiniment réitérée jusqu'à aujourd'hui, par exemple par Pierre Lory, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, dans un entretien récent aux *Monde des Religions*, n° 72, juillet-août 2015.

⁵⁰⁹ Voir à ce sujet la mise au point de Rubinson, 2004, n. 4.

Quoi qu'il l'en soit, si l'on fait la liste des « blasphèmes » censés être contenus dans le livre, ils proviennent bien principalement, sinon presque exclusivement de ces deux chapitres (soit un total de 80 pages sur 580). Ainsi la liste dressée par les associations plaignantes des blasphèmes supposés du roman, lors du procès britannique devant la High Court en 1989, tel que les résume Geoffrey Robertson, l'avocat de Rushdie revenant en 2012 sur les événements, renvoie en tous ces points ou presque à ces deux petits chapitres⁵¹⁰.

Il est intéressant de passer en revue ces points litigieux et d'en examiner leurs réfutations par Robertson, telles que celui-ci les résume et maintient encore plus de vingt ans après : Dieu est nommé « le destructeur des hommes »⁵¹¹ (c'est bien le cas dans l'Ancien Testament et dans l'Apocalypse, à l'égard des incroyants et des Juifs rappelle Robertson) ; Abraham est malmené (traité même de « *bastard* », « *salaud* », dans la traduction⁵¹²) pour avoir abandonné Agar et Ismael son fils dans le désert (mais, dit Robertson, Abraham est critiqué dans toutes les religions du livre pour cette action) ; Mahomet est nommé Mahound, il l'appelle « conjurateur », « magicien », « faux prophète » (or ces mots sont en fait prononcés par un « ivrogne apostat » remarque l'avocat⁵¹³) ; le roman insulte les femmes du prophète à travers les prostituées qui prennent leur nom⁵¹⁴ (mais les femmes du prophète, renchérit Robertson, ne sont pas mises en cause et la scène des prostituées symbolise la

⁵¹⁰ Robertson, 2012. Voir également Fischer et Abedi, qui présente une liste un peu différente, mais renvoyant aussi essentiellement aux deux chapitres incriminés : « There are six, or rather three linked pairs of, primary complaints by Muslims: (1) the title story and (2) the Salman Farsi story; (3) the use of the name "Mahound" and (4) the calling of Ibrahim a "bastard" for sending Hagar into the desert; (5) the brothel scene and (6) the three uses of the name of Ayesha (the youngest wife of the Prophet) to refer to a whore in Mecca, to refer to Empress Farah of Iran, and to refer to a Pakistani (or in the novel an Indian) charismatic village girl who leads her blindly faithful followers to their deaths. » Fischer et Abedi, 1990, p. 124.

Mais voir surtout le texte de la pétition publiée à l'occasion de la manifestation contre Penguin à Londres : « The book calls Abraham, the revered Prophet of Jews, Christians, Muslims alike, 'the bastard'. The Blessed Prophet Muhammad is given the Middle Ages' name of Mahound' (The word means 'devil' or a 'false Prophet').

- He is a man who 'had no time for scruples'

- He was 'no angel, you understand... !'

- The revelations he received were well-timed to suit him when 'the faithful were disputing'.

- His companions are described as 'bum' and 'scum'.

- The namesakes of his wives are sited in a brothel with all the literary pornography that would go with such a locale.

- The Islamic Holy City of Makkah is a city of Jahilia – of ignorance or darkness.

- The Muslim 'God... sounded so much like a businessman' and 'the Islamic Shari'ah was about a very damn thing'.

- 'Sodomy and the missionary position were approved by the archangel' » (à noter que tous ces points sont tirés exclusivement des deux chapitres en question), Appignanesi, p. 65.

⁵¹¹ Chap. 6, Rushdie, 1989, p. 406

⁵¹² Chap. 2, Rushdie, 1989, p. 111.

⁵¹³ Salman le Perse, qui utilise le mot de « magicien. » chap. 6, p. 399. Mais Robertson est ici étonnamment imprécis, le terme de « conjuror. » n'apparaît pas et l'accusation de faux prophète est lancée par Hind, harangant ses concitoyens contre Mahound s'appêtant à retourner à Jahilia, chap. 6, Rushdie, 1989, p. 404.

⁵¹⁴ Chap. 6, Rushdie, 1989, p. 413-418

perversion et la décadence dans lesquelles était tombée la ville avant de devenir musulmane) ; les plus proches compagnons du prophète sont traités de clochards, de crétins et de clowns⁵¹⁵ (selon le même « critique », ces mots sont prononcés par un « poète dépravé », Baal) ; l'islam est moqué pour ses prescriptions pléthoriques portant sur tous les détails de la vie quotidienne (mais, toujours pour le même défenseur, bien que des personnages se permettent ses critiques, elles ne sont nullement blasphématoires car elles ne calomnient ni Dieu, ni le prophète)⁵¹⁶. Les justifications apportées par Robertson, comme on peut le voir, d'une naïveté confondante, montrent à quel point la fiction fut rabaissée au cours de la controverse ; l'avocat de l'auteur concédant en fait aux contradicteurs leur propre système d'évaluation morale, pourtant foncièrement mis en crise par le roman. Ainsi, présente-t-il des personnages comme Salman le scribe ou le poète satirique Baal pour lesquels la question d'une empathie du narrateur (que significativement Robertson ne distingue pas de l'auteur !), à nos yeux, ne peut pas ne pas se poser, sont-ils présentés le premier comme un personnage « pour lequel ni l'auteur, ni le lecteur n'a de sympathie » et le second comme un « poète dépravé ». C'est ainsi que toute défense d'une position potentiellement critique, voire subversive de la fiction narrative est soigneusement écartée ; ne serait-ce que l'idée selon laquelle le sens et les valeurs en jeu ne sont pas arrêtés et ne sauraient l'être du fait du statut même, romanesque, de l'ouvrage. Par contre, ce qui est reconnu, au premier plan, c'est qu'en effet, mal interprétées, des saillies aussi anodines (pour un lecteur de fiction bien sûr, habitué à la pratique de l'ironie et de la satire) pourraient passer pour des « blasphèmes » et, à ce titre, être condamnées. Ces concessions sont sans doute stratégiques, mais cette stratégie révèle l'extrême difficulté, voire l'impossibilité de défendre la fiction pour ce qu'elle est ; celle-ci est en fait mise hors-jeu par la controverse. On voit ainsi à quel point ce fut bien la religion qui fixa les coordonnées de la dispute, imposant ses propres conceptions de l'inacceptable (à travers la question du blasphème, de l'injure, de l'apostasie, etc.), excluant d'emblée la littérature, et par là les discussions des critiques littéraires, en effet quasiment absentes du procès de médiatisation.

Mahound comme Trotsky !

Dans un roman, les noms renvoient bien sûr à des personnages fictifs. C'est le cas dans les chapitres incriminés pour Mahound, la figure du prophète. Ce prophète de fiction, bien sûr, évoque Mahomet ou même renvoie à Mahomet comme à son référent, mais il n'est

⁵¹⁵ Chap. 2, p. 117.

⁵¹⁶ Chap. 6, p. 396. Robertson aurait pu ajouter, dans la même logique, que ces mots sont attribués à Salman le scribe, qu'il prétend être présenté comme un personnage tout à fait négatif.

pas, ne saurait être Mahomet lui-même. Cependant, le procédé fictionnel étant nié ou écarté, suivant diverses stratégies rhétoriques (voir *infra*), la plupart des accusateurs de Rushdie ont déclaré que Mahound était un nom injurieux pour désigner Mahomet. Or, même si l'on met de côté le statut fictionnel du personnage, il se trouve que l'usage de ce nom dans le livre n'est justement pas injurieux.

Certes, Mahound est un nom fortement dépréciatif et offensant inventé semble-t-il par les Croisés pour désigner Mahomet. Mais Rushdie affirme dans le roman qu'il opère, par ce nom, un renversement du négatif en positif. Cependant, voici comment Rushdie introduit Mahound : « Ici, il n'est ni Mahomet ni malhonnête (*MocHammered*) ; il a adopté, à la place, le talisman du diable pendu autour du cou. Pour transformer les insultes en forces, les whigs, les tories, les noirs choisirent tous de plein gré de porter les noms qu'on leur donnait en dérision ; de la même façon, notre escaladeur de montagne, le solitaire motivé par le prophète (*prophetmotivated*), va devenir celui qui fait peur aux enfants moyenâgeux, le synonyme du diable : Mahound⁵¹⁷ ». La tâche du traducteur, on le voit, n'est pas facile ; l'ironie à l'égard du prophète, à travers les jeux de mot qui pullulent dans ces pages, est évidente. Mais il est tout aussi évident, comme l'explique Rushdie, que le nom injurieux implique une inversion de sens qui se retourne contre ceux qui l'ont forgé ; il en va de Mahound, le nom donné par l'adversaire, porté en guise de talisman, comme des noms de « *whigs* », « *tories* » et « *blacks* » (on pourrait en trouver évidemment une multitude d'autres) sont des noms insultants donnés par les ennemis, par les adversaires, mais que les insultés se sont appropriés et, en se les appropriant, ils les ont transformés en « force », les portant devant eux comme une bannière.

L'apparition de ce motif, dans les écrits de Rushdie, montre très bien sur quelle base, anti ou postcoloniale, opère l'écrivain : Dans *In God we Trust* (1985), celui-ci disait en effet : « Peu de choses ont changé depuis les Croisades, si ce n'est qu'aujourd'hui nous n'avons même plus le droit à une image simple et enrichissante d'un « bon musulman » du genre Saladin. Nous en sommes revenus au processus de démonisation qui a transformé le prophète Mahomet, il y a si longtemps, en « Mahound » effrayant et démoniaque⁵¹⁸. » L'écrivain de culture musulmane s'approprie cette figure caricaturale dans les *Versets sataniques* pour

⁵¹⁷ Rushdie, 1989, p. 109; « Here he is neither Mahomet nor MocHammered ; has adopted, instead, the demon-tag the farangis hung around his neck. To turn insults into strengths, whigs, tories, Blacks all chose to wear withpride the names they were given in scorn ; likewise, our mountain-climbing, prophetmotivated solitary is to bethe medieval baby-frightener, the Devil's synonym: Mahound. » Rushdie, 1988, p. 96.

⁵¹⁸ Rushdie, 1985, p. 407.

contrecarrer et ridiculiser ce nouvel esprit de croisade, mais tout autant pour bousculer ceux des musulmans qui sacralisent le nom du prophète et, subrepticement, le défont ; idolâtrie blasphématrice s'il en fut ! Il y a là bien sûr aussi un jeu en relation avec l'anecdote des versets sataniques : la diabolisation du prophète par le nom de Mahoun, pour le personnage de celui-ci, est « un talisman du diable ».

Rushdie revient sur ce processus en *De bonne foi*, pour répondre à l'accusation d'avoir donné un nom avilissant et démoniaque au prophète. « Le but essentiel des *Versets sataniques* est de se réapproprier le langage de ses adversaires [...]. Trotsky était le nom du gardien de prison de Trotsky. En se l'appropriant, il a vaincu symboliquement son gardien et s'est libéré. Il y a quelque chose d'analogue derrière l'emploi que je fais du nom 'Mahound' »⁵¹⁹. Ainsi cette auto-interprétation doit-elle être prise comme un véritable protocole de lecture ; à savoir que les cultures d'islam qui sont soumises dans le livre à la satire, à la parodie et au pastiche⁵²⁰, même si elles sont bien moquées, ne sont nullement vilipendées et méprisées, car l'écrivain assume bien là un statut d'*insider*, dans la production d'une vision auto-ironique de l'islam. On peut même aller jusqu'à dire que les cultures d'islam sont relevées, voire exaltées à travers la satire et la critique politico-religieuse ; ce qui est vilipendé et moqué sur le plan où se croisent, s'épaulent et se contredisent la politique, la religion et la morale, est exaucé sur un autre plan, que l'on peut qualifier d'esthétique. Ainsi propose-t-il une esthétique de la dérision et de l'autodérision de l'islam, qui embrasse les clichés orientalistes pour les retourner contre la littérature coloniale, mais on comprend immédiatement qu'une telle démarche ne saurait d'aucune manière faire l'affaire des idéologues de l'islam politique, de quelque obédience qu'ils soient.

Sa position, de toute façon, ne pouvait être que problématique car, comme Richard Webster n'a pas manqué de le souligner : « Il peut être vrai que certains Afro-Caribéens ont fait le choix d'arborer avec fierté le nom de 'noir', mais comme l'a remarqué [l'historien pakistanais] Muhammad Aslam Qureshi, 'ils l'ont fait eux-mêmes'. Alors que pour Rushdie, ayant confirmé qu'il n'est pas lui-même un musulman, le fait de se prétendre occupé à rappeler la langue au profit de tous les musulmans est plutôt un acte d'une extraordinaire présomption »⁵²¹. Inévitablement, lorsqu'il manifeste appartenir au monde musulman (bien

⁵¹⁹ Rushdie, 1985, p. 427-428. Voir Lefort, 1991, p. 136-137.

⁵²⁰ Sur la question du pastiche, voir surtout Mufti, 1991 (1999).

⁵²¹ « À propos de l'inversion proclamée du sens des mots infamants : « ... evident failure to recognise that any programme designed to reclaim language from one's opponents is itself fraught with dangers. It may well be true that some Afro-Caribbeans have chosen to wear with pride the word 'black', but as Muhammad Aslam Qureshi

que cette appartenance ne soit pas exclusive mais affectée par l'exil migratoire), et à ce titre être un *insider*, il lui est rétorqué qu'il revendique pourtant lui-même une position d'*outsider* (de non musulman) et ne saurait donc, d'aucune façon, parler à la place des musulmans. C'est évidemment une façon de déclarer que l'on ne peut être de culture musulmane sans être de confession musulmane ; en n'étant pas un croyant musulman, Rushdie ne peut jouer sur un nom impie du prophète sans faire preuve lui-même d'une impiété caractérisée ; attacher un nom diabolique au prophète est un acte en soi diabolique.

Un titre diabolique

Le député indien Shahabuddin donnait d'emblée le ton : « le titre même relève manifestement du dénigrement »⁵²². Beaucoup d'intervenants dans la controverse, favorables ou hostiles à Rushdie, ont affirmé que la source majeure de tous ses ennuis venait du titre même du livre et de ce qu'il dirait ou plutôt suggérerait d'emblée : à savoir que le Coran n'a pas été dicté par Dieu mais par le diable, c'est-à-dire que tous les versets du Coran seraient sataniques.⁵²³ L'argumentaire est à la fois résumé et fixé par Ali Mazrui : « Le blasphème de Salman Rushdie ne réside pas dans le fait de dire que le Coran est l'œuvre de Mahomet. Le blasphème réside plutôt dans la suggestion de Rushdie selon laquelle il est l'œuvre du diable. Par l'expression 'Versets sataniques', il ne se réfère à rien d'autre qu'à un supposé incident de l'histoire de la révélation islamique. Rushdie suggère que Mahomet est incapable de distinguer entre l'inspiration de l'ange et l'inspiration du diable. D'ailleurs, Rushdie donne au prophète un nom que Rushdie lui-même décrit comme un synonyme du 'Diable' : 'Mahound' »⁵²⁴. Un lien est ainsi établi entre la possibilité que Rushdie laisserait ouverte d'une inspiration diabolique du Coran et le nom dont il affuble le prophète, équivalent du « diable » pour les chrétiens du moyen-âge.

Mashuq Ibn Ally, déclare en 1990 devant la Commission for Racial Equality que « les musulmans trouvent inacceptables les remarques obscènes et déplacées de Rushdie sur la personne du prophète [...] De tels portraits tels que les brosent *Les Versets sataniques*, qui

has observed, 'they dit it themselves'. For R, having confirmed that he is not himself a Muslim, to argue that he is reclaiming language on behalf of all Muslims is an act of quite extraordinary presumption. » Webster, p. 94.

⁵²² Appignanesi, p. 39

⁵²³ Cf. par exemple Lawton, p. 183

⁵²⁴ « Salman Rushdie's blasphemy does not lie in his saying that the Qur'an is the work of Muhammad. The blasphemy lies more in Rushdie's suggestion that it is the work of the devil. By the term 'Satanic Verses' he refers to more than an alleged incident in the history of Islamic revelation. Rushdie suggests that Muhammad is incapable of distinguishing between inspiration from an angel and inspiration from a devil. Indeed, Rushdie gives the Prophet a name which Rushdie himself describes as 'the Devil's synonym: 'Mahound'. » Mazrui, 1989, p. 352.

fait du prophète le diable – Mahound – et la suggestion selon laquelle le Coran est l'œuvre du diable, ne se trouve même pas dans la littérature produite par les chercheurs non musulmans sur l'islam. Pour la loi islamique de telles représentations relèveraient du libelle diffamatoire et de la calomnie »⁵²⁵.

Rushdie cependant ne s'engage nullement – faut-il le préciser ? – dans une interprétation « satanique » (et encore moins « sataniste » !) du Coran (pas plus qu'il n'identifie d'ailleurs son Mahound à Satan), mais tout au plus – ce qui est d'ailleurs beaucoup moins innocent qu'on a voulu le dire – laisse-t-il planer le plus grand doute sur l'authenticité de la révélation et – malgré son déni – son Mahound hérite bien quelque chose de la figure traditionnelle du prophète en imposteur (une figure qui n'est certes pas uniquement chrétienne : voir la tradition des trois imposteurs, qui associe Moïse, le Christ et Mahomet) ou du moins en illuminé opportuniste. Il est indéniable, en tout cas, que Rushdie procède à une désacralisation du texte coranique⁵²⁶.

En mettant de côté la question de la réelle charge subversive du roman de Rushdie (souvent minimisée par ses défenseurs et par lui-même, pour des raisons que l'on ne comprend que trop bien), il est certain qu'il touchait à un point extrêmement sensible de la théologie musulmane. Étant donné que l'infailibilité du Coran, parole directe de Dieu, relève proprement du dogme, l'épisode des versets sataniques apparaît comme très fortement perturbant et embarrassant. Le texte de Tabarî où il est relaté est certes souvent accepté, mais plus souvent encore rejeté au nom même du principe de l'infailibilité de la parole coranique⁵²⁷. Si un seul verset du Coran pouvait être faux, dicté par le diable et non Dieu et même si, dans l'anecdote, Mahomet se ravise et corrige la sourate incriminée, il suffirait alors à rendre suspect tout le reste du livre⁵²⁸. D'un point de vue théologique, l'accent mis par Rushdie sur la faillibilité du texte coranique à travers l'épisode des versets sataniques, mais aussi l'anecdote du secrétaire peu scrupuleux modifiant la parole divine, pouvaient être et furent effectivement jugés absolument inacceptables.

⁵²⁵ « Muslims find unacceptable the obscene and derogatory remarks made by Rushdie on the person of the Prophet [...] Such portrayals as alluded to in *The Satanic Verses*, that the Prophet was the devil — Mahound — and the suggestion that the Qur'an was the work of the devil, are not substantiated even by the literature produced by non-Muslim scholarship of Islam. In Islamic law such representations would come under libel and slander. » Ibn Ally, 1989, p. 28.

⁵²⁶ A ce sujet, voir Rubinson, 2004.

⁵²⁷ Depuis l'affaire Rushdie de nombreux textes ont fleuri sur la toile pour discréditer l'épisode. Voir par exemple un texte se voulant didactique sur le blog de Sâlik al-Hanîf.

<http://blog.decouvrirelislam.net/Home/islam/coran/des-versets-sataniques>

⁵²⁸ Voir par exemple Mihir Bose, *Daily Telegraph*, 16 février 1989, Appignanesi, p. 94-96 ; John Walsh, *Sunday times*, 19.04.89, Appignanesi, p. 25-27.

D'ailleurs, seul un auteur satanique pouvait composer *Les Versets sataniques* ; les épithètes de « démoniaque », de « diabolique » et de « satanique » furent généreusement distribuées à l'auteur. Ainsi Shabuddin parle-t-il de plan ourdi avec « une arrière pensée diabolique » et Syed Ali Ashraf déclara que l'écrivain était « un praticien de la magie noire » qui renverse et inverse toute chose⁵²⁹.

« Un exercice blasphématoire »

L'accusation de blasphème arrive très tôt dans la controverse ; ainsi le député indien Shahabuddin dès le 13 octobre 1988 déclare-t-il que c'est toute la « communauté musulmane » qui considère le livre de Rushdie « comme un acte de diffamation (*vilification*), un exercice blasphématoire (*exercise in blasphemy*) et une insulte impardonnable contre sa religion »⁵³⁰. On retrouve l'accusation en d'innombrables textes accusatoires, le plus souvent associée à toute une constellation de qualificatifs que nous avons en partie déjà rencontrée (« sacrilège », « offensant », « insultant », « injurieux », « choquant », « obscène », « calomnieux », « diffamatoire », « répugnant »...) ⁵³¹. Dans cette litanie de termes réprobateurs, mais pour le moins flottante, « blasphématoire », apparaît comme un vocable visant plutôt à marquer la fermeté, voire la véhémence de la condamnation, qu'à véhiculer un sens précis.

A bien y regarder cependant, il est souvent utilisé dans un contexte où ce qui est mis en cause, à travers le livre de Rushdie, est la perte du sens du sacré, voire l'agressivité à l'égard du sentiment religieux, et tout particulièrement celui des musulmans, qui caractériserait l'Occident. Pour Shahabuddin, l'écrivain serait ainsi la voix, intolérable, inacceptable, d'un Occident cherchant à affirmer sa suffisance (post)colonialiste par l'expression de son mépris envers le sacré et sa supériorité laïque et séculière envers des sociétés structurées par le religieux, comme la société indienne multiconfessionnelle, cependant menacée par ses propres élites laïcisées qui encensent l'auteur des *Versets* et le reconnaissent comme l'un des leurs : « Oui, Mr Rushdie, nous sommes un peuple religieux et

⁵²⁹ Respectivement Appignanesi p. 39 et 20.

⁵³⁰ « ... what the Muslim community, as a whole, was bound to consider an act of vilification, an exercise in blasphemy and an unpardonable insult to their religion. » Appignanesi 1990, p. 38

⁵³¹ A propos d'un recueil d'articles de musulmans hostiles à Rushdie publié en Angleterre (Ahsan et Kidwai, 1991) O'Neill remarque justement que « the terms most frequently used to describe *The Satanic Verses* in these pages are blasphemous, sacrilegious, offensive, insulting, abusive, hurtful, obscene, libelous, vilificatory, foul, and filthy ». O'Neill, 1999, p. 229.

nous n'apprécions pas que nos personnalités religieuses – prophètes, avatars, saints, rishi – soient injuriées et diffamées, directement ou indirectement. Traitez-nous de primitifs, traitez-nous de fondamentalistes, traitez-nous de barbares superstitieux, appelez-nous comme vous voulez, mais votre livre sert seulement à comprendre comment les choses ont mal tourné pour la civilisation occidentale – elle a perdu tout sens de la distinction entre le sacré et le profane »⁵³². La confusion du sacré et du profane, ou plutôt, en fait, le traitement profane du sacré, voilà, pour le député musulman, ce que l'on peut nommer « blasphème », et *Les Versets sataniques* serait ainsi l'expression métonymique de l'Occident.

C'est une argumentation similaire que propose en Grande-Bretagne le philosophe musulman d'origine pakistanaise Shabbir Akhtar, qui publia le premier livre d'un musulman hostile aux *Versets sataniques* – *Be Careful with Muhammad ! The Salman Rushdie Affair* (1989) – et qui fut très actif dans la manifestation de Bradford. Dans un article fameux du *Guardian* paru le 27 février 1989 (après, donc, la publication de la fatwa de mort), il affirmait en effet : « Que *Les Versets sataniques* soit blasphématoire devrait être, pour la conscience musulmane, une chose hors de discussion »⁵³³. Ce jugement comminatoire dispense d'ailleurs l'auteur de définir en quoi, précisément, il y a blasphème, mais l'on comprend que l'accusation repose sur le fait que Rushdie se comporterait en « terroriste littéraire » (« *literary terrorist* ») en s'attaquant au Coran, « l'inspiration directe d'une des plus grandes civilisations du monde fondées sur un respect pour les lettres et l'étude sanctionnée par la religion ». Akhtar déclarait dans la foulée que « Quiconque ne se sent pas offensé par le livre de Rushdie, cesse *ipso facto* d'être un musulman »⁵³⁴. Tout musulman prétendu qui défend Rushdie cesse de l'être et participe des crimes qui lui sont reprochés, du blasphème des *Versets sataniques*, cet acte terroriste qui utilise la littérature pour détruire le Coran.

Mais surtout Akhtar enjoint ses coreligionnaires de ne pas tomber dans le piège de la tolérance dont se vantent tant les chrétiens modernes : « Les continuel blasphèmes contre la foi chrétienne ont complètement miné celle-ci. Toute foi qui étouffe son propre tempérament de sainte colère est destinée aux poubelles de l'histoire [...]. Le fait que les chrétiens d'après

⁵³² « Yes, Mr. Rushdie, we are a religious people and we do not like our religious personalities – prophets, avatars, saints, rishis to be abused and vilified, directly or indirectly. Call us primitive, call us fundamentalists, call us superstitious barbarians, call us what you like, but your book only serves to define what has gone wrong with the Western civilisation – it has lost all sense of distinction between the sacred and the profane », Appignanesi, p. 38.

⁵³³ « That the Satanic Verses is blasphemous should be, for the Muslim conscience, uncontroversial », Appignanesi, 228.

⁵³⁴ « Anyone who fails to be offended by Rushdie's book *ipso facto* ceases to be a Muslim », Appignanesi, 228.

les Lumières tolèrent le blasphème est un sujet de honte et non de fierté. Il est vrai, bien sûr, que Dieu peut se défendre lui-même. Mais le croyant doit venger la réputation de Dieu et de ses porte-paroles contre l'activisme calomnieux du mal »⁵³⁵.

La recriminalisation du blasphème passe évidemment par une critique radicale des Lumières et une revalorisation inévitable, en creux, par ces fervents musulmans, du christianisme d'avant le XVIII^e siècle, qui pourtant fut, pour leur religion, de la plus extrême intolérance, comme il l'était à l'égard de ses hérétiques ; ce christianisme des Croisades, qui nommait le prophète Mahound... Certains musulmans, eux-aussi pourtant très critiques à l'égard des *Versets sataniques*, l'ont bien senti et ont critiqué cet usage imprudent et confus de la notion foncièrement chrétienne de blasphème⁵³⁶. À la fois, en usant du mot de blasphème, ces musulmans étaient susceptibles de justifier des alliances objectives inédites avec des courants chrétiens dits intégristes ou fondamentalistes ou, tout simplement, conservateurs.

Un contempteur britannique de Rushdie, Richard Webster, dont le livre paru en 1990 eut un certain succès, a tenté d'échapper à ces grossières contradictions (quitte d'ailleurs à tomber en de plus énormes encore) en dénonçant lui aussi la pratique délibérée du blasphème à l'égard de l'islam dont l'auteur des *Versets* se serait rendu responsable, perpétuant ainsi, à ses yeux, la tradition occidentale d'injure et son esprit de persécution à l'égard de l'islam. Son raisonnement cependant diffère entièrement de celui des précédents, qu'il cite pourtant à son profit, car loin de reconnaître que l'Occident moderne et contemporain serait ravagé par la pratique du blasphème, sa thèse est que son interdit est largement et durablement intériorisé dans nos contrées (et d'ailleurs que telle est la raison pour laquelle l'existence d'une loi contre le blasphème, même peu ou prou appliquée, est précieuse et devrait pouvoir être modifiée pour protéger aussi les autres religions, voir *infra*), et que Rushdie, justement, brise ce tabou en prétendant pratiquer le blasphème pour affirmer sa liberté d'écrivain. Mais, en cela, l'écrivain se trompe entièrement : son roman, certes, « vise à subvertir les idéologies de la

⁵³⁵ "The continual blasphemies against the Christian faith have totally undermined it. Any faith which compromises its internal temper of militant wrath is destined for the dustbin of history [...] The fact that post-Enlightenment Christians tolerate blasphemy is a matter for shame, not for pride. It is true, of course, that God can defend himself. But a believer must vindicate the reputation of God and his spokesmen against the militant calumnies of evil" Appignanesi, 229.

⁵³⁶ "Yaqub Zaki, a Briton converted to Islam and a professor at Harvard, wrote a disappointing article in The Times (28 February 1989). He was convinced that Rushdie's book was 'obscene and overflows with blasphemies', but did not mention, let alone discuss, them. He fell into the trap of talking about blasphemy, but never explained how this essentially Christian concept applied to Islam. Unlike Jesus who is semi-divine, Muhammad is entirely human. He is neither a Son nor an incarnation of God but a prophet, and therefore attacks on him have a very different religious meaning from those on Jesus or Rama. » Parekh, 1990a, p. 8.

pureté en général en re-imaginant, parfois en des termes blasphématoires, quelques unes des traditions les plus sacrées d'une idéologie particulière – l'islam. Mais Rushdie ne semble pas avoir compris que, quand le blasphème ne peut rien avoir de libérateur lorsqu'est utilisé de cette manière. C'est en effet exactement de cette façon que le blasphème est utilisé par les penseurs religieux orthodoxes pour soutenir leurs propres idéologies répressives contre les défis posés par d'autres cultures »⁵³⁷. Il veut dire par là que, finalement, Rushdie utiliserait le blasphème exactement comme les idéologies religieuses (ou d'ailleurs irréligieuses) le font pour stigmatiser les autres croyances, rejoignant ainsi ses alliés musulmans dans la dénonciation d'une pratique de la dérision et de l'injure de la part d'un Occident toujours sûr de son bon droit et de sa supériorité critique à l'égard de l'islam et des autres religions.

Mais ce que Webster ne voit pas, c'est qu'il impose à Rushdie, et aux musulmans pour lesquels il prétend prendre fait et cause, comme allant de soi, une catégorie pourtant éminemment problématique en islam. En effet, l'accent porté sur le blasphème, notion pourtant sans exact équivalent en islam, pour exprimer l'inacceptable en matière religieuse, montre que les dénonciateurs musulmans de Rushdie n'ont pas su ou pu imposer leur propre langage, et qu'ils sont eux-mêmes en partie contaminés par les catégories de l'Occident chrétien. Comme certains critiques l'ont bien noté⁵³⁸, l'accusation de « blasphème », proférée par des musulmans, implique l'acceptation consciente ou inconsciente, de traduire ainsi, ce qui se dirait – et s'est dit – avec beaucoup plus d'exactitude, dans le contexte de l'islam, en termes d'injure, d'apostasie ou de trahison. Des acteurs de la dénonciation ont d'ailleurs manifesté leur embarras dans l'usage du terme⁵³⁹, mais cette traduction et translation était imposée par la langue (l'anglais) et la culture dominantes dans les échanges internationaux (et interconfessionnaux), c'est-à-dire, bien sûr, la référence chrétienne, mais aussi, et en l'occurrence peut-être d'abord, une culture juridique héritée des monarchies chrétiennes.

⁵³⁷ The novel « seeks to subvert ideologies of purity in general by re-imagining, sometimes in blasphemous terms, some of the most sacred traditions of a particular ideology – Islam. And what Rushdie seems not to have understood is that when blasphemy is used in this way, there can be nothing liberating about it. For this is exactly the way in which blasphemy tends to be used by orthodox religious thinkers in order to sustain their own repressive ideologies of purity against the challenges posed by other cultures. » Webster, p. 88.

⁵³⁸ Kymlicka, 1992; Lawton, 1993, p. 183.

⁵³⁹ « There is no equivalent to blasphemy in Islam, and it is unlikely that devout Muslims would wish to use a law to penalise a person, or group of persons, merely for dissenting. But because one of the interpretations of blasphemy is the showing of contempt or lack of reverence for God or something sacred, Muslims have appealed to the legislation because they believe that Rushdie has gone beyond merely dissenting and showing contempt. » « Second Introductory Paper. » Mashuq Ibn Ally, 1989, p. 23. La distinction entre « dissent. » dissidence, et « blapshème » était évidemment de la première importance pour défendre l'acceptabilité de l'accusation de blasphème.

Le scandale de la loi

Comme le trahit parfaitement l'ouvrage de Webster déjà cité, l'invocation systématique du blasphème à l'encontre de Rushdie ne peut en effet être séparée de l'existence d'un dispositif juridique ; celui de la loi de Grande-Bretagne criminalisant explicitement le blasphème (dite *blasphemy law*) et du rôle de modèle qu'elle a pu jouer dans les pays autrefois sous domination britannique. Ceux qui, en Grande-Bretagne, cherchaient à faire interdire le livre, savaient que les accusations d'apostasie (*ridda* ou *riddah*), de mécréance (*kufr*) ou de libre pensée (*zandaqua*) non requalifiées en blasphème auraient été absolument inacceptables à la fois devant la justice et face à l'opinion publique⁵⁴⁰. Celui de blasphème est pourtant du même ordre, et semblait tout aussi dépassé, mais il avait le double mérite d'appartenir à l'histoire religieuse de l'Occident chrétien et surtout, d'avoir conservé une valeur juridique en certains pays.

La *commun law* britannique contenait en effet un dispositif, certes quelque peu tombé en désuétude, mais toujours disponible, de répression du « blasphème » et des « libelles blasphématoires », du ressort de la plus haute instance juridictionnelle : la Court of Queen's Bench. Qui plus est, cette loi avait inspiré les législations anti-blaspème en Inde, au Pakistan, pays où elle n'a cessé depuis de se durcir, et en d'autres pays du Commonwealth⁵⁴¹. En Inde, ce fut cet héritage britannique que le parlementaire musulman Syed Shahabuddin mobilisa contre le livre, parvenant à le faire interdire⁵⁴².

⁵⁴⁰ « Surely that is an important piece of socio-political evidence of the kind of direction that western Muslims are taking. Given the primacy of apostasy over blasphemy in Muslim traditions, it is quite remarkable that western Muslims have reversed the priority. There is an element of pragmatism in this re-ordering of values, but is also an adaptation to western legal systems and political culture. » Modood, 1993, p. 98 ; « Some complained that the book had 'hurt' them, 'offended' their 'feelings' and was guilty of gross 'blasphemy'. Although the concept of blasphemy is uniquely Christian and has no analogue in Islam, Muslim spokesmen continued to use the term, both because it made most sense to their intended audience and because it enabled them to take advantage of the existing law against it. » Parekh, 1990b, p. 698.

⁵⁴¹ Comme le remarquait l'ex avocat de Rushdie : « The crime of blasphemy has now been abolished, although this wretched legacy of English law still permits courtroom persecutions in Pakistan and some other countries of the Commonwealth. » Robertson, 2012.

⁵⁴² Section 295A du code pénal indien : « Deliberate and malicious acts intended to outrage religious feelings of any class by insulting its religion or religious beliefs. Whoever, with deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of any class of citizens of India, by words, either spoken or written, or by signs or by visible representations or otherwise insults or attempts to insult the religion or the religious beliefs of that class, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, or with fine, or with both. ». Il a été invoqué encore récemment contre un ouvrage publié par Penguin sur l'hindouisme - Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History*. A noter que l'éditeur a accepté de retirer et de détruire toutes les copies de l'ouvrage. Voir Ganz, 2014.

Qui plus est, concernant un auteur vivant au Royaume-Uni pour un livre écrit en anglais⁵⁴³, langue dominante des échanges internationaux, le crime de Rushdie, pour les groupes de musulmans qui l'ont dénoncé en Angleterre, mais aussi en Inde, au Pakistan etc., devait se dire, ne pouvait se dire que « *blasphemy* ». Ce n'est qu'à ce titre que l'affirmation de l'inacceptabilité radicale de ce livre de Rushdie pouvait devenir acceptable, en Occident, mais plus largement dans la scène médiatique globale, dominée par l'anglais et, avec lui, par la culture chrétienne.

Mais d'abord, il y avait la loi britannique. Elle fut saisie par les associations de musulmans, mais les poursuites ne purent aboutir, car il fut signifié aux plaignants, pour leur plus grand scandale, que cette loi ne défendait que le seul christianisme.

Voici comment on trouve cette loi formulée (tout au long de l'époque moderne, elle n'a cessé, en effet, d'être reformulée) à l'époque contemporaine : « Une publication est dite blasphématrice qui contient des considérations méprisantes, injurieuses, calomnieuses ou ridicules relatives à Dieu, Jésus-Christ ou la Bible, ou aux formulaires de l'Église d'Angleterre tels qu'ils sont établis par la loi. Il n'est pas blasphématoire d'exprimer ou de publier des opinions hostiles à la religion chrétienne, ou de nier l'existence de Dieu, si la publication emploie un langage décent et tempéré. La pierre de touche doit être la façon dont les doctrines sont défendues et non la substance des doctrines elles-mêmes. Quiconque publie un document blasphématoire est coupable [du délit] de publication d'un libelle blasphématoire. Quiconque prononce des mots blasphématoires est coupable [du délit] de blasphème »⁵⁴⁴.

⁵⁴³ Cf. remarque de Asad : « Urdu Marxist poet Aijaz Ahmed referred three years ago when he observed that the few writers who happen to write in English are valorized beyond measure. « Witness, for example, the characterization of Salman Rushdie's *Midnight's Children* in the New York Times as "a Continent finding its voice"-as if one has no voice if one does not speak in English. The retribution visited upon the head of an Asian, an African, an Arab intellectual who is of any consequence and who writes in English is that he/she is immediately elevated to the lonely splendour of a "representative"- of a race, a continent, a civilization, even the "third world." [Ahmed, Aijaz 1986 Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory." *Social Text* 15, p. 5] » » Asad, 1990, 249.

⁵⁴⁴ « Every publication is said to be blasphemous which contains any contemptuous, reviling, scurrilous or ludicrous matter relating to God, Jesus Christ, or the Bible, or the formularies of the Church of England as by law established. It is not blasphemous to speak or publish opinions hostile to the Christian religion, or to deny the existence of God, if the publication is couched in decent and temperate language. The test to be applied is as to the manner in which the doctrines are advocated and not as to the substance of the doctrines themselves. Everyone who publishes any blasphemous document is guilty of the (offence) of publishing a blasphemous libel. Everyone who speaks blasphemous words is guilty of the (offence) of blasphemy. » Stephen, *Digest of the Criminal Law*, art. 214, 9^e édition, 1950.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette formulation qui vise essentiellement à protéger le christianisme certes, mais en même temps et surtout les « formulaires de l'Église d'Angleterre », l'Église d'État, l'héritage d'Henri VIII. Ainsi le dispositif légal contre le blasphème possède-t-il une portée immédiatement politique⁵⁴⁵, qui semble en effet exclure la protection des autres religions, du moins celles qui ne se réfèrent pas au Christ et à la Bible (bien que l'invocation première de Dieu et la disjonction « ou » laisse pourtant un espace, aussi minime soit-il, à une interprétation élargie). Il s'agit d'une situation très juridico-politique ancienne – beaucoup disaient obsolète – remontant à l'époque de la restauration dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, où le blasphème, à partir du cas Taylor, est redéfini de manière strictement politique, situation entérinée par le Blasphemy Act de 1697, à partir duquel le christianisme devient part entière de la Loi fondamentale du royaume et défendue à ce titre et non plus comme religion vraie, opposée à l'erreur⁵⁴⁶.

Il faudrait aussi s'arrêter sur la distinction entre la forme et le contenu des écrits hostiles à la religion chrétienne, la forme seule et non le contenu pouvant être considéré comme blasphématoire ; ce n'est pas la critique de la religion qui est répréhensible en elle-même, mais la forme qu'elle prend : la dérision, la vindicte, l'obscénité⁵⁴⁷. Il est d'ailleurs à noter que l'on trouvera cette distinction elle-même à l'œuvre dans les propos des adversaires musulmans de Rushdie, comme par exemple Mughram Ali Al-Ghamdi, président de l'UK Action Committee on Islamic Affairs (le plus haut dignitaire parmi les musulmans britanniques), selon lequel l'ouvrage n'est ni une œuvre de « pure imagination et fiction », ni « une sérieuse critique séculière de l'islam », mais « une simple collection d'insultes, de sacrilèges, blasphèmes et obscénités contre l'islam »⁵⁴⁸. De même M. H. Faruqi, rédacteur d'*Impact International*, journal musulman influent qui avait publié des extraits du livre, affirme que le problème ne réside pas dans la fiction, mais dans la langue utilisée, « la plus ordurière » qui soit et « la façon insultante et injurieuse dont le prophète est décrit »⁵⁴⁹. Dans

⁵⁴⁵ « A uniquely Judaeo-Christian idea with some Greek pagan influence, which historically in Britain is of less theological significance but of more political importance, because it was one way in which the Church and the monarch, in collusion with each other, could weed out the influence of political and religious dissenters. », Ibn Ally, *Law, Blasphemy and the Multi-faith Society: Report of a Seminar Organised by the Commission for Racial Equality and the Inter Faith Network Of[sic] the United Kingdom*, September 1989, p. 23.

⁵⁴⁶ Voir au moins Levy, 1995.

⁵⁴⁷ Voir, entre autres, Slaughter, 1993, p. 183-184.

⁵⁴⁸ « It is described sometimes as pure fantasy and fiction and sometimes as a serious secular critique of Islam ; in our view, it is a mere collection of insults, sacrilege, blasphemy and obscenity against Islam ». Ainsi est-il demandé la suppression de ce qui est bien nommé un « sacrilège. » Appignanesi, p. 87.

⁵⁴⁹ Cit M. H. Faruqi ed. de *Impact International*, journal musulman influent, qui avait produit des extraits du livre et les avait disséminés : « There is no problem about it being fiction or not. It doesn't matter if it's a fiction,

le texte de la pétition présentée à Penguin Book lors de la manifestation de Londres, le 28 janvier 1989, il est présenté comme un « livre obscène » dont la suppression n'est pas demandée parce qu'il est critique et irrespectueux envers l'islam, mais parce qu'il constitue une « insulte »⁵⁵⁰. Bhikhu Parekh dresse la liste des griefs des musulmans à l'égard du livre, collationnant les qualificatifs : ils le jugent « *abusive* », « *insulting* », « *scurrilous* », « *vilifactory* » à l'égard « des hommes et des femmes » que leur religion regardent comme « saints » ; son langage, considéré comme « *obscene* », « *indecent* », « *filthy* » et « *abominably foul* », « viole toutes les normes de la discussion civilisée » et transgresse les limites de la décence (« *hodud* »).⁵⁵¹

Cet argumentaire semblait s'accorder, par delà les différences culturelles, à la lettre du texte de loi anglais. Cependant, les accusateurs de Rushdie furent déboutés par la justice au motif que la loi britannique contre le blasphème ne protégeait que la seule religion chrétienne. Cette décision, à leurs yeux, redoublait le scandale ; les immigrés non-chrétiens n'avaient donc tout simplement pas les mêmes droits que les autres citoyens britanniques. Cette inégalité de traitement était en contradiction avec le principe d'égalité de droit dont se vantait la démocratie libérale⁵⁵².

a serious book, a dream – the point is that the language should be decent. The problem is the abusive and insulting way the Prophet is described in the most filthy language », Appignanesi, p. 27.

⁵⁵⁰ « it is neither honourable nor acceptable to publish insult. We are not objecting to anyone writing critically or irreverently about Islam or Muslims. Hundreds of such works have been published in the past and hundreds more are going to be published in the future. » Appignanesi, 64-65. De même un porte parole de The Islamic Defence Council, déclare début février : « We do not object to anyone writing critically about Islam there are hundreds of such books in our libraries – but as you see these Satanic Verses belong to an entirely different genre. » Appignanesi, p. 63.

⁵⁵¹ « Secondly, The Satanic Verses was 'abusive', 'insulting', 'scurrilous', 'vilifactory' in its treatment of men and women whom Muslims considered holy and of whose sacred memories they considered themselves custodians. It discussed their religion in a most 'obscene', 'indecent', 'filthy' and 'abominably foul' language and violated all norms of civilized discussion. Muslim spokesmen contended that they were complaining not about their subjective feelings of hurt, but against Rushdie's violation of the norms governing a critical discussion of religion and his transgression of Hodud (limits which no decent man should cross). They said they did not mind a serious critique of their religious beliefs. Libraries were full of them and their authors were rarely harmed, but they did mind Rushdie's tone, attitude and language. » Parekh, 1990b, p. 699 « In fact Muslims were asking to know if and why the right to examine beliefs critically included the right to mock, ridicule and lampoon them » Parekh, 1990b, p. 709.

⁵⁵² Ce sentiment d'injustice fut partagé par une très grande partie des musulmans anglais, y compris les plus libéraux d'entre eux qui étaient contre l'interdiction du livre de Rushdie. Soit, par exemple, de paroles attribuées par une musulmane libérale « Zaheera, a young Muslim teacher who has left her authoritarian family in Bradford to make her own life. She has reason to be critical of aspects of Muslim life-and indeed she speaks scathingly of the recent legal restrictions imposed on women in many parts of the Muslim world. « I do not want to see Salman die," she says, « that is immoral and wrong, and anyway not what the majority Muslim population here would want. I don't even think the book should be banned. But right from the beginning, I have felt that everyone was treating the Muslim protest as if it was completely crazy. This freedom of expression-why do we have pornography and libel laws, and a law of blasphemy which only applies to Christianity ? How can that be

Il s'ensuivit une longue campagne pour l'extension de la loi anti-blasphème à toutes les religions, à laquelle se sont associés de nombreux acteurs non musulmans (et parmi eux des militants et élus Labour, comme Jack Straw et Max Madden⁵⁵³). Cependant l'affaire Rushdie conduisit le gouvernement britannique à se prononcer très fermement sur la question : le 4 juillet 1989, le ministre de l'intérieur John Patten adressa une lettre à un certain nombre de personnalités musulmanes britanniques qui disait :

« De nombreux musulmans ont soutenu qu'il faudrait modifier le droit sur le blasphème pour mettre des livres tels que [*Les Versets sataniques*] hors du champ de ce qui est légalement acceptable. Nous avons soigneusement pesé leurs arguments et sommes parvenus à la conclusion que, pour toute une série de motifs, il ne serait pas sage de modifier le droit sur le blasphème, ne serait-ce qu'en raison de l'absence de consensus sur le point de savoir si l'on devait réformer ou abroger ce droit. [...] modifier le droit pourrait entraîner un foisonnement de litiges qui envenimerait les relations interconfessionnelles. Je pense que vous êtes conscients des divisions et des dommages que pourrait engendrer un tel contentieux et du caractère inapproprié de nos mécanismes juridiques pour traiter des questions de foi et de croyance individuelles. En fait, la foi chrétienne ne s'appuie plus sur ce droit, préférant admettre que la puissance de ses convictions propres constitue la meilleure armure contre railleurs et blasphémateurs. »⁵⁵⁴

Ces propos allaient clairement dans le sens d'un renoncement à appliquer la loi et accréditait le point de vue abolitionniste, même s'il fallut attendre 2008 pour que la *blasphemy law* soit officiellement supprimée de la juridiction britannique.

La Cour du Banc de la Reine, apporta en tout cas une fin de non recevoir à la plainte des associations musulmanes, le 9 avril 1990, en déclarant que le délit de blasphème reconnu par la *common law* ne concernait que les attaques à la religion chrétienne⁵⁵⁵.

Face à l'impasse juridique et politique de l'invocation de blasphème, les associations de musulmans durent changer de stratégie juridique et se tournèrent vers une demande

fair? How can they say this is a multi-racial country when there is one law for Christians and one for Muslims ?" Y. Alibhai (1989), p. 12 ; repris in T. Asad,

⁵⁵³ Voir les commentaires amers de Rushdie, RUSHDIE, 2012, 156.

⁵⁵⁴ « Many Muslims have argued that the law of blasphemy should be amended to take books such as [*The Satanic Verses*] outside the boundary of what is legally acceptable. We have considered their arguments carefully and reached the conclusion that it would be unwise for a variety of reasons to amend the law of blasphemy, not the least the clear lack of agreement over whether the law should be reformed or repealed. ... an alteration in the law could lead to a rush of litigation which would damage relations between faiths. I hope you can appreciate how divisive and how damaging such litigation might be, and how inappropriate our legal mechanisms are for dealing with matters of faith and individual belief. Indeed, the Christian faith no longer relies on it, preferring to recognise that the strength of their own belief is the best armour against mockers and blasphemers ».

⁵⁵⁵ *Law Reports, Queen's Bench*, 1991, p. 429 sq.

d'application du Public Order Act (au motif des troubles de l'ordre public occasionnés par les manifestations exigeant le retrait du livre, ce qui ne manquait pas d'ailleurs d'un certain cynisme) et surtout par l'exigence d'un renforcement du Race Relations Act de 1976 de façon à prévoir la possibilité de poursuivre pour diffamation des ouvrages portant atteinte aux religions, comme était censé le faire *Les Versets sataniques*, en les considérant comme des « *communal libels* »⁵⁵⁶. La même stratégie d'accommodement au droit britannique et à son évolution conduisait ainsi à s'écarter de la notion de blasphème pour se tourner vers la répression légale des formes de « *hate speech* » portant sur les communautés de religion⁵⁵⁷. C'est sans conteste cette notion qui offre aujourd'hui le cadre le plus efficace pour recueillir l'héritage des lois anti-blasphème, là où elles sont abolies, comme ce fut le cas pour le Royaume-Uni en 2008. Dès 1981, la commission des lois britannique qui s'était penchée sur la *common law offence of blasphemy* préconisait son abolition, mais prévoyait l'éventualité d'un dispositif de répression alternatif, proposant trois formulations du crime visé, dont celle « d'incitation à la haine religieuse » (les autres étaient « publication de propos insultants susceptibles de provoquer une atteinte à la paix civile en faisant outrage aux convictions religieuses d'autrui » et « insulte publique des sentiments des croyants »), inspirée d'un dispositif adopté en Irlande du Nord en 1970 (*Prevention of Incitement to Hatred Act*)⁵⁵⁸.

Le « *hate speech* », nanti de sa légitimité morale et juridique, est devenu aujourd'hui, sans nul doute, une formule acceptable pour nommer l'inacceptable en matière de critique ou de satire des religions. Du reste, dès 1990, le critique Richard Webster, tout en dénonçant la dimension blasphématoire du livre de Rushdie, affirmait que « les musulmans » (en se référant principalement au livre de Shabbir Akhtar récemment paru⁵⁵⁹) y avait d'abord vu, dans « les adaptations fictionnelles de stéréotypes anciens, non simplement de la haine, mais

⁵⁵⁶ « We do, of course, need to decide whether the protection against libel should be confined to racial and ethnic groups or extended to religious and even perhaps to other groups. » Parekh, 1990b, p. 706 ; « Failing this, Muslims sought to pass a new law against abusing religion or incitement to religious hatred, to expand the Public Order Act (as continuing to publish Rushdie's book increased the threat of violent protest), or to strengthen the Race Relations Act by bringing "communal libel" under its purview », O'Neill, 1999, p. 230. Sur la tentative de faire des Versets sataniques un « communal libel » (« libelle difamatoire ») voir B. Parekh, 1990b.

⁵⁵⁷ Le Public Order Act (1986) considérait comme un délit d'intentionnellement « stir up hatred against any section of the public [...] distinguished by colour, race, or ethnic or national origins ». Voir Slaughter, 1993, p. 158.

⁵⁵⁸ « Publishing insulting matter likely to provoke a breach of the peace by outraging the religious convictions of others » ; « Incitement to religious hatred ; « Publicly insulting the feelings of religious believers », The Law Commission, *Offences against religion and public worship*, Working Paper No. 79, 1981, § 8, 3-5.

⁵⁵⁹ Webster cite entre autre le passage suivant du livre d'Akhtar : « The Satanic Verses is written in a language that is at times gratuitously obscene and wounding. » cit. Webster (1990) p. 39

la longue, terrible, triomphaliste haine que l'Occident a toujours nourrie à l'égard de l'islam depuis ses débuts »⁵⁶⁰.

On ne s'arrêtera guère ici sur cette accusation, qui n'est pas isolée, et dont chaque élément peut être contesté et l'a été, par Rushdie et par ceux qui ont écrit en sa faveur. Faire de cet auteur indien le porte-parole de « l'Occident », identifier le contenu de son roman à la vision haineuse de l'Occident sur l'islam requiert – nous le verrons –, que l'on considère d'abord le livre comme une expression de « la haine de soi ». Tout au contraire, un critique a pu considérer, non sans arguments, qu'il était « une lettre d'amour » – d'un amour compliqué certes – de l'auteur pour les cultures d'islam⁵⁶¹.

Apostasie, trahison, sédition

Derrière l'accusation en partie opportuniste et stratégique de blasphème, acceptable en droit et endogène à la culture chrétienne, derrière aussi la notion juridiquement consensuelle de « diffamation », souvent confondue avec l'un ou l'autre, se tient indiscutablement, comme l'a fait remarqué, entre autres, Will Kymlicka, la notion proprement islamique d'apostasie⁵⁶².

La fatwa de Khomeiny déclare Rushdie ennemi de l'Islam, *mahdur al-dam*, un homme dont le sang peut être versé sans procès⁵⁶³. Cette formule est précisément celle utilisée pour

⁵⁶⁰ « What Muslims see in Rushdie's fictional adaptations of ancient stereotypes is not simply hatred, but the long, terrible, triumphalist hatred which the West has had for Islam almost since its beginnings. » Webster (1990) 40

⁵⁶¹ Jussawalla (1996).

⁵⁶² « It is important not to confuse the legal form with the underlying motivation. The initial Muslim response to Rushdie focused on his apostasy » Kymlicka (1993), p. 93-94. Mais la conclusion qu'en tire Kymlicka, d'une tentative des musulmans de Grande-Bretagne de changer la loi pour faire reconnaître- fût-ce sous le nom de blasphème, le crime d'apostasie (« It is difficult to avoid the conclusion that this proposed law grew out of, and is partly intended to discourage, public acts of apostasy ») est très contestable, car les musulmans engagés dans ces actions ont milité pour l'extension de la blasphemy law non pas du tout à introduire le crime d'apostasie dans la loi britannique. Voir à ce sujet O'Neill, p. 230 sq.

⁵⁶³ « Khomeini accused him of *kufir-i jahani*, 'world blasphemy', but the term *kufir* and its adjective *kafir* contain several meanings: not only atheism and blasphemy, but also apostasy. It is this latter charge that is the most serious.... » Halliday, 2003, p. 126. Voir le texte daté de 1989 du « modéré » Ahmad Shafaat, intellectuel Pakistanais installé au Canada, qui atteste de l'importance des discussions au sein de l'islam autour de la gravité et de la qualification du crime de Rushdie : « The first fundamental reality we need to keep in mind in that Rushdie's book is outrageous because it insults the prophets and insulting the prophets is rejecting them and rejecting them is *kufir* (rejection of God and His Communication) and *kufir* is outrageous and leads to hellfire. If Rushdie's book is judged not to be *kufir*, then all the emotional reaction against it must be regarded as grossly exaggerated and a considerable waste of time and emotional energy. Another sober reality to keep in mind is that Rushdie's variety of *kufir* is not the most serious nor is it the most harmful for Islam. Qadiyani (Ahmadis) and Secularist forms of *kufir* are far more serious and harmful ». Ahmad Shafaat, « Sober Thoughts on a Mad Writer. » (1989), <http://www.islamicperspectives.com/ThoughtsOnAWriter.htm> A noter que Shafaat s'est prononcé contre la criminalisation de l'apostasie : « The punishment of apostasy in Islam. »

justifier en Iran la persécution des adeptes du bahaïsme, forme de monothéisme non islamique dont les fidèles sont considérés comme « *murtade-e fitri* » renégats ou apostats par nature et à ce titre pouvant être tués sans procès (*madhur al-dam*). Voilà pourquoi, pour le régime iranien de l'époque, Rushdie peut être « légalement » éliminé sans autre forme de procès, comme *murtade* : il est un musulman ayant abandonné et trahi sa foi, un apostat donc, un homme qui, en écrivant un livre « contre » l'islam, s'était rendu coupable de *ridda* ou *irtidād*, l'apostasie apparaissant comme un crime pouvant être puni de mort dans la plupart des traditions juridiques de l'islam (sans que l'on puisse toutefois parler aujourd'hui d'une quelconque unanimité)⁵⁶⁴, mais généralement à l'issue d'un procès en bonne et due forme, ce qui explique les nombreuses critiques de la fatwa de Khomeiny dans le monde musulman.

Rushdie est considéré comme un ennemi intérieur de l'islam ; non un déviant en matière de religion, non un hérétique (une telle accusation serait tout à fait saugrenue), mais un homme qui, dans *Les Versets sataniques*, trahirait sa propre religion : c'est-à-dire, rigoureusement parlant, comme un apostat. *Ridda*, l'apostasie, le renoncement à la foi, est en effet conçue en islam comme une trahison, entendue en un sens religieux mais tout à la fois politique⁵⁶⁵.

L'un des contempteurs les plus virulents de Rushdie parmi les intellectuels musulmans, l'auteur d'origine kenyane Ali Mazrui, a écrit en 1989, dans un long texte à charge plusieurs fois réédité, que, du fait de l'absence de séparation claire pour l'islam entre religion et politique, l'apostasie possède d'emblée le sens de trahison, entendue indissociablement de manière religieuse, morale et politique⁵⁶⁶. Mazrui développe d'ailleurs à

1ère partie, 2006 <http://www.islamicperspectives.com/Apostasy1.htm>

et 2e partie 2007 http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html

⁵⁶⁴ Voir par exemple le texte de l'introduction de Mashuq Ibn Ally à la conférence organisée en Grande-Bretagne par la Commission for Racial Equality en 1990 « The Arabic word for apostasy is *riddah* or *irtidād*, which literally means 'turning back'. The former is usually used to signify turning back from Islam to another religion or to unbelief, while the latter has this meaning in addition to others; a person who forsakes Islam for unbelief or for another religion is called a *murtadd* (apostate). The common view among Muslim jurists is that apostasy from Islam is a crime for which the death penalty is prescribed. The majority of the Muslim jurists classify this penalty as being a punishment determined by the Qur'an and which is to be carried out if guilt is proven. » Ibn Ally, 1990.

⁵⁶⁵ « Some of them also said that Rushdie was guilty of apostasy, a uniquely Islamic concept with no analogue in other religions. The Arabic words *riddah* and especially *irtidād*, usually translated as apostasy, mean 'turning back' on Islam, forsaking it for unbelief or another religion, and convey the ideas of cultural treason or treachery and violation of a solemn commitment. » Parekh, 1990, p. 698.

⁵⁶⁶ Voir aussi Mashuq Ibn Ally « Though there is no equivalent to blasphemy in Islam, there is equivalence to treason. Treason has applicability in the Islamic Ummah because there is no distinction between the secular and the spiritual, the sacred and the profane, 'Church and State'. Therefore the boundary between blasphemy and treason is very narrow, a perception which many Irving in secular Britain might find difficult to appreciate. » et il ajoute : « The issue of treason has arisen because Ayatullah Khomeini issued a fatwa — a legal decision —

cette occasion l'idée qu'il existe en Occident une véritable religion de l'État, en tant que, précisément, celui-ci est séparé des Églises (une religion laïque de l'État pourrait-on dire), pour laquelle la trahison représente l'un des pires crimes qui se puisse concevoir, équivalent laïque du crime d'apostasie⁵⁶⁷. Pour ce même auteur, de même que marcher ou uriner sur la bannière étoilée est considérée comme un sacrilège, chaque vers du Coran étant comme un drapeau pour le musulman, c'est « comme si » Rushdie avait uriné ou déféqué sur le saint livre⁵⁶⁸. Un lecteur de *The Independent* (17 février 89), qui signe Inayatullah Zaigham, écrit dans les colonnes du journal qu'en composant *Les Versets sataniques*, l'écrivain avait commis un acte d'apostasie, lequel est « un très grave crime contre la communauté (*umma*) musulmane, beaucoup plus grave que ne l'est le crime de haute-trahison contre l'État commis par un citoyen »⁵⁶⁹.

Rushdie est une figure du traître apostat et son acte de trahison est l'écriture des *Versets sataniques*, en anglais (le choix de la langue participant de la trahison, même si ceux qui le dénoncent le font souvent aussi en anglais), pour un lectorat occidental⁵⁷⁰ ou occidentalisé. Mais alors, l'apostasie, souvent en ce sens confondue avec le blasphème ou du moins, comme on l'a dit, traduit par ce mot, est défini par l'action de trahison. Celle-ci est conçue comme une trahison à l'égard de la foi islamique, mais aussi et plus encore de l'*umma*, la communauté des musulmans, à laquelle il est spontanément assigné du seul fait de son origine.

La trahison est tout aussi bien pensée, dans ce contexte, comme sédition – un concept, comme celui de trahison, indissolublement religieux et politique –, et l'on a pu en effet lire que le roman de Rushdie « peut être catégorisé comme un blasphème séditieux contre l'Islam

sentencing Salman Rushdie to death in absentia. Mention should be made that Ayatullah Khomeini does not represent the constellation of views of all Muslim, nor is he head of the Islamic Ummah. However, he is an influential voice and he does command substantial support from a wide spectrum of members of the community. He is the spiritual leader of a very important Muslim nation; therefore, his views cannot be ignored. It was the news of Muslims rioting and being killed which must have inspired the Ayatullah to make his statement, compounded by his belief that Mr Rushdie is a Muslim, in which case he was regarding Mr Rushdie as an apostate. » Ibn Ally, 1990.

⁵⁶⁷ « In Islam there is no sharp distinction between church and state. The concept of treason is often indistinguishable from apostasy. The supreme penalty of treason to the Umma was indeed often death. Mazrui, 1989, p. 349. Voir la critique de ce texte par Afshari, 1991.

⁵⁶⁸ « Americans regard deliberate stepping on their flag, or purposefully urinating on the starspangled banner, as sacrilege. Each verse of the Qur'an is like a flag to a Muslim. Has Salman Rushdie deliberately urinated on the Holy Book? Has he defiantly defecated on the equivalent of a thousand crescent-spangled banners? » Mazrui, 1989, p. 354.

⁵⁶⁹ « S R has committed acts of apostasy by writing what he did [...] It is a very serious crime against the Muslim Ummah, much more serious than high treason is against a state of which one is citizen » Appignanesi, p. 85.

⁵⁷⁰ Cf Brennan qui affirme que Rusdie, écrivant en anglais, interprète et traduit les luttes pour la décolonisation « for a Western reading public. » 1989, p. 166.

et considéré comme un acte d'apostasie »⁵⁷¹. Le politologue Fred Halliday insiste sur la dimension politique des accusations de blasphème et d'apostasie identifiées à la sédition, affirmant – de manière pour le moins rapide, même si la proposition est parfaitement défendable – que « toutes les grandes victimes des accusations de blasphème (Socrate, le Christ, Galilée, Spinoza) furent aussi accusés de sédition » ; aussi propose-t-il d'analyser localement les raisons politiques de la campagne contre *Les Versets sataniques*, en dégagant un discours reposant sur l'assertion selon laquelle l'islam serait en danger, non seulement du fait des menaces venues du dehors, « ce qui a toujours été le cas, que de la perte de la foi et du manque de soumission issue du dedans »⁵⁷².

Un complot du Grand Satan

En fait les deux thèmes – l'agression venue du dehors et la trahison de l'intérieur – se conjoignent dans la mobilisation de l'explication conspirationniste, toujours disponible. Le renégat Rushdie est alors perçu comme l'agent diabolique d'un complot international.

En Iran, la publication des *Versets sataniques* est soigneusement intégrée à la rhétorique complotiste qui domine en ce pays le langage politique. Rafsanjani, alors président du parlement iranien, le lendemain de la fatwa, présente le roman comme une pièce du complot ourdi par le Grand Satan américain et son allié sioniste : « ils ont choisi cette méthode d'action – en choisissant un individu qui apparemment vient d'Inde, qui semble-t-il n'est pas lié à l'Occident et qui porte un nom trompeur » (sans doute parce que son nom évoque l'islam ? Rushdie serait ainsi agent dissimulé de l'Occident), auquel de l'argent et une protection ont été donnés de manière anticipée pour accomplir son méfait : « jamais on n'a vu un plan d'action aussi bien préparé », et cette publication est « pire qu'une déclaration de guerre officielle ».⁵⁷³ Dans un discours prononcé trois jours après l'édition de la fatwa, le

⁵⁷¹ « The novel, then, can be classified as seditious blasphemy against Islam and regarded as an act of apostasy of deed committed by Mr Rushdie. » Abdulaziz A. Sachedina, *Baltimore Sun*, 26 février 1989, Appignanesi, p. 225. Voir Slaughter, 1993, p. 177-182.

⁵⁷² « The question of why such injunctions from an-other age [blasphemy, apostasy, sedition] have been invoked here and now can only be answered by reference to current social and political concerns. All the great victims of blasphemy charges (Socrates, Christ, Galileo, Spinoza) were also charged with sedition. It is by looking to political concerns that the roots of the campaign around *The Satanic Verses* can be comprehended. Islam is 'in danger', and it is seen to be under threat not so much from without, something that has always been the case, as from the loss of belief and of submission emerging within. » Halliday, 2003, p. 126-127.

⁵⁷³ « They chose this method of action – choosing a person who seemingly comes from India, apparently is separate from the Western world and who has a misleading name. They begin their work in this fashion [...] there has never been such a well planned act the way it is being done now. » radio BBC Summary of World Broadcasts, 17.02.89, Appignanesi, p. 68-70. Voir Dupuy-Déri, 1997, p. 30.

président Khamenei dénonce une « conspiration culturelle » du Grand Satan ou de l'un de ses séides : « un membre de la British royal literary society a été contraint d'écrire un livre »...⁵⁷⁴ Khomeiny lui-même, en invoquant la nature providentielle de cette publication blasphématoire (« Dieu a voulu que le livre blasphématoire des *Versets sataniques* soit publié aujourd'hui »), dans un texte lu à la radio le 23 février dénonce une « action concertée visant à déraciner la religion et la religiosité, et surtout l'islam et son clergé »⁵⁷⁵. La radio de Téhéran rapporte que ce livre a été projeté par des « experts américains, européens et sionistes de l'islam », lors de rencontres internationales « ayant pour but de trouver les meilleurs façons d'insulter et de saper les fondations des plus hautes valeurs et traditions de l'islam »⁵⁷⁶.

Cette paranoïa complotiste ne fut pas l'apanage de l'Iran ; elle trouva même à s'exprimer dans un film pakistanais de propagande islamiste, pendjabi et ourdou, intitulé *International Gorillay* (1990), qui fait de Salman Rushdie (c'est bien son nom qui est utilisé) le chef d'une organisation criminelle internationale, travaillant, en compagnie de son ami juif Batu Batu à détruire l'Islam dans le monde⁵⁷⁷. L'odieux terroriste est bien sûr éliminé à la fin, tué par des corans volants venus du ciel qui le foudroient au moment d'être abattu par une troupe de jihadistes héroïques ! *Les Versets sataniques* ne sont qu'à peine signalés, pour affirmer que Rushdie y traite les femmes du prophète de putains et dans une scène inénarrable où l'horrible torture de leur lecture est infligée à un malheureux jihadiste capturé.

La même rhétorique (il s'agit bien d'une rhétorique complotiste, mais qui n'exclut nullement que ses porteurs, les hauts dignitaires de la révolution iranienne ou les réalisateurs d'*International Gorillay*, en soient les premières victimes⁵⁷⁸), plus atténuée, se retrouve dans les propos de musulmans européens ou vivant en Europe, comme Shabbir Akhtar, qui estime que les musulmans ont raison d'affirmer, au vu des *Versets sataniques*, qu'il existe « encore

⁵⁷⁴ *Les Versets sataniques* « is no doubt one of the verses of the Great Satan [USA] or one of his surrogates, where one member of the British royal literary society was forced to write a book. The book is of course a fictional novel.... » Appignanesi, p. 73

⁵⁷⁵ « calculated move aimed at rooting out religion and religiousness, and above all, Islam and its clergy [...] God wanted the blasphemous book of the SV to be published now.... » Appignanesi, p. 75

⁵⁷⁶ Le livre est « the result of years of effort by American, European and Zionist so-called experts on Islam gathering in international seminars and conferences on the religion with the aim of finding the best way to insult and undermine Islam's highest values and traditions. » Appignanesi, p. 189. Le comble de l'interprétation complotiste est celui de radicaux égyptiens pour lesquels « l'affaire des Versets sataniques est un coup monté pour provoquer une réaction violente de la part de l'Islam et ainsi le discréditer. En prononçant sa fatwa, Khomeini serait tombé dans un piège finement tendu. » Dupuis-Déri, 1997, p. 31 qui renvoie à Weatherby, 1990, p. 131-132.

⁵⁷⁷ Voir Mufti, 1999, p. 70 et Rushdie lui-même 2012b, p. 298-299.

⁵⁷⁸ Voir Dupuis-Déri, 1997.

aujourd'hui une conspiration occidentale, au sens faible du terme » contre l'Islam et de dire que le temps des croisades n'est pas achevé⁵⁷⁹.

Mais – ironie de l'histoire – l'accusation de trahison politique fut aussi invoquée contre le comportement de Rushdie vis-à-vis de son pays d'accueil, vu que le roman contenait aussi – en fait d'abord – une satire politique très poussée du gouvernement de Margaret Thatcher. Des lecteurs s'avisèrent tout de même que le livre était essentiellement une violente satire de la Grande-Bretagne conservatrice. Comme l'a remarqué Fred Halliday : « après l'outrage initial de la part des officiels islamiques, ce fut le tour des ministres britanniques de dénoncer sa vision antiraciste et satirique du Royaume-Uni, pas seulement pour ses réflexions sur la police »⁵⁸⁰. Un journaliste du *Sun* (Garry Bushell) n'avait du reste pas hésité à présenter Rushdie comme un traître à sa patrie plus dangereux que ne l'avait été l'agent double George Blake : « écrire un roman, comme le remarquera Rushdie lui-même était, pouvait désormais être considéré, sérieusement, comme une faute plus grave que la haute trahison »⁵⁸¹. L'écrivain devenait un agent double de la subversion, traître à ses origines et à sa patrie d'accueil.

Comme l'a remarqué Homi Bhabha dans un article publié au début de mars 1989, la traduction et la translation culturelles, qui deviennent les opérations majeures de la production culturelle contemporaine, soumettent les acteurs aux risques d'une double inacceptabilité, dans la culture d'origine, comme dans celle d'accueil : « là où autrefois nous pouvions croire aux secours et à la continuité de la Tradition, aujourd'hui nous devons affronter les responsabilités de la Traduction culturelle. Dans la tentative d'assurer la médiation entre différentes cultures, langues et sociétés, il y a toujours le risque de l'erreur de traduction, de la confusion et de la peur⁵⁸² ». Rushdie a incarné ces périls de la traduction et de la translation, de part et d'autre, mais il est clair que les plateaux de la balance sont déséquilibrés, car l'auteur des *Versets* a indéniablement surtout trouvé un public favorable dans son pays et sa culture d'accueil ; l'immense majorité de ses lecteurs potentiels dans sa culture d'origine

⁵⁷⁹ Appignanesi, p ; 230. Même propos, déjà, de Shahabuddin, in Appignanesi, p. 39

⁵⁸⁰ « After the initial outrage on the part of Islamic officials, it was, appropriately, the turn of British ministers to denounce its anti-racist and satirical view of the United Kingdom, not least because of its reflections on the police. » Halliday, 1993.

⁵⁸¹ Rushdie, 2012, p. 307.

⁵⁸² « Where once we could believe in the comforts and continuities of Tradition, today we must face the responsibilities of cultural Translation. In the attempt to mediate between different cultures, languages and societies, there is always the threat of mistranslation, confusion and fear. » Appignanesi, p. 114.

n'ayant, de toute façon, pas eu accès au livre. Pour autant, nous nous refusons à considérer que le rejet dont il fit l'objet reposait uniquement sur l'erreur et le malentendu.

« Pornographie religieuse »

Mazrui affirme qu'un Pakistanais lui confia qu'en écrivant ce livre, c'est comme si Rushdie avait composé un poème sur les parties génitales de ses parents pour le réciter sur la place publique et faire rire des auditeurs qui le paient pour entendre ces insanités. Au Pakistan, résume-t-il, l'accusation contre Rushdie est celle de « trahison pornographique des ancêtres »⁵⁸³. Dans sa lettre du 17 février 1989 à *The Independent*, Inayatullah Zaigham, renchérit : « S'il avait traité ses parents biologiques de bâtard et de prostituée, ses frères et sœurs auraient été ulcérés de la même façon. En écrivant ces blasphèmes contre un messager de Dieu et les femmes du prophète de l'islam, que les musulmans révèrent et aiment plus que leurs propres parents biologiques, il s'est attiré la sainte colère du monde musulman tout entier »⁵⁸⁴. Zaki Badawi, un égyptien, représentant éminent de l'intelligentsia musulmane en Grande-Bretagne, directeur du Muslim College de Londres, déclarait au *Gardian* : « Ce qu'il [Rushdie] a écrit est bien pire pour les musulmans que s'il avait violé la fille de l'un d'entre eux »⁵⁸⁵. Enfin Tariq Modood, s'affichant volontiers comme un critique modéré de Rushdie, écrivait : « Il est important de clarifier le fait que *Les Versets sataniques* n'a pas été rejeté parce qu'il serait une critique de leur foi (les bibliothèques en sont pleines) ; pour le musulman moyen, le langage vulgaire, l'imagerie sexuelle explicite, l'attribution de motivations libidineuses – sans aucune preuve – au saint prophète, en bref la réduction de leur religion à un appétit sexuel égoïste n'était pas plus une contribution à la littérature que de pisser sur la Bible n'est un argument théologique »⁵⁸⁶.

⁵⁸³ « In November 1988 I visited Lahore and Islamabad in Pakistan. Discussions about Rushdie's novel had already started there. One analogy particularly struck me. "It is as if Rushdie had composed a brilliant poem about the private parts of his parents, and then recited the poem in the market place to the cheers and laughter of strangers! These strangers then paid him money for all the jokes about his parents genitalia." The charge that I heard levelled against Rushdie in Pakistan was that of pornographic betrayal of ancestry. » Mazrui, 1989, p. 347

⁵⁸⁴ « Had he called his own biological parents bastard and prostitute, his brothers and sisters would have been the most likely to be infuriated. By writing these blaphemies against a messenger of God and the wives of the Prophet of Islam, whom the Muslims revere and love more than their own biological parents, he has eaned the wrath of the entire Muslim world. » Appignanesi, p. 87

⁵⁸⁵ « What he has written is far worse to Muslims than if he had raped one's own daughter. » cit. Webster, p. 95.

⁵⁸⁶ « It is important to be clear that SV was not objected to as an intellectual critique of their faith (libraries are full of those); for the average Muslim the vulgar language, the explicit sexual imagery, the attribution of lustful motives – without any evidence- to the holy Prophet, in short the reduction of their religion to a selfish sexual appetite was no more a contribution to literary discourse than pissing upon the Bible is a theological argument. » Modood, 1990, p 143-160.

L'expression la plus explicite, résumant cette dénonciation récurrente de ce qui est apparu comme un traitement obscène, indécent du prophète et de ses épouses, est peut-être celle de « pornographie religieuse », utilisée par un musulman de Bradford interrogé par Julie Flint pour *The Observer*⁵⁸⁷. On remarquera que la plupart de ces accusations de pornographie tournent autour de références incestueuses, destinées à souligner l'obscénité suprême de l'auteur, son inacceptabilité absolue. *Les Versets sataniques* exposerait aux yeux du monde entier les turpitudes sexuelles de sa propre famille, l'umma des musulmans, à travers l'étalage libidineux de la famille fondatrice de la communauté des croyants ; celle du prophète⁵⁸⁸. Ainsi la trahison, l'apostasie, le blasphème de Rushdie, relèvent-ils en fait d'un crime sexuel abject, celui d'exhibition prostitutionnelle de sa propre famille. Inutile de dire combien ce discours venait à point nommé justifier, fût-ce de manière implicite et à travers de suspectes dénégations, la sévérité de la fatwa, c'est-à-dire l'appel au meurtre à l'encontre de l'auteur.

La Haine de soi de Simon Rushton

Cette accusation d'une exhibition obscène de l'intimité musulmane recouvre de complexes motifs culturels et psychologiques dont on ne saurait ici approfondir l'analyse. Elle est en tout cas l'expression favorite de ce qui est perçue comme une trahison totale de sa propre identité (une identité qui est bien sûr assignée à l'accusé par ses accusateurs), non seulement religieuse mais aussi culturelle⁵⁸⁹. En écrivant les *Versets sataniques* Rushdie aurait trahi sa propre religion, l'*umma*, la communauté des croyants⁵⁹⁰, mais il a aussi trahi sa propre culture, ses propres origines, ses propres racines, ses propres ancêtres⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ « Bradford's Asians are tolerant about everything except the 'religious pornography' of the SV. Mamoor Khan is adamant about this : the guy is sick. I can't go and write a book about the Queen, can I ? I'm not religious, but that book really hurt me. If it came down to dying for it, I would. »

⁵⁸⁸ Voir à ce sujet les remarques de Ruthven, 1990, p. 29-31 et de Slaughter, 1993, p. 193-200.

⁵⁸⁹ « One sort of treason of which he was accused was apostasy, the betrayal of Islam. But he was also charged with another sort – « cultural treason. » the betrayal of a cultural identity into which he was born and to which he owed a loyalty. » Jones, 1994, p. 330.

⁵⁹⁰ « He [Mazrui] accuses Rushdie of betraying the umma, adding that "the supreme penalty of treason to the umma was indeed often death." "Treason to the umma, cries a Third World intellectual; it is immeasurably more appalling than when governments cry treason to the state. The political relevancy of the concept (umma) is limited to its being fetishized and manipulated by the Islamist activists seeking a transcendent origin. As a political entity, umma ceased to exist centuries ago. [...] Mazrui constructs his paradigm by using an armory of catchwords, incantations, and demonical referents such as "blasphemy," "apostasy," "community of believers," "treason to the faith," and "betrayal of ancestry." Thus, his discourse becomes, by the logic of the language, inquisitorial. » Afshari, 1991, p. 112-113.

⁵⁹¹ Sur les racines auxquelles Rushdie tournerait le dos, et sa trahison des ancêtres, voir Mazrui qui compare l'écrivain avec un personnage de l'un de ses romans, un poète Igbo mort pour sa fidélité à ses ancêtres, alors que si Rushdie se faisait éliminer cela serait au contraire parce qu'il a trahi ses ancêtres ! Mazrui, 1989, p. 368.

C'est un argument qui ne va cesser de revenir dans la controverse : Rushdie est un renégat de la communauté musulmane immigrée en Grande-Bretagne. Des musulmans britanniques ou résidant en Grande-Bretagne ont déclaré que, avant l'affaire, ils considéraient Rushdie comme l'un des leurs et qu'ils étaient fiers de son succès d'écrivain, qui faisait honneur à la communauté en prenant fait et cause pour les siens. Aussi, dirent-ils, se sentirent-ils d'autant plus floués et trahis par *Les Versets sataniques* qui, selon eux, tourne l'islam en dérision et participe au discours de dénigrement et d'humiliation des musulmans en général⁵⁹².

L'islam est trahi, floué et « trompé », au sens sexuel, adultérin du terme, par l'un de ses fils. Selon certains musulmans, « Rushdie ne connaît que trop l'islam » et c'est en cela qu'il est « essentiellement un traître », il « exploite une connaissance réelle mais dans un but condamnable »⁵⁹³. Ce but n'est autre que d'avilir l'islam, en premier lieu pour satisfaire la concupiscence malsaine des non musulmans. Le roman serait en effet d'abord destiné à complaire à ceux qui méprisent déjà l'islam et les musulmans, qu'ils soient occidentaux ou de culture musulmane, mais dans ce cas, alors, renégats comme lui. Rushdie prendrait plaisir à s'avilir dans la dérision vénale de sa propre religion et de sa propre culture au service et à la plus grande joie des ennemis de l'islam.

En prenant plaisir à trahir et ruiner sa propre identité, le romancier ferait preuve d'une farouche « haine de soi ». Il serait un « *brown sahib* » (expression désignant les natifs d'Asie du Sud singeant les occidentaux) accompli. C'est à ce titre que certains de ses ennemis l'ont nommé « Simon Rushton », en prétendant, selon une fausse rumeur, qu'il se faisait donner ce nom par ses amis britanniques⁵⁹⁴.

Outsider

On voit bien ainsi que le « blasphème », ainsi associé à la trahison par l'apostasie, ne saurait d'aucune façon se réduire à un crime de religion, même si tout passe en cette affaire

⁵⁹² « And what hurts so much is that one of our own, someone I really used to admire, someone who stood up on television and told the white British how racist they were, has let us down so badly. » ainsi s'exprimerait une jeune musulmane libérale et anti-autoritaire citée par Yasmin Alibhai-Brown, citation reprise par Asad, p. 245 et Ranasinha, art. cit. . « Virtually every practising Muslim was offended by passages from the book and shocked that it was written by a Muslim of whom till then the Asian community were proud. » Modood, 1990.

⁵⁹³ « ... other Muslims acknowledge that Rushdie is all too knowledgeable about Islam, that he is essentially a traitor, exploiting real knowledge for nefarious purposes. » Fischer et Abedie, 1990, p. 122.

⁵⁹⁴ Livraison du *Sunday time* du 19 février 1989 qui évoque les allégations suivant lesquelles le livre est publié par un juif, et que l'auteur se fait donner un nom anglais par ses amis (ce qui est, précise le journal, « a complete myth »). Voir à ce sujet Brennan, 1999, p. 111. Rushdie lui-même fait allusion à cette légende en *De bonne foi*, Rushdie, 1993, p. 431.

par le religieux. Rushdie, dans ce dispositif d'accusation, occupe la place d'un outsider au sein de son propre groupe, c'est-à-dire du groupe auquel il est assigné⁵⁹⁵. Ce statut de traître est inséparable de celui de migrant, d'exilé volontaire en Occident, qui plus est s'exprimant dans la langue de l'empire.

Or, c'est ce statut même du migrant, ses contradictions et son hybridité, ses trahisons, sa bâtardise, qui est proprement le sujet du roman mis en cause⁵⁹⁶. Cependant, cette dimension centrale du livre, incarnée par le duo de personnages, Farishta / Chamcha (un nom d'ailleurs qui en argot indien signifie le serviteur lèche-cul et perroquet de ses maîtres) est presque absolument absente des controverses ; non qu'elle ait été incomprise ou mécomprise donc, mais tout simplement ignorée, absente, jugée non pertinente dans la discussion, au profit de la focalisation proprement obsessionnelle sur des chapitres seconds (dans l'économie du récit) et subordonnés eux-mêmes étroitement à cette thématique et à ce questionnement.

Cela bien sûr ne manque pas d'interpeler et est étroitement lié à la mise hors jeu de la question de la fiction (voir *infra*), mais pas seulement ; ce que la concentration du scandale autour des références satiriques transparentes au prophète permet, c'est aussi, de fait, le refoulement de la question de l'impureté, de l'hybridité, de la bâtardise qui affecte l'islam comme l'Occident contemporains (et d'ailleurs passés, il ne s'agit certes pas d'une réalité nouvelle, ni spécifique aux migrants de l'Asie du sud), là où la focalisation sur les scènes coraniques, réinterprétées comme un travail de sape, de dérision obscène, d'injure et de souillure, permettait de construire tout ce dont le roman, en lui-même, était en fait le démenti : l'existence d'un face à face et d'une extériorité réciproque de l'islam religieux et de l'occident libéral et agnostique. Ainsi peut-on avancer l'hypothèse selon laquelle la déclaration tonitruante de la présence dans le roman de scènes et de propos inacceptables (comme faisant injure à l'islam en la personne du prophète, de ses disciples et de ses femmes) servit aussi à écarter ce que le roman avait de tout autant inacceptable – et plus encore – à savoir le fait que ces scènes et ces propos étaient reductibles à la conscience à la fois clivée et hybride des musulmans de la diaspora, ceux auxquels, par exemple, un Shabbir Akhtar conseille de

⁵⁹⁵ Brennan, 1989 (chap. 6 : « Pitting Levity against Gravity »).

⁵⁹⁶ « *Les Versets sataniques* célèbre l'hybridation, l'impureté, le mélange, la transformation issue des combinaisons nouvelles et inattendues entre les êtres humains, les cultures, les idées, les politiques, les films, les chansons. Mon roman trouve son plaisir dans la bâtardisation et les peurs de l'absolutisme de la Pureté. », Rushdie, 1993, p. 419.

retourner dans leurs patries d'islam (*hijrah*) ou même d'entrer en guerre sainte (*jihad*), afin de se préserver de la contamination de l'Occident⁵⁹⁷.

Tout le roman montre que Rushdie avait une conscience aiguë de son statut d'outsider, en tant que migrant et comme écrivain osant traiter par la fiction, en anglais, de questions culturelles et politiques qui mettent en jeu et en question l'islam, ou plutôt les islams ; ceux du Pakistan et de l'Inde, celui de la révolution islamique iranienne (qui n'est pas épargnée dans le roman, même s'il n'en fut guère question ouvertement au cours de la controverse⁵⁹⁸), celui des communautés migrantes de Grande-Bretagne, sans oublier celui des origines. Cette situation et cette activité d'outsider, qui comportait évidemment une prise de risque (n'impliquant nullement que Rushdie était en mesure de prévoir les conséquences de ses publications comme il en fut si souvent accusé, voir *infra*), voire une part de défi, étaient déjà clairement décrites dans un passage de *La Honte* donnant voix à ses accusateurs pakistanais potentiels : « *Outsider ! Intrus ! Tu n'as aucun droit sur ce sujet !... Je sais : Je sais : personne ne m'a jamais arrêté. Et ils ne sont pas prêts de le faire. Braconnier ! Pirate ! Nous rejettons ton autorité. Nous te connaissons, avec ta langue étrangère enroulée autour de toi comme un drapeau : parlant de nous avec ta langue fourchue, que peux-tu raconter sinon des mensonges ?* »⁵⁹⁹

Rushdie orientaliste

Le clivage introduit par les critiques extrêmement virulentes est ainsi non seulement celui du choc (« clash ») prétendu entre « deux » civilisations, mondes ou cultures – il est indéniable que l'affaire Rushdie est un moment crucial de la construction de cet artefact idéologique – mais il est aussi et surtout un clivage de classe ou de caste entre la « communauté musulmane » et « l'intelligentsia » qui apprécie ses livres, que cette intelligentsia bourgeoise soit celle des pays occidentaux ou celle des pays de culture musulmane où l'on dénonce la prolifération des « semblables » de Rushdie. C'est, par exemple, ce que déplore explicitement le député indien Shahabuddin, en affirmant l'existence

⁵⁹⁷ « Those Muslims who find it intolerable to live in a United Kingdom contaminated with the Rushdie virus need to seriously consider the Islamic alternatives of emigration (*hijrah*) to the House of Islam or a declaration of holy war (*jihad*) on the House of Rejection... » Akhtar, in Appignesi, p. 230.

⁵⁹⁸ Sous le nom de « l'Imam. » chapitre IV, Rushdie fait allusion, de manière transparente, à l'ayatollah Khomeini en exil et à la révolution iranienne.

⁵⁹⁹ « Outsider! Trespasser! You have no right to this subject!... I know: nobody ever arrested me. Nor are they ever likely to. Poacher! Pirate! We reject your authority. We know you, with your foreign language wrapped around you like a flag: speaking about us in your forked tongue, what can you tell but lies ? », 1983b, p. 28.

d'un hiatus communicationnel (« *a communication gap* ») entre « la » communauté musulmane et la « soi-disant intelligentsia » : « il est incroyable, dit-il, que ce qui peine les uns donne plaisir aux autres ». Ainsi s'en prend-il ouvertement à l'élite anglicisée qui a plébiscité Rushdie en Inde⁶⁰⁰.

Bien d'autres accuseront l'écrivain de mépris et de condescendance sociale à l'égard du peuple des simples croyants. Ce qui est alors en cause est le ton de dérision et de satire que Rushdie applique pourtant à tous ses personnages, quelle que soit leur position sociale et leur appartenance culturelle. Il y a une dimension comique et satirique de l'écriture de Rushdie qui affecte tous ces personnages dans le roman, qu'ils appartiennent aux classes supérieures ou subalternes.

Mais ce reproche de condescendance et de mépris, même s'il est rejeté par Rushdie sur des arguments massifs dont la bonne foi ne saurait être mise en doute, est très significatif et requiert en fait une analyse capable d'intégrer les conflits de classe, même si ceux-ci ne sont en fait pas explicitement assumés par les acteurs de la controverse. Aux yeux des immigrés qui travaillent dans l'industrie, à Bradford et ailleurs, et qui connaissent de graves problèmes de chômage, Rushdie apparaît comme un grand bourgeois lettré, appartenant au monde des nantis, un bourgeois et à la fois le laquais, le clown indien de la bourgeoisie britannique.

Toutes ces condamnations sont reprises et contenues, à un niveau prétendument plus théorique, à travers l'accusation d'avoir fait œuvre d'« orientalisme ». Le terme, déjà à l'époque, n'était plus défini, la seule référence à Saïd suffisant à indiquer grossièrement ce qui était entendu par là, à savoir toute production culturelle par laquelle l'occident s'emploie à assurer et à perpétuer sa domination sur l'Orient.

Shahabuddin, l'un des « inventeurs » de l'affaire, parle du roman de Rushdie comme d'un acte de « colonialisme littéraire »⁶⁰¹. Syed Ali Ashraf, directeur de l'Islamic Academie de Cambridge lui reproche, comme beaucoup d'autres de « s'être allié avec les orientalistes »⁶⁰². Le nom même de Mahound, des motifs comme ceux mettant en avant l'appétit de lucre et de luxure du prophète, la scène du bordel de Jahilia, la signification du

⁶⁰⁰ « Even more shocking and saddening [...] is the communication gap between the Muslim community and the so-called intelligentsia [...] It's unbelievable that what pains one section gives pleasure to the other. » Appignanesi, p. 37. On trouve exactement le même argument chez Mazrui : « This novel elevates the pleasure of art above the pain of society. Rushdie subordinates the real anguish of Muslim believers to the titillation of his Western readers. », 1989, p. 368.

⁶⁰¹ « literary colonialism », Appignanesi, p. 40

⁶⁰² « he sides with the orientalist... », Appignanesi, p. 18

nom de cette ville, les évocations perçues comme méprisantes des compagnons du prophète, ont pu apparaître comme autant de motifs orientalistes destinés à avilir l'islam⁶⁰³.

Edward Saïd lui-même, comme certains critiques l'ont remarqué, s'il s'impliqua à première vue pour défendre Rushdie, présenta un argumentaire pour le moins ambigu, où il regrettait que l'écrivain ait portraituré l'islam de manière « irrévérente et blasphématoire » : « Pourquoi un musulman, qui pourrait nous défendre et nous interpréter avec sympathie, nous montre aujourd'hui de manière si rude, retorse et irrespectueuse pour un public toujours prêt à condamner notre tradition, notre réalité, notre histoire, notre religion, notre langage et nos origines ? Pourquoi, en d'autres mots, un membre de notre culture rejoint-il les légions d'orientalistes en orientalisant l'islam si radicalement et si injustement ? »⁶⁰⁴ A demi-mot, on en revient bien au motif de la trahison culturelle (Rushdie oriental devenu orientaliste) étroitement associé à celui de l'irrévérence religieuse, taxée de blasphème.

L'homme qui rit

C'est en relation avec ce conflit social et culturel que se pose la question du rire. Rien n'est plus socialement codifié que le rire. C'est une vérité triviale, qu'il faut cependant rappeler. Selon notre position sociale et nos appartenances culturelles, nous ne rions pas des mêmes choses, ou alors pas pour les mêmes raisons, et surtout nous ne rions pas volontiers, lorsque nous avons la conviction que l'autre rit de nous, et en particulier lorsque nous percevons cet autre comme occupant (ou cherchant à occuper) une position de domination, lorsque nous le percevons comme méprisant et injuriant notre propre identité culturelle. Les subalternes savent évidemment aussi rire des puissants ; de sorte que rien n'est plus contestable que la remarque du narrateur de *La Honte* de Rushdie (dont certains se souviendront au moment de l'affaire des *Versets sataniques*), inspiré par la pièce de Büchner (*La Mort de Danton*), à savoir que « le peuple est comme Robespierre, il se défie du divertissement » (« *They distrust fun* ») ; le « peuple » est vertueux, c'est pourquoi il n'aimait pas Danton, qui aimait les plaisirs⁶⁰⁵. Cette représentation, fondée sur un simple préjugé éliste,

⁶⁰³ O'Neill, p. 39

⁶⁰⁴ « Why must a Muslim, who could be defending and sympathetically interpreting us, now represent us so roughly, so expertly and so disrespectfully to an audience already primed to excoriate our tradition, reality, history, religion, language and origins? Why, in other words, must a member of our culture join the legions of orientalistes in orientalisng Islam so radically and so unfairly? » *The Observer*, 25 February 1989. Cf. Parekh, 1990, 8.

⁶⁰⁵ Rushdie, 1983b, p. 240. « It is this failure to imagine the desires and angers of ordinary people that links this brand of Rushdie criticism to Rushdie's own fiction, which has dealt with working-class life warmly and compassionately but always in a comic register. His accompanying political motif – evident in his comment from *Shame* that the people, like Robespierre, “distrust fun” – has blended with these comic portraits in the most

est évidemment des plus discutables, car le « peuple », disons pour plus de précision, les classes subalternes, trouvent très divertissant et très libérateur de faire la satire des riches et des puissants. Elles sont aussi capables d'auto-ironie et d'auto-critique, comme le montrent tant d'histoires drôles. Par contre, elles n'apprécient guère d'être moquées et satirisées par des acteurs qu'elles identifient, à tort ou à raison, comme trahissant leurs origines sociales et s'adressant, non à eux, mais aux nantis. C'est ce que des musulmans (et non-musulmans) ont en tout cas déclaré avoir ressenti à la lecture des *Versets sataniques*, ou plus souvent (car nous y reviendrons, très peu l'avaient lu) à travers ce qu'ils en avaient entendu dans des discours accrédités. On a en effet répété à satiété que Rushdie s'adressait exclusivement à l'élite occidentale en ridiculisant le prophète et les croyants, et qui plus est des communautés de croyants d'humble condition : celle des immigrants d'Asie du Sud en Angleterre, une communauté villageoise en Inde (épisode d'Ayesha), celle des premiers compagnons du prophète... Ainsi l'ironie satirique déployée fut-elle jugée inacceptable.

Pour proposer une analyse un tant soit peu complète, il faudrait aussi – c'est une évidence – aborder la question de l'intrusion du rire, par le pastiche, la parodie et la satire dans le domaine religieux, dans le domaine réservé du sacré, où le rire est sinon proscrit, en tout cas sévèrement contrôlé. Il est évidemment de la première importance, pour nous, de constater qu'est dénoncé comme blasphémateur, l'homme qui rit, se moque, là où il faudrait qu'il vénère, qu'il adore, qu'il prie. La figure du blasphémateur devient ainsi d'abord celle du rieur, de l'ironiste détracteur, qui se moque du sacré par ses propos et son comportement.

Rushdie blasphèmerait, on l'a souvent répété, non parce qu'il critique l'islam, mais parce qu'il ridiculise et persifle le prophète, ses compagnons et ses femmes et parce qu'il se moque des musulmans, en se riant d'eux et surtout en faisant rire sur eux ceux qui les méprisent et les haïssent.

Préméditation

S'impose donc, pour ses détracteurs, la figure d'un Rushdie condescendant, méprisant, provocateur, cynique, vénal. Ce portrait a une incidence directe sur les accusations de blasphème. De toute part, on a pu dire que l'auteur des *Versets* n'était en rien la victime innocente d'une conjoncture internationale, car il « savait très bien ce qu'il faisait » ; aussi n'a-t-il fait que récolter ce qu'il a semé. Ainsi, est-ce sciemment, délibérément qu'il aurait

unfortunate way and have much to do with the explosive anger that the affair produced. That reaction took only those critics by surprise who had overlooked his earlier condescensions. » Brennan, 1999, p. 125.

blasphémé ; son intention était bien de perpétrer des actes de sacrilège, d'apostasie et de blasphème et il est normal qu'il ait à en rendre compte, d'une façon ou d'une autre.

Quelques jours après la Fatwa, un journaliste du *Sunday Time* affirmait que Rushdie « savait que son livre serait considéré comme un blasphème », sous prétexte que celui-ci avait déclaré dans une interview pour *Channel 4* qu'un « auteur doit supprimer la connaissance de l'effet que ces mots auront, pour pouvoir écrire. Si j'avais pensé que cet ouragan était sur le point d'éclater, je n'aurais pas pu écrire ». Ces mots infirment pourtant largement l'accusation, Rushdie évoquant un savoir certes pressenti, mais refoulé ; ce voile d'ignorance jeté sur les effets possibles étant une condition nécessaire de son écriture⁶⁰⁶.

Shabbir Akhtar parle d'une « tentative préméditée d'avilir et de calomnier le prophète et l'islam » ; son livre est « calculé pour choquer et humilier les sensibilités musulmanes⁶⁰⁷ ». Revenant sur l'affaire en 1997, un autre intellectuel musulman vivant en Angleterre, Arshad Ahmedi, continue d'affirmer « qu'il n'y a aucun doute [...] que Salman Rushdie savait exactement ce qu'il était en train de faire, dans quel pétrin il se mettait, et qu'il avait été averti par d'éminents membres du monde littéraire des terribles conséquences⁶⁰⁸ ». Même un critique non engagé dans la controverse comme Tim Brennan, qui avait lu le roman avant même sa parution, soutient que « Rushdie pouvait certainement contrôler (sinon prédire) la façon dont le roman pouvait scandaliser les musulmans orthodoxes⁶⁰⁹ ».

Tala Asad donne de cette thèse de la responsabilité une version postmoderne : « *Les Versets sataniques* est avant tout une performance rhétorique délibérément provocatrice dans un champ politique déjà chargé ; ce contexte est devenu inévitablement une partie intégrale du texte. Puisque le contexte est incontrôlé, la tentative d'en inclure une part plus ou moins grande dans la lecture fait elle-même partie de la lutte politique »⁶¹⁰. Le contexte, marqué par

⁶⁰⁶ « He knew his book would be regarded as blasphemy. » *Sunday time* 19 février 1989 ; « a writer must suppress the knowledge of what effect his words will have, in order to do the writing. If I thought this whirlwind was going to be unleashed, I could not have written. » 3 (itv Channel 4, du 27 janvier 1989, in Appignanesi, p. 3)

⁶⁰⁷ « a calculated attempt to vilify and slander the Prophet of Islam » ; « calculated to shock and humiliate Muslim sensibilities. » Akhtar, 1989, p. 6 et 12.

⁶⁰⁸ « No matter what has been written in the defence of the controversial and blasphemous novel, there is no doubt, as the following evidence shows, that Salman Rushdie knew exactly what he was doing and what he was letting himself in for and that he had been forewarned by eminent members of the literary world of the dire consequences. » Arshad Ahmedi, 1997, p. 131.

⁶⁰⁹ « Rushdie could certainly control (if not predict) the way the novel would scandalise orthodox Muslims. » Brennan, 1989, p. 144. Par contre le même critique affirme que Rushdie n'est pas comptable des distorsions de la réception de son livre par la presse occidentale : « it is probably not true that Rushdie foresaw the way *The Satanic Verses* would be manipulated by the Western press. Given Rushdie's adherence to the principle of satiric 'equal time', it must have been dismaying to him to see the novel made into a fable of Western freedom vs. Oriental fanaticism. », *ibid.*

⁶¹⁰ « The *Satanic Verses* is above all a deliberately provocative rhetorical performance in an already charged political field; that context has inevitably become integral to the text. Since the context is uncontrolled, the attempt to include more or less of it in the reading is itself part of the political struggle. » Asad, p. 248.

une situation politique tendue, pénètre le texte par l'acte de lecture : de sorte que c'est cette lecture politique qui décide de ce qu'est le texte, mais non pas à l'insu de l'auteur, car au départ, il y a, il y aurait un acte de provocation rhétorique, appelant, provoquant l'irruption du contexte dans le texte.

Mazrui est plus expéditif qui va jusqu'à déclarer que « *Les Versets sataniques* ont déjà tué plus d'une douzaine de personnes dans le pays d'origine de Rushdie »⁶¹¹ Ainsi tous les actes de violence de l'affaire (même ceux à l'égard de Rushdie lui-même !) sont l'œuvre du livre et donc de son auteur.

On comprend que la « responsabilité » de l'écrivain soit requise pour l'établissement de sa culpabilité. Certains auteurs se sont appuyés sur le cas Rushdie pour contester le principe selon lequel la plus grande liberté doit être accordée à l'expression artistique. Pour ce faire, ils se sont employés à dissocier les artistes et les écrivains du reste du corps social et à les présenter comme une menace perpétuelle contre laquelle la société doit se prémunir. Selon Richard Webster, au nom de la spécificité des œuvres d'art, les artistes revendiquent un statut d'exception par rapport aux autres citoyens, une acceptabilité spécifique qui revient à un droit de transgression qu'il est très dangereux de leur accorder : « nous ne devrions jamais encourager les artistes ou les éditeurs à croire qu'ils peuvent échapper à leurs responsabilités civiles, morales et politiques simplement en agitant le drapeau de la 'démocratie' et de la 'libre expression' [...] Dans notre société à la fois l'expression artistique et tout autre forme de déclaration publique sont contraintes non seulement par la règle de la loi mais aussi par les restrictions intériorisées de la décence, du tact et de la moralité. Par leur nature même les artistes sont enclins à défier ces deux formes de contrainte »⁶¹². C'est pourquoi d'ailleurs la loi contre le blasphème reste pour Webster nécessaire ; elle trouve toute sa justification dans ce rappel aux restrictions intériorisées par toute la société, mais dont les artistes tendent à s'affranchir. Aussi dénonce-t-il les privilèges exorbitants revendiqués par la littérature de fiction : « tout autre médium d'expression que le roman est assujéti à des restrictions autrement plus complexes et élaborées⁶¹³ ».

⁶¹¹ Mazrui, 1989, 363. Lire à ce propos la réaction de Afshari, 1991, p. 113.

⁶¹² « we should never encourage either artists and publishers in the belief that they may escape their civic, moral and political responsibilities simply by waving the flag of 'democracy' or 'free expression' [...] in our own society both artistic expression and every other form of public utterance are constrained not only by the rule of law but also by internalised restraints of decency, tact and morality. By their very nature artists will frequently wish to challenge both these forms of restraint. » Webster, p. 62.

⁶¹³ « every medium of expression other than the novel is subject to the most complex and elaborate restrictions » Webster, p. 47.

Le musulman Bhikhu Parekh dit la même chose : « la majorité ‘morale’ [...] se sent intensivement protectrice vis-à-vis de ses croyances, valeurs et pratiques profondément ancrées, et elle voudrait savoir pourquoi elle devrait supporter des attaques iconoclastes contre celles-ci lancées par des intellectuels ‘irresponsables’ éprouvant une ‘fierté perverse’ à malmener les valeurs établies, comme un évêque catholique⁶¹⁴ l’a dit au moment où la controverse autour de Rushdie atteignait son apogée. »⁶¹⁵

A la faveur de l’affaire Rushdie, un front œcuménique d’autorités religieuses et de fidèles de diverses confessions (musulmans, anglicans, catholiques, juifs) a pu ainsi commencer à se constituer partageant une même exigence de restriction légale de la liberté artistique – et donc de la liberté d’expression – au nom de valeurs prétendument partagées par les citoyens de toutes obédiences religieuses. Parekh reproche explicitement à Rushdie de ne pas s’être autocensuré⁶¹⁶. Le 17 mars 1989, un groupe de fidèles de six religions différentes fera paraître une déclaration commune : « le livre de Rushdie, que les musulmans considèrent comme blasphématoire est seulement l’un des aspects d’une société se montrant elle-même insensible aux besoins et aux souffrances dans lesquels se trouvent les musulmans eux-mêmes ». Les signataires appellent au dialogue interreligieux pour traiter le problème, engageant les écrivains et les éditeurs à plus « d’autodiscipline dans le traitement des croyances les plus sacrées de leurs voisins religieux »⁶¹⁷. Un appel solennel et menaçant à pratiquer l’autocensure est autrement dit lancé. Rushdie déplorera dans *Joseph Anton* que l’archevêque de Canterbury Robert Runcy, le grand rabbin Jakobovits et le pape Jean-Paul II, aient en substance publié des déclarations semblables sur la nature blasphématoire des *Versets sataniques* (« vous avez tous souhaité l’interdiction d’offenser les sensibilités religieuses »⁶¹⁸).

⁶¹⁴ Sans doute s’agit-il du texte de John Ward, Archevêque de Cardiff, lors d’une manifestation contre Rushdie unissant catholiques et musulmans à Newport en mars 1989.

⁶¹⁵ « the ‘moral’ majority [...] feels intensely protective about its deeply held beliefs, values and practices, and demands to know why it should put up with iconoclastic attacks on these by ‘irresponsible’ intellectuals taking ‘perverse pride’ in knocking established values, as a Catholic bishop put it at the height of the Rushdie controversy. », Parekh, 1990, p. 708.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ « The Rushdie book, which Muslims regard as blasphemous, is only one aspect of a society showing itself to be insensitive to the needs and pain in which Muslims find themselves. The courts have now ruled that the law of blasphemy is inapplicable, but we need to discuss this problem with inter-faith dialogue is even more urgent. [...] It is our hope that writers and publishers will now exercise more self-discipline in dealing with the most sacred beliefs of their religious neighbours. », in Appignanesi, p. 125.

⁶¹⁸ Rushdie, 2012b, p. 220. Ce consensus sur le fond recouvrait cependant des divergences importantes. En particulier, le grand rabbin du Royaume-Uni, Jakobovits se déclara contre une extension de la loi anti-blasphème alors que bien des autorités anglicanes lui étaient favorables. Voir Appignanesi, p. 197-199.

Il est très impressionnant de relire aujourd'hui ces pages où Webster prône une éthique de la responsabilité, c'est-à-dire de l'autocensure massive, car il y est bien difficile de ne pas trouver surtout une école de la lâcheté. Webster comprend que l'on ait pu en secret maudire Dieu dans la Genève de Calvin ou maudire Staline à l'époque de la grande purge ; « parfois, les blasphèmes furtifs échangés par les dissidents peuvent même devenir un opium secret nécessaire aux dissidents. Mais le blasphème public était une chose tout à fait différente. Ceux qui s'y engageaient n'accomplissaient pas des actes de courage politique, mais des actes de suprême folie politique. Au mieux, ils gaspillaient d'importantes ressources humaines en entrant en guerre avec une arme stratégiquement inutile. Au pire, ils renforçaient activement le régime des tyrans auxquels ils croyaient s'opposer [...] Ceux qui s'engagent dans le blasphème contre des régimes répressifs procurent à ces régimes exactement l'Antéchrist impur dont ils ont besoin pour resserrer les rangs de leurs partisans et redoubler leur zèle répressifs ». Aussi ces blasphèmes sont-ils comparables « à la violence du terrorisme »⁶¹⁹. Le blasphémateur est responsable, finalement, en toute occasion, de la répression qui s'abat sur lui ; et il ne s'agit pas bien sûr dans cette perspective de s'interroger sur la pertinence de parler en termes de blasphème pour désigner les actes de dissidence contre Staline ou la publication des *Versets sataniques*. En effet, le blasphémateur est toujours déjà responsable de son acte, dès lors que son acte a été ainsi qualifié.

Insulté par ses propres personnages

Rushdie, arc-bouté sur son statut d'écrivain, auteur d'une fiction, s'est employé à récuser l'accusation d'avoir insulté l'islam⁶²⁰ et à dénoncer la fausseté d'une image de traître

⁶¹⁹ « It is certainly true that cursing God privately in Calvin's Geneva or cursing Stalin during the time of the Great Purge might even have become the secret and necessary psychological relief ; at times furtive blasphemies exchanged by dissidents might even have become the secret and necessary opium of dissent. But public blasphemy was a quite different matter. Those who were engaged in it were not committing acts of political courage ; they were committing an act of supreme political folly. At best they were throwing away valuable human resources by going to war with a strategically useless weapon. At worst they were actively strengthening the regime of the very tyrant they sought to oppose. [...] those who engage in blasphemy against repressive regimes provide those regimes with the very kind of unclean Antichrist they need in order to unite followers behind them and sustain and redouble their repressive zeal [...] it is very like violence or terrorism. » Webster, p. 33.

⁶²⁰ C'est entre autre le cas dans son texte de repentance « Why I Have Embraced Islam » : « The Satanic Verses was never intended as an insult... the story of Gibreel is a parable of how a man can be destroyed by the loss of faith... the dreams in which the so-called 'insults' occur are portraits of his disintegration... the dream figures who torment him with their assaults on religion are representative of this process of ruination, and *not* representative of the point of view of the author ». On voit que la stratégie de justification est la même dans le texte de repentance et dans les autres. Voir, dès le début de l'affaire, Rushdie, sa « Lettre ouverte à Rajiv Gandhi », du 7 octobre 88 « Like my zealous opponents, you will probably not have read The Satanic Verses. So

et d'apostat taillée sur mesure ; il lui semble tout simplement absurde qu'on puisse le considérer comme un traître à sa propre culture et à sa communauté et tout autant d'en faire un traître à « sa » religion. Aussi rejette-t-il avec la plus grande énergie l'une et l'autre de ces raisons avancées pour affirmer la nature absolument inacceptable de sa démarche d'auteur.

D'une part il récusé en effet le plus fermement du monde l'accusation d'avoir jeté l'opprobre et le ridicule sur la communauté des immigrés de culture musulmane : « C'est pour moi, déclara-t-il en janvier 1989, l'ironie la plus triste de toutes ; qu'après avoir travaillé pendant cinq ans à donner une voix et une chair fictionnelle à la culture de l'immigré à laquelle j'appartiens moi-même, il me faille voir mon livre brûlé, le plus souvent sans avoir été lu, par les gens dont il parle [...] J'ai essayé d'écrire contre les stéréotypes ; et voilà que les protestations zélées servent à confirmer, dans l'esprit de l'Occident, tous les pires stéréotypes du monde musulman »⁶²¹. Il voulait faire entendre la voix des migrants et voici qu'il est dénoncé comme un traître et un vendu par ses propres « personnages ». Comme il l'écrit en *De bonne foi*, « être rejeté et insulté par, si l'on peut dire, ses propres personnages est pour tout écrivain une expérience choquante et douloureuse »⁶²².

Ce conflit de l'auteur avec ses propres « personnages » (on a évidemment dénoncé cette réduction des musulmans en colère à des personnages récalcitrants) est à mettre en relation avec la manière dont l'auteur est perçu par certains critiques, comme Tim Brennan qui, par métaphore, en fait un « rejeton » de Salman le scribe et du poète satirique Baal⁶²³. Il est tentant de prendre le mot au pied de la lettre ; Rushdie saisi par « l'affaire » est plus la créature infortunée de ses personnages⁶²⁴ que ceux-ci ne sont les projections de ses propres fantasmes. Formulé ainsi, nous sommes amenés à poser la question des effets de la fiction sur le réel ; d'autant plus que cette vision des personnages qui se rebellent et de l'auteur fils de ses propres personnages s'intègre parfaitement à l'esthétique et à la philosophie du réalisme magique. Toute la dimension prémonitoire du roman peut alors être réinterprétée en ce sens ;

let me explain a few simple things. I am accused of having 'admitted' that the book is a direct attack on Islam. I have admitted no such thing and deny it strongly.», Appignanesi, p. 35.

⁶²¹ « This is, for me, the saddest irony of all; that after working for five years to give voice and fictional flesh to the immigrant culture of which I am myself a member, I should see my book burned, largely unread, by the people it's about... I tried to write against stereotypes; the zealot protests serve to confirm, in the Western mind, all the worst stereotypes of the Muslim world. » Rushdie, *Observer*, 22 January 1989, in Appignanesi 1990, p. 62.

⁶²² Relevé entre autres par Frank Søren « The irony of the Muslim riots in England culminating with the book burning in Bradford on 14 January 1989, is that it was probably this group of the population that Rushdie had the greatest sympathy with and felt most emotionally connected with. » Søren, 2011, p. 230.

⁶²³ Brennan, 1989, p. 163.

⁶²⁴ « L'affaire pourrait être la vision la plus démente de Farishta, son personnage principal : un barbelé de signifiants et de violence mettant un point d'orgue au délire qui emporte le schizophrène », *Pour Rushdie* (1993), préface des éditrices, p. 9.

si la fiction anticipe le réel, c'est d'abord que dans le roman lui-même, l'auteur se confronte au réel et le manipule. Ainsi fait-il en « jouant » par exemple avec la figure du blasphémateur à travers certains de ses personnages ; le scandale suscité par le roman l'a transformé lui-même en blasphémateur.

En disant cela, nous sommes au plus loin de la logique de l'imputation par assignation de la responsabilité ; nous supposons au contraire une perte de contrôle du roman par son auteur, inscrite dans son protocole même d'écriture mais non pour autant assumé, ni véritablement assumable par lui, car cela reviendrait à renoncer au statut d'auteur, à l'autorialité qui implique l'autorité de l'auteur sur son propre texte, conception de la littérature reconduite très classiquement par Rushdie. Elle est de toute façon la seule acceptable devant le droit et devant l'opinion.

Mais l'auteur, dès lors qu'il entreprend de fictionner une réalité humaine très précisément identifiée, s'engage nécessairement dans un jeu certes à très haut risque, même s'il le fait avec la conviction – cela est indiscutable – de présenter une image fictionnée du réel acceptable pour les êtres de chair même, dont il fait, dans la fiction, des personnages – d'autant plus que c'est en leur faveur qu'il pense sincèrement œuvrer. Cependant la fiction se révèle, pour ces personnages réels (c'est lui-même qui opère cette généralisation), entièrement inacceptable sur la base de ce qui, pour l'auteur, ne saurait être que de l'ordre d'une regrettable méprise, d'un déplorable malentendu.

Pourtant, il lui suffisait, dans la controverse, de rappeler ses engagements passés en même temps que sa propre démarche littéraire pour contester les accusations de trahison, de haine de soi et d'orientalisme : « le point de vue à partir duquel j'ai tenté pendant toute ma vie ce processus de renouveau littéraire n'est pas celui d'un Oncle Tom déraciné, possédé par la haine de soi, qu'on m'a accusé d'être, mais celui de ma détermination à créer un langage et des formes littéraires dans lesquels l'expérience des peuples autrefois colonisés et toujours défavorisés pourrait trouver une pleine expression⁶²⁵ ». Revenant sur ces accusations dans son autobiographie, il cite Fatima Meer, musulmane d'Afrique du Sud d'origine indienne, très

⁶²⁵ 1993, p. 419. « The point of view from which I have, all my life, attempted this process of literary renewal is the result not of the self-hating, deracinated Uncle-Tomism of which some have accused me. But precisely of my determination to create a literary language and literary forms which the experience of formerly colonized, still-disadvantaged peoples might find full expression. » 1991, p. 126. Brennan après avoir cité cet extrait reconnaît que Rushdie dit vrai : « The angry protesters from within the community of nonliterary Islam forget that Rushdie has little in common with those who indulge in scares over the civilizational threat of the « Islamic terrorist » ». Mais la controverse a conduit à renforcer la conviction que l'Occident défend la liberté, sans vouloir admettre, affirme Brennan, que cette liberté repose sur l'asservissement des autres : « But the unhappy trajectory of debate over The Satanic verses has also greatly strengthened the uncritical belief in Western freedom, which, although real and appreciable, comes always at the cost of a more global unfreedom to others. », *Ibidem*.

engagée contre l'apartheid ; elle s'était fermement opposée au voyage de Rushdie dans son pays peu après la sortie du livre, en 1988, le traitant elle aussi de « blasphémateur » et déclarant qu'« en dernière analyse, c'est au tiers-monde que s'en prend Rushdie ». Ainsi, note Rushdie, « en dépit de toute une vie d'anticolonialisme, le voilà qui était transformé en oppresseur, auteur (selon les mots propres de Meer) 'd'une attaque perfide contre son propre passé ethnique'⁶²⁶ ».

Sans doute peut-on dire qu'une ligne de défense aussi probante, présentée au plus dur de la controverse dans un texte d'une très grande qualité d'argumentation (*De Bonne Foi*), n'a fait que renforcer les soutiens dont il bénéficiait parmi les intellectuels libéraux (il est évident qu'elle ne fut donc pas inutile), mais elle fut inaudible pour ses contradicteurs, car l'atteinte (supposée indiscutable) au prophète et à l'islam était pour eux indissolublement liée à la trahison des siens et de sa propre culture.

De même que fut inaudible, pour les mêmes raisons, le deuxième argument répété par Rushdie, pourtant incontournable du point de vue même de la théologie musulmane ; il ne pouvait être considéré comme un apostat puisque il n'était pas musulman. « Quand on me décrit comme un musulman apostat, j'ai l'impression d'être caché derrière un faux moi, comme si une ombre avait pris substance pendant que j'étais relégué dans les ténèbres »⁶²⁷. C'est que, « pour le dire aussi simplement que possible : *je ne suis pas musulman*. Il me semble bizarre et tout à fait hors de propos d'être décrit comme une sorte d'hérétique après avoir vécu toute ma vie comme un homme laïc, pluraliste et éclectique. On m'enferme dans un langage qui me décrit mais qui ne me convient pas. Je n'accepte pas l'accusation de blasphème car, comme le dit quelqu'un dans *Les Versets sataniques* : « Où il n'y a pas de croyance il n'y a pas de blasphème ». Je n'accepte pas l'accusation d'apostasie parce que, dans ma vie d'adulte, je n'ai jamais affirmé de croyance, et parce qu'on ne peut pas apostasier ce qu'on n'a pas affirmé⁶²⁸ ». Il le répète jusque dans son texte d'abjuration (il était certes de la plus grande importance pour lui de se soustraire à l'accusation mortelle d'apostasie) : « Je

⁶²⁶ 2012, p. 146

⁶²⁷ *De bonne foi*, 1993, p. 431. Renvoyer ici à Brennan, pourtant très critique envers Rushdie : « To betray a religion one has first to be a real part of it. », 1989, p. 145 (et ce n'est pas le cas de Rushdie, Brennan fait des références à la jeunesse fort peu pieuse de l'auteur). S'il est un renégat c'est au même titre que Mohammed : « Rushdie, then, is a renegade only in the sense that Muhammad was to the pagan Meccans and the Jews of Medina », 1992, p. 273. Même Parekh doit en convenir : « Yaqub Zaki, a Briton converted to Islam and a professor at Harvard, wrote a disappointing article in *The Times* (28 February 1989). Zaki emphasised Rushdie's alleged apostasy, a specifically Islamic concept that made little sense to, and carried no conviction with, non-Muslims. He did not explain either why Rushdie was not at liberty to give up his religion. If Rushdie was never a believer or later ceased to be one, his book could not be an act of apostasy. » 1990, Parekh, p. 8.

⁶²⁸ *De bonne foi*, 1993, p. 430-431

n'ai pas grandi comme un croyant, et je fus élevé dans une atmosphère ce que l'on appelle généralement un humanisme séculier »⁶²⁹ N'étant pas musulman, ne l'ayant jamais vraiment été, il ne saurait être apostat, ni d'ailleurs en toute rigueur, blasphémateur. Ce n'est que de l'intérieur de la religion, que si l'on accepte de porter un jugement religieux, qu'il est possible de parler de blasphème⁶³⁰.

Le héros blasphémateur

Le roman avait donc pris en quelque sorte les devants de l'accusation et apporte une réponse beaucoup plus cohérente que tous ceux qui ont dit et écrit que, certes, Rushdie était un blasphémateur, mais qu'il fallait l'en louer, car ce n'est que par la pratique du blasphème qu'il est possible de sortir du carcan des interdits religieux et d'affirmer sa liberté. C'est dans cet esprit, par exemple, que le poète et cinéaste Tony Harrison a réalisé un « film/poème » pour la BBC en 1989 intitulé *Le banquet des blasphémateurs*. Harrison imagine que Voltaire, Molière, Omar Khayyâm, Lord Byron et lui-même se retrouvent dans un restaurant indien de Bradford (une église désaffectée !) ; une chaise reste vide : celle de Rushdie condamné à la clandestinité par la fatwa⁶³¹.

Ainsi l'auteur des *Versets* prend-il place, au côté du poète, dans la filiation d'une longue généalogie de héros blasphémateurs, phares de la libre-pensée tout au long de l'histoire en lutte ouverte contre les pouvoirs religieux et politiques obscurantistes. Se construit ainsi un mythe prométhéen du blasphémateur, héros de la liberté de pensée et d'expression, aux prises avec les forces aliénantes des religions. De même, le Sud-Africain Paul Trewhela situe l'auteur des *Versets* dans « la longue tradition littéraire antireligieuse de Boccace, Chaucer, Rabelais, l'Arétin et Balzac », et considère l'affaire comme l'« explosion de l'irrationalité des masses populaires »⁶³². Rushdie, dans *Jospeh Anton*, se montre d'ailleurs flatté par cette défense, qui le situe dans la lignée de grands intellectuels antireligieux et blasphématoires. Qui, d'ailleurs ne se sentirait flatté d'une telle héroïsation, même si elle ne peut que contribuer à renforcer une périlleuse exposition ? Elle suppose cependant une

⁶²⁹ « I was never brought up as a believer, and was raised in a atmosphere of what is broadly known as secular humanism », Rushdie, 1991, p. 430.

⁶³⁰ John Harriot « the charge of blasphemy against an unbeliever is a contradiction in terms. Only believer can deliberately insult the God in whom he believes. » *The Independant*, le 8 mars 89, Appignanesi, p. 117.

⁶³¹ Harrison, 1991, p. 51-64.

⁶³² Rushdie, 2012, 150.

démarche délibérément blasphématoire, pourtant explicitement désavouée par Rushdie et engage un combat frontal entre la caste des intellectuels éclairés et le reste de la société : les masses populaires aliénées et les pouvoirs politiques phagocytés par la religion. Le blasphémateur volontaire (que serait donc Rushdie) agirait donc par défi : il chercherait à affirmer l'inacceptabilité de la religion à travers un acte délibérément inacceptable pour celle-ci.

David Lawton, auteur d'un ouvrage sur le blasphème, prenant fait et cause pour Rushdie à la suite de beaucoup d'autres critiques, loue son courage et sa conscience blasphématrice : « Je pense qu'il est préférable de reconnaître le caractère primordial du blasphème dans le roman de Rushdie plutôt que d'en nier l'existence, ou de devoir défendre Rushdie contre l'accusation d'avoir « été trop loin ». Y-a-t-il jamais eu quelque chose comme un blasphème plein de tact ? L'argument qu'il faut défendre est qu'il est des moments où le blasphème est à la fois créateur et nécessaire, et qu'il est non seulement partie intégrante de la culture, de l'identité et de la communauté du roman, mais y joue aussi un rôle fondamental⁶³³ ». L'idée que le blasphème est attaché à la forme romanesque est récurrente dans la controverse, comme nous verrons.

Blasphémateur par fidélité

Mais il a existé une autre forme d'interprétation positive de l'auteur en blasphémateur, celle-ci résolument postmoderne, où le blasphème est aperçu non pas comme un acte de rupture et de trahison, mais de fidélité foncière à l'islam par le détour de la transgression. Telle est en particulier la position souvent citée et discutée de Sara Suleri, qui parle d'une « profonde fidélité culturelle représentée par des actes de trahison religieuse »⁶³⁴ : « de la même façon que ses référents narratifs impliquent une régression historique, l'engagement de Rushdie dans la réalité culturelle de la religion confère au texte une douceur surannée, où la pratique du reniement rend possible une nouvelle stratégie d'acceptation. Il s'ensuit, pour les lecteurs tant familiers qu'étrangers à la culture islamique, que l'un des aspects les plus séduisants des *Versets sataniques* est la conscience aiguë de l'auteur de cette situation en tant

⁶³³ « It is better, I think, to acknowledge the primacy of blasphemy in Rushdie's novel than to defend it out of existence, or find oneself defending Rushdie against a charge of having 'gone too far'. Whenever was there such a thing as tactful blasphemy ? The argument has to be that at times blasphemy is both creative and necessary, and that it is not only integral but fundamental to the novel's culture, identity and community. » Lawton, p. 183

⁶³⁴ « ... profound cultural fidelity represented by specific acts of religious betrayal. » Suleri, 1994, p. 222.

que blasphème »⁶³⁵. La volonté blasphématoire n'aurait ici rien à voir avec une recherche délibérée de faire injure à l'islam ou de le trahir. Bien au contraire, « le texte, non sans perversité, exige d'être lu comme un geste de loyauté dévastatrice, suggérant que le blasphème ne peut être uniquement exprimé dans le champ de la croyance »⁶³⁶. Ainsi, ce roman doit-il être interprété comme « un geste de réconciliation avec l'idée de croyance » et non pas comme une insulte⁶³⁷.

On peut cependant se demander ce que peut bien être ce blasphème sans insulte, marque de loyauté et non de trahison, véritable déclaration d'amour contrariée pour l'islam⁶³⁸ et réconciliation avec la croyance qui aurait été entièrement mécomprise par les détracteurs de l'écrivain. Rien – et surtout pas les déclarations de l'intéressé – ne permet de situer Rushdie dans le sillage d'une tradition de pratique spirituelle du blasphème⁶³⁹. Mais ce n'est pas non plus ce que soutient exactement Suleri ; en fait la notion même de blasphème devient quelque chose de bien différent de ce qu'entendent par là les adversaires de Rushdie, quelque chose dont le sens d'ailleurs ne paraît pas bien clair ; un mot jugé attractif pour sa force d'évocation, mais dont le potentiel subversif est ramené sur un plan essentiellement esthétique. Évoquant le jeu sur Allah et Al-lat (la déesse concurrente), dont l'enjeu serait une redéfinition féminisée de l'islam, Suleri appelle à sa traduction dans le contexte de « l'auto-définition culturelle de l'Inde », de l'islam indien, en contact avec le polythéisme hindou et ses déesses, ce qui en effet est une démarche induite par l'auteur lui-même. Mais alors, le « blasphème » perd son immédiate portée religieuse pour devenir un « dispositif narratif », une « forme esthétique » qui s'intègre au réalisme magique. Ainsi fait-on du blasphème la catégorie interprétative majeure de l'œuvre, mais en le vidant de sa portée désacralisante et injurieuse, ce qui correspond très mal aux usages effectifs du terme dans le roman et contre le roman. Rushdie

⁶³⁵ « Much as its narrative referents imply a historical regression, so too Rushdie's engagement in the cultural reality of religion lends a quaint sweetness to the text, positing denial in order that a new strategy of acceptance may then ensue. As a consequence, for readers both familiar and unfamiliar with Islamic culture, one of the most seductive aspects of *The Satanic Verses* is the author's acute consciousness of this status as blasphemy. » Suleri, 1994, p. 223.

⁶³⁶ « ... the text perversely demands to read as a gesture of wrenching loyalty, suggesting that blasphemy can be expressed only within the compass of belief. » Suleri, 1994, p. 223.

⁶³⁷ plutôt que l'insulte que l'on estime communément s'y trouver « a gesture of reconciliation toward the idea of belief rather than as the insult that it is commonly deemed to be. » Suleri, 1994, p. 224.

⁶³⁸ Voir Jussawalla, 1996, qui soutient cette idée (*Les Versets sataniques* serait une « lettre d'amour » à l'islam), mais critique Suleri et Bhabha en soutenant, de manière me semble-t-il plus cohérente, qu'il n'y aucune intention blasphématoire de la part de Rushdie. Pour cette critique, c'est l'appartenance de Rushdie à la culture indienne qui explique la présence des éléments qui ont été jugés blasphématoires. Cette interprétation, comme celle auxquelles elles s'opposent, réduit évidemment considérablement la portée subversive de l'œuvre.

⁶³⁹ Voir Cavallé, 2014

serait un blasphémateur, mais qui ne s'en prendrait pas, ou du moins pas d'abord, et en fait pas vraiment, pas sérieusement, à la religion⁶⁴⁰

Ce qui montre en tout cas le peu de rigueur dans l'usage du vocable est son extension extra-religieuse. Pour Suleri, cette pratique délibérée du blasphème dans le roman ne concernerait pas seulement les chapitres « islamiques », mais sa présence en serait partout diffuse. En particulier, écrit Suleri, « le thatchérisme du Londres contemporain prend les traits d'un blasphème mutant alors que le désir postcolonial de déracinement, personnifié par le protagoniste, Saladin Chamcha, représente aussi une hérésie culturelle⁶⁴¹ ».

Dans la même veine interprétative, on pourrait citer les contributions de Homi Bhabha⁶⁴² et de Jaina Sanga. Celui-ci parle ainsi de blasphème « séculier » ou profane, « qui n'est pas attaché aux idées de religion ou de Dieu, mais plutôt à des représentations historiques et culturelles qui [...] tentent de saper certaines idéologies coloniales⁶⁴³ ». Cette dissémination et cet affaiblissement du sens de la notion de blasphème sont en décalage complet avec la manière dont les mots jouent au vif de la controverse, où l'usage du vocable reste d'abord, comme on l'a vu, foncièrement accusatoire et strictement attaché à la religion.

Choisir son camp

Rushdie lui-même a toujours refusé de se laisser enfermer dans une identité de blasphémateur, en répétant qu'il n'y a pas de blasphème là où il n'y a pas de foi, parce qu'il a parfaitement conscience que cela revient à céder sur l'essentiel, c'est-à-dire à reconnaître la pertinence d'une catégorie religieuse récusée par les libres penseurs⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ Voir aussi Mufti, 1999, 65, qui renvoie sur ce point à Suleri.

⁶⁴¹ « ... it becomes evident that the question of blasphemy is by no means confined to the overtly « Islamic » chapters. The Thatcherism of contemporary London takes on the features of a mutant blasphemy, while the post-colonial desire for deracination, personified by the protagonist, Saladin Chamcha, also represents a cultural heresy.... » Suleri, p.224.

⁶⁴² « Blasphemy goes beyond the severance of tradition and replaces its claim to a purity of origins with a poetics of relocation and reinscription. » Bhabha, 1994, p. 225.

⁶⁴³ This blasphemy is bound not in ideas of religion or God, but rather in historical and cultural representations that speak to and attempt to undermine certain colonial ideologies. » Sanga, p. 108

⁶⁴⁴ Il lui arrive cependant de se contredire sur ce point, comme lorsque, dans *Joseph Anton*, il invoque la « nécessité du blasphème, précisant que les auteurs de l'époque des Lumières en France s'étaient délibérément servi du blasphème comme d'une arme, en refusant le pouvoir de l'Église de décider des limites de la pensée. » Rushdie, 2012b, p. 209.

Mais, à la fois, qu'il le veuille ou non, il est bien assigné à cette position de blasphémateur et de cela bien sûr, il n'a pas le pouvoir, par sa simple parole, de se délivrer, quel que soit l'espace médiatique qui lui est concédé. Il ne suffit pas d'affirmer que l'on n'est pas un blasphémateur et de s'employer à le démontrer, même avec les meilleurs arguments du monde, pour s'affranchir de l'étiquette lorsqu'on est assigné à cette figure sociale du blasphémateur (que ce soit d'ailleurs de manière infamante ou élogieuse), parce que, comme on le sait bien, les identités déviantes (ou non) sont très largement imposées aux individus⁶⁴⁵. La marge d'action ou de réaction que ceux-ci conservent à leur sujet existe certes, mais elle est limitée et très relative. D'ailleurs Rushdie le sait bien, lorsqu'il rappelle, en *De bonne foi*, l'effrayante valeur prophétique de l'énoncé présent dans le livre : « Salman, on ne peut pardonner ton blasphème », même si ce Salman n'est que l'un de ses personnages et si lui-même récuse fermement non seulement l'intention blasphématrice mais d'abord la pertinence, ou plus exactement la légitimité de l'usage même de la notion.

Cela le conduit à affirmer un statut d'outsider, désormais sans ambiguïté, dont il reconnaît, dans *Un pas au-delà de cette ligne*, qu'il s'agit d'une évolution personnelle liée à l'affaire : « Dans cette lutte entre outsiders et insiders, je me sentais autrefois des deux côtés. Maintenant, je me suis rangé du côté de ceux qui par préférence, par nature ou par les circonstances, simplement n'appartiennent pas. Cette non-appartenance – je la considère comme désorientation, une perte de la boussole – est devenu mon pays artistique »⁶⁴⁶.

Cette non-appartenance est cependant déterminée : elle est une non-appartenance déclarée à l'islam en particulier et plus généralement à une vision du monde religieuse, et elle conduit Rushdie à s'affirmer comme un insider de la laïcité et de la libre-pensée. Sur ce plan, en fait, l'affaire, au-delà de l'épisode de simulacre d'abjuration, a amené l'écrivain à se radicaliser et à choisir un camp, là où auparavant, la frontière entre religion et libre pensée lui apparaissait de manière moins tranchée, plus indéterminée et poreuse⁶⁴⁷. Dès le mois de janvier 1989, il déclare à *The Observer* : « l'un de mes personnages remarque : “séculier contre religieux, la lumière contre l'obscurité. Il vaut mieux que tu choisisses de quel côté tu

⁶⁴⁵ On pense évidemment à l'ouvrage pionnier de Howard Becker, *Outsiders* et à toute la sociologie de la déviance.

⁶⁴⁶ « In the struggle of insiders and outsiders, I used to feel simultaneously on both sides. Now I've come down on the side of those who by preference, nature, or circumstance simply do not belong. This unbelonging—I think of it as disorientation, loss of the East—is my artistic country now. » Rushdie, 2002, p. 266.

⁶⁴⁷ Voir Ranasinha, 2007.

te trouves”. Maintenant que la bataille est déclarée en Grande-Bretagne, j’espère seulement qu’elle ne sera pas perdue faute de combattants. Il est temps désormais de choisir⁶⁴⁸ ».

Dans ses conversations avec Michael Reder, publiées en 2000, il prend vigoureusement parti pour les Lumières et s’inscrit lui-même dans leur descendance : les auteurs qui ont écrit les œuvres dont nous pensons aujourd’hui qu’elles sont la base de la liberté d’expression européenne furent « persécutés, bannis, honnis, accusés de blasphème ». Il rappelle que les Iraniens en exil qui avaient pétitionné pour lui au moment de l’affaire, avaient mis en avant que le « blasphème » ne pouvait être invoqué pour limiter la liberté de pensée et d’expression sans reconnaître *ispo facto* la légitimité qu’auraient les autorités religieuses à imposer des limites à ce qu’il est permis de dire et de penser (réinvention de l’inquisition), et sans donc renoncer à l’idée moderne de liberté d’expression⁶⁴⁹.

Mais surtout Rushdie insiste dans ces propos sur le fait que son cas n’est pas une exception, mais qu’il est exemplaire de qui se passe non seulement en Iran, mais dans tout le monde musulman et au-delà, contre les « voix progressistes » : « Les arguments utilisés contre ces individus sont toujours les mêmes : c’est toujours l’insulte, l’offense, le blasphème, l’hérésie – le langage de l’inquisition. Et vous pouvez élargir la perspective et observer le même processus au-delà du monde musulman, où la même bataille se poursuit, la bataille entre le sacré et le profane. Et dans cette guerre, je suis du côté du profane⁶⁵⁰ ».

C’est à ce titre qu’il prend vigoureusement parti contre le multiculturalisme lorsqu’il cède au relativisme des valeurs : ainsi, dans son autobiographie, Rushdie s’adresse-t-il au député travailliste Bernie Grant, originaire du Guyana, qui avait déclaré le lendemain de la fatwa que « brûler des livres [...] n’est pas une question qui intéresse les Noirs » : « vous représentez le visage inacceptable du multiculturalisme, sa transformation en idéologie du relativisme culturel. Le relativisme culturel est la mort de la pensée éthique, il défend le droit des prêtres tyranniques à exercer leur tyrannie... »⁶⁵¹

⁶⁴⁸ « One of my characters remarks. ‘Secular versus religious, the light versus the dark. Better you choose which side you are on.’ Now that the battle has spread to Britain, I only hope it will not be lost by default. It is time for us to choose. » Rushdie, 1989a, p. 26; Appignanesi, p. 62.

⁶⁴⁹ Reder, 2000, p. 155.

⁶⁵⁰ « Always the arguments used against these people are the same: always it’s insult, offense, blasphemy, heresy – the language of the Inquisition. And you can widen your view and look for the same process beyond the Muslim world, where the same battle is continuing, the battle between the sacred and the profane. And in that war I’m on the side of the profane. » Reder, 2000, p. 157. Ses opposants se sont bien sûr emparés de cette détermination belliqueuse pour justifier leur propre combat contre lui. Voir par exemple Talal Asad : « Contrary to what reviewers have said about the book, Rushdie’s latter reading insists that its message is not doubt but conviction, not argument but war. » p. 243.

⁶⁵¹ Rushdie, 2012b, voir sur cette question Lefort, 1991.

L'affaire a ainsi conduit Rushdie à éclaircir et d'une certaine façon à durcir son discours par rapport à ce qu'il opérait dans son roman, où le mixte, le compromis et l'hybridation travaillaient tous les clivages, à commencer par celui séparant le sacré et le profane. Ce faisant, il réaffirme des positions intellectuelles qui ont sans doute toujours été les siennes ; celles des Lumières et de la libre pensée, mais qui dans leur énoncé s'éloignent considérablement et même contredisent la manière dont il travaille ces thèmes par la fiction dans le livre incriminé. Tout se passe comme si, finalement, à l'instar de ses adversaires et de ses soutiens, il en venait dans ses écrits de défense à renoncer à ce qui faisait l'originalité de son écriture fictionnelle ; comme si c'était bien celle-ci qui, de manière sous-jacente était en cause et reçue comme proprement inacceptable par ses adversaires les plus décidés : le vieux discours progressiste, aussi clivant soit-il, apparaissant finalement plus acceptable dans le cadre d'un conflit d'idées que tous à la fin semblent résignés à considérer comme un dialogue de sourds.

La fiction comme couverture

Lorsque l'auteur et ses défenseurs invoquent la nature fictionnelle du récit, qui interdit qu'on lui impute des propos pouvant éventuellement être jugés blasphématoires, la réponse est invariable : il a justement choisi de couler ses blasphèmes dans une fiction, et de se dissimuler derrière ses personnages, pour blasphémer impunément. L'appareil fictionnel est ainsi perçu comme une dissimulation mensongère qui ne devrait tromper personne.

L'avis d'interdiction du livre parle « d'une œuvre, finement déguisée en une œuvre de littérature »⁶⁵². Shahabuddin interpelle l'auteur de la sorte : « Vous ne pouvez pas vous cacher derrière l'excuse que, après tout, il s'agit de moments de rêve dans une œuvre de fiction⁶⁵³ ». Sayed Ali Ashraf lui dénie l'impunité accordée aux auteurs de fiction, puisqu'il ne s'agirait d'un roman qu'en apparence, d'une fiction de roman couvrant une entreprise blasphématoire de démolition théorique de l'islam : « occupé qu'il est à prêcher une théorie anti-islamique sous la forme d'un roman, sa liberté d'écrivain s'arrête là et il doit être traité comme on traite

⁶⁵² « This work, thinly disguised as a piece of literature, not only grossly distorts the Islamic history in general, but also portrays in the worst possible colours the very characters of the Prophet Ibrahim and the Prophet Muhammad. » 22 novembre 1988, in Appignanesi p. 51

⁶⁵³ « You cannot take shelter behind the plea that after all it is a dream sequence in a piece of fiction. » Appignanesi, p. 39.

quiconque produit un écrit blasphématoire⁶⁵⁴ ». Cette logique censoriale est évidemment imparable, puisqu'il est ainsi possible de dénier le statut de fiction à toute fiction suspectée de contenir une critique de la religion.

Cependant, il ne suffit pas ici d'arguer la mauvaise foi des contempteurs musulmans de Rushdie, car réapparaît ici une vieille imputation à l'encontre de la fiction, reposant sur l'existence de stratégies d'écriture visant en effet à contourner la censure. Les écrits de fiction possèdent un immense avantage sur les autres genres d'écriture : les énoncés subversifs qu'ils contiennent ne peuvent être directement imputés à l'auteur. De plus, l'auteur de fiction peut toujours présenter son œuvre comme un simple jeu, un divertissement sans conséquences, à l'opposé des écrits théoriques. Le roman comique, par exemple, a su user au XVII^e siècle de tous ces ressorts, mais on trouve des dispositifs similaires dans la littérature contemporaine des pays où la censure est particulièrement forte.

Il n'est après tout nullement absurde de se demander si le réalisme magique de Rushdie n'est pas aussi un moyen de développer une critique des régimes autoritaires islamiques et en effet, de la religion, envisagée dans ses conséquences sociales fondamentales (la relégation des femmes, le carcan de la codification de la vie quotidienne, etc.), mais aussi en elle-même, à travers le pastiche de l'histoire du prophète.

Fictionnalisation du sacré et sacralisation de la fiction

Plus encore, en adoptant la fiction, Rushdie n'aurait pas seulement démontré sa roublardise et sa lâcheté ; il aurait commis l'irréparable, l'inacceptable absolu, par sa décision de faire de Mahomet le personnage d'une fiction⁶⁵⁵, et plus généralement en transposant ce qui appartient au texte sacré dans l'espace de la fiction romanesque⁶⁵⁶. Comme le remarque

⁶⁵⁴ « as he is preaching an anti-Islamic theory in the guise of a novel, his liberty as a writer ends and he should be treated as anyone producing blasphemous writing is treated. » Appignanesi, p. 19; voir Chakravorty, 1995, p. 2238 : « Many offended close readers (as well as nonreaders) responded to the assertion of authorial distance and dispassion by arguing that it was only a trick to disguise actual blasphemous intent. Indeed, the greater the authorial distance, the greater then seemed the author's craftiness. Often, such readers used metaphors of hiding-thus Rushdie was accused of hiding blasphemous intent behind "narrative and stylistic tricks" like dream sequences and blaspheming characters »

⁶⁵⁵ « The very idea of using the prophet Muhammad as a character in a novel is painful to many Muslims. The entire Islamic system consists of the so-called Hodud, or limits beyond which one should simply not venture » Amir Taheri, journaliste iranien en Appignanesi, p. 88.

⁶⁵⁶ Jaina C. Sanga, « Blasphemy. » in *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors. Migration, Translation, Hybridity, Blasphemy, and Globalization*, Greenwood Press, Westport, 2001, chap. 4. « The Satanic Verses is considered blasphemous by certain fundamentalists because it translates what the Islamic religion considers sacred and pure into the space of the fictional. As Homi Bhabha suggests, « It is the medium Rushdie uses to reinterpret the Koran that constitutes the crime. » p. 110. Le blasphème de Rushdie c'est d'avoir traduit les « traditional Islamic tropes... into the realm of the novel » : selon Bhabha : « Blasphemy is not merely a

Fred Halliday, « le récit fictionné des débuts de l'islam, dans le roman, est en lui-même considéré par de nombreux musulmans comme inacceptable »⁶⁵⁷.

Si ce récit est jugé inacceptable, ce n'est pas seulement parce qu'il implique la personne du prophète, c'est que la fiction romanesque est appréhendée en elle-même comme un déni de la religion et une production culturelle qui, en destituant la religion, vise en fait à en prendre la place, à s'ériger en succédané de religion.

Il ne s'agit pas là d'un pur réflexe de défense paranoïaque des religieux contre la culture profane, car pour Rushdie – mais en cela il n'est que l'héritier d'une longue tradition – la littérature occupe le lieu vide de la religion. La littérature n'est certes pas l'inversion satanique de la religion, ainsi que le voudraient ses contempteurs, ni une religion nouvelle, si elle occupe la place en effet laissée vacante par la religion, c'est sans la remplir pour autant et sans prétendre offrir une alternative positive.

Soit, par exemple, ce que Rushdie déclare le 2 mars 1989, dans la *New York Review of Books* : « Dr. Aadam Aziz, le patriarche de mon roman *Les Enfant de Minuit*, perd sa foi, il reste avec « un trou à l'intérieur de lui-même, un vide dans une pièce vitale intérieure ». Moi aussi, je possède le même trou en forme de Dieu. Incapable d'accepter les absolus indiscutables de la religion, j'ai essayé de remplir le trou avec la littérature »⁶⁵⁸. C'est ce qui fait dire à Talal Assad que Rushdie fait « l'hypothèse que le discours nommé littérature peut remplir le rôle auparavant joué par le texte religieux »⁶⁵⁹. Mais Rushdie dit autre chose ; à savoir que la littérature est cette pièce libre, ce lieu vacant, le seul, en toute société, dit-il, où « dans le secret de notre tête, nous pouvons écouter des voix parlant de toutes choses de toutes les manières possibles⁶⁶⁰ ». Certes, d'une certaine façon, il est possible de dire qu'il s'agit là

misrepresentation of the sacred by the secular ; it is a moment when the subject matter or the content of a cultural tradition is being overwhelmed, or alienated, in the act of translation. » *Location of culture*, 226

⁶⁵⁷ «The novel's fictionalized account of early Islam is, in itself, regarded by many Muslims as unacceptable...» Halliday, 2003, p. 126.

⁶⁵⁸ « Dr. Aadam Aziz the patriarch in my novel *Midnight's Children*, loses his faith and is left with "a hole inside him, a vacancy in a vital inner chamber." I, too, possess the same God-shape hole. Unable to accept the unarguable absolutes of religion, I have tried to fill up the hole with literature. » Rushdie, 1989a, p. 26 («The Book Burning», *The New York Review of Books*, 2 March)

⁶⁵⁹ « The assumption that the discourse called Literature can fill the role previously performed by religious textuality. » p. 250

⁶⁶⁰ « Literature is the one place in any society where, within the secrecy of our own heads, we can hear voices talking about everything in every possible way. The reason for ensuring that that privileged arena is preserved is not that writers want the absolute freedom to say and do whatever they please. It is that we, all of us, readers and writers and citizens and generals and godmen, need that little, unimportant-looking room » » Rushdie, « Is Nothing Sacred? Extracts from Herbert Read Memorial Lecture. » *The Manchester Guardian Weekly*, 18 Februar (1990b: 18), cité et discuté par Asad, 251.

d'une sacralisation de la littérature, comme espace intérieur, temple de la liberté humaine, mais on ne saurait parler sans abus (ou sans user de figure) de « religion » et même d'ailleurs, en toute rigueur, de « substitut » de la religion ; la littérature remplit une fonction tout à fait différente de la religion et ne saurait combler le vide laissé par celle-ci⁶⁶¹. Il n'est cependant pas faux de dire – dans l'optique même qui est celle de Rushdie – qu'elle contribue à créer ce « vide », à creuser le « trou ».

Ce manque, ce défaut, peut aussi être envisagé de manière plus prosaïque, moins sacralisante comme l'effet d'une crise générale, épopéale, de l'autorité. Maggie Gee reprend ainsi, pour tenter d'expliquer le déchaînement de passion religieuse contre Rushdie, l'idée classique selon laquelle le succès du genre romanesque est inséparable de la montée en puissance de l'individu et de la mise en cause de l'absolue autorité de l'Église et de l'État : « parce que les fictions publiques ne fonctionnent plus, les individus inventent leurs propres fictions privées, des mondes alternatifs. Cela peut être vu comme un acte à la manière de Dieu, blasphématoire en lui-même »⁶⁶².

D'autres critiques, comme Malise Ruthven, ont développé l'idée très discutée selon laquelle le roman est un genre nouveau en Islam, encore très méconnu et surtout dont la forme serait elle-même blasphématoire, car la fiction « crée une réalité alternative à celle que le créateur a établie »⁶⁶³. L'argument relève en effet surtout de la méconnaissance et, fatalement, de la dévalorisation systématique du monde musulman à laquelle l'affaire Rushdie a servi de caution, car il est indéniable qu'il existe de nombreuses pratiques de la fiction, orales et écrites, dans les cultures d'Islam. Fischer et Abedi ont eu raison d'insister sur l'existence d'une longue tradition parodique et satirique, incluant ce que les « gardiens du temple regardent comme blasphème », et sur l'existence de paraboles qui promeuvent la tolérance envers les blasphémateurs et les douteurs⁶⁶⁴. Brennan cite le poète ourdou Iqbal qui au tout

⁶⁶¹ L'idée selon laquelle la religion laisse un trou béant, un manque impossible à combler, en disparaissant, des plus communes, ne saurait être discutée ici pour elle-même, comme elle devrait l'être.

⁶⁶² « Because the public fictions no longer fit, individuals invent their own private fictions, alternative worlds. This can be seen as a god-like act, inherently blasphemous. » Appignanesi, p. 182.

⁶⁶³ « The novel is a recent implant in the Muslim world. The form itself comes close to blasphemy in the sense that it creates an alternative reality to that established by the Creator. » Appignanesi, p. 188. Cf. Pipes, p. 112. Voir également Penelope Lively : « ... here is a novelist trying to explain his purpose to fundamentalists who cannot, or will not, understand what fiction is or does. » citée et discutée par T. Asad, 1990, p. 248. Ni l'incapacité ni la mauvaise foi ne semblent en l'occurrence des arguments suffisants.

⁶⁶⁴ « At issue here, of course, is the entire parodic and satiric tradition in the Islamic world, including what various gatekeepers regard as blasphemy, which this argument would repress. More importantly, this argument also represses the moral parable tradition within Islam, promoting tolerance in dealing with blasphemers and doubters. » 1990, p. 123

début du XX^e siècle écrivait, en s'adressant à Dieu : « Parfois Tu nous as gratifié, mais d'autres fois/ (il ne faudrait pas le dire), Tu es une putain⁶⁶⁵ ». Iqbal fut traité de blasphémateur et d'hérétique, mais ne fut jamais sérieusement inquiété⁶⁶⁶.

De même, il semble très exagéré, ou du moins peu éclairant, d'affirmer, comme Fadia Faqir, que l'écriture en elle-même est considérée par « les musulmans les plus stricts comme un acte de subversion »⁶⁶⁷. Par contre, comme Rushdie le met en scène dans ce roman, et comme il l'a explicité dans une interview, au moment de la fondation de l'islam, il y eut bien une farouche opposition du prophète et de ses disciples aux poètes profanes et infidèles ; l'écrivain rappelle que lors de la prise de la Mecque, Mahomet ne fit exécuter que cinq ou six personnes, dont quatre étaient des poètes ou des actrices satiriques, ce qu'il interprète comme « un conflit entre le texte sacré et le texte profane, entre la littérature révélée et la littérature imaginée »⁶⁶⁸.

Histoire fictionnée, fiction historique et histoire sainte

Cette question du rapport à l'histoire – ou plutôt à l'histoire sainte – est bien sûr centrale. L'un des plus éhontés et grossiers contre-sens qui furent faits sur *Les Versets sataniques* par certains des accusateurs musulmans de Rushdie a consisté à affirmer qu'il falsifie l'histoire, ou plutôt qu'il a voulu faire passer sa fiction des chapitres sur le prophète pour la vraie histoire de l'islam. Ce qui rend l'alternative difficile, c'est qu'il n'est même pas possible de démontrer la mauvaise foi des contradicteurs sur ce point, car tout laisse penser qu'ils ont en effet perçu ces narrations ou bribes de narration comme un récit alternatif et concurrentiel par rapport au récit canonique de la vie du prophète, spontanément identifié à la vérité historique.

Ainsi le grand Sheik de l'université coranique Al-Azhar, au Caire, Gad el-Haq Ali Gad el-Haq, appela-t-il à la suppression du livre au motif qu'il contient des « mensonges et des inventions de l'imagination » sur l'islam et les « fait passer pour des faits »⁶⁶⁹. Dans l'arrêt de

⁶⁶⁵ « At times You have pleased us, at other times / (it is not to be said), You are a whore" (il s'adresse à Dieu !), Brennan, 1989

⁶⁶⁶ Voir Reuven Snir, *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature*, Otto Harrassowitz-Verlag, 2006, p. 76.

⁶⁶⁷ Appignanesi, p. 226.

⁶⁶⁸ Appignanesi, p. 23. Voir Rubinson, 2004

⁶⁶⁹ Appignanesi, p. 52.

bannissement des *Versets sataniques* en Afrique du Sud, il était explicitement écrit que l'ouvrage « déforme grossièrement l'histoire islamique »⁶⁷⁰.

La réaction de Rushdie face à toutes ces accusations consiste d'abord, encore et encore, à rappeler que son œuvre est un roman et qu'il doit être lu, apprécié et critiqué comme une œuvre littéraire, ce qui ne fut en effet presque jamais le cas au fil de la controverse. Son analyse, dans *De bonne foi*, pourtant produite dans l'œil du cyclone, est d'une clarté remarquable : « Au cœur de la tempête, se trouve un roman, une œuvre de fiction, qui aspire au rang d'œuvre littéraire [...] Il semblait impossible, au milieu d'un tel tohu-bohu, d'insister sur la fictionnalité de la fiction [...] La fiction utilise les faits comme point de départ, puis s'élève en tournoyant pour explorer ses propres intérêts, qui ne touchent que de manière tangentielle à l'histoire. Ne pas voir cela, traiter la fiction comme si elle était un fait, c'est commettre une grave erreur de catégories. Le cas des *Versets sataniques* est peut-être l'une des plus grandes erreurs de catégorie de l'histoire littéraire »⁶⁷¹.

L'erreur fatale est d'évaluer la fiction selon les critères de jugement de l'histoire. Dans un entretien donné en janvier 1989, Rushdie déclarait : « L'une des choses que vous apprenez comme historien est seulement combien la documentation historique est fragmentée, ambiguë et spécifique. Alors ai-je pensé, bon, n'essaie pas et ne fais pas semblant d'écrire de l'histoire. Prends les thèmes qui t'intéressent et fantasme-les, fictionne-les et tout, de façon à ce que l'on n'ait pas à se poser la question : est-ce que cela c'est réellement passé ainsi ou non ? »⁶⁷² C'est pourtant à cette question que, de toute part, dans le monde musulman, on répondit : « non, les choses ne se sont pas passées comme cela ! ».

Comme on l'a dit, l'intention fut prêtée à l'auteur d'avoir voulu falsifier l'histoire de l'islam. Mais de quelle histoire s'agissait-il ? Du récit reçu, autorisé des origines de l'islam, présenté comme vrai et indiscutable, c'est-à-dire un récit canonique et non pas historique ; et il est évident que « l'erreur » dont parle Rushdie ne se comprend que si, bien sûr, l'on tient

⁶⁷⁰ Appignanesi, p. 51.

⁶⁷¹ « At the centre of the storm stands a novel, a work of fiction, one that aspires to the condition of literature [...] It felt impossible, amid such hubbub, to insist on the fictionality of fiction [...] Fiction uses facts as a starting-place and then spirals away to explore its own concerns, which are only tangentially historical. Not to see this, to treat fiction as if it were fact, is to make a serious mistake of categories. The case of *The Satanic Verses* may be one of the biggest category mistakes in literary history. » Rushdie, 1991, p. 408-409.

⁶⁷² « The one thing you learn as an historian is just how fragmented and ambiguous and peculiar the historical record is. So I thought, well, let's not try and pretend to be writing a history. Let's take the themes I'm interested in and fantasise them and fabulate them and all that, so that we don't have to get into the issue : did this really happen like this or dit it not ? » Rushdie, Entretien pour Channel 4, du 27 01 89, Appignanesi, p. 22

compte de ce qu'est un récit religieux de fondation qui exclut par principe, ou rejette en tout cas tout récit alternatif, qu'il soit fictif ou historique car, à l'aune du récit absolument vrai bénéficiant d'une garantie divine, il s'agit dans tous les cas de récits fallacieux et concurrentiels.

Aussi cette erreur, ce malentendu, n'en était-il au fond pas un, si l'on fait l'effort d'adopter le point de vue des accusateurs de Rushdie. Car ce que supposait la fiction de Rushdie sur la naissance de l'islam, c'est qu'il fallait ou faudrait le considérer comme un phénomène historique et donc, bien sûr, suspecter et discuter le récit orthodoxe, et c'est bien cela qui parut proprement inacceptable. L'écrivain en avait lui-même bien conscience, qui déclara dans les mêmes jours du terrible début 1989 dans les colonnes de *The Observer* : « On ne doit pas discuter du développement de l'islam comme d'un phénomène historique, mais comme d'une idéologie née à son époque. Ce sont des tabous que les *Versets sataniques* ont transgressé »⁶⁷³

Quand il revient sur ces années dans son autobiographie, il rappelle une caractéristique incontestable de l'affaire : « Bientôt le langage de la littérature allait être submergé par la cacophonie d'autres discours, politiques, religieux, sociologiques, postcoloniaux, et la question de la qualité, de la véritable visée artistique semblerait presque frivole. »⁶⁷⁴. Le livre qui se substitue à celui qu'il a véritablement écrit est uniquement constitué de la liste des injures supposées à l'islam qu'il était censé contenir.

« Quand des amis lui demandaient ce qu'ils pouvaient faire pour l'aider, il leur disait souvent : 'Défendez le texte' »⁶⁷⁵. Et en effet si l'on se concentre sur l'affaire, comme on le fait ici, le livre est presque entièrement escamoté, et la critique littéraire recouverte ou plutôt étouffée par des discours qui relèvent soit directement des affrontements idéologiques, soit des sciences sociales ; mais s'il en est ainsi, c'est que l'affaire s'est focalisée autour des injures et blasphèmes prétendus et des réactions d'une incroyable véhémence qui ont fait peser sur l'auteur les pires menaces et engendré le conflit international que l'on sait. Le roman lui-même, dans sa totalité, avec son économie littéraire et critique propre, est mis hors jeu.

Décontextualisation

⁶⁷³ « One may not discuss the growth of Islam as a historical phenomenon, but as an ideology born out of its time. These are the taboos against which *The Satanic Verses* as transgressed. » Rushdie, *Observer*, 28 01 89.

⁶⁷⁴ Rushdie, 2012b, p. 139.

⁶⁷⁵ Rushdie, 2012b, p. 139. Voir aussi sur cette mise de côté du roman lui-même, Lefort, 1991.

Dans la controverse, il est d'ailleurs bien souvent fait complètement abstraction du genre même de l'écriture ; il est parlé du livre non comme d'une fiction mais plutôt comme d'un pamphlet contre l'islam. L'ouvrage est disqualifié et déqualifié comme roman et requalifié en brûlot idéologique, en libelle diffamatoire et blasphématoire. Il ne s'agit même plus de soutenir que la fiction est fallacieuse ou n'en est une qu'en apparence ; ce statut n'est même plus évoqué.

Cette procédure est tout à fait exemplaire du travail de décontextualisation qui préside à la fabrication de l'objet blasphématoire⁶⁷⁶. Comme l'écrit Aziz al-Azmeh avant même la fatwa, « toutes les procédures inquisitoriales commencent par l'extraction d'énoncés spécifiques de leur contexte et la soumission de leur rectitude à une enquête qui implique que le corps inquisitorial a l'autorité finale sur ces vérités particulières »⁶⁷⁷.

Dans l'affaire Rushdie, le dispositif est plus radical encore ; non seulement il n'est pas véritablement tenu compte de la dimension fictionnelle ; la liste des « insultes » ou « blasphèmes » est établie, ou plutôt fabriquée à partir de certains épisodes entièrement altérés, et refictionnés par l'accusation. Ces énoncés blasphématoires sont en réalité, le plus souvent, absents du texte. Par exemple, il est faux de reprocher à Rusdie d'avoir traité les femmes du prophète de prostituées, ou d'avoir accusé directement le prophète d'être un imposteur. Certes, son approche satirique de la vie du prophète est insolente et irrespectueuse, et par le biais de la fiction, il produit bien, dans les passages incriminés, une analyse politique de la fondation de la religion musulmane par les armes de la fiction, à travers laquelle il rejoint ses critiques de l'islam contemporain qu'il expose ailleurs dans le livre. Mais pour montrer comment s'opère ce travail de subversion, il faudrait développer une exégèse, un travail de lecture et d'interprétation impliquant la reconnaissance du statut fictionnel de l'œuvre et de l'impossible réduction de l'usage des tropes à un message univoque. En effet, des figures comme l'ironie, l'allégorie, l'équivoque, partout présentes et, qui plus est, prises dans la fiction, résistent à une telle réduction. Aussi l'accusation de blasphème exige-telle en fait que l'on fasse l'impasse sur la dimension à la fois tropologique et fictionnelle du récit.

Pourtant, il est indéniable que le roman possède une portée critique (éthique et politique) à l'égard de l'islam des origines et de l'islam (ou plutôt des islams) contemporain(s), à travers la manière dont la naissance de la religion musulmane est

⁶⁷⁶ Voir Jean-Pierre Cavaillé, « 'Blasphème' et 'islamophobie' : les 'nouvelles caricatures' de *Charlie Hebdo* (19 septembre 2012), § Des caricatures en contexte.

⁶⁷⁷ Al-Azmeh, Aziz. « The Satanic Flame. » (Rushdie). *New Statesman and Society* 20 January 1989 « All inquisitorial procedures start with tearing specific statements out of context, and subjecting their rectitude to an examination which assumes that the inquisitorial body has the final authority over these particular truths », Appignanesi, p. 58.

reconstruite dans le cerveau malade de son personnage Gibreel. Il est aussi indéniable que le roman grouille de références à des situations et des personnages historiques reconnaissables, anciens et contemporains. Le livre est aussi un roman à clé, et ce statut trahit la virulence critique du roman et son intervention assumée dans la réalité politique présente, dimension fondamentale dans le déclenchement du scandale et de l'affaire.

En ceci il est une action politique au plein sens du terme : le roman contient indiscutablement des réflexions critiques sur la question de la domination masculine dans l'Islam, sur la fonction de la religion musulmane comme dispositif de structuration mais aussi de domination sociale, à travers son très contraignant système de règles, ou bien encore sur la question de la domination politique, soutenue, autorisée et en quelque sorte auto-instituée par la religion...

Littérature d'intervention

Rushdie, du reste, milite en faveur de l'intervention de la littérature dans les affaires du monde. Les écrivains ne peuvent vivre « dans la baleine » isolés de l'histoire et de la politique, écrivait-il dans un texte de 1984 : « Si les écrivains laissent le boulot de fabriquer des images du monde aux politiciens, cela serait l'une des plus grandes et abjectes abdications de l'histoire »⁶⁷⁸. On ne s'étendra pas ici sur cette posture héritée du romantisme, de l'écrivain et de l'artiste se donnant la vocation de concurrencer, non sans risque évidemment, les hommes de pouvoir et les idéologues dans la production des images du monde.

Il ne s'agit pas ici de donner raison aux détracteurs de Rushdie (même s'il faut bien tenir compte des raisons qu'ils donnent) ; pour autant, la question de la relation entre fiction et intervention critique dans la réalité sociale et politique ne laisse pas de se poser. A ce propos, Amir Mufti insiste sur l'insuffisance de la défense de Rushdie lorsqu'il réclame, comme on l'a vu, que son roman soit appréhendé comme « *fiction* » et « *fantasy* » et non comme « *history* », car le conflit n'oppose pas la littérature et la foi, et l'autonomie culturelle visée par l'auteur des *Versets sataniques* ne doit pas être confondue avec une défense de

⁶⁷⁸ « If writers leave the business of making pictures of the world to politicians, it will be one of history's great and most abject abdications » *Out of the Wale*, 1984. (cf. itv Channel 4, du 27 01 89 : "Let us never believe that the way in which the people in power tell us to look at the world is the only way we can look, because if we do that, then that's a kind of appalling self-censorship", Appignanesi, p. 23). Dans *Imaginary Homelands*, texte de 1982, Rushdie écrivait déjà : « redescribing the world is the necessary first step towards changing it. And particularly at times when the state takes reality into its own hands and sets about distorting it, altering the past to fit its present needs, then the making of the alternative realities of art, including the novel of memory, becomes politicized. » Rushdie, 1983, p. 75-83, p. 78. (cf. sa défense de son arrogance dans sa lettre ouverte à Gandhi : Pour justifier son arrogance dans sa réponse à Rajiv Gandhi : "Il défendait une des choses qui lui importaient le plus, l'art de la littérature, contre un acte d'opportunisme politique manifeste", Rushdie, 2012b, p. 143.

l'autonomie de l'art. « Au contraire, le conflit est à propos d'un certain genre d'écrit et son indéracinable relation avec la réalité, et pour les objectifs sociaux et culturels pour lesquels il peut être (et a été) mobilisé. Rushdie et les fondamentalistes ne se comprennent que trop bien. Car ce que le roman représente est une tentative de donner à la « liberté » – non pas quelque abstraite liberté universelle, mais plutôt la liberté concrète d'écrire en dehors et contre le discours totalisant de l'« islam » contemporain – une forme littéraire⁶⁷⁹ »

Mais alors, il faut oser le dire : la littérature ainsi conçue et mise en œuvre ne cesse de trahir le pacte fictionnel qu'elle revendique et qui, en effet, la constitue. Cette trahison est sa force et sa grandeur. L'autoréférentialité – et donc l'innocuité politique – de la littérature est une pure fiction, efficacement combattue par Rushdie dans ses textes théoriques et par l'écriture de ses romans. Peut-être la fiction, toute fiction, repose-t-elle d'abord sur la fiction d'une non intervention dans la réalité sociale, sur la fiction de l'écart et du retrait, une fiction tout à fait opérationnelle du reste, mais qui contient une forte dose de ruse et de mauvaise foi dont on peut comprendre ce qu'elles peuvent avoir de difficile à accepter, voire ce que cela a d'inacceptable pour les acteurs sociaux, qu'ils soient puissants ou subalternes, qui, à tort ou à raison, se sentent visés par une fiction satirique comme celle de Rushdie. Qu'il suffise ici, pour rester dans notre sujet, d'évoquer le scandale suscité par *Le Tartuffe* de Molière, pièce qui visait explicitement un personnage de faux-dévoit, une figure fictive de dévoit hypocrite, mais qui a été reçue par le parti dévoit comme une attaque inacceptable des dévoits en général. De nombreux indices montrent cependant que, comme dans le cas des *Versets sataniques*, la colère suscitée ne peut être interprétée comme l'effet d'un pur et simple malentendu.

La littérature possède une fonction subversive qui, en effet, se protège derrière le pacte fictionnel, ou qui exploite ce pacte pour mieux le trahir. C'est pourquoi dans son rapport critique aux religieux et aux religions, la littérature est si souvent dénoncée comme blasphématoire, alors que la dimension fictionnelle elle-même semble justement interdire *a priori* qu'elle puisse l'être. Cela explique aussi pourquoi Rushdie ait ainsi pu assumer la figure du traître et de l'apostat : il existe une dimension de trahison inhérente à la fiction et

⁶⁷⁹ « The opposition and struggle are not between the prerogatives of Literature (Fiction) and Faith. The kind of cultural autonomy sought by the Satanic Verses must not be confused with the claims that are made on behalf of « autonomous art ». On the contrary, the conflict is about a particular kind of writing and its ineradicable connection with reality, and the social and cultural goals for which it can (and has) been mobilized. Rushdie and the fundamentalists understand each other only too well. For what the novel represents is an attempt to give « freedom » - not some abstract universal freedom, but rather the concrete freedom to write outside and against the totalizing discourses of contemporary « Islam » - a literary form. » Mufti, 1999, p. 72.

qui, dans le vocabulaire des religions révélées, peut prendre les noms d'apostasie, de sacrilège, de blasphème...

Le pacte fictionnel et son rejet

Il faut d'abord insister sur une donnée très simple, mais très importante pour comprendre pourquoi la controverse s'est à ce point détachée de la lettre du texte : *Les Versets sataniques*, on l'a déjà remarqué, est une œuvre dont la lecture n'est pas des plus aisées ; elle exige une certaine culture littéraire, une maîtrise des codes de la fiction romanesque moderne et post-moderne (disons post-joycienne). Ainsi le livre s'adresse-t-il au moins (sa taille suffit à l'affirmer) à un public qui recherche et apprécie la fiction romanesque élaborée, et un public donc qui souscrive au pacte fictionnel, lequel interdit *a priori* de confondre les propos et les opinions des personnages et du narrateur lui-même avec ceux de l'auteur et qui interdit aussi (ou feint d'interdire !) que l'on puisse prendre les énoncés fictionnels pour des énoncés portant sur le réel. Ce public accepte que la véracité et la vérité soient suspendues ; la véracité comme adéquation des énoncés à ce que pense celui qui les formule, en l'occurrence l'auteur qui signe l'œuvre de son nom, et la vérité comme adéquation ou du moins conformité des énoncés au réel.

Le pacte fictionnel n'est bien sûr pas une exclusivité du roman moderne, ni de la fiction écrite en général. On le trouve aussi bien dans la culture orale ; il est par exemple celui qui structure l'univers du conte ; *Les Mille et une nuits* sont d'ailleurs l'un des modèles exploités par Rushdie. Mais le pacte fictionnel dans sa forme la plus achevée, la plus aboutie, la plus moderne, pose comme principe – un principe garanti plus ou moins bien par les législations des régimes libéraux – que, dans l'espace protégé de la fiction, tout, ou en tout cas presque tout, peut être dit. La liberté d'expression n'y admet que de rares et spécifiques limites (la diffamation des personnes). Le pacte fictionnel contemporain crée un espace d'acceptabilité qui n'est pas illimité, mais il s'avère en tout cas autrement plus étendu que celui normalement concédé à l'expression des énoncés dans la sphère publique (et même d'ailleurs, peut-être, privée) ; mais avec cette contrepartie que rien n'est vrai, ou plutôt que rien n'est vraiment vrai, au sens de la conformité immédiate au réel, ce qui distingue la fiction littéraire de l'histoire, de la philosophie, des sciences sociales, mais aussi, évidemment, des récits et discours qui relèvent de la religion et qui sont tous à ce titre des discours prétendant dire, totalement ou partiellement, le vrai. On suspend ici la question du type de vérité spécifique à laquelle la littérature peut prétendre par la médiation de la fiction, y compris sur

la réalité, car, comme nous l'avons vu, elle ne renonce à celle-ci qu'en apparence (voir *supra*). Ce sont en tout cas ces privilèges du roman que dénoncent ceux qui, comme Webster (voir *supra*), invoquent l'application d'un droit commun censorial pour condamner Rushdie et avec lui la fiction contemporaine.

Mais, le problème de fond rencontré par l'écrivain est plutôt que la discussion au sujet de l'acceptabilité de son livre se trouve spontanément déconnectée par ses critiques du statut fictionnel de l'œuvre, qui semblerait suffire à la rendre acceptable par principe, car les cadres de cette acceptabilité sont très largement établis et reconnus. Non cependant partout et par tous, y compris en Occident (voir Webster par exemple), comme Rushdie dut bien le constater à son grand dam⁶⁸⁰.

Un analyste musulman comme Talal Asad va jusqu'à déclarer que les lectures qui font du texte un usage politique purement instrumental, et s'inscrivent donc hors du pacte fictionnel, sont tout aussi légitimes que les autres, et que d'ailleurs le texte même de Rushdie, étant lui-même une performance politique, solliciterait, voire provoquerait de telles appropriations : « En quel sens précisément les lecteurs occidentaux qui n'ont guère de familiarité avec ces références multiples peuvent-ils être considérés comme ayant lu le livre ? Il est peut-être arbitraire d'exiger que l'acte de "lecture" doive toujours être conforme à une norme *a priori* de compétences et de connaissances. En tous cas les gens qui l'ont utilisé pour revendiquer ou contester telle ou telle politique en Grande-Bretagne ne l'ont nullement lu en quelque sens conventionnel que ce soit. Mais ensuite la façon dont ce texte a alimenté des formes très différentes de pratique politique est elle-même une partie de cette lecture⁶⁸¹ ». Rushdie, par contre, ne trouve nullement acceptable cette réduction du livre à son instrumentalisation dans le conflit idéologique dont il fait l'objet ; il y va de son identité même d'écrivain et de la reconnaissance de l'existence de ce que l'on appelle littérature.

Un public, des publics

⁶⁸⁰ Umberto Eco affirmait dans un article paru dans *The Observer* le 1^{er} octobre 1989 que les lecteurs de romans forment un public très restreint dans le monde. Voir Reda Bensmaïa, « Une nouvelle maladie humaine : l'afictionnalité. Salman Rushdie face à ses critiques », *Pour Rushdie*, 1993, p. 93-96.

⁶⁸¹ « In what sense precisely can Western readers who have little familiarity with these multiple references be said to have read the book? To demand that the act of "reading" must always conform to an *a priori* norm of skills and knowledges is perhaps arbitrary. At any rate most people who have used it to commend or oppose particular policies in Britain haven't read it in any conventional literary sense either. But then the way this text has fed into very different kinds of political practice is itself part of the reading. » Asad, p. 248. La suite du passage est cité *supra*, n. 619.

L'affaire Rushdie montre toute la vanité de la destination universelle de la littérature, car il apparaît bien qu'un seul type de public correspondait aux attentes de l'auteur : le public de la fiction romanesque contemporaine.

Ce public, il ne faut pas le confondre avec le public occidental, ni en donner une définition sociale étroite, comme Talal Asad a pu le faire de la manière la plus tendancieuse (le livre s'adresserait exclusivement au « *middle-class liberal reader*⁶⁸² »). Selon l'un des nombreux arguments qui ont circulé lors de la controverse, en effet, l'écrivain ne viserait que le « public bourgeois occidental »⁶⁸³. Cela est faux : le public visé par Rushdie avec ce roman est tout aussi bien le public indien instruit, plus à même que le public occidental de saisir les subtilités du roman⁶⁸⁴. L'auteur s'est d'ailleurs expliqué à ce sujet dans un entretien de septembre 1988 : « Oui, bien sûr, beaucoup des lecteurs du livre connaîtront l'islam – ils peuvent très bien ne pas être blancs. A mon avis, ce lectorat diversifié de mes livres a existé pour tout ce que j'ai écrit. Pour simplifier : en Angleterre les gens lisent *Les Enfants de Minuit* comme une œuvre d'imagination, en Inde les gens le lisent comme un livre d'histoire. Mais si vous ne connaissez rien à l'islam le roman continue de fonctionner au niveau d'un pur récit⁶⁸⁵ ».

Cette déclaration peut paraître étonnante par rapport à ses distinctions ultérieures, rendues nécessaires par la controverse entre littérature et histoire (voir *supra*), mais par « livre d'histoire », Rushdie désigne ici une fiction dans laquelle est engagée suffisamment d'éléments historiques vérifiables pour que certains lecteurs puissent retrouver des pans d'histoire qu'ils ont vécu ou qu'ils connaissent déjà. Tout à la fois, cette reconnaissance d'une double réception des *Enfants de Minuit* – œuvre d'imagination / roman historique – annonce

⁶⁸² « My argument is that in this book recognition is used as a device to address the middle-class liberal reader and to confirm her/his established predispositions », Asad, p. 249

⁶⁸³ Cf. la mise en garde de Mufti : « Conceptions of reception based on an almost Victorian image of the solitary bourgeois reader have allowed recent commentators – Tim Brennan and Talal Asad among them [réf. reportée en n. dans la reprise de l'art.] - to more or less dismiss the novel as produced for (and "consumed" by) Western audiences alone. » 1991 p. 97, 1999 p. 52. Brennan presume en ait une inadéquation de 2 types de communautés de lecteurs : « The first was an ostensibly *misreading* (or more often, *non reading*) community of naive Islamic faithful – the ones who had had, it was said, the audacity to burn the book without reading it, without even being capable of savoring the joys of an ironic literary knowledge. The second – in a much more localized and second stage set of commentaries – was a supposedly ill-informed community of critics from the metropole who sought to comment on the affair without personally knowing Islam or the Islamic world » 107

⁶⁸⁴ Shahabuddin s'en prend à « l'élite anglicisée » d'Inde et au « liberal establishment » comme le fait remarquer Mufti, 1999, p. 63 ce qui est important c'est que Shahabuddin définit les musulmans d'Inde en opposition avec « l'intelligentsia nationale ». Akthar s'en prend à tous les R infiltrés dans la « maison de l'islam » : « There are therefore countless Rushdies in the House of Islam. The Shah of Iran and his supporters were, to a man, atheists blindly imitating Western patterns of conduct ».

⁶⁸⁵ « Well, of course, many of the book's readers will know about Islam – they may not be white. To my mind, that varied reading of my books has been true of everything I've written. To simplify : in England people read *Midnight's Children* as a fantasy, in India people read it as a history book. But if you know nothing of Islam the novel still ought to work at the level of pure story. » The Observer, 25 septembre 1988, Appignanesi, p. 7.

ce qui sera une difficulté majeure pour la défense *Les Versets sataniques* : démontrer que le roman n'est justement pas « un livre d'histoire ».

Quoi qu'il en soit, à ce stade liminaire de la controverse, pour ce public de littérature, qu'il soit européen, américain, indien ou pakistanais, aussi attaché qu'il puisse être à telle ou telle religion, l'accusation de « blasphème » formulée contre une fiction, est une chose exclue a priori, par le pacte fictionnel lui-même. Bien qu'il faille tout de suite ajouter qu'un public, c'est-à-dire les individus qui le composent, n'est pas immuable dans sa réception : on possède ainsi quelques « témoignages » indicatifs d'intellectuels musulmans qui, après avoir fortement apprécié le roman à première lecture, ont entièrement révisé leur jugement lorsque la controverse a éclaté⁶⁸⁶.

Une fois dit ceci, la question de fond qu'il faudrait aborder serait de savoir si l'acceptation du pacte fictionnel dans sa forme achevée, c'est-à-dire de la fiction comme espace dans lequel tout (virtuellement) peut être dit, n'implique pas en soi un détachement du religieux, si cette adhésion aux univers fictionnels romanesques n'est pas le signe que le sujet évolue dans un monde culturel où la religion est désormais mise à distance, relativisée, voire phagocytée elle-même par la fiction. Ainsi, un musulman qui lit et apprécie Rushdie peut-il continuer à lire le *Coran* ou les *Hadid* comme ils doivent être lus et reçus dans la religion musulmane ? La réponse ne saurait être simple et univoque, mais c'est une question qui se pose et que pose en fait Rushdie indirectement dans son roman, à travers ses personnages à la fois indissolublement attachés à leur univers culturel dont la religion fait partie intégrante, et irrémédiablement affectés par l'intégration massive d'une culture profane, dont le roman n'est qu'une forme parmi d'autres.

Il est clair en tout cas que ce n'est pas ce public, le public de littérature, qui a produit le scandale des *Versets sataniques* ; celui-ci n'a pas éclaté dans les milieux de la critique

⁶⁸⁶ Voir par exemple le changement d'attitude de Parekh comme lecteur tel que le raconte – et donc le construit – Talal Asad : « A Hindu professor of political theory in England, Bhikhu Parekh, related to me last summer how he first read the book with unreserved admiration. He was delighted with it, he said, for two main reasons: first, because it showed that a fellow Indian could handle the English language more brilliantly than most Englishmen, and second, because its treatment of religion seemed to advertise the loyalty of a secular Muslim to a nonsectarian, progressive India. But then he re-read the text with "the help"-as he put it-of two Muslim friends, and found himself making very different sense of it, which he has now set out in a thoughtful review. » T. Asad. Le même auteur, cite alors Parekh lui-même, qui considère *Les Versets sataniques*, comme « An immensely daring and persistently probing exploration of the human condition, which only a rootless immigrant can undertake, [but it] lies ill at ease with timid obeisance to the latest literary and political fashions; profound seriousness lapses suddenly and without warning into pointless playfulness. The sacred is interlaced with flippancy, the holy with the profane. Intensely delicate explorations of human relationships and emotions are overshadowed by an almost childlike urge to shock, hurt and offend. » Parekh, 1989, p. 31

littéraire, mais il a été porté par des acteurs (groupes et individus), mus par un double engagement religieux et politique, en Inde ; d'abord, on l'a vu, dans certains pays musulmans, puis très vite en Occident, en Grande-Bretagne et ailleurs. Et ce n'est qu'alors, quand le scandale avait déjà éclaté, dans un second temps, que certains membres de l'intelligentsia littéraire et des universitaires, minoritaires, mais dont la position a été d'autant plus publicisée qu'elle était inattendue (et attendue en tant qu'inattendue si l'on peut dire !), ont pris fait et cause pour les arguments des détracteurs de Rushdie⁶⁸⁷.

Ce très gros livre, au demeurant d'une lecture exigeante, semblait destiné d'abord, en tout cas, à une élite anglophone. Bien sûr les traductions n'ont pas tardé à venir en de nombreuses langues (mais évidemment, certes pas en toutes et, pour celles existantes, plusieurs n'ont pu voir le jour). Mais le choix de la langue est fondamental, le choix pour cet Indien de langue maternelle ourdou vivant à Londres, d'écrire la langue de l'empire, est déterminant autant pour son succès international que dans le scandale mondial suscité par les *Versets sataniques*. Ce choix est l'une des conditions de l'ampleur du scandale et de l'affaire.

Le livre ainsi se prêtait mieux, sinon à sa lecture, en tout cas à l'établissement de recueil de courts extraits aisément traductibles et faciles à diffuser. Autrement dit, cela même qui permettait le succès littéraire mondial, autorisait cette réduction et cette transformation du livre qui l'arrachaient à sa destination naturelle et le mettaient en circulation sous une forme entièrement diverse, totalement défiguré, réduit à son titre, à quelques extraits et surtout aux discours autorisés hostiles qui accrédiétaient la rumeur de sa nature éminemment blasphématoire. Ainsi a-t-il échappé en quelque sorte au public circonscrit des amateurs de romans modernes ; sa réception comme œuvre blasphématoire est inséparable de son exposition hors du monde protégé de la littérature, hors du monde des lecteurs partageant les mêmes codes de lecture et souscrivant à la même conception du pacte fictionnel.

Certains critiques, comme Fischer et Abedi, ont souligné la nouveauté de ce phénomène de démultiplication des publics : « l'affaire Rushdie qui embrasse le texte est particulièrement fascinante pour la façon dont elle génère des publics différenciés : c'est un exemple par excellence du monde global pluriel, des conditions postmodernes de la

⁶⁸⁷ Cf. Brennan, qui se sent visé, « Fred Halliday, in the *New Statesman and Society*, gave voice to some of those « dubious forces » when he furiously regaled « the condescending rubbish [nullités, conneries] » produced... to justify attempts to silence in the name of... 'understanding' the Third World » - a point repeated, in similar register, within postcolonial theory by Aamir Mufti » [« *The Satanic verses and the Cultural Politics of Islam: a response to Brennan.* » *Social text* 31/32, 1992.], Brennan, 1999, p. 119.

production culturelle »⁶⁸⁸. Mais il faut immédiatement ajouter que l'immense majorité de ces publics n'ont pas voulu ou n'ont pas pu avoir un contact direct avec le livre.

Anatomie d'une non-lecture

Ainsi Maggie Gee peut-elle affirmer que ce n'est pas le roman lui-même qui a causé tout ce bruit et cette fureur, « mais des fictions plus courtes et plus crues [...] propagées par de puissantes élites »⁶⁸⁹. Cette observation est à retenir : des fictions sur le roman ont pris la place du roman lui-même et elles ont formé une sorte de rumeur, ou de bruit de fond associé à l'imputation de blasphème et d'apostasie exploitée par « de puissantes élites ». Celles-ci étaient certes bien différentes de l'élite des lecteurs de roman, mais sans doute autrement plus puissantes à en juger par le résultat. Rien ne serait plus faux évidemment que de voir dans l'opposition au livre de Rushdie une rébellion des faibles et des subalternes contre leurs maîtres, même si toute la polémique s'est nourrie de la rhétorique anticoloniale, anti-impérialiste et antioccidentale.

Cela pose en fait la question de la lecture même du livre ; effectivement l'immense majorité de ceux qui l'ont conspué ne l'ont pas lu, comme Rushdie en fit lui-même le constat amer⁶⁹⁰. Dès l'annonce de la Fatwa, il déclare : « j'ai de très fort doutes que Khomeiny ou quiconque d'autre en Iran ait lu ce livre ou quelque chose de plus que des extraits sortis de leur contexte⁶⁹¹ ». Sans doute avait-il raison, mais, comme on l'a déjà vu, c'est justement le propre de l'objet blasphématoire d'être construit par arrachement au contexte et même, on le voit ici, carrément, *in absentia*, au sens où la preuve n'est pas appuyée sur un fait incontestable produit sous le regard de tous, mais par le jugement même qui identifie l'acte et le qualifie de blasphématoire.

Certains ont d'ailleurs clamé bien haut qu'ils n'avaient pas lu le livre et n'avaient nul besoin de le faire, comme Shahabuddin, qui déclara : « je n'ai pas besoin de patauger dans un

⁶⁸⁸ « ... the Rushdie affair that surrounds the text is particularly fascinating in the way it generates differentiated audiences: it is an example par excellence of the pluralized global world, of the postmodern conditions of contemporary cultural production »

⁶⁸⁹ « but cruder, smaller fictions about his novel, propagated by powerful elites. » Appignanesi, p. 182

⁶⁹⁰ « Almost all the people who are being so insulted and provoked and disgusted have not really read the book. » Itv Channel 4, du 27 01 89, Appignanesi, p. 23

⁶⁹¹ « I doubt very much Khomeini or anyone else in Iran has read this book or anything more than selected extracts taken out of context. » BBC 15 février 1989.

égout fangeux pour savoir ce qu'est la fange »⁶⁹². Il leur suffit d'en avoir vu quelques extraits, ou simplement de bénéficier du jugement de personnes reconnues pour leur autorité religieuse, morale ou politique. D'une certaine manière, cette attitude est logique : en effet, il est normal de ne pas lire le livre, puisque l'objectif est justement de tout faire pour en empêcher la lecture. Il suffit que des autorités compétentes aient déclaré le statut blasphématoire de l'ouvrage, cela vaut même mieux que de l'avoir constaté par soi-même, car ce serait à la fois se souiller au contact du blasphème et pécher par orgueil, s'arroger une position d'autorité sans en avoir la légitimité.

Partout dans le monde, l'immense majorité des acteurs du scandale des *Versets sataniques* sont donc des gens qui n'ont pas lu le livre, ou du moins « presque » pas ; ils se sont surtout engagés dans le conflit à l'évocation du titre et de sa présentation succincte par des accusateurs autorisés (religieux, militants, dirigeants politiques, intellectuels musulmans), plus rarement par la lecture directe d'extraits. Un rôle important a en effet été joué par des anthologies des passages les plus controversés, établies en Inde d'abord et en Angleterre ensuite. On connaît par exemple dans le détail la fabrication et la très large diffusion d'un recueil d'extraits par la Fondation Islamique de Leicester⁶⁹³.

Un élément important de la controverse est la revendication de la part de ce public que l'on a toutes les raisons de considérer comme sous-informé, non-informé voire désinformé, comme un public parfaitement légitime, du moins tout autant que peut l'être celui qui a lu le livre. On a vu que Talal Asad affirme l'égale légitimité du public qui ne souscrit pas au pacte fictionnel. De la même façon, Shahabuddin reproche aux « élites » occidentales ou occidentalisées de ne rien comprendre aux dynamiques de communication de masse : « traductions, extraits en diverses langues, commentaires dans la presse locale, comptes rendus éditoriaux et surtout, plus encore, les interviews (les plus explosifs étant les beaux énoncés de l'écrivain lui-même) confluent pour former un torrent émotionnel et, étant donné le contexte religieux, la raison et la retenue sont emportées par le courant de la passion »⁶⁹⁴.

⁶⁹² Répondant à l'argument suivant lequel « some of us have condemned you without a hearing and asked for a banning without reading the book. » Shahabuddin répond : « I do not have to wade through a filthy drain to know what filth is. My first inadvertent step would tell me what I have stepped into. For me, the synopsis, the review, the excerpts, the opinions of those who had read it and your own gloatings were enough. » Syed Shahabuddin, Indian M.P. (Janata Party), initiator of the ban [cit. in Appignanesi and Maitland 1989, p. 47 ; 39 ed am] cit. Mufti, 1991

⁶⁹³ Faiyazuddin Ahmad (Islamic Foundation of Leicester), « sent out a secretary to buy the novel for £12.95 at a local bookshop. The offending passages were photocopied and immediately sent on October 3 to the dozen or so leading Islamic organizations in Britain. Four days later copies were despatched to the 45 embassies in Britain of the member countries of the Organization of Islamic Conference (OIC), including Iran. » Mufti, 1999, p. 70

⁶⁹⁴ « Translations, excerpts in various languages, comments in the local press, editorial reviews and over and above them all, interviews (the most inflammatory being the brave statements by the writer himself) percolate

Non pas que le député indien trouve cela regrettable, bien au contraire ! Il célèbre la sainte passion religieuse qui anime ceux qui, comme lui, n'ont pas besoin de lire Rushdie pour savoir que ce qu'il écrit est abominable.

On peut évidemment en tirer des conclusions très différentes et, apparemment, plus raisonnables, comme le font Fischer et Abedi, constatant que les « distorsions des événements ou des descriptions dans le roman » (par exemple l'accusation d'avoir fait des femmes du prophète des prostituées, etc.), pratiquées par les musulmans qui « accusent Rushdie de blasphème », « sont exemplaires de la façon dont la rumeur et des extraits décontextualisés peuvent pervertir la réalité⁶⁹⁵ ».

Des réactions inacceptables

Cette revendication d'un jugement reposant sur une information indirecte soumise à la médiation de l'autorité est évidemment en contradiction avec la notion d'une opinion éclairée et elle disqualifie *ipso facto* ceux qui la portent aux yeux tant du public de littérature que des tenants de la démocratie délibérative, laquelle requiert – idéalement – l'accès à une information libre, complète et contradictoire.

C'est d'ailleurs sur cette base que les propos et surtout des actes par lesquels *Les Versets sataniques* était décrété un livre irrémédiablement inacceptable, furent immédiatement jugés eux-mêmes inacceptables. Cette rétorsion du jugement d'inacceptabilité fut ainsi l'acte de naissance de l'affaire Rushdie.

On ne cherchera pas à produire ici l'ensemble des innombrables discours, y compris issus de l'islam, affirmant le caractère absolument inacceptable (à la fois d'un point de vue moral et juridique) d'un acte comme la fatwa lancée par Khomeiny. La réaction à la fatwa fut, par exemple, généralement des plus négatives parmi les musulmans britanniques.

Une autre action qui choqua énormément une partie des publics fut la pratique, délibérément spectaculaire, de l'autodafé du livre durant les manifestations. Il est sûr qu'un tel

down to form an emotional torrent and, given the religious context, reason and restraint. » etc. Appignanesi, p. 38.

⁶⁹⁵ « While some Muslims, mainly those who have not read the novel, charge Rushdie with blasphemy, and their distortions of events or descriptions in the novel are examples of how rumor and decontextualized excerpting can pervert reality... » Fischer et Abedi, p. 122.

acte, qui rappelait aux Occidentaux la justice d'ancien régime, religieuse ou laïque condamnant des livres – et parfois leurs auteurs – au bûcher, mais aussi qui ravivait la sinistre mémoire des autodafés nazis de 1933, était difficile, sinon impossible à faire accepter à une partie importante de l'opinion. Ibrahim B. Hewitt, militant islamiste, quelques jours avant la fatwa, s'y est cependant essayé dans les colonnes du *Times*, rappelant qu'aucune loi britannique n'interdit de brûler des livres : « Pourquoi dites-vous que cette manifestation démocratique du sentiment des personnes n'est pas acceptable dans une 'libre démocratie' ? S'il est acceptable qu'une personne outrage les sentiments de millions d'autres par l'usage de ses droits démocratiques à la liberté d'expression et de pensée, alors il doit être aussi acceptable que ceux qui sont ainsi injuriés expriment leurs sentiments »⁶⁹⁶. Certes, mais l'autodafé de livres, pour légal qu'il puisse être, n'est pas de fait un acte jugé aujourd'hui acceptable par une partie au moins – en fait la partie dominante – de la société ; il est immédiatement perçu comme une violence intolérable, presque du même niveau que la violence physique contre les personnes.

D'ailleurs l'exigence même d'une limitation, d'une restriction de la liberté d'expression au nom des sentiments blessés des musulmans fut largement déclarée inacceptable, mais à ce niveau, comme nous le verrons, la controverse fit rage et elle n'est certes pas achevée ; l'affaire Rushdie a fortement contribué à faire revenir dans le cadre des discussions acceptables (publiques et publiables) la question de la légitimité de la restriction de la liberté d'expression au nom, non pas de la religion elle-même et de son corps de croyance, mais des sentiments blessés des croyants. Comme croit le constater l'intellectuel musulman Parekh : « non seulement Rushdie et ses soutiens, mais presque toute la communauté blanche pensait que les requêtes des musulmans impliquent des restrictions inacceptables à la liberté d'expression et ne sauraient être satisfaites »⁶⁹⁷. L'invocation même du blasphème, de l'apostasie, du sacrilège, de tout le vocabulaire de la téréologie religieuse, fut jugée par de nombreux acteurs, laïques ou d'ailleurs, en certains cas, religieux, comme non acceptable. Ce vocabulaire pourtant, et en particulier le mot de blasphème, s'imposa très

⁶⁹⁶ The Islamic Organisation for Media Monitoring, « why do you say that such a democratic show [manif de Bradford] of felling is not acceptable in a 'free democracy' ?/ If it is acceptable for one person to injure the feelings of millions by the use of his democratic rights of free speech and thought, then it must be equally acceptable for those so injured to voice thir feelings. » *Times*, 20.01.89, Appignanesi, p. 56.

⁶⁹⁷ « Not only Rushdie and his supporters but almost the entire white community thought that Muslim demands involved unacceptable restraints on free speech and could not be conceded. » Parekh, 1990b, p. 706.

rapidement dans les discussions comme acceptable, de fait, puisque, ainsi que le remarque Favret Saada, chacun se crut fondé à décider si, oui ou non, Rushdie avait blasphémé⁶⁹⁸.

Mais il est vrai que, d'un autre côté (Rushdie lui-même dut le constater, non sans amertume), l'affaire créait les conditions d'une plus grande acceptabilité des discours d'hostilité à l'égard des musulmans et de l'islam, qui ne manquèrent pas d'affluer⁶⁹⁹. Il était on ne peut plus faux, mais tentant, de faire de Rushdie prétendument habité par la haine de soi, le responsable de ce racisme décomplexé, et d'assimiler les *Versets sataniques* à ce langage dominant en Occident, que l'on peut qualifier de « néo-orientaliste » (voir ci-dessus, à props de l'accusation d'orientalisme). Ainsi ce contexte conflictuel produisait-il une interprétation du roman en contradiction totale avec les intentions affichées de l'auteur, et ce que l'on pourrait appeler les éléments de protocole de lecture produits dans le texte lui-même (par exemple sa théorie de l'inversion du sens des noms, voir également plus haut).

Asymétrie de la situation postcoloniale

Mais il n'en demeure pas moins que l'affaire Rushdie fait très bien apparaître l'asymétrie entre les groupes, dans les situations postcoloniales. Et il faut prendre en compte à ce propos les observations et revendications des immigrés musulmans au Royaume-Uni et ailleurs. Ce qui a pu leur paraître inacceptable n'est pas seulement le fait de ne pas bénéficier des mêmes droits que les citoyens chrétiens à cause de la loi discriminante sur le blasphème, mais aussi celui de ne pouvoir réclamer le respect de leurs propres valeurs – fussent-elles en contradiction avec un principe de la société libérale, comme celui de la liberté d'expression – sans être violemment rejetés dans l'inacceptable. Comme l'écrit Talal Asad, « lorsque les Européens allèrent en Asie, en Afrique et en Amérique comme colons, administrateurs et missionnaires, ils n'eurent nul besoin d'adopter 'les valeurs fondamentales' de la majorité. Mais que les immigrants en provenance de ces populations puissent se permettre d'agir comme s'ils avaient droit à quelque chose que le pouvoir ne leur avait pas accordé – c'est une tout autre histoire⁷⁰⁰ ». Plus encore, comme l'écrit Parekh, en définissant les obligations des

⁶⁹⁸ Favret-Saada, 1992.

⁶⁹⁹ « ... the blend of anti-Muslim prejudice and colour-racism in the hysterical over-reaction to the anti-Satanic Verses demonstrators brought to the surface a highly specific form of cultural racism. » Modood, 1992.

⁷⁰⁰ « When Europeans went to Asia, Africa, and the Americas, as settlers, administrators, missionaries, they did not need to adopt the "core-values" of the majority. But that immigrants from those populations should not

immigrés musulmans « d'une manière si large qu'elle inclut l'adhésion à la culture britannique, l'État britannique se rendait coupable de violer leur intégrité morale et culturelle »⁷⁰¹.

Ce malaise a bien été perçu par les théoriciens du multiculturalisme, pris entre leur volonté de voir véritablement reconnue la diversité culturelle dans les sociétés démocratiques et libérales, et une prise de position sans équivoque en faveur de Rushdie, au nom des droits fondamentaux reconnus par ces mêmes sociétés. Charles Taylor, par exemple, admit qu'il y avait quelque chose d'embarrassant dans le fait de répondre aux revendications des membres de cultures différentes de la culture dominante, par ailleurs citoyens à plein titre, par une fin de non recevoir, un : « C'est comme ça que nous faisons ici ! » ; néanmoins « c'est la réponse qu'il faut faire dans un cas comme celui de la controverse Rushdie, où ce 'que nous faisons ici' recouvre des enjeux comme le droit à la vie et la liberté d'expression. Cet embarras vient de ce qu'il existe un nombre substantiel de citoyens qui appartiennent aussi à la culture qui met en question nos limites philosophiques (« *philosophical boundaries* »). Le défi consiste à tenir compte de leur sensation de marginalisation sans compromettre nos principes politiques de base⁷⁰² ». Daniel O'Neill, dans un article éclairant, a montré la difficulté et en fait l'impossibilité où se trouvent les théoriciens du multiculturalisme (Taylor, Kymlicka et Walzer) d'apporter une réponse satisfaisante à la situation de conflit majeur de valeurs engagé par l'affaire Rushdie⁷⁰³. Lui-même d'ailleurs n'esquisse aucune solution. Quant aux critiques musulmans, comme Modood, ils ont eu beau jeu d'affirmer que Taylor et Kymlicka excluaient les musulmans de leur conception du multiculturalisme⁷⁰⁴.

L'asymétrie entre ce que fut et reste d'une certaine façon le comportement colonial acceptable pour les Britanniques et ce qui est ou non toléré des immigrés musulmans au

presume to act as though they had a right to something that power did not accord them – that is quite another story. » Asad, p. 242

⁷⁰¹ « By defining their political obligations so widely as to include adherence to British culture, the British state was guilty of violating their cultural and moral integrity. » Parekh, 1990b, p. 701. Cité et commenté par O'Neill, p. 232.

⁷⁰² « There is something awkward about telling members of other cultures, like Muslims: "This is how we do things here." [...] This awkwardness arises from the fact that there are substantial numbers of citizens who also belong to the culture that calls into question our philosophical boundaries. The challenge is to deal with their sense of marginalization without compromising our basic political principles. » Taylor, 1994, p. 51.

⁷⁰³ Voici la conclusion de cette intéressante analyse critique : « In Kymlicka's case, his commitment to liberal autonomy overwhelms his commitment to cultural pluralism; in Taylor's case, liberal autonomy becomes the basis for distinguishing fundamental individual rights his skeptical communitarian cultural relativism makes him wary of defending; and in Walzer's case, his paean to Rushdie's free speech rights as an expression of liberal autonomy sits uncomfortably with his conventionalist theory of justice. In all three instances, multicultural liberalism as a synthetic compound fails to cohere. » O'Neill, p. 250.

⁷⁰⁴ Modood, 1993 et 1997 (préface).

Royaume-Uni (évidemment des comparaisons similaires pourraient être faites dans les autres pays occidentaux) est ici indéniable et sans doute indépassable, car c'est en s'appuyant sur les principes libéraux eux-mêmes (égalité devant la loi, droit d'expression, droit de manifestation, lutte contre la discrimination, etc.), que l'une des valeurs fondamentales des démocraties libérales – la liberté d'expression – est ici mise en cause. Les musulmans britanniques qui ont manifesté contre les *Versets sataniques* ont cherché à faire reconnaître un partage des lignes entre acceptable et inacceptable dans la libre expression différent de celui qui est établi en ce pays et garanti par le régime 'libéral-démocrate', qu'ils accusent d'un déficit de tolérance envers les minorités religieuses – en particulier musulmanes et sikhs – et d'être toute au service de la culture dominante à la fois sécularisée et ancrée dans le christianisme. Mais bien sûr, en dénonçant ce manque de tolérance, ils invoquent eux-mêmes le principe de « tolérance » inhérent au langage politique de la modernité libérale. Ils sont pris nécessairement dans le jeu et doivent au moins affecter d'en respecter les règles s'ils veulent pouvoir un jour les modifier. C'est là une règle d'airain des interactions sociales.

Mais il existe une autre dimension de cette asymétrie irréductible, présente en toute relation entre classes supérieures et classes subalternes, avant de caractériser les relations entre culture dominante et culture dominée : on a pu remarquer, avec justesse, à quel point les immigrés musulmans peuvent être déconcertés par les règles auxquelles ils sont soumis, confrontés qu'ils sont « aux langages et codes déroutants du très habile caméléon blanc, qui est chrétien, mais séculier, conservateur, mais libéral, répressif mais permissif »⁷⁰⁵. Il est vrai que de telles contradictions sont éclatantes du point de vue d'un *outsider*, et elles rendent très difficile l'appréhension de ce qui est acceptable ou non, lorsqu'on s'en remet du moins à l'appareil idéologique normant les pratiques. Du point de vue des pratiques elles-mêmes, les choses sont plus déroutantes encore, mais par contre, elles s'affirment dans toute leur évidence : il y a ce qui est accepté, ce qui ne l'est pas et ce qui est susceptible d'être accepté ou de ne pas l'être (par exemple : il est acceptable de manifester pacifiquement pour demander le retrait d'un livre, mais non – loi ou pas – de le brûler publiquement, et l'on ne sait pas *a priori* si l'invocation du blasphème pour le condamner sera jugé recevable ou non ; et ce savoir s'élabore au contact des pratiques, non en s'en remettant à la lettre de la loi ou aux principes énoncés publiquement). Mais un tel fonctionnement se vérifie dans toutes les

⁷⁰⁵ « The baffling idioms and codes of the white chameleon, which is cunningly Christian yet secular, conservative yet liberal, repressive yet permissive. » Cauter 1989, p. 9.

sociétés du monde et, de ce point de vue, le « blanc » n'est pas plus un caméléon que les autres.

Mais quelles que soient ces contradictions, si l'on peut les nommer ainsi (elles ne sont pas en tout cas vécues comme telles), elles sont négociées, tant au niveau idéologique que pratique, dans le combat pour restreindre ou maintenir (voire ouvrir encore) les limites de l'acceptable en matière de publication touchant à la religion. Car c'est à ce niveau que les choses bougent, quels que soient les blocages et les contradictions. Ainsi Asad, cité plus haut, reconnaît-il et à la fois refuse-t-il d'admettre l'inacceptabilité des exigences formulées par les associations musulmanes pour le retrait du livre. La citation qu'il fait du livre d'Akhtar contre Rushdie est à cet égard révélatrice : « Je crois que la controverse Rushdie n'est pas sans issue. Montrer qu'elle exclut une résolution rationnelle serait effectivement une chose fatale pour la cause musulmane. Il est clairement dans les intérêts des électeurs libéraux et non-musulmans de prétendre que les requêtes des musulmans concernant le livre de Rushdie sont inacceptablement étrangères à l'esprit de la démocratie occidentale. Mais ces requêtes, si elles sont proprement formulées, sont-elles irrecevables ?⁷⁰⁶ ». Akhtar a bien compris qu'il existe une solution, aussi difficile soit-elle : rendre la chose acceptable par une formulation adaptée ; c'est ainsi que, dans le sillage de l'affaire Rushdie, l'argumentation pour une réduction drastique de la liberté d'expression concernant les atteintes au « sentiment religieux » s'est appuyée toujours plus sur la notion de *hate speech* et non plus, directement, sur celle de blasphème⁷⁰⁷.

Rushdie et les voix de la dissidence dans les cultures d'islam

Une fois que l'on a dit ceci, il est très important de souligner que l'on ne peut nullement parler d'une condamnation unanime de Rushdie dans les pays d'islam, ni d'ailleurs dans les communautés musulmanes émigrées.

Qu'il suffise par exemple de citer l'ouvrage paru en France en 1993 : *Pour Rushdie : cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*. Qui plus est, ce volume

⁷⁰⁶ « I believe that the Rushdie controversy is not intractable. To show that it is incapable of rational resolution would be effectively fatal to the Muslim case. It is clearly in the interests of the liberal and non-Muslim constituency to pretend that Islamic demands concerning Rushdie's book are unacceptably foreign to the spirit of Western democracy. But are these demands, properly assessed, incapable of being met? » [Akhtar 1989a:123]

⁷⁰⁷ Voir par exemple Dacey, 2012.

contient un appel d'artistes et d'intellectuels iraniens en faveur de Salman Rushdie, signé par cent-vingt-sept personnes, pour certains au péril de leur vie⁷⁰⁸.

Comme l'a remarqué à ce propos Aziz al-Azmeh : « les musulmans forment un corps tout aussi diversifié, multiple et discordant que n'importe quel autre »⁷⁰⁹. Par exemple, le texte de la pétition qui fut diffusé en Inde en faveur de la publication du livre disait que : « les poètes Soufi comme Rummi ou Omar Khayyam, lorsque leur secte fut ostracisée en Perse, écrivirent sur la religion d'une manière tout à fait voilée, comparant Dieu à un aubergiste et parlant beaucoup de vin et de houris »⁷¹⁰. Quelle que soit la valeur à donner à cette interprétation succincte, elle s'appuie en tout cas sur l'existence incontestable de la dissidence en Islam, depuis les origines, et de l'existence de stratégies de contournement de la censure.

Mais surtout, on ne saurait réduire cette dissidence multiforme à la seule déviance interne à l'islam, car ce que le cas Rushdie a mis en évidence, c'est que les personnes issues des communautés musulmanes sont assignées spontanément aussi bien par les porte-paroles des communautés concernées que par les journalistes occidentaux (qui seraient pourtant choqués si l'on disait d'eux qu'ils « sont chrétiens » du simple fait d'être britanniques ou français), et qu'ainsi le statut d'apostat (ou de « blasphémateur ») s'applique à des individus qui considèrent n'avoir jamais été musulmans.

On peut d'ailleurs estimer que cette dimension essentielle de l'affaire est restée pour une bonne part occultée, y compris dans les propos des soutiens de Rushdie. Cependant la controverse fut une occasion pour que des non-religieux (agnostiques ou athées) d'islam fassent entendre, certes très faiblement, leur voix. Ainsi de l'auteur d'une lettre envoyée de Karachi à *The Observer* (publiée le 12 mars 1989) par l'un de « ceux qui sont nés musulmans mais veulent abjurer à l'âge adulte, mais auxquels on ne le permet pas sous peine de mort. Quiconque ne vit pas dans une société islamique ne peut imaginer les sanctions, à la fois auto-imposées et extérieures, qui militent contre l'expression de l'incroyance religieuse. « Je ne crois pas Dieu » est une proposition publique impossible, même au sein de sa propre famille ou entre amis ». D'où une culture de la dissimulation imposée pour l'irréligion qui renvoie à la très longue durée aussi bien de l'islam que de l'Occident chrétien : « nous gardons notre

⁷⁰⁸ « ... rappelons à tout le monde que les écrivains, artistes, journalistes et penseurs iraniens se trouvant en Iran subissent quotidiennement la censure religieuse et que le nombre des iraniens exécutés ou emprisonnés sous prétexte de « blasphème » est loin d'être négligeable », *Pour Rushdie*, 1989, p. 46.

⁷⁰⁹ « Muslims are as varied, multifarious, and discordant a body as any other. » Appignanesi, p. 60.

⁷¹⁰ « Sufi poets like Rumi and Omar Khayyam, when their sect was ostracised in Persia, wrote of religion in a very veiled way, comparing God to an innkeeper and talking much of houris and wine. » Appignanesi, p. 43.

langue, ceux d'entre nous qui doutons. Appelez cela lâcheté ou hypocrisie, tact ou volonté de rester en paix, nous nous mettons la tête dans le sable [...]. Voici qu'arrive Rushdie et qu'il parle pour nous. Il dit au monde que nous existons, que nous ne sommes pas simplement l'invention d'une soi-disant conspiration juive. Il met fin à notre isolement. Il y met fin et à la fois il l'approfondit plus encore ; il nous libère pour nous emprisonner à nouveau »⁷¹¹. Cela parce que la censure de la parole publique (et dans une large mesure privée) demeure toujours aussi forte, plus forte peut-être que jamais.

Quelques effets de l'affaire

Les opérations permises grâce et – peut-on dire – par le scandale et l'affaire des *Versets sataniques* furent ainsi multiples et considérables, Rushdie se retrouvant à la fois dans la position de l'ennemi commun, de l'adversaire fédérateur et dans celle du héros persécuté de la liberté d'expression jouissant d'un soutien massif d'une partie considérable des écrivains, artistes et intellectuels du monde entier.

David Lawton résume bien la dynamique du conflit, même s'il fait un usage bien malheureux de la notion de blasphème : le livre de Rushdie ne pouvait créer son propre espace critique qu'en affrontant le « fondamentalisme » (terme certes bien général et imprécis) musulman avec ses propres armes (Lawton parle alors ici d'un recours polémique et vital de Rushdie au blasphème, ce qui revient à accepter les termes du conflit tels qu'ils ont été définis par les « fondamentalistes » eux-mêmes !) a contribué à fédérer contre lui et donc a participé indirectement à la constitution de la nébuleuse de l'islamisme radical à l'échelle internationale⁷¹².

⁷¹¹ « It is the voice of those who are born Muslims but wish to recant in adulthood, yet are not permitted to do so on pain of death. Someone who does not live in an Islamic society cannot image the sanctions, both self-imposed and external, that militate against expressing religious disbelief. 'I don't believe in God' is an impossible public utterance even among family and friends. [...] we may *never* question the veracity, rationality, justice or moral rightness of basi beliefs [...] So we hold our tongues, those of us who doubt. Call it cowardice or hypocrisy, tact or appeasement, we bury our heads in the sand and wish it all away. [...] Then, along comes Rushdie and speaks for us. Tells the world that we exist – that we are not simply a mere fabrication of some Jewish conspiracy. He ends our isolation. He ends and simultaneously deepens it ; frees us only to imprison us anew. », Appignanesi, p. 221-222.

⁷¹² « Because the book must fight fundamentalism in order for its inquiry to exist, one of its major resources is – has to be – blasphemy. And so arises the tragedy of *The Satanic Verses*. Its quest for community in cultural difference constructs another community altogether, one of Muslim fundamentalism. » Lawton, 1993, p. 187.

Amir Mufti remarque que l'affaire fut ainsi un moment dans la construction d'une « sphère publique islamique » : « la discussion publique sur la place et la signification de l'Islam dans la vie contemporaine est alors devenue de manière surprenante pan-islamique dans sa visée. Ce que la réponse à la publication du roman a également rendu évident, c'est que cette discussion est dominée par le discours littéraliste et universalisant du fondamentalisme »⁷¹³. Le même auteur note que cette sphère publique islamique se définit aussi par tous ceux qu'elle exclut : « femmes, paysans et ouvriers, activistes dissidents, artistes et intellectuels »⁷¹⁴.

Pour Fred Halliday, l'affaire aurait ainsi surtout révélé une crise interne à l'islam : « ce qui apparaît comme un conflit entre l'islam et le monde extérieur non islamique est surtout le reflet d'un conflit au sein même du monde islamique » entre des formes en fait antagonistes d'islam, engageant et à la fois passant bien au-dessus du clivage entre Shiites et Sunnites ; la question de fond étant la réaction à l'émergence de fortes aspirations à un islam libéral et laïque et à la mise en place d'un processus de démocratisation.

Aussi le retentissement de l'affaire ne doit-il pas faire oublier que le cas de l'écrivain Rushdie n'est – au-delà de l'exceptionnalité même de l'affaire – nullement exceptionnel, comme il l'a lui-même souligné dans son autobiographie : « des écrivains et des intellectuels dans tout le monde islamique étaient accusés exactement des mêmes crimes que lui, blasphème, hérésie, apostasie, insulte et offense, ce qui signifiait soit que les meilleurs esprits créatifs et les plus libres du monde musulman étaient tous dégénérés, soit que ces accusations servaient à déguiser le véritable but des accusateurs : à savoir étouffer l'hétérodoxie et la dissidence »⁷¹⁵.

Et, s'il en est ainsi, c'est que d'autres, beaucoup d'autres dans les mêmes années, ont adopté des postures intellectuelles et esthétiques semblables à la sienne. Comme le remarque Tim Brennan : « à la suite d'une décade de transferts massifs de population, et sous la pression d'un commerce du livre international en expansion, une caste de romanciers de haute volée (Rushdie compris) est apparue affirmant que l'absence de « racines » n'est plus tant une option qu'une nouvelle réalité mondiale. Ils se disaient les représentants de cette réalité en

⁷¹³ « Public discussion of the place and meaning of Islam in contemporary life has therefore become surprisingly pan-Islamic in scope. What the response to the publication of the novel has also made clear is that this discussion is dominated by the literalist and universalizing discourse of fundamentalism. » Mufti, p. 64.

⁷¹⁴ « Women, peasants and workers, dissident activists, artists and intellectuals. » Mufti, p. 65

⁷¹⁵ Rushdie, 2012b, p. 353. Voir *Pour Rushdie*, 1993, où le nom qui revient le plus souvent sous la plume des auteurs est celui de Farag Foda, intellectuel qui fut assassiné en juin 1992 au Caire pour avoir vilipendé les islamistes. Mais bien d'autres cas sont mis en relation avec l'affaire Rushdie.

littérature et parmi les intellectuels »⁷¹⁶. Eza Afshari développe exactement la même idée : « cette nouvelle espèce d'intellectuels du tiers monde » n'est plus « conduite par le désir de réaffirmer sa propre identité, mais par l'impossibilité d'en avoir jamais une. Rushdie n'est pas isolé dans cette démarche ; des romanciers comme Gabriel Garcia Marquez, Mario Vargas Llosa, Milan Kundera et Tahar Ben Jelloun ont essayé de diverses manières de créer un nouveau discours sur la langue et la culture libéré des divisions caricaturales, y compris celle du partage d'un monde en trois camps⁷¹⁷ ». Le fait qu'aucun classement de type confessionnel ne serait pertinent pour ces auteurs (à supposer que l'association de ces noms soit réellement sensée ; la présence de Kundera dans ce contexte est par exemple fort étonnante) est évidemment de la première importance. La déconfessionnalisation, la déséthnisation, la perte ou l'autocritique de l'identité, l'hybridation, le métissage sont en tout cas des caractéristiques majeures de cette littérature et l'on comprend ce qu'elle peut bien avoir de proprement inacceptable pour toutes les idéologies tendant soit au durcissement confessionnel, soit à l'affirmation essentialiste des identités.

La religion nouvelle de l'identité

Une ultime réflexion, un appendice et non pas du tout conclusion, viendra clore cette trop longue étude. On a accusé les défenseurs de Rushdie d'avoir « fétichisé » la liberté d'expression⁷¹⁸, mais on ne parle guère de la fétichisation de l'identité à laquelle se livrent nombre de ses contradicteurs. L'affaire Rushdie a donné lieu à l'émergence d'un discours qui n'a cessé depuis de prendre de l'importance ; il est plus ou moins admis que les croyances sont relatives aux cultures et que considérées en elles-mêmes, elles peuvent être discutées ; mais l'identité, non, qui est absolument tautologique. Ainsi, dès lors que la croyance est

⁷¹⁶ « The point is that following a few decades of massive population transfers, and under the pressure of increasingly efficient international bookmarkets, a caste of high-profile novelists sprang up (including Rushdie) proclaiming "rootlessness" to be not so much an option as a new world reality. They were saying that they were the literary and intellectual representatives of this reality. » Brennan, 1992, p. 274.

⁷¹⁷ « In the past two decades, a new breed of Third World intellectuals have tried to put the old debate behind them, arriving at a new discourse, which is critical of both the self and the other. Effecting an epistemological break with the past, they have engaged the Western discourse on its own terms - vigorous without being self-righteous, outspoken without seeking martyrdom. [...] driven no longer by the desire to reassert one's identity, but by the impossibility of ever having one. Rushdie is not alone in this endeavor; novelists like Gabriel Garcia Marquez, Mario Vargas Llosa, Milan Kundera, and Tahar Ben Jelloun have tried in various ways to create a new discourse in language and culture free from the bewildering dichotomies, including a world divided into three camps. »

⁷¹⁸ Hesham El-Essawy, qui est l'homme qui convainquit Rushdie d'abjurer, affirme que « la liberté d'expression est devenu un fétiche. » cité par Webster 51, qui l'approuve. Voir la mise au point de Ignatieff, in Appignanesi, p. 255.

considérée comme un élément d'identité, voire comme le médium d'une revendication, elle redevient indiscutable, elle est resacralisée et à nouveau considérée comme un absolu, du point de vue de l'identité.

Significativement, par exemple, Talal Asad discute la conception que le droit occidental se fait de l'insulte, et partant de l'insulte à « l'identité religieuse », mais il n'interroge pas la notion même d'identité qui, désormais, donne toute sa légitimité à l'invocation d'un droit des communautés de religion à se prémunir contre les insultes contre leur croyance : « L'insulte à l'identité religieuse est, comme l'insulte à l'honneur individuel ou de groupe, un concept avec lequel la loi moderne a beaucoup de mal à traiter. Ce n'est pas simplement parce que la croyance religieuse est considérée comme une matière privée, mais plutôt à cause de sa notion très spéciale d' 'injure' »⁷¹⁹.

Mais l'injure est elle-même redéfinie par rapport à l'identité sacralisée : tout ce qui peut contribuer à déstabiliser une identité, à la bousculer, à la moquer, est immédiatement interprété comme une injure insupportable, un blasphème contre l'identité.

Et, en effet, la question que conduit à poser l'affaire Rushdie est celle du caractère licite de l'usage de l'ironie, de la satire, de la dérision et tout aussi bien de l'appropriation symbolique des dénominations injurieuses dans l'expression d'une position culturelle (on l'a vu) ; parce que ces moyens d'expression vont à l'encontre d'une tendance à la sacralisation des identités collectives, et tout particulièrement des identités niées ou bafouées. Celles-ci, en effet, ne pourraient être reconnues dans leur dignité qu'à travers leur célébration sans distance critique, l'exercice d'une admiration sans restriction. Or cela est on ne peut plus contestable ; l'autodérision, la réappropriation ironique des signes de dérision et des insultes prodigués par les adversaires, est une expression identitaire puissante. Telle est bien, comme on l'a vu, la démarche de Rushdie dans les *Versets sataniques* ; une démarche qui a largement échoué, puisque le public de migrants qui aurait dû se reconnaître dans cet exercice d'autodérision salutaire a largement rejeté cette image produite d'elle-même comme offensive et dégradante.

Tel est le problème que pose – sur le plan culturel, mais aussi juridique – ce que l'on peut risquer d'appeler la nouvelle religion ou religiosité de l'identité, qui inclut l'appartenance religieuse comme un élément parmi d'autres ; mais précisément, un élément que l'on ne saurait tourner en dérision, ni critiquer, du fait même du respect et de la déférence dus aux

⁷¹⁹ « Insult to religious identity is, like insult to individual or group honor, a concept that modern law finds hard to deal with. This is not merely because religious belief is regarded as a private matter, but rather because of its peculiar notion of 'injury'. » Asad, p. 247

identités collectives. Peter Jones, un auteur qui a écrit sur l'affaire, a bien aperçu ce point : le fait de considérer les croyances comme des éléments d'identité, les soustrait à la dérision et surtout à la critique, et il ne faut pas croire que là où la religion n'est plus première, là où elle est justement relativisée comme un élément d'identité parmi les autres et qui pourrait être autre, la liberté critique (et donc la liberté d'expression) soit plus grande ; c'est en fait le contraire !⁷²⁰ « Un monde qui révoque la croyance, mais exalte l'identité n'est pas nécessairement plus ami de la liberté littéraire »⁷²¹ Dans un cadre de référence laïque, il était licite de mettre en cause les croyances ; celles-ci pouvaient être soumises à un examen critique, on pouvait chercher à montrer leur fausseté et à s'en moquer ; dans le cadre postmoderne du respect des identités, cette liberté est mise en crise, car il n'y a pas de sens à discuter une identité. Cela ne peut être acceptable parce que cela revient à mettre en cause non des idées fausses mais des personnes ; l'identité, par définition, est ce qu'elle est et porter atteinte aux éléments qui la composent – à commencer par la religion – revient à agresser et à manifester de la « haine » à l'égard du groupe humain qui se reconnaît dans cette identité. C'est pourquoi, Rushdie appartenant au groupe auquel il donne voix par la satire, a maintes fois été accusé de « haine de soi »⁷²². Il serait alors coupable de blasphème contre la religion de l'identité, plus encore que contre l'identité de la religion.

L'affaire des *Versets satanique*, examiné à partir de la question du déplacement des limites de l'acceptable, permet d'appréhender, derrière la permanence du mot de blasphème, cette mutation qui conduit aujourd'hui à parler plus volontiers – comme un langage plus acceptable, sinon plus consensuel – de *hate speech* à l'égard des groupes confessionnels. Ce qui est inacceptable désormais n'est pas la critique de la religion comme telle – le relativisme a désormais fait son chemin –, mais le fait de porter atteinte de telle ou telle confession considérée comme l'élément majeur d'identité d'un groupe humain donné. Du moins est-ce là désormais un langage audible, acceptable, que doivent, pour se faire accepter, tenir les

⁷²⁰ Insofar as people's identities are informed by their beliefs, including their religious beliefs, we cannot separate our treatment of their beliefs from our treatment of their identities. If we threaten their beliefs, we threaten their identities. If we treat their beliefs with contempt or derision, we treat their very selves with contempt and derision. That, it has been alleged, is what Rushdie did, and that is why he is to be condemned. » Jones, 1994, p. 326.

⁷²¹ « A world which dismisses belief but exalts identity is not necessarily friendlier to literary freedom. » Jones, 1994, p. 332.

⁷²² L'argument de la haine de soi est politique : Al-Azmeh, Aziz. « The Satanic Flame. » (Rushdie). *New Statesman and Society* 20 January 1989: 16-17. « In many third world countries, The Satanic Verses is characterised as the work of a self-hater eager to ingratiate himself with the coloniser simply because the novel challenges the most conservative instincts of those groups claiming Muslim 'nativism'. Such 'nativism' is really a mirror image of Afrikaanerdom in South-Africa... » etc. cit. in Appignanesi, p. 60.

groupes pourtant, apparemment les moins gagnés par les thèses relativistes. Toutes les accusations en cascade adressées à Rushdie que nous avons analysées se ramènent en fait à la trahison et à l'altération de l'identité collective à laquelle il est censé appartenir, alors que son roman met justement en scène l'altération et la trahison inévitable des identités que supposent, pour les sujets humains, les pratiques migrantes et les phénomènes de doute, de perte, de recomposition et d'hybridité culturelles qui les accompagnent. Ce sont ces phénomènes, dont le roman et l'itinéraire de son auteur sont l'expression, qui apparaissent proprement inacceptables à tous ceux qui s'accrochent à une conception essentialiste de l'identité (car l'identité religieuse a pour vocation, désormais, d'affirmer cette essentialité). Le fond du blasphème de Rushdie consiste en cette opération de corrosion et de subversion de l'identité (et pas seulement ni d'abord l'identité religieuse), subie avant d'être assumée dans l'action d'écriture. L'image des versets impropres du Coran, à travers les deux épisodes complémentaires des versets sataniques et du scribe falsificateur, est la métaphore, d'une efficacité inouïe (mesurable à l'ouragan qui s'est déchaîné) de cette opération. L'attention à la notion d'inacceptabilité nous a fait appréhender que le retour du blasphème, derrière ce qui semble l'expression d'un retour en gloire du religieux et d'une aspiration à retrouver une hégémonie dans la politique et dans le droit, apparaît plutôt comme le symptôme d'une crise générale et radicale des identités.

Bibliographie

ABDALLAH, Anouar

1994 (ed.), *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, New York: George Braziller.

AFSHARI, Reza

1991 « Ali Mazrui or Salman Rushdie: The Satanic Verses and Islamist Politics », *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 16, n° 1, p. 107-114.

AHSAN, M. M. and KIDWAI, A. R.

1993 (eds.), *Sacrilege versus Civility: Muslim Perspectives on the Satanic Verses Affair*, Leicester, United Kingdom: The Islamic Foundation (1991) ; revised and enlarged edition.

AKHTAR, Shabbir, *Be Careful with Muhammad! The Salman Rushdie Affair*, London, Bellew Publishing, 1989.

AL-AZMEH, Aziz

1989 « The Satanic Flame. » (Rushdie), *New Statesman and Society*, 20 January, p. 16-17.

ALI, A.

1990 « *The Satanic Verses: A Secular Muslim's Response* », *The Yale Journal of Criticisms*, 4(1), p. 295-300.

ALIBHAI, Yasmin

1989 « Satanic Betrayls », *New Statman and Society*, 24 février, p. 12.

ANEES, Munawar A.

1989 (ed.), *The Kiss of Judas: Affairs of a Brown Sahib*, Kuala Lumpur, Quill Publishers.

APPIGNANESI, Lisa, MAITLAND, Sara

1989 (eds), *The Rushdie File*, London, Institute of Contemporary Arts.

1990 (eds), *The Rushdie File*, North American Edition (avec une préface spécifique), Syracuse University Press.

1990 ASAD, Talal, « Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie's *The Satanic Verses* », *Cultural Anthropology*, V.5. N3, Aug, p. 239-269.

AUBERT, Raphaël,

1990 *L'affaire Rushdie*, Paris, CerfxFides.

BHABHA, Homi K.

1994 *The Location of Culture*, Routledge.

1989 BRENNAN, Timothy, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*, London: Macmillan, [chap. 6 : « Pitting Levity against Gravity »]

1992 « Rushdie, Islam, and Postcolonial Criticism », *Social Text*, n° 31/32, Third World and Post-Colonial Issues, p. 271-276

1999 « The Cultural Politics of Rushdie Criticism: All or Nothing », *Critical Essays on Salman Rushdie*, edited by M. Keith Booker, G. K. Hall, p. 107-127.

CAUTE, David

1989 « Labour's Satanic Verses », *New Statesman and Society*, 5 May.

1998 *Fatima's Scarf*, London, Totterdown Books.

CHAKRAVORTY, Pinaki

1995 « The Rushdie Incident as Law-and-Literature Parable », *The Yale Law Journal*, vol. 104, n° 8 (Juin), p. 2213-2247.

COHN-SHERBOK, Dan

1990 (ed.), *The Salman Rushdie Controversy in Interreligious Perspective*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press.

DUPUIS-DERI, Francis

1997 « L'Affaire Salman Rushdie : symptôme d'un "Clash of Civilizations" ? », *Études internationales*, vol. 28, n° 1, p. 27-45.

EASTERMAN, Daniel

1992 *New Jerusalems: Reflections on Islam, Fundamentalism, and the Rushdie Affair*, London, HarperCollins.

ELLERBY, Janet Mason

1993 « Narrative Imperialism in *The Satanic Verses* », *Multicultural Literatures through Feminist/Poststructuralist Lenses*. Ed. Barbara Frey Waxman. Knoxville: U of Tennessee, p. 173-89.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1992 « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie Française*, vol. 22, n° 3 (« Paroles d'outrages »), p. 251-260.

FISCHER, Michael M. J. et ABEDI, Mehdi,

1990 « Bombay Talkies, the Word and the World : Salman Rushdie's *Satanic Verses* », *Cultural Anthropology*, Vol. 5, No. 2 (May, 1990), pp. 107-159.

GANZ, Kian

2014 « Penguin settles religious conservatives' civil & criminal cases by pulping book of Hindu history », *Leggaly India*, Tuesday, 11 February.

HALLIDAY, Fred

1993 « The fundamental lesson of the fatwa », *New Statesman and Society*, 12 Feb.

2003 *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, I.B.Tauris.

HARRISON, Tony

1991 *The Blasphemers's Banquet, in The Shadow of Hiroshima and other film/poems*, London and Boston, Faber and Faber.

HINDS, Diana et O'SULLIVAN, J.

1990 « Writers Welcome Rushdie's Defence of Satanic Verses », *The Independent*, 4 février 1990.

HORTON, John

1993 (ed.) *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, New York: St. Martin's Press.

IBN ALLY, Mashuq

1989, Second introductory Paper, *Law, Blasphemy and the Multi-faith Society: Report of a Seminar Organised by the Commission for Racial Equality and the Inter Faith Network Off[sic] the United Kingdom*, September 1989

<http://www.juliushonnor.com/catalyst/catalyst/secondintroductorypapermashuqibnally.pdf>

INTERNATIONAL COMMITTEE FOR THE DEFENCE OF SALMAN RUSHDIE AND HIS PUBLISHERS

1989 *The crime of Blasphemy – Why it Should be Abolished*,

<http://www.article19.org/data/files/pdfs/publications/crime-of-blasphemy.pdf>

JONES, Peter

1990a « Respecting Beliefs and Rebuking Rushdie », *British Journal of Political Science*, 20-4, p. 415-437.

1990b « Rushdie, Race, and Religion », *Political Studies* 38, n° 4, p. 687-94.

1994 « *The Satanic verses* and the Politics of Identity », in M. D. Fletcher, ed. *Reading Rushdie: Perspectives on the Fiction of Salman Rushdie*. Amsterdam: Rodopi B. V., p. 321-333.

JUSSAWALLA, Feroza

1989 « Resurrecting the Prophet: The Case of Salman, the Otherwise », *Public Culture*, 2-1, p. 106-117.

1996 « Rushdie's "Dastan-e-Dilruba": "The Satanic Verses" as Rushdie's Love Letter to Islam », *Diacritics*, vol. 26, n° 1 (Spring), p. 50-73.

KABBANI, Rana

1989A *Letter to Christendom*, Virago Press.

KYMLICKA, Will

1992 « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse and Kritik*, 13, p. 33-56

1993 « Reply to Modood », *Analyse and Kritik* 15, p. 92-96.

1991 LEFORT, Claude, « Humanisme ou anti-humanisme, au sujet de Salman Rushdie », in *L'homme et la société: dix ans après Piaget ; VII^e colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories"*, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXIX, p. 131-142.

LEVY, Leonard W.

1995 *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

MALIK, Kenan

2012 *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and Its Legacy*, Atlantic Books.

MAZRUI, Ali A.,

1989 « The Satanic Verses or a Satanic Novel ? Moral Dilemmas of the Rushdie Affair », *Michigan Quaterly Review*, vol. 28, 3, p. 347-371.

MCDONOGH, Steve

1993 (ed.), *The Rushdie Letters : Freedom to Speak, Freedom to Write*, Edité par University of Nebraska Pr, Lincoln, Nebraska, U.S.A.

MONDAL, Anshuman A., « The *Fatwa* and its Legacies », in Martin McQuillan et Robert Eaglestone (eds), *Salman Rushdie: Contemporary Critical Perspectives*, Bloomsbury, London, New-York, 2013, p. 59-71.

MODOOD, Tariq

1990 « British asian and Muslims and the Rushdie affair », *The Political Quarterly*, vol. 61, 2, p 143-160.

1993 « Kymlicka on British Muslims : A Rejoinder », *Analyse and Kritik* 15, p. 87-91.

1992 *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*, Stoke-on-Trent, Trentham Books.

MODOOD, Tariq et WERNER, Prina Jane

1997 *The Politics of Multiculturalism in the New Europe : Racism, Identity and Community*, Palgrave Macmillan.

MUFTI, Aamir R.

1991 « Reading the Rushdie Affair: An Essay on Islam and Politics », *Social Text*, n°. 29, pp. 95-116 (repris en 1994, Richard Burt (ed.), *The Administration of Aesthetics: Censorship, Political Criticism, and the Public Sphere*, University of Minnesota Press, p. 307-339).

1992 « *The Satanic Verses* and the Cultural Politics of Islam : a response to Brennan », *Social text* 31/32, , p. 277-282.

NAIR, Rukmini Bhaya

1989 « Text and Pre-Text: History as Gossip in Rushdie's Novels », *Economic and Political Weekly* (6 May), p. 994-1000.

O'NEILL, Daniel I.

1999 « Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor, and Walzer », *The Review of Politics*, Vol. 61, No. 2 (Spring), p. 219-250.

Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame

PAREKH, Bhikhu

1989 « Between Holy Text and Moral Void », *New Statesman and Society*, 28 March.

1990a « The Rushdie Affair: some Salutory Lessons », Commission for Racial Equality

<http://www.juliushonnor.com/catalyst/catalyst/The-Rushdie-Affair-and-the-British-Press.pdf>

1990b « The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy », *Political Studies*, 38, p. 695-709 (repris in 2001 « The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy » (190), Harry Goulbourne, ed., *Race and Ethnicity: Integration, adaptation and change*(vol. 4), Taylor & Francis, p. 360-377).

2002 « Politics, Religion and Free Speech », in *Idem, Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, chap. 10.

PIPES, Daniel

1990 *The Rushdie Affair*, New York, Birch Lane Press.

POUR RUSHDIE : CENT INTELLECTUELS ARABES ET MUSULMANS POUR LA LIBERTE D'EXPRESSION

1993 Paris, La Découverte.

RANASINHA, Ruvani

2007 « The fatwa and its aftermath ». in A Gurnah (ed.), *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, Cambridge University Press, p. 45-58.

REDER, Michael

2000 *Conversations with Salman Rushdie*, University Press of Mississippi.

ROBERTSON, Geoffrey, « Looking back at Salman Rushdie's The Satanic Verses », *The Guardian*, Friday 14 September 2012.

ROY, Subroto

2006 « The Case For and Against "The Satanic Verses": Evaluating Diatribe and Dialectic as Art », *Independent Indian: Work & Life of Dr Subroto Roy* ; December 22, 2001 <http://independentindian.com/2001/12/22/the-case-for-and-against-the-satanic-verses/>; *The Statesman*, Festival Volume, October.

RUBINSON, Gregory J.

2004 « Revisiting *The Satanic Verses*: Rushdie's Desacralizing Treatment of the Koran as a Literary Intertext », *E-rea* [En ligne], 2. 1. URL : <http://erea.revues.org/493>

RUSHDIE, Salman,

1983 « The Indian Writer in England », In *In the Eye of the Beholder: Indian Writing in English*. Maggie Butcher, London, Commonwealth Institut 1983, p. 75-83.

1983b *Shame*, London, Jonathan Cape.

1988 *The Satanic Verses*, Pinguin Books.

1989 *Les Versets sataniques*, Paris, Christian Bourgois.

1991 *Imaginary Homelands*, New York, Viking.

1993 *Patries imaginaires : essais et critiques, 1981-1991* ; trad. de l'anglais par Aline Chatelin, Paris, C. Bourgois.

2002 *Step Across This Line: Collected Non-fiction 1992-2002*, Jonathan Cape.

2012a *Joseph Anton : A Memoir*, New-York, Random House.

2012b *Joseph Anton, une autobiographie*, Paris, Plon.

RUTHVEN, Malise, 1990

A Satanic Affair : Salman Rushdie and the rage of Islam, London, Chatto & Windus.

SANGA, Jaina C.

2001 « Blasphemy », in *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors. Migration, Translation, Hybridity, Balsphemy, and Globalization*, Greenwood Press, Wesport, chap. 4.

SARDAR, Ziauddin and WYN DAVIES, Meryll

1990 *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*, London: Grey Seal Books.

SHAFAT, Ahmad

1989 « Sober Thoughts on a Mad Writer »,

<http://www.islamicperspectives.com/ThoughtsOnAWriter.htm>

SLAUGHTER, M. M.

1993 « The Salman Rushdie Affair : Apostasy, Honor, and Freedom of Speech », *Virginia Law Review*, vol. 79, n° 1, p. 153-204.

Søren, Frank

2011 *Salman Rushdie: A Deleuzian Reading*, Museum Tusulanum Press.

SULERI, Sara

1994 « Contraband histories: Salman Rushdie and the Embodiment of Blasphemy » (1989), in M. D. Fletcher, ed. *Reading Rushdie: Perspectives on the Fiction of Salman Rushdie*. Amsterdam, Rodopi B. V., p. 221-235.

1991 « Whither Rushdie ? », *Transition/ An International Review*, vol. 51, p. 198-212.

TAYLOR, Charles

1994 « The Politics of Recognition », in *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, p. 25-73.

TREWHELA, Paul

1989 « Islam, South Africa and the *Satanic Verses* », *Searchlight South Africa*, Vol. I No.3, July, p. 31-50.

<http://www.disa.ukzn.ac.za/webpages/dc/sljul89.4/sljul89.4.pdf>

WALZER, Michael

1989 "The Sins of Salman", *The New Republic*, 10 April, p. 13-15.

WEBSTER, Richard

1990 *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, censorship and 'The Satanic Verses'*, London, The Orwell Press.

WEATHERBY, William J.

1990 *Salman Rushdie : Sentenced to Death*, New-York, Caroll and Graf Publisher.

WELDON, Fay

1989 *Sacred cows*, London, Chatto & Windus.

WELLER, Paul

2009 *A Mirror for Our Times : 'The Rushdie Affair' and the Future of Multiculturalism*, Continuum.

9- Les intégristes et le théâtre : un conflit d'acceptabilité (France, 2011)

Voici le cas, brièvement présenté : en France, entre octobre et décembre 2011, des groupes de catholiques, qualifiés par les médias tantôt d'« intégristes », tantôt de « fondamentalistes » et tantôt de « traditionnalistes »⁷²³ ont multiplié les actions et les manifestations contre deux pièces de théâtre contemporaines, à l'occasion de leurs représentations à Paris et en plusieurs autres villes (Lille, Rennes, Toulouse) : *Sur le concept du visage du fils de Dieu*, de l'italien Romeo Castellucci et *Golgota Picnic* de l'argentin Rodrigo García. Ces deux pièces, programmées à peu de temps l'une de l'autre, furent dénoncées par ces groupes, de la manière la plus véhémente. Pour la première citée, les militants allèrent jusqu'à envahir le théâtre, monter sur scène⁷²⁴, verser de l'huile de vidange sur les spectateurs⁷²⁵, jeter des boules puantes dans le théâtre⁷²⁶, bagarrer avec les forces de l'ordre aux abords du théâtre⁷²⁷, etc. Toutes ces actions de protestation et d'appel à la censure, au motif que ces pièces seraient blasphématoires, sacrilèges et surtout qu'elles constitueraient une intolérable agression contre les croyants. Les activistes, en particulier, ont avancé les termes de christianophobie et de cathophobie, pour dénoncer la discrimination, la haine, voire la persécution dont les chrétiens et les catholiques feraient l'objet dans ces spectacles. Parallèlement, l'une des organisations spécialisées dans ce type d'actions, l'Agrif – Alliance générale contre le racisme et pour le respect de l'identité française – a lancé des actions en justice pour obtenir la déprogrammation et l'interdiction des deux pièces, mais elle a été à chaque fois déboutée⁷²⁸.

Il est à noter que les deux pièces avaient déjà été données, en France (pour la pièce de Castellucci, en Avignon l'été 2011) et en d'autres pays catholiques (Italie et Pologne pour la pièce de Castellucci – la pièce a été créée en Italie ; Espagne pour la pièce de Rodrigo García), sans susciter de réactions hostiles organisées et publicisées. Ainsi, des spectacles jusque là jugés acceptables, ou du moins de fait acceptés, c'est-à-dire que personne n'avait jusque là déclaré leur illégitimité dans l'espace public, se sont retrouvés tout à coup dénoncés publiquement, par la parole et par les actes, comme proprement inacceptables.

⁷²³ Cette question de la dénomination des groupes, dans tout conflit social est primordiale, et d'abord la distinction entre dénomination péjorative et autodésignation. Voir notre étude « Pour un usage critique des catégories en histoire », at. cité.

⁷²⁴ Jeudi 20, samedi 22 octobre et dimanche 23 octobre 2011.

⁷²⁵ Vendredi 21 octobre 2011.

⁷²⁶ Jeudi 20 octobre, Mercredi 26 octobre 2011.

⁷²⁷ Le mardi 25 octobre 2011.

⁷²⁸ *La Croix*, le 19 octobre 2011.

Il faut évidemment distinguer ces manifestations publiques d'inacceptabilité des jugements esthétiques et des critiques formulées contre ces pièces, parfois extrêmement négatives, mais qui ne remettent nullement en cause l'acceptabilité de l'œuvre et n'appellent nullement à sa suppression ou à sa censure.

Mais ces actes publics d'affirmation du caractère inacceptable et intolérable des pièces en question, en particulier ceux qui visent à interrompre le spectacle ou à l'empêcher, ont eux-mêmes été publiquement jugés inacceptables par un grand nombre d'acteurs : des personnalités politiques (entre autres le ministre de la Culture Frédéric Mitterrand), des représentants des institutions, le public des spectacles et des organisations (Libre pensée, Parti de gauche, Parti communiste, NPA, le syndicat Sud, Fédération Anarchiste, etc.) qui ont organisé des contre-manifestations, tentant de renverser la relation de mise en accusation contre les accusateurs eux-mêmes, selon le schéma décrit par la sociologie des scandales en terme « d'affaire » (dont le prototype est le *J'accuse* de Zola transformant le scandale Dreyfus en *affaire* Dreyfus⁷²⁹). Nous disposons ainsi, avec ce cas, de ce que nous appellerons un conflit d'acceptabilité⁷³⁰, où des actions significatives, discursives ou non, s'opposent et ne cessent de se transformer et d'évoluer dans et par le conflit, qui n'est jamais qu'une forme particulière d'interaction. L'enjeu de chacun des partis (il peut y en avoir bien sûr plus de deux) est de convaincre par les mots et par les actes non pas tant l'adversaire que le public, c'est-à-dire de modifier l'état de l'opinion publique et d'abord, avant même de convaincre le public, de rester ou de se rendre acceptable à ses yeux (de ce point de vue, on peut parler d'une structure théâtrale, dramatique, du conflit d'acceptabilité), mais aussi et en même temps d'agir et de manœuvrer efficacement afin d'être acceptés, voire secondés par la puissance publique, par exemple à travers une réaffirmation ou une transformation du droit ou simplement par des modifications dans l'application de la loi (vers plus de rigueur ou de laxisme, ou changements de jurisprudence). Dans ce processus, tous les protagonistes sont

⁷²⁹ Voir surtout, l'ouvrage collectif dirigé par Nicolas Offenstadt et Stéphane Van Dame, *Affaires, scandales et grandes causes : de Socrate à Pinochet*, Paris, Stock, 2007.

⁷³⁰ Ce conflit apparaît littéralement par l'usage même du terme « inacceptable » par les uns et les autres. Soit d'un côté, ceux qui dénoncent les actes et desseins « inacceptables » des intégristes : « Quoi que l'on pense de l'œuvre de Romeo Castellucci, un tel coup de force [des intégristes] est *inacceptable* » Jack Dion, *Marianne*, 18 juillet 2012 ; « Une tentative de censure *inacceptable* menaçant directement la liberté d'expression », Joëlle Gayot, *France culture*, 30 octobre 2011. De l'autre côté, par contre, il s'agit de « Réagir face à l'*inacceptable* » : tel est le titre introduisant l'article de Rémi Fontaine paru dans *Présent* (9 novembre 2011) : « Spectacles blasphématoires ». Bernard Potvin porte parole de la Conférence des évêques de France, écrit quant à lui sur le très officiel site Église catholique de France, « De nombreux citoyens non chrétiens partagent notre colère. Si vous êtes de cet avis, ne demeurez pas impassibles. Interpellez vos élus. Dites leur que l'*inacceptable* est indigne d'une démocratie ». Il est à noter que ce texte, rapidement fut retiré, au profit d'un autre de Pascal Wintzer, Administrateur Apostolique du diocèse de Poitiers qui lui prend fermement la défense de Castellucci. Un rééquilibrage de la conférence des évêques de France s'est donc produit, et une prise de distance résolument critique à l'égard de Civitas, que l'on aurait attendue d'emblée de la part de la part de l'institution.

bien sûr en interaction constante et l'on peut observer, en tout conflit d'acceptabilité, que les partis (ou parties) en présence sont amenés à réajuster en permanence leurs discours et leurs actes en fonction des discours et des actes de l'adversaire.

Telle est la dynamique proprement politique des conflits d'acceptabilité qui entraîne nécessairement un déplacement des limites de l'acceptable et de l'inacceptable, car le public – à la fois l'opinion, ou disons le discours dominant, et la puissance publique, qu'il ne faut jamais confondre – ne cesse d'évoluer et de se réajuster à travers des conflits sociaux et culturels qui ne lui sont jamais extérieurs (car, dans le théâtre du monde, il n'y a que des acteurs), des conflits qui le touchent et le concernent intimement, profondément, radicalement, même s'ils semblent opposer des groupes sociaux marginaux et négligeables (comme le sont aux yeux de certains, dans la société française d'aujourd'hui, les catholiques intégristes et les amateurs d'art contemporain, ou les militants catholiques d'extrême droite et ceux des ligues de libre pensée ou des groupes anarchistes), et auquel il ne peut que réagir, du fait même de la publicité du conflit. C'est ainsi qu'à tout moment des paroles et des actes précédemment jugés inacceptables deviennent acceptables et sont de fait acceptés et vice-versa.

Nous présenterons rapidement les deux pièces en insistant surtout sur ce qui a été dénoncé comme inacceptable par les groupes intégristes. Nous dirons ensuite deux mots de ces groupes et des stratégies qu'ils déploient pour rendre acceptable leur dénonciation des pièces, car ces stratégies posent la question du double langage en politique. Nous ne pourrions hélas qu'évoquer en passant les réactions des metteurs en scènes, des institutions et des ennemis politiques déclarés de ces groupes de droite, voire d'extrême droite.

La première à avoir été contestée, lors de sa performance au Théâtre de la Ville à Paris, fut *Sur le concept du visage du fils de Dieu*, qui avait déjà été donnée sans encombre en Avignon l'été précédent. Elle semble *a priori* n'avoir rien de « blasphématoire », puisqu'elle exploite explicitement la tradition théologique et mystique du visage rédempteur du Christ⁷³¹. Romeo Castellucci a en effet choisi de projeter sur une immense toile, à l'arrière de la scène, mais au centre du dispositif scénique, la face du Christ *Salvator mundi*⁷³² peint par Antonello da Messina, de sorte que tout le spectacle se déroule sous le regard du Christ qui scrute les acteurs et les spectateurs. Ce spectacle est celui de la confrontation la plus brutale avec la

⁷³¹ Il s'agit de la tradition iconique de l'exhibition de la face du Christ, c'est-à-dire de la « personne » du Christ qui unit ses deux natures humaine et divine.

⁷³² Mais *Salvator mundi* est aussi le nom d'une clinique privée de Rome et il est évident que Castellucci a y a pensé. Il se pourrait même que cette double signification soit proprement matricielle pour la conception de ce spectacle.

maladie et la déchéance physique, dans un décor blanc aseptisé, un appartement qui fait penser à une chambre de clinique de luxe. Il s'agit précisément d'un vieillard qui ne cesse de se vider de ses excréments, assisté par son fils, en tenue de cadre d'entreprise prêt à se rendre à son travail, qui le nettoie jusqu'à ce qu'il atteigne le comble de l'exaspération. Mais surtout – nous disons surtout parce que c'est ce que les intégristes ont mis en avant – l'image du Christ, à la fin de la pièce, est elle-même tâchée d'encre (d'excréments, ont prétendu les intégristes, mais ce n'était pas le cas⁷³³) et détériorée. Les intégristes ont d'ailleurs, à ce sujet, dénoncé une scène qui n'était plus présente au théâtre de la ville : des enfants lançaient des grenades en plastique sur l'image, en silence, et sans d'ailleurs l'abîmer d'aucune façon⁷³⁴. Cette scène, à Paris⁷³⁵, a été remplacée par un mouvement des deux acteurs, le père et le fils, qui passent derrière la toile, et l'on voit alors la toile recouverte d'encre de Chine et déchirée en même temps qu'apparaît l'énoncé biblique, en anglais, « You are my shepherd », au centre de laquelle surgit une négation hésitante et moins lumineuse « you are *not* my shepherd ». Il est intéressant de signaler qu'un site d'extrême droite, Orages d'acier, a récupéré et manipulé cette image (emprunté donc au spectacle de Castellucci) à des fins propagandistes.

Selon toute apparence, et même sans les précisions du metteur en scène, la pièce ne veut pas être un hymne à l'athéisme, ni certainement un geste blasphématoire. Le spectacle travaille bien sur les limites de l'acceptable, mais plutôt dans la mise en scène de l'incontinence, de la défécation, de la déchéance, et de la capacité à la supporter, c'est-à-dire à supporter l'insupportable dans la relation au corps de l'autre⁷³⁶. C'est d'ailleurs cet

⁷³³ « ... il est complètement faux qu'on salisse le visage du Christ avec les excréments dans le spectacle. Ceux qui ont assisté à la représentation ont pu voir la coulée finale d'un voile d'encre noir, descendant sur le tableau tel un suaire nocturne », Romeo Castellucci, « Adresse aux agresseurs », 22 octobre 2011 (on le trouve en ligne sur divers sites).

⁷³⁴ Voir l'article de Fabienne Darge décrivant la fin de la pièce en Avignon : « Arrivent un, deux, puis une dizaine d'enfants – il y a des enfants dans quasiment tous les spectacles, dans ce Festival d'Avignon. Ils sortent de leurs cartables des petits jouets qui imitent les grenades, et bombardent le tableau à qui mieux mieux, sans que sa surface en soit altérée. Le visage du Christ d'Antonello de Messine reste impénétrable, inatteignable. C'est sous la surface, derrière la toile, qu'il va se passer quelque chose, en une série d'images fascinantes. Castellucci, en grand plasticien qu'il est, attaque le visage de l'intérieur. Il est d'abord trituré, déformé comme par des mains et des pieds qui pousseraient la fine peau de surface. Puis on dirait qu'un grand couteau l'entaille, et de grandes coulures brun-rouge, évoquant plus les matières fécales de la scène précédente que le sang, se répandent sur lui, avant qu'un voile noir ne recouvre le portrait du fils de Dieu. La toile est finalement déchirée, et découvre un grand panneau noir. Dessus, on croit d'abord lire, en grandes lettres découpées : « You are my shepherd » (« Tu es mon berger »). Avant de se rendre compte que la phrase entière est, en fait : « You are not my shepherd » (« Tu n'es pas mon berger »). » *Le Monde* (22 juillet 2011) Voir aussi l'article d'Armelle Hélot dans le *Figaro Magazine* du 31 octobre 2011, qui compare les deux versions.

⁷³⁵ Mais elle est reparue à Rennes, le 10 novembre 2011. Voir l'article « 16 novembre 2011: Sur le concept de visage du fils de Dieu, acte 5, Rennes », sur le site L'Observatoire de la censure.

⁷³⁶ Dominique Greiner, après avoir assisté à la présentation de la pièce au festival d'Avignon avait présenté la pièce comme « mettant en scène un fils aimant qui nettoie avec patience son père incontinent, sous le regard du Christ. Elle amène le spectateur à se demander jusqu'où peut aller sa propre sollicitude à l'égard d'un proche qui ne contrôle plus son corps et dont l'humanité apparaît défigurée », *La Croix*, 21 octobre 2011.

aspect particulièrement dérangeant et pénible de la pièce (le metteur en scène avait même diffusé des odeurs d'excrément dans la salle), et non son contenu prétendument blasphématoire, qui avait choqué certains spectateurs en Avignon, lors de la création du spectacle.

Dans le dossier de presse accompagnant la présentation avignonnaise, il écrivait déjà : « Dans *Sur le concept du visage du fils de Dieu*, ce regard du Christ est central et rencontre chaque spectateur, individuellement. Le spectateur est sans cesse observé par le fils de Dieu. Montrer le visage du fils de Dieu, c'est montrer le visage de l'Homme, Ecce Homo saisi au moment de la fragilité qui ouvre à la Passion. [...]. Jésus est depuis toujours le modèle de l'Homme. Depuis la crucifixion, Dieu s'est abaissé jusque dans notre misère la plus triviale : il nous précède dans la souffrance en général, et dans celle de la chair en particulier [...]. Pas de polémique, pas de blasphème, pas de raccourci de pensée ni de caricature idiote : ce que je fais requiert une lecture patiente, du temps et de la réflexion ».

En réaction aux attaques dont il fait l'objet, Castellucci met en avant le caractère éminemment chrétien de la pièce, la présentant, lors d'une émission de radio de France Culture, comme une « prière ». Il adopte d'ailleurs lui-même une position christique dans un communiqué qu'il a publié contre ses détracteurs, intitulé « Adresse aux agresseurs » : « Je leur pardonne car ils ne savent pas ce qu'ils font. Ils n'ont jamais vu le spectacle ; ils ne savent pas qu'il est spirituel et *christique* ; c'est-à-dire porteur de l'image du Christ. [...] Ces personnes sont dépourvues de la foi catholique même sur le plan doctrinal et dogmatique ; ils croient à tort défendre les symboles d'une identité perdue, en brandissant menace et violence ». On peut donc observer que Castellucci réadapte au moins légèrement son discours en fonction des attaques dont il est l'objet, afin de conserver son acceptabilité menacée : il le fait à la fois sur le terrain de la religion (en disant à substance que sa pièce est plus chrétienne que ses détracteurs et en adoptant la posture du Christ de la Passion, Luc 23, 33-34) et de l'art, redéfini comme une sorte de refuge de la spiritualité.

Golgota picnic est une pièce bien différente. On pourrait même dire que les deux pièces n'ont de relations que parce que les manifestants intégristes les ont associées dans leur condamnation.

Le spectacle est en deux parties : la pièce proprement dite, bâtie autour d'un texte provoquant et accompagnée d'une mise en scène très spectaculaire, mobilisant une très forte implication physique de cinq acteurs, un usage massif de la vidéo et du son, puis une seconde partie consistant en une interprétation intégrale d'une œuvre de Haydn *Les Sept Dernières Paroles du Christ sur la croix* par le pianiste Marino Formenti, nu sur scène. Le texte de la

pièce est une sorte de monologue proféré par les acteurs⁷³⁷. C'est un texte que, pour notre part, nous avons trouvé remarquable, extrêmement grinçant, d'une ironie cinglante, qui présente une vision apocalyptique de la société d'hyper consommation et en même temps accomplit une sorte de déconstruction sarcastique de la figure du Christ, c'est-à-dire surtout de l'imaginaire et des images du Christ et du christianisme, insistant sur leur violence et leur cruauté⁷³⁸. Trois acteurs, à un certain moment, adoptent des poses évoquant la crucifixion sur une scène jonchée de milliers de hamburgers. En outre, des billets de banque sont fourrés dans la plaie du côté du Christ, lequel est d'ailleurs joué par une actrice. Ce sont surtout ces images qui ont été retenues pour dénoncer la pièce comme « blasphématoire » et « cathophobe », ainsi que certaines désignations injurieuses du Christ dans le texte (« *el puto diablo* »⁷³⁹, et sa qualification de « terroriste »).

Il y a bien d'autres choses dans ce spectacle foisonnant, notamment une très belle évocation de la chute de l'ange par un vol libre de parachutiste.

Mais surtout, la deuxième partie, si l'on adopte les grilles de lecture de la spiritualité chrétienne, « rachète » la première, car le concert, d'une durée importante, n'est nullement parodique. Si le pianiste est nu, on pense plutôt au dépouillement spirituel, à la nudité de l'âme délivrée du monde, comme la musique est délivrée de l'image. Il y a de ce point de vue une dimension iconoclaste du spectacle au sens littéral et spirituel du terme. Les sept dernières paroles du Christ, qui sont affichées pour introduire chacun des mouvements de la pièce de Haydn, ne peuvent que susciter une évocation directe, non parodique de la passion. Il est bien difficile de ne pas supposer, même si García ne s'est pas prononcé à ce sujet que, par-delà le spectacle de la barbarie chrétienne et de l'hyperconsommation, la régénération et le salut sont possibles...

⁷³⁷ Rodrigo García est défini par Bruno Tackels comme « un écrivain de Plateau », expression visant à qualifier une écriture conçue pour la scène, pour la déclamation par des acteurs (*Rodrigo Garcia : Écrivains de plateau IV*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2007). Le texte de la pièce est disponible au moins en espagnol et en français. Pour l'édition française : Rodrigo García, *Golgotha picnic*, traduction de Ch. Vasserot, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2011.

⁷³⁸ « J'ai pensé que je pouvais commencer à travailler sur le Christ, mais ce fut très lourd et compliqué. Alors, finalement, la pièce commence par une introduction assez longue qui parle avec une certaine distance et un point de vue critique non pas du Christ, mais de son utilisation par l'Église et les systèmes sociaux. Ensuite j'aborde, évidemment, des sujets personnels ». Entretien avec Rodrigo García réalisé par le CDN de Madrid.

⁷³⁹ Soit par exemple cette citation relevée dans un article de Eric de Rus, « Golgotha Picnic, ou la triste faillite du sens » publiée sur le site tout à fait orthodoxe de L'Église catholique à Paris : « Il voulut la destruction pour les hommes qui ne pensaient pas comme lui [...]. Il possédait cette faculté quasi divine de faire souffrir, de faire le mal [...]. Il déclara à propos de lui-même qu'il était un agneau. Mais c'était un foutu démon. » *Golgotha picnic*, éd. cité, p. 22.. Cet article lui-même, clairement, appelle à la censure de l'œuvre au prétexte, ridicule d'un point de vue juridique, de la diffamation de la personne du Christ : « L'exercice de la liberté d'expression, droit fondamental de notre démocratie, permet-il de bafouer en toute impunité l'honneur de ses membres – en l'occurrence les chrétiens – en portant atteinte par une piètre réduction à ce patrimoine culturel de l'humanité qu'est le christianisme avec, en son centre, la personne du Christ ici clairement diffamée ? ».

Du moins est-ce la lecture que l'on est tenté d'en faire comme spectateur, car García s'est montré très avare de réactions. Mais le pianiste Marino Formenti, mieux placé que nous pour appréhender l'ensemble du dispositif tel que l'auteur l'a élaboré, va plus loin encore et voit, dans la pièce de García « tout à fait autre chose qu'un spectacle blasphématoire » ; « J'y vois, dit-il, une déclaration d'amour passionnée au Christ, par un homme qui n'est pas croyant au sens dogmatique. Cela peut être perturbant pour certains catholiques que la figure du Christ soit réinterprétée avec une telle liberté, mais la provocation n'est aucunement le but premier ! »⁷⁴⁰. Finalement, cette interprétation n'est pas sans rappeler les déclarations de Castellucci pour sa propre pièce.

Qu'il s'agisse ou non de malentendus partiels ou complets (nous excluons pour notre part cette dernière option), il nous semble évident, en tout cas, que le scandale, pour les deux spectacles, est associé essentiellement au statut de l'image sacrée et à son traitement, plus qu'au blasphème par la parole. C'est la vieille question de l'iconodoulie et de l'iconoclasme, de la vénération des images sacrées et du sacrilège par leur destruction ou avilissement, qui continue à travailler la culture catholique⁷⁴¹. Cette question est bien présente dans les deux spectacles, qui jouent avec l'iconoclasme. Cela ne veut pas dire qu'ils *sont* iconoclastes au sens propre, mais l'iconoclastie et le sacrilège sont bien indubitablement évoqués.

En aucun cas, on ne peut dire qu'il s'agisse là d'une pure projection, d'un pur produit du délire des intégristes, même si ces pièces, au fond, même celle de García, restent peut-être (c'est une lecture tentante) foncièrement chrétiennes, par la présence centrale du vieux motif de la régénération et de la rédemption. Et l'on ne peut pas invoquer non plus l'irréductibilité entre la création artistique et le discours politico-religieux, comme le fait Castellucci en se contredisant d'ailleurs, car il ne manque pas de faire état – peut-être à juste titre – de la jalousie des intégristes qui doivent constater que la spiritualité s'est aujourd'hui réfugiée dans

⁷⁴⁰ Propos recueillis par Martin Kaltenecker, dans *Dossier de Presse Rodrigo Garcia*, Festival d'Automne à Paris 40^e édition, 2011, p. 7. Mais voir surtout la pièce liminaire écrite par Formenti pour l'édition de la pièce : « Si le Christ de Haydn est un homme bien réel, le Christ de Rodrigo García est sans nul doute son prolongement idéal. Dans le texte critique de Rodrigo, l'incarnation de Jésus, le passage de Dieu à 'l'homme réel est à présent définitivement *consummatum*, peut-être la transformation mythique annoncée par l'Ancien Testament a-t-elle été réalisée, peut-être s'est-elle accomplie et a-t-elle été transmise d'un artiste à un autre à travers les siècles », *Golgotha picnic*, trad. Ch. Vasserot, Les solitaires intempestifs, 2011, p. 13.

⁷⁴¹ Voir par exemple, la très révélatrice déclaration de François Bœspflug, Dominicain, professeur d'histoire des religions à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, qui répond à la question du *Figaro* : « Selon vous, la pièce de Romeo Castellucci est-elle "christianophobe" ? », par ces mots : « Apparemment, oui. Dans la mesure où elle s'en prend, explicitement, lourdement, péniblement, à l'une des figures majeures en lesquelles se synthétise le message chrétien, le visage du Christ. Selon tous ceux qui ont vu la pièce, c'est à ce point pénible que l'on peut comprendre les réactions de croyants. [...] Notre époque, surtout depuis quelques décennies, est passée championne dans l'art de défigurer les icônes majeures du christianisme. Mais c'est dans la vocation du christianisme d'endurer cela intelligemment. Le malheur, actuellement, est que les chrétiens sont profondément désarmés, moralement et intellectuellement. »

l'art⁷⁴². Le fait est que ce n'est pas au théâtre comme tel que s'en prennent les intégristes, ou à tout autre forme d'expression artistique (de ce point de vue la querelle du théâtre du XVII^e siècle, qui mettait en cause le théâtre en tant que tel, ou la critique religieuse du cinéma sont bien finies), mais à des pièces particulières pour leur contenu prétendument offensant à l'égard du Dieu chrétien et de ses fidèles.

Tout cela est important, parce qu'il fait apparaître que dans ce cas – mais il en va souvent ainsi –, le jugement d'inacceptabilité s'établit dans le cadre d'une culture commune partagée et même suppose ce partage (en effet, peut être dit inacceptable aussi bien ce que fait ou dit l'étranger et l'ennemi de l'extérieur, que celui qui est identifié comme l'étranger ou l'ennemi de l'intérieur ; ici clairement l'étranger de l'intérieur, celui qui appartient à une même communauté culturelle et partage les mêmes référents culturels). Cela ne veut bien sûr pas dire que les protagonistes soient foncièrement d'accord entre eux, et que leur conflit relèverait du malentendu quoique, dans le cas de Castellucci, on peut avoir l'impression que, sur l'essentiel – la théologie christique – le metteur en scène est somme toute d'accord avec ses détracteurs. Pourtant, dans les attaques contre les pièces, il nous semble que l'on ne peut pas non plus invoquer un simple malentendu : elle révèle au contraire, à notre sens, de clivages culturels et idéologiques extrêmement profonds, même si l'on peut aller jusqu'à reconnaître qu'ils sont internes à la culture, voire à la religiosité chrétiennes.

Nous ne pouvons pas détailler, comme il le faudrait, la chronologie des manifestations contre les pièces et les modalités d'actions adoptées. On ne peut d'abord que souligner leur caractère lui-même théâtral. D'abord parce que l'invasion de la scène avant ou pendant la représentation, au théâtre de la Ville à Paris, était forcément une action théâtrale, destinée aux spectateurs et à la presse, avec cris, bousculades, agenouillements, prières⁷⁴³ et déploiement de banderoles. Mais aussi parce que les manifestations de rue, qui ont rassemblé parfois plusieurs milliers de personnes, étaient elles-mêmes fortement théâtralisées : bannières, images saintes, crucifix, capes à l'effigie du Christ Roi, drapeaux vendéens, religieux en habits de cérémonies... Il s'agit d'une théâtralisation proprement politique des cérémonies processionnelles, qui s'inscrit dans une très longue tradition remontant jusqu'aux

⁷⁴² *Entretien avec Fabienne Darge (Le Monde, 26-10)*, Romeo Castellucci déclare que « Nulle part nous n'avons eu à faire face à ces intimidations, à ces tentatives de censure [...] On m'accuse plutôt d'être trop chrétien ! Ce qui se passe à Paris est une première, inquiétante pour un pays comme la France. [...] Je fais un théâtre du questionnement, de l'inquiétude, qui joue sur l'ambiguïté [...]. L'art repose entièrement sur cette condition de poser des problèmes, sinon il est purement décoratif. Dans notre monde, nous sommes gavés d'informations, mais quelles sont les informations justes dont nous avons besoin pour continuer à vivre ? Aujourd'hui, la religion a perdu sa capacité de poser des questions, et l'art a pris sa place. Je crois que ces extrémistes sont jaloux de cette spiritualité profonde qui s'est réfugiée dans l'art. »

⁷⁴³ Notamment, le jeudi 20 octobre 2011.

manifestations de la Ligue à Paris au XVI^e siècle. Des manifestations hautes en couleurs auprès desquelles, comme l'ont remarqué des observateurs, les contre-manifestations laïques ont paru bien ternes.

Qui sont les manifestants ? Il s'agit de toute une nébuleuse de groupes d'extrême-droite catholiques : AGRIF, Renouveau, Action française, Renaissance catholique et surtout l'Institut Civitas, qui semble avoir joué un rôle clé dans l'organisation des protestations et manifestations.

Civitas est un groupe de laïcs catholiques, issu de la Cité Catholique fondée par Jean Ousset et lié à la Fraternité Saint-Pie X créée dans les années 1970 par Monseigneur Lefebvre⁷⁴⁴. Le mouvement défend des idées anti-laïcistes, antirépublicaines, se déclare en faveur d'une monarchie étroitement subordonnée à la religion catholique. Ce mouvement se donne pour but « la restauration de la royauté sociale de Notre Seigneur Jésus-Christ ». Il s'agit d'une référence à la notion théocratique du Christ roi, c'est-à-dire de l'affirmation de la souveraineté spirituelle et temporelle du Christ⁷⁴⁵. L'adjectif « social » renvoie à la royauté du Christ conçue comme « doctrine sociale » de l'Église, promue par Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno* de 1931. Il s'agissait – et il s'agit toujours – d'opposer le catholicisme social du Christ Roi à « l'athéisme » social du laïcisme, c'est-à-dire à la fois au libéralisme et au socialisme⁷⁴⁶. Soit, pour le dire avec Alain Escada, secrétaire général de Civitas : « Il n'y a rien à attendre de la politique si celle-ci n'est pas soumise à Dieu »⁷⁴⁷. On trouve, sur les sites de Civitas des textes qui rendent compte de cette position idéologique, avec entre autres choses, la promotion de la notion d'« intolérance doctrinale » défendue au XIX^e siècle par le Cardinal Pie : « l'Église nous commande d'être intolérants, exclusifs en matière de doctrine ; cela signifie professer l'intolérance doctrinale et en être fiers »⁷⁴⁸.

Évidemment, se pose nécessairement la question de l'acceptabilité de ces discours et de ce projet politique, aujourd'hui, alors que domine la représentation, à la fois officielle et sans doute largement partagée, d'une France héritière des Lumières, de la Révolution française et de la laïcité, fière de surcroît d'une tradition de tolérance, et patrie autoproclamée

⁷⁴⁴ Nicolas Senèze, *La Crise intégriste : Vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, Paris, Bayard, 2008.

⁷⁴⁵ Voir François Daguët, « Les fondements théologiques de l'intégrisme catholique », in *Revue thomiste*, CVII (2007) n° 3, p. 429-436.

⁷⁴⁶ Voir les travaux d'Émile Poulat sur l'histoire de l'intégrisme : en particulier *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière », 1909-1921*, éd. Casterman, 1969 et également « « Modernisme » et « Intégrisme ». Du concept polémique à l'irénisme critique », in *Archives des sciences sociales des religions*, 1969, n° 1.

⁷⁴⁷ *Présent*, 28 mars 2009.

⁷⁴⁸ Cardinal Pie, « Sur l'intolérance doctrinale » Sermon prêché à la cathédrale de Chartres, 1841 et 1847, in *Œuvres sacerdotales du Cardinal Pie*, Librairie religieuse H. Oudin, 1901, Tome I, pp. 356-377.

<http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/CardinalPie/Intolerance.html>

des droits de l'homme (nous évoquons-là une représentation et un discours dominant, qui ne correspond certes pas en tout point à la réalité). Or, il est évident que les intéressés eux-mêmes s'emploient à répondre à cette question, sans doute pour une grande part de manière spontanée, sans que l'on puisse parler d'une stratégie entièrement maîtrisée et consciente de communication. La contrainte d'acceptabilité est d'autant plus forte qu'elle s'impose aux acteurs, pour une part au moins, à leur corps défendant.

Car le substrat idéologique que nous venons d'évoquer très (et beaucoup trop) rapidement, bien qu'il se manifeste par des signes multiples (des drapeaux, des manières de défiler, un vocabulaire, etc.) et surtout bien qu'il soit offert à tous les curieux dans une documentation publiée accessible en quelques clics, est très peu apparu lors de ces manifestations, dans l'écho que leur ont donné les grands médias, au-delà de très vagues allusions, souvent limitées à l'emploi du terme « intégriste ». Ce substrat n'a pas été mis en avant par les groupes protestataires, bien au contraire et c'est là le cœur de notre analyse.

Quel discours les intégristes ont-ils fait entendre ? Ils ont martelé que ces spectacles étaient inacceptables, parce qu'ils étaient, selon eux, blasphématoires, obscènes, voir – au sujet de *Golgota picnic*, « quasi pornographique », mais surtout « christianophobes » (ou cathophobes : soit par exemple ces deux slogans lus sur des banderoles : « halte à la cathophobie »⁷⁴⁹ ou « christianophobie ça suffit »⁷⁵⁰) et participeraient ainsi à la discrimination et à la « persécution » des chrétiens. Ces mots sont évidemment dérivés d'autres, devenus communs, depuis déjà longtemps ou depuis peu dans le vocabulaire politique et, certains d'entre eux ont intégrés le droit : xénophobie⁷⁵¹, islamophobie⁷⁵², judéophobie, homophobie, handiphobie... Un journaliste du *Monde*, Pascal Galinier, a récemment souligné la multiplication des néologismes forgés à partir du mot grec « *phobos* », peur, rejet, mais phobie signifie désormais surtout haine, exécration discriminatoire⁷⁵³. Tous ces mots servent en effet à désigner et à dénoncer d'abord des discours et des comportements prétendument haineux et discriminatoires, visant une entière « communauté » définie selon les critères religieux, ethniques, sexuels ou autres.

⁷⁴⁹ Manifestation de Rennes,

⁷⁵⁰ Banderole sur la scène du Théâtre de la Ville

⁷⁵¹ P. Villard, « Naissance d'un mot grec en 1900 : A. France et les xénophobes. », *Mots*, 1984, n° 8, p. 191-195

⁷⁵² L'usage du mot est attesté dès 1925 et commence à s'imposer en anglais (*islamophobia*) puis en français au début des années 1990. L'affirmation souvent répétée (notamment par Caroline Fourest et Fiammetta Venner, *Prochoix*, 2003, n° 26-27) suivant laquelle le terme a été utilisé d'abord en Iran en 1979 (mais en quelle langue et pour quels destinataires ?) ne semble pas étayée. Rushdie écrit, en référence à l'affaire des *Versets sataniques*, qu'il s'agit d'un « nouveau mot [...] inventé pour permettre aux aveugles de rester aveugles », Joseph Anton, *Une autobiographie*, p. 400.

⁷⁵³ Pascal Galinier, « Phobie douce », *Le Monde*, 19 décembre 2011.

Ces notions mériteraient d'être étudiée de près, parce qu'elles ont pour fonction de stigmatiser (de déclarer inacceptables) des propos et des comportements à partir du modèle psychopathologique de la « phobie », de la peur panique et irrationnelle⁷⁵⁴. La phobie est une souffrance psychologique, une maladie psychique, et il est en fait bien difficile de comprendre comment le droit, la loi, pourrait venir à bout ; aporie inhérente à la montée en puissance de notions relevant de la psychiatrie et de la médecine pour décrire des phénomènes sociaux, que l'on se propose pourtant de traiter par le droit⁷⁵⁵. Notons seulement que l'invocation de la maladie psychique – au rang desquels la phobie – n'est que la modernisation de la plus ancienne forme de déclaration de l'inacceptable comme "insensé", hors du sens et donc exclu sans rémission de l'échange social normal et normé.

Pour le meilleur et pour le pire, le vocabulaire de la phobie appartient en tout cas au lexique contemporain des droits de l'homme et de la lutte contre les discriminations sous toutes ses formes. Ainsi, ces mots et ses concepts sont-ils indiscutablement les produits de ce que les « intégristes », justement, combattent ; or ils les acceptent, de fait, dans leur propre discours, du moins dans la communication destinée au public le plus large.

Leur acceptabilité est précisément au prix de cette contradiction. On comprend ainsi pourquoi ils mettent moins l'accent sur le blasphème, *stricto sensu*, c'est-à-dire sur l'injure faite à Jésus-Christ et à Dieu, que sur l'injure aux « chrétiens » en général et aux catholiques en particulier, que constituerait le blasphème. Cela montre à quel point la conception du moins avouable, publiable, acceptable du blasphème s'est transformée par rapport à sa version traditionnelle qui consiste à faire insulte et porter atteinte au *vrai* Dieu et à la *vraie* religion. Cette atteinte, cette « persécution » de la vérité était en effet constitutive du blasphème en parole ou en acte (le sacrilège)⁷⁵⁶. Or les catholiques, dans ce discours, ne revendiquent pas le statut de « vrais croyants » à l'exclusion de tous les autres, mais de croyants au même titre que les autres communautés de croyants. Ils vont même jusqu'à assumer le statut de minorité, d'une minorité *parmi les autres*, en complète contradiction avec l'affirmation pourtant récurrente du destin chrétien de la France (et de l'idée qu'ils sont devenus une minorité là où ils étaient et *devraient rester* une majorité).

⁷⁵⁴ Voir Daniel Sibony, « Homophobie, xénophobie, judéophobie... Autant de mots détournés de leur sens. Ne pas aimer n'est pas phobie », *Libération*, le jeudi 09 décembre 2004.

⁷⁵⁵ « Le terrorisme de ces croisés de l'hygiénisme mental consiste désormais à qualifier de "phobie" (homophobie, lesbophobie, handiphobie, islamophobie, judéophobie, mélanophobie, etc.) toute expression d'une opinion contraire à leurs prétentions ou revendications. Une phobie étant l'expression d'un trouble mental, on comprend bien qu'il s'agit de traiter le dissident en malade dont l'accompagnement psychiatrique devrait sans doute être recommandé en parallèle à la répression pénale », *Le Monde*, 2 décembre 2005.

⁷⁵⁶ Voir *Mentalités*, 2, 1989, « Injures et blasphèmes » et Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

Ces groupes, quelle que soit leur idéologie, savent qu'ils ne peuvent légitimement revendiquer une interdiction de ces pièces qu'en se donnant comme des groupes de citoyens parmi d'autres, en se présentant, en tant que chrétiens ou catholiques, comme une minorité « persécutée », prétendent-ils, à côté et à l'égal des autres minorités discriminées et persécutées de par le monde. Ils ne se donnent pas – du moins évidemment dans la manière dont ils se présentent à la presse et dans leurs tracts – comme les « vrais croyants » persécutés au motif, justement, qu'ils seraient les « vrais », et ceci malgré le maintien du motif, central dans la culture chrétienne, de la « persécution »⁷⁵⁷. Selon ce motif en effet, éminemment théologique, la religion chrétienne ferait la preuve et l'épreuve de sa *vérité* dans la persécution et le martyre.

Le mot de « persécution » est aujourd'hui réemployé par les intégristes, mais la conception que nous venons d'évoquer n'est plus avouée comme telle ; elle n'est plus qu'une connotation, un sous-discours, un discours de dessous. En effet, ces catholiques tiennent aussi, *par ailleurs*, un tel langage et adhèrent au moins en partie à ces représentations, de la même façon qu'ils développent également *par ailleurs* un discours islamophobe et antisémite (relevant de ce fond commun idéologique évoqué précédemment).

Ce discours reste impliqué dans certains de leurs slogans, comme par exemple : « *La France est chrétienne et doit le rester*⁷⁵⁸ », mais ils savent que s'ils veulent se rendre acceptables aujourd'hui, dans l'état actuel des rapports de force entre les discours et les idéologies ; c'est-à-dire pas seulement ni d'abord pour les raisons juridiques, qui prohibent l'incitation à la haine raciale⁷⁵⁹, mais d'abord pour une question de persuasion, de rhétorique, c'est-à-dire par le souci d'être audible, de se rendre acceptable, qui leur impose de se conformer, au moins en partie, au discours le plus largement partagé, ou plutôt au discours dominant, qu'ils ne partagent évidemment pas, ou ne partagent qu'en étant profondément en contradiction avec eux-mêmes. S'ils veulent avoir une chance de se faire entendre, il leur faut réclamer le respect qui leur est dû en tant que membres d'une religion à côté des autres, revendiquer le droit à ne pas être insultés, injuriés et blessés dans leurs convictions, ce à quoi ils donnent le nom, non sans outrance, de « persécution » (devant le Théâtre de la Ville, leurs pancartes disaient par exemple : « Dans ce théâtre, les chrétiens sont insultés »). Ils cherchent à rendre acceptables leur dénonciation par la parole et par les actes, qui consiste à affirmer

⁷⁵⁷ Par exemple le site Observatoire de la Christianophobie cite dans son bandeau l'Évangile selon Jean : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi », *Jean*, XV, 20.

⁷⁵⁸ Manifestation du 29 octobre 2011.

⁷⁵⁹ Cela est bien sûr une donnée importante, dont ils tiennent compte, notamment en se présentant eux-mêmes comme des victimes de la haine raciale : c'est toute la démarche de l'Agrif, qui consiste à jouer en quelque sorte l'antiracisme contre lui-même, en l'exploitant politiquement et juridiquement.

l'inacceptabilité de spectacles de théâtre acceptés et même favorisés par les institutions publiques : leur but est bien en premier lieu d'agir sur le public, sur l'opinion publique et de la changer, de façon à influencer sur les politiques publiques en matière de censure de l'art et de la littérature.

Cela, ils ne peuvent le faire qu'au prix d'un double discours. Nous préférons finalement parler de double discours que de contradiction, parce que la contradiction logique n'est qu'un aspect du problème (essentiel pour le travail de déconstruction, et d'analyse) ; l'idée de double langage permet une analyse sociale beaucoup plus fine. L'existence même d'un double discours met en évidence, de manière éclatante, les contraintes d'acceptabilité qui pèsent sur toute forme d'action et de discours politique. Et, de ce point de vue, le cas que nous présentons ici est pour nous, non pas exceptionnel, mais proprement paradigmatique, parce qu'il permet de voir très clairement, comme par une loupe grossissante, ce qui reste flou ou plus difficile à apercevoir, du fait que les composantes du double discours sont moins éloignées, moins conflictuelles. Aujourd'hui, c'est-à-dire en l'état actuel des limites entre discours et conduites acceptables et inacceptables, il est inacceptable de prôner publiquement l'intolérance doctrinale et l'affirmation de la royauté temporelle du Christ, au sens d'une promotion d'une théocratie qui implique bien sûr la destruction de l'organisation laïque de la société. Ou plutôt, il reste acceptable de publier ces idées, au nom de la liberté d'expression (qui n'est certes pas inconditionnelle), mais on ne peut faire accepter l'idée qu'elles sont recevables pour justifier la censure de pièces de théâtre.

Or, les manifestants qui dénoncent la christianophobie ou cathophobie dont ils seraient victimes, du fait de ces pièces, ne remettent pas en cause frontalement les règles de la laïcité et de l'universalisme républicain. Une banderole, présente dans plusieurs manifestations, disait : « La République est laïque, la France est catholique ». Elle nous paraît exemplaire du double langage et de l'effort consenti pour l'escamoter à travers des formules ambiguës. On prête à De Gaulle d'avoir dit : « la France est chrétienne, la République est laïque », et il fallait entendre par là une promotion de la laïcité, dans un contexte national dominé par la tradition chrétienne. Sans parler de la substitution de « catholique » à « chrétienne », l'inversion de la formule n'est pas innocente, et laisse penser – peut laisser penser – que la laïcité républicaine contrarie et contredit le destin chrétien de la France, mais l'ambiguïté de la formule permet aussi de l'interpréter *a minima*, comme une défense du christianisme historique de la France dans le respect de la laïcité.

Quelle est la raison de telles ambiguïtés qui renvoient à un double langage, le discours doctrinal que nous avons évoqué et la communication qui recourt à des concepts plus consensuels, même s'ils sont en porte-à-faux, sinon en contradiction avec le socle doctrinal ?

L'enjeu est bien, pour ces activistes, en cela comparables à tous les groupes d'acteurs politiques du monde, de modifier, de faire bouger, autant qu'il est en leur pouvoir, les limites de l'acceptable et de l'inacceptable et, pour ce faire, force est pour eux de transiger en permanence avec le discours qu'ils veulent modifier et avec les opinions qu'ils combattent. On peut faire des observations similaires pour les choix dans les modalités d'action : elles étaient, on l'a vu, très musclées au début, intrusives (tentant d'empêcher le déroulement des spectacles), et pour cette raison très contestées. Les intégristes ont finalement opté surtout pour des manifestations non-violentes susceptibles de rassembler plus de personnes et de mettre plutôt l'accent sur l'exhibition de symboles et sur la prière (culminant dans « une procession de réparation » le 10 décembre 2011)⁷⁶⁰. Ils peuvent ainsi passer pour des chrétiens pacifiques, alors qu'il suffit de lire leurs textes doctrinaux pour se rendre compte qu'ils ne sont certes pas acquis à la non-violence, cultivant plutôt une vision martiale de la reconquête catholique.

Il nous semble que, globalement, leur stratégie d'acceptabilisation s'est plutôt avérée payante. En effet, les médias nationaux nous ont paru infléchir leur vocabulaire, prenant soin de les nommer plutôt catholiques « traditionnalistes » (dénomination qu'ils acceptent), qu'« intégristes » (dénomination surtout péjorative, qu'ils récusent⁷⁶¹). Mais surtout, ils ont finalement gagné d'assez nombreux soutiens dans la hiérarchie catholique elle-même, à commencer par le porte-parole de la Conférence des évêques de France, Bernard Potvin, parmi des élus de droite (Christine Boutin et son parti, 15 députés UMP,⁷⁶² etc.), mais aussi – étonnamment – chez certains élus radicaux de gauche de la ville de Toulouse⁷⁶³.

⁷⁶⁰ Voir par exemple la veillée de prière à Toulouse, où les manifestants étaient agenouillés parmi des bougies.

⁷⁶¹ Voir Émile Poulat in Nelly Schumacher, « Intégrisme, un terme qui vient de loin », entretien avec Émile Poulat in *croire.com*, 15/11/2006.

⁷⁶² Par contre Marine Le Pen s'est refusée à soutenir publiquement les protestations contre les pièces. Celles-ci sont d'ailleurs analysées par certains observateurs comme la manifestation de force de l'extrême droite catholique, qui ne se reconnaît plus du tout dans le Front National depuis la prise de pouvoir de Marine Le Pen. Voir Adrien Bail, « Christianophobie: les voies du seigneur sont tellement politiques », sur le site Slate.fr, 23/12/2011.

⁷⁶³ D'autant plus étonnants, que leur communiqué reprend à quelques mots près la déclaration du porte-parole de la conférence des évêques, Bernard Potvin. Celui-ci disait, entre autres : « Aucun euro public ne doit subventionner le cultuel ? Qu'aucun euro public ne finance davantage une production qui dénigre un culte ! ». Les radicaux ont écrit ceci : « Au nom du principe républicain de laïcité, nous réaffirmons que les fonds publics alloués à la culture, aux œuvres artistiques ne doivent participer ni au prosélytisme religieux ni à l'intolérance religieuse ».

Ainsi, lorsqu'il s'est agi de contester la seconde pièce, celle de García, à un mois de distance, le terrain d'une plus large contestation était-il prêt. Surtout, les contestataires sont parvenus à imposer comme une discussion parfaitement acceptable la question de l'opportunité de financer des œuvres d'art portant atteinte à une partie des citoyens, manière détournée mais limpide d'avancer l'idée d'une censure légitime, au moins négative, par la suppression des subventions et la non-programmation. C'est-à-dire que les énoncés affirmant le caractère effectivement christianophobe de ces pièces et la légitimité de mesures publiques (interdiction ou, du moins non subvention), voire juridiques (certes plus difficilement) contre la christianophobie au même titre que les autres discours (prétendus) de haine touchant à des communautés de citoyens a fait son chemin.

Cette réaction n'est pas séparable d'un contexte plus général à la fois d'intolérance toujours plus grande à l'égard d'expressions jugées « haineuses » pour d'autres communautés religieuses (et blasphématoires à ce titre), en particulier contre les musulmans. La séquence que nous avons ici rapidement évoquée doit, par exemple, être mise en relation avec l'incendie criminel des locaux du journal *Charlie Hebdo*, la nuit du 1^{er} au 2 novembre 2011 à la suite de la publication d'un numéro intitulé *Charia Hebdo*. Là aussi des voix se sont élevées, dans les milieux apparemment les plus libéraux, reportant la responsabilité de cette exaction sur les journalistes eux-mêmes, qui manqueraient de prudence, de discernement et finalement de respect à l'égard des musulmans⁷⁶⁴.

Le scandale suscité par les pièces de Castellucci et de García est retombé très rapidement, avec la fin des représentations, et l'on pourrait croire à un feu de paille sans lendemain, mais ce serait manquer le déplacement qui s'est effectivement produit, pour minime soit-il, des limites entre l'acceptable et l'inacceptable, et c'est sur cette nouvelle frontière que seront lancées, dans ce qui ressemble par bien des aspects à une guerre de tranchées, de part et d'autre, les nouveaux assauts et préparés les nouveaux dispositifs de défense.

Par rapport à nos analyses du double langage et des énoncés ambigus des intégristes, la question cruciale qui se pose est aussi de tenter d'évaluer et de mesurer, si oui ou non, et si oui, et jusqu'à quel point, leurs compromis avec le discours dominant sont susceptibles de les modifier en retour ; de changer à la fois leurs modes d'action et leur culture politique. Une telle modification est sans doute inévitable. Les intégristes ne peuvent pas sortir indemnes de leurs compromis ; ils en seront nécessairement altérés dans leur identité idéologique. Mais ce

⁷⁶⁴ Voir le chapitre suivant.

phénomène de modification, d'altération de l'identité de groupe ne résorbe pas, ne supprime d'aucune façon ce que nous appelons le double langage ; elle le déplace seulement, et éventuellement le rend moins conflictuel, moins litigieux. Le double discours des intégristes semble en effet aujourd'hui comme pris en défaut, parce qu'il est d'une *extrême visibilité*, presque *surexposé* et c'est bien pour cela qu'il nous paraît être une sorte de loupe, comme nous l'avons dit, pour observer des phénomènes beaucoup plus subtils, beaucoup moins évident.

Évidemment ce qui peut être dit des intégristes, peut aussi l'être, nécessairement, de leurs adversaires. Ils n'ont eux-mêmes pas le choix ; il leur faut affronter l'argument de la christianophobie et ils ne peuvent plus s'en tirer par de simples saillies humoristiques, comme on a pu en entendre encore dans la contre-manifestation toulousaine (« deux planches, trois clous, voilà la solution » ; « Néron revient, y a encore des chrétiens ! »). De telles sorties, qui depuis si longtemps font les beaux jours de la culture antichrétienne de l'extrême gauche française, à lire les réactions dans la presse, ne font plus recette, ni – hélas – rire grand monde. Il semble que la stratégie consistant à affirmer la supériorité de sa propre spiritualité et, à la fois, l'irréductibilité de l'art aux idéologies politiques et religieuses, soit beaucoup plus efficace.

Appendice

Esquisse d'une anthropologie politique du double langage

Il nous semble possible de soutenir, à titre d'hypothèse de travail, qu'il n'y a pas d'action publique, collective ou individuelle, et donc pas d'action politique possible sans la renégociation permanente de ce que nous avons appelé un double langage, ésotérique et exotérique, avec les siens et pour le dehors (nous nous en tenons à ce schéma binaire qui est disons minimal et sans doute trompeur) ; double langage obligé, imposé, quelle que soit la position occupé par le sujet dans les rapports de pouvoir, donc même – et peut-être surtout – s'il est lui-même détenteur du pouvoir le plus grand. Le pouvoir n'est en effet jamais absolu ; le pouvoir politique absolu, délié de toute contrainte est une fiction opératoire de l'idéologie absolutiste.

Nous proposons un raisonnement assez simple, que d'aucuns pourront trouver simpliste. Si l'on agit, c'est que l'on veut changer quelque chose à l'état des choses. Si l'on veut changer quelque chose, c'est que l'on est forcément en désaccord non seulement avec l'état des choses mais aussi, parce que l'un ne va jamais sans l'autre, avec certains au moins des éléments de discours qui participent de l'état présent des choses (cela ne veut pas dire que le discours associé à l'état des chose en est l'expression fidèle ou la représentation transparente, absolument pas, mais seulement qu'il fait partie, qu'il est partie prenante de l'état des choses, ce qui est tout à fait différent). Ce discours, nous l'appellerons le discours dominant, qui domine même les dominants, et avec lequel il n'est pas possible de ne pas négocier en permanence ; car il ne saurait y avoir de discours qui ne soit soumis à l'impératif d'acceptabilité. Certainement, plus on a de pouvoir, moins on a besoin d'être acceptable, et sans doute moins on en a et plus on a besoin de travailler à se rendre acceptable, ne serait-ce que pour survivre ; mais si le détenteur du pouvoir est jugé inacceptable, cela veut dire qu'il a perdu sa légitimité, et un pouvoir privé de légitimité est un pouvoir perdu.

Machiavel avait parfaitement compris cela, même s'il l'exprime tout autrement : le *Prince* doit sans arrêt composer avec l'image et les discours que l'on attend de lui (tel est le sens profond du chap. XVIII), c'est-à-dire la représentation que ses sujets se font de lui et donc avec la construction, l'élaboration discursive de cette représentation, qu'il ne peut jamais maîtriser entièrement, quelle que soit sa *virtù*, parce qu'il n'en est pas et ne peut en être la source première et unique. Pourtant, si le prince veut accomplir des actions nouvelles, il lui faut aussi agir sur cette représentation et la transformer favorablement en fonction de ses fins

et de ses ambitions. Mais, ce faisant, il ne peut pas ne pas composer avec cette image qui lui est imposée ; il lui faut ruser avec elle en se pliant, au moins pour une part, à ce que l'on exige de voir et d'entendre de lui. C'est pourquoi le prince doit être « grand simulateur et dissimulateur » (*ibid.*). Ce qui implique évidemment que son image et son discours publics ne sauraient par principe être en adéquation avec la manière d'être et de parler qu'il adopterait spontanément, de sorte que la duplicité est consubstantielle, inhérente à sa fonction, et il s'agit là d'une duplicité beaucoup plus radicale que ne l'est le recours au mensonge et à la tromperie pour parvenir aux fins qu'il se propose. D'autres auteurs du début de l'époque moderne comme Cardan par exemple, dans son traité de la *Prudence civile*, ou Charron dans sa *Sagesse*, ou encore Gracián, montrent qu'en fait, il n'y pas d'acteur, dans la vie publique, même au plus modeste niveau, qui ne soit dans une situation similaire, de clivage imposé et nécessaire entre conduite publique et conduite privée, discours public et conversation privée.

De sorte qu'il nous semble que l'on trouve dans ce courant de pensée, disons post machiavélien (et où l'on trouve beaucoup d'ennemis réels ou fictifs de Machiavel), d'importants éléments théoriques d'analyse qui peuvent être intégrés à une perspective sociologique, voire anthropologique. Nous pensons par exemple au profit que l'on peut faire en confrontant ces textes de la première modernité à ce que propose Irving Goffman dans la mise en scène de la vie quotidienne. Ainsi ce que le sociologue américain nomme « la discipline dramaturgique » qui s'impose à un groupe ou équipe d'acteur, à tout moment, mais en particulier au moment du passage d'une représentation ou performance privée (une scène familiale) à une représentation publique, impliquant la maîtrise de protocoles rigoureux.

Ces textes de la première modernité associés à des analyses sociologiques, sociolinguistiques et anthropologiques contemporaines permettent d'appréhender ce phénomène du double langage, comme inhérent à l'agir politique, entendu dans sa plus grande généralité, c'est-à-dire à l'action collective publique, et quelle que soit la place que l'on occupe dans la société : que l'on soit détenteur du pouvoir ou assujéti à celui-ci (ou les deux, si l'on admet qu'il n'y a pas de pouvoir absolu et qu'il y a dissémination du pouvoir dans le corps social). La dynamique même de l'action conduit à la production d'un double langage : entendu par là l'élaboration du discours que l'on pense être le plus acceptable ou le moins inacceptable, et cette dynamique de l'acceptabilité conduit donc, par la force des choses, à réserver des éléments de discours pour le groupe auquel on appartient, c'est-à-dire avec lequel on agit de manière concertée. L'individu et le groupe qui agissent de concert, du seul fait qu'ils sont engagés dans l'action, du fait de la dynamique disruptive de l'action, ne peut pas avoir un discours qui soit en parfaite adéquation avec ce que nous avons appelé le discours

dominant, c'est-à-dire celui du *statu quo* sur l'état présent des choses. Cette inadéquation se traduit nécessairement par ce que nous appelons double discours : celui qui fait l'objet d'une acceptabilité restreinte et celui qui vise l'acceptabilité publique.

Il est bien évident que ce que l'on dit de l'action politique en général est *a fortiori* vrai des actes de discours publics, publiés, et en particulier des publications écrites, qu'elles aient ou non une finalité explicitement politique. On peut d'ailleurs dire qu'une publication imprimée, du seul fait qu'elle est un acte public, participe de l'action politique au sens le plus large, au sens justement de la chose publique : publier, c'est agir publiquement, intervenir dans la chose publique (ce qui ne veut bien sûr pas dire que l'on ait affaire pour autant à ce que l'on appelle une action engagée ou partisane au sens de l'affiliation à des partis déterminés). Et nous avancerons volontiers que les énoncés publiés, du fait même de leur publicité, exigent de leurs auteurs un travail considérable d'adaptation, de conformation, de négociation avec *ce qu'ils se représentent* être l'état du discours public dominant au moment où ils écrivent et qui est différent de la manière dont ils s'expriment en privé, avec leurs amis, en famille, etc. Cela se fait largement à l'insu de l'écrivain lui-même, parce que tout son apprentissage social, scolaire etc. le porte à le faire, mais, nous semble-t-il, il n'en est jamais pour autant à proprement parler inconscient : chacun sait bien qu'il n'écrit pas comme il parle et que cet autocontrôle est d'autant plus important que ce qu'il écrit est destiné à la publication ; les différences sont considérables à la fois concernant les registres de langue, la forme et le contenu des énoncés, par rapport aux énoncés oraux, prononcés dans les divers milieux fréquentés, privés ou semi-publics, mais aussi par rapport à d'autres types d'énoncés écrits (la différence que nous pointons ici va au-delà du clivage oral/écrit, et d'une certaine façon, elle l'intègre). Le fait d'écrire pour le public, de s'adresser à lui, modifie de manière substantielle le discours, parce que l'on n'obéit pas aux mêmes contraintes sociales. Cela ne veut pas dire qu'en privé nous serions libres de contrainte et qu'en public nous serions soumis à la contrainte ; pas du tout. Nous constatons seulement que ces contraintes, dans l'un et l'autre cas, ne sont pas les mêmes, ce qui est particulièrement évident lorsqu'on envisage le type de relation engagée avec les destinataires, dans un cas échange verbal rapproché avec des interlocuteurs, dans l'autre la visée, par l'écriture, d'un « public ».

Quoi qu'il en soit, l'enjeu de la prise de parole et de la production écrite, est bien toujours de rendre ce que l'on dit « socialement acceptable », comme l'a montré Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*. Dans tous les cas, s'impose au locuteur/auteur un exercice permanent d'autocensure, mais dans certains de ces cas, cet exercice est parfaitement incorporé, spontané, il est de l'ordre de l'*habitus* (Bourdieu prend l'exemple du « franc parler

populaire ») et dans d'autres, il est un effort permanent de contrôle et d'autocensure pour se conformer aux normes sociales d'une classe supérieure (voir l'analyse que propose Bourdieu de l'hypercorrection) ou inférieure (stratégies de condescendance).

Or, dans la démarche de publication par l'écrit, se produit un phénomène comparable à celui de l'hypercorrection, qui se traduit par la production d'un discours spécifique, tout à fait différent de celui que le même locuteur tient par ailleurs, dans d'autres lieux sociaux, privés ou publics, mais qui ne sont pas des espaces de publication (c'est-à-dire, par exemple, au café, dans une salle de cours, etc.).

C'est ceci que nous avons nommé double discours, mais il faudrait en fait parler de discours pluriels, parce que la communication écrite, comme la communication orale, est affectée par la pluralité des publics. De sorte que le double discours énotérique/ exotérique que nous avons repéré dans les propos et les publications des intégristes n'est qu'un cas spécifique de cette politique de la publication qui est à l'œuvre dans toute les formes de publication, et dont la notion d'acceptabilité permet en partie de rendre compte.

Pour éclairer ce que nous essayons de dire ici, il ne serait pas inutile de revenir sur les textes de Bourdieu (*Ce que parler veut dire*, dans la partie intitulée « L'économie des échanges linguistiques »), dans lesquels il fait la théorie de la recherche, de la part des locuteurs, par la correction et l'autocensure, de l'acceptabilité sociales de leurs énoncés. Notre réflexion est d'ailleurs en partie une extrapolation à partir de ces pages de Bourdieu, où celui-ci pratique une appropriation sociologique de la notion linguistique d'acceptabilité ; appropriation à sa sociologie de l'*habitus* et du pouvoir symbolique d'une notion dérivée de la linguistique, en particulier de la grammaire générative et transformationnelle, ou plutôt arrachée à cette forme de linguistique, puisqu'il s'agit de montrer comment la recherche par les locuteurs de la production d'énoncés acceptables est déterminée socialement. Dans le contexte scientifique d'origine, la notion sert à désigner la conformité des énoncés aux règles morphologiques, syntaxiques et sémantiques de la langue dans laquelle ces énoncés sont formulés, au moment où ils le sont. Bourdieu montre que le sens de l'acceptabilité développé par les locuteurs est éminemment social : cette compétence « qui s'acquiert en situation, par la pratique, comporte, inséparablement, la maîtrise pratique d'un usage de la langue et la maîtrise pratique des situations dans lesquelles cet usage de la langue est *socialement acceptable* »⁷⁶⁵.

⁷⁶⁵ *Langage et pouvoir symbolique, op. cit.*, p. 121.

L'élaboration conceptuelle de la notion est donc empruntée à la sociolinguistique et à la sociologie. Mais acceptable et inacceptable sont d'abord des mots, des adjectifs, utilisés dans le langage le plus familier, et il n'y a aucune rupture entre ces usages et l'élaboration sociolinguistique et sociologique ; la réflexion peut en permanence se nourrir des usages de ces mots dans la vie courante, lorsque les locuteurs disent que telle chose est acceptable et que telle autre est inacceptable, choses qui sont toujours, nécessairement, des actions humaines, ou comprises sur le modèle des actions humaines, faisant ou non intervenir le langage.

En disant que telle chose est acceptable et que telle autre ne l'est pas, nous exprimons un jugement, que l'on aurait tort de limiter à ce qu'il semble être, c'est-à-dire un jugement moral, parce que les critères d'acceptabilité ne sont jamais seulement ni d'abord moraux : les critères du bien ou du mal, du bon et du mauvais, du juste ou de l'injuste. L'affirmation « telle chose est acceptable » veut dire d'abord dire que l'on estime qu'une chose (une façon d'agir, toujours, par les mots ou sans les mots, comme nous l'avons dit) peut se faire ou peut se dire, qu'elle est recevable en fonction de critères qui relèvent d'abord des usages, des coutumes, de ce qui se fait ou ne se fait pas habituellement, considérées non comme une réalité nécessaire et immuable mais comme susceptibles de changements, de transformations. Ainsi la frontière, la séparation, la ligne de partage entre l'accepté et l'inacceptable est-elle appréhendée par les acteurs-locuteurs eux-mêmes comme mouvante, changeante par l'utilisation du suffixe « able » (« *abilis* » latin) qui indique la possibilité, la modalité du possible par opposition à celle du nécessaire.

Est acceptable, ce que l'on *peut* accepter ; ce à quoi l'on *peut* donner son accord, ce que l'on *peut* recevoir. Le fait qu'il ne s'agit que d'un possible marque évidemment la reconnaissance de la possibilité contraire : on reconnaît que ce qui est acceptable peut ne pas être accepté, et que ce qui est inacceptable peut être accepté. L'univers de l'acceptable et de l'inacceptable est un monde contingent (c'est-à-dire de choses qui peuvent ou non se produire), même si les acteurs considèrent le plus souvent les valeurs au nom desquelles ils affirment qu'une chose est acceptable ou inacceptable sont en elles-mêmes nécessaires et non contingentes.

Ainsi, un champ de conflit, de combat à l'issue incertaine et donc aussi de transactions, de négociations est-il toujours déjà ouvert par le fait même que les protagonistes utilisent les mots « acceptables » / « inacceptables », ou leurs équivalents dans les autres langues vernaculaires.

Mais surtout, la société n'est-elle jamais unie, unifiée, elle est traversée de clivages et de conflits de toutes sortes, et malgré l'existence d'idéologies ou de discours dominants, voire

de consensus apparents, la dissension ne cesse de s'y exprimer, y compris (et peut-être surtout) dans les situations où aucune expression publique conséquente du désaccord et dissentiment n'est possible ; celui-ci trouve à s'exprimer dans des espaces restreints et protégés, des lieux de dissidence... Il va de soi qu'en ces lieux sociaux, les limites entre ce qu'il est jugé acceptable et inacceptable de dire et de faire, sont très différentes de celles qui sont publiquement et officiellement reconnues, et ne fût-ce que pour leur survie, les dissidents sont astreints à un double discours, y compris et surtout lorsqu'il veulent exprimer publiquement quelque chose de leur dissidence ; ils sont obligés de travailler à la rendre acceptable, c'est-à-dire la moins visible pour (et aux yeux) des censeurs et pourtant perceptibles par ceux qui la partagent ou sont en voie de la partager (cf. Leo Strauss, *Persécution et Art d'écrire*). Mais l'existence à la fois d'un discours dominant et dominateur dans l'espace public, avec les limites spécifiques qu'il impose par divers moyens entre l'acceptable et l'inacceptable, et de discours alternatifs partagés en des lieux sociaux restreints est aussi la situation la plus normale et affecte nécessairement tous les acteurs qui se risquent « en public », dès lors que leur engagement même suppose un clivage entre ce qu'ils se représentent de la situation présente et celle qu'ils travaillent à faire advenir, qu'il soient des opposants au régime en place ou au contraire qu'ils en soient les serviteurs zélés, voire qu'ils en soient les plus hauts dignitaires. L'engagement, l'intervention sur la scène publique, implique en effet, comme nous l'avons dit au début de ce texte, un décalage, entre ce qui s'y dit, ce qu'il est acceptable d'y dire, et ce que l'on dit ailleurs, ce qu'il est acceptable de dire en des espaces de communication restreints, dans l'entre soi des militants, du cénacle dissident ou du groupe dirigeants (au degré de généralité où nous nous situons ici, la distinction n'est plus pertinente). C'est ainsi l'impératif d'acceptabilité lui-même qui conduit les acteurs/locuteurs à développer un double discours, un discours clivé, puisque ce qui est acceptable en public ne saurait jamais se confondre avec ce qu'il est accepté en d'autre lieu, même lorsque tout le travail d'élaboration du discours, dans l'action, vise idéalement à la coïncidence entre le discours public et le discours privé (ou semi-privé). Cette coïncidence et cet accord de l'acteur avec lui-même et avec l'ensemble de la société dans laquelle il évolue est exclue *a priori* ; s'il pouvait être atteint l'innovation deviendrait impossible, nous serions confrontés à la fin de l'histoire.

10- « Blasphème et islamophobie » :
les « nouvelles caricatures » de *Charlie Hebdo* (19 septembre 2012)

« *Today we are concerned for our pain and sometimes, for other people's. Blasphemy has become an offence against the faithful – in much the same way as pornography is an offence against the innocent and the virtuous. Given this meaning, blasphemy is an ecumenical crime and so it is not surprising ... that Christians and Jews should join Muslims in calling Salman Rushdie's [book] a blasphemous book.* » (Michael Walzer, « *The Sins of Salman* », *The New Republic*, 10 April 1989).

« Moquer un chef arabe qui, il y a des siècles, prétendit être entré en contact avec Dieu et en obtint des bénéfices politiques, financiers et sexuels, n'est pas un crime de haine » mais « liberté de parole » (Sevan Nişanyan, « Les crimes de haine doivent être combattus »).⁷⁶⁶

En portant notre attention sur un cas spécifique, saisi à chaud, nous nous proposons d'analyser ici un processus d'acceptabilisation du mot et de la notion de « blasphème » pour désigner des énoncés, des images et des actes manifestant, selon ceux qui les dénoncent en utilisant le terme, un mépris des croyances, des objets de piété ou/et des institutions de l'une, de plusieurs ou de toutes les grandes religions monothéistes (christianisme, islam, judaïsme)⁷⁶⁷. Il s'agit donc de s'intéresser au retour du « blasphème ».

Il nous faut cependant avertir d'emblée que, dans le sillage des travaux d'ethnologie et d'histoire les plus convaincants sur cette question et selon le présupposé épistémologique du refus de toute forme d'essentialisme, nous n'envisageons pas le blasphème comme une réalité en elle-même⁷⁶⁸ ; il n'y a pas d'énoncés, de pratiques ou d'actions qui seraient blasphématoires en eux-mêmes. Le blasphème n'est en effet pas autre chose que ce qui est dénoncé comme tel, selon des définitions extrêmement fluctuantes, et dans le cadre de multiples formes accusatoires et répressives.

⁷⁶⁶ Traduit de l'anglais.

⁷⁶⁷ La démarche est ici très éloignée d'une acceptabilisation de la pratique du blasphème, telle qu'on l'a vue avec les Ranters, qui suppose une société où la catégorie de blasphème et l'usage du terme pour désigner certaines pratiques, est largement accepté, ce qui n'est pas le cas des sociétés occidentales modernes. Mais le retour de la catégorie induit évidemment la possibilité de démarches revendiquant sa pratique (tel est le discours de ceux qui réclament un « droit au blasphème »).

⁷⁶⁸ Voir en particulier le n° de la revue *Ethnologie Française*, « Paroles d'outrages », 1992/3 avec les articles de Jeanne Favret-Saada, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème » et de Jacques Cheyronnaud et Gérard Lenclud, « Le blasphème. D'un mot ». Voir également David Lawton, *Blasphemy*, University of Pennsylvania Press, 1993 ; Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident, xvi^e-xix^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998 ; idem, « Une parole entre nécessité et contingence. Blasphème et cultures (XVI^e-XX^e siècle) », in Dierkens, Alain, Schreiber, Jean Philippe, *Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012, p. 21-33.

Le blasphème en tout cas, dans tous ses emplois, est un nom dénonçant une atteinte inacceptable à des êtres ou des choses sacrées (sacralisées) ; son sens est ainsi d'abord religieux, mais il possède aussi d'emblée, presque toujours, une charge politique et morale, ainsi qu'une référence juridique (le plus souvent il est invoqué comme devant être sanctionné par le droit). Blasphème est un mot pour signifier l'inacceptable absolu en matière de religion ; il sert à qualifier des énoncés ou des actes comme absolument inacceptables. Il est d'abord – mais pas exclusivement –, utilisé dans le but d'entraîner des effets coercitifs et répressifs dans les contextes juridico-politiques auxquels il appartient et qui le rendent efficaces. Mais ce pouvoir performatif du mot de blasphème implique évidemment d'abord que son usage soit reconnu comme socialement acceptable, c'est-à-dire que son usage même soit considéré comme possible. Là réside la condition de possibilité de son efficacité performative, et c'est à ce titre que nous portons notre attention sur sa réapparition massive, aujourd'hui, en particulier dans les médias occidentaux.

Il s'agira de s'intéresser donc ici au retour du mot et aux représentations qui lui sont associées, aujourd'hui, dans les relations complexes qui nouent les cultures chrétiennes (le multi-confessionnalisme et les spécificités locales exigent que l'on emploie le pluriel), les cultures d'islam et les formes culturelles dégagées de toute obédience religieuse institutionnalisées (dont l'athéisme revendiqué n'est que l'une des multiples facettes). Le but étant d'analyser comment, en Europe principalement, ou plutôt en partant de l'Europe (car l'une des choses que montre ce « retour » est la mise en cause d'une quelconque autonomie culturelle de l'Europe), un mot tombé en désuétude et discrédité, sinon banni des discours publics, un mot dont l'emploi actif, non modalisé par des mentions, était jugé largement inacceptable, est à nouveau accepté et employé, y compris par ceux qui luttent contre la réintroduction d'une telle notion dans le droit ou contre sa revitalisation juridique, lorsque une juridiction anti-blasphème existe encore.

Le cas d'étude est offert par la publication de ce que l'on appelle les « nouvelles » caricatures de *Charlie Hebdo*. Le 19 septembre 2012 (n° 1057), en effet le journal satirique publie une série de caricatures en réaction au scandale suscité par la diffusion sur internet du film *l'Innocence des musulmans*, qui évoquent celui-ci, s'en prennent explicitement aux « intégristes » et « salafistes », mais surtout mettent en scène le prophète (ou du moins des figures identifiables au prophète). Au cours de la polémique qui s'ensuit, le terme de « blasphème » est abondamment utilisé.

Cela n'est certes pas nouveau ; ce fut l'interminable affaire des *Versets Sataniques* (1988-) qui, comme on l'a vu, a signé le grand retour du « blasphème » dans le vocabulaire

politico-religieux des pays Occidentaux de tradition chrétienne. Le terme fut aussi employé sans retenue ni précaution, de part et d'autres, lors des actions protestataires de groupes catholiques traditionalistes contre les pièces de théâtre de Romeo Castellucci et Rodrigo Garcia. Dans l'analyse que nous en avons proposée⁷⁶⁹, cependant, l'importance prise par l'invocation de christianophobie faisait passer au second plan l'accusation de blasphème, notion profondément ancrée dans la mémoire culturelle, mais du coup associée à un passé (que l'on croyait) révolu (d'où la réaction fréquemment suscitée par son invocation : « on se croirait revenu au Moyen-âge »), et qui plus est proprement inacceptable en droit français. En effet, en France, la loi condamnant le blasphème fut définitivement supprimée en 1881 (après l'avoir été une première fois en 1791), le mot n'a plus aucune portée juridique et son invocation ne saurait donc être aucunement acceptable dans un cadre légal. D'autres pays européens (il est vrai en petit nombre) ont aussi aboli leurs lois anti-blasphème (la Grande-Bretagne en 2008, la Hollande cette année même).

C'est pourquoi, dans ces pays où le blasphème n'est plus inscrit dans la loi, il est erroné de parler, comme le font souvent des militants de la libre pensée et de la laïcité, d'un « droit au blasphème ». Pour qu'il y ait un « droit » au blasphème, il faudrait bien sûr que ce dernier ait un statut juridique, et lorsque tel est le cas, « blasphémer » n'est pas un droit, mais un délit. Or ceux qui invoquent un pareil droit, reconnaissent *ipso facto* qu'il y a un sens à parler de blasphème dans un contexte juridique et en fait juridico-politique. Ainsi sont-ils en quelque sorte piégés par l'usage dénonciateur du terme, dans leur volonté de réaffirmation de la liberté d'expression (non sans cette pointe de défi et de provocation qu'il y a à invoquer un droit de l'insulte⁷⁷⁰), de sorte qu'ils contribuent paradoxalement eux-mêmes à rendre acceptable et à banaliser l'usage de la notion.

On pourrait penser que, dans les débats actuels, le blasphème n'est agité, de part et d'autre, que comme un épouvantail, un simple reliquat lexical inadaptable au vocabulaire politique, juridique ou moral contemporain. Du reste, personne, y compris parmi les groupes de catholiques intégristes évoqués plus haut ne demande (du moins publiquement⁷⁷¹), en

⁷⁶⁹ Voir chapitre précédent.

⁷⁷⁰ Que le lecteur ne voie dans ces mots qu'un élément de description et non un quelconque jugement négatif. La revendication du droit de blasphème, pour juridiquement erronée qu'elle soit et malgré l'effet pervers que je souhaite souligner ici, joue un rôle indéniable dans le rapport de force symbolique qui fait (encore) obstacle à une limitation de la liberté d'expression.

⁷⁷¹ Le présumé de la présente approche est celle de l'existence, nécessaire et inévitable, d'un double (au moins) discours de la part de tout groupe d'acteurs porteurs d'une idéologie, quelle qu'elle soit ; jamais le discours destiné au dehors, au public (exotérique), visant à l'acceptabilité la plus large, et le discours interne au groupe, visant à une acceptabilité restreinte de l'entre soi (ésotérique), ne coïncident exactement. Cela est exclu par principe, car les horizons d'acceptabilité sont nécessairement clivés selon la fracture du privé ou semi privé et du public. Mais il arrive aussi, et aujourd'hui plus que jamais, avec les nouvelles technologies de

Europe, un retour aux législations anti-blasphème d'Ancien Régime ; c'est-à-dire personne ne cherche ouvertement à constituer en crime justiciable l'insulte à la divinité ou au sacré (on se contentera ici de cette définition minimale et insuffisante).

Mais l'argumentation, très efficace, qu'ont en partage les groupes d'activistes chrétiens et les musulmans qui militent pour une évolution de la législation en droit international et dans les pays occidentaux consiste pourtant à dire que le blasphème est inacceptable, non pas pour son effet direct – l'insulte contre Dieu et les autres objets de la croyance religieuse ni-même, seulement, les clergés – mais parce qu'il lèserait et offenserait les croyants dans leur foi et constituerait ainsi une manifestation de haine, une forme de « *hate speech* » et une forme aiguë de discrimination, voire de persécution pure et simple à l'égard de la communauté atteinte dans son identité à travers ses croyances⁷⁷².

Ainsi l'invocation du blasphème, dans les nombreux cas où sont désormais mises en avant les notions plus spontanément acceptables de christianophobie et d'islamophobie, ne relève-t-elle pas d'un simple archaïsme ou d'un excès de langage, car le mot et la notion de blasphème, fût-ce au second plan, est inséparable des premières ; elle vient qualifier les actes et objets (prétendument) « phobiques » ou « haineux » : des discours, des livres, des pièces de théâtre, des dessins de presse ; elle leur donne un contenu, d'ailleurs indéfiniment extensible (le blasphème étant à volonté actualisable par ceux qui le dénoncent), appréhendé spontanément comme délictueux, agressif, criminel ; qui plus est, elle permet de produire l'illusion d'un enracinement dans une histoire longue de ces concepts nouveaux et suspects du fait même de leur nouveauté, pour des groupes qui se réclament toujours de la tradition, fût-elle entièrement réinventée.

Surtout, ce retour du blasphème, est indissociable de profonds et constants contacts et échanges culturels entre l'islam (il faudrait dire les islams) et le monde dit occidental, chrétien, ou ex-chrétien (aux antipodes donc d'un pseudo « choc des civilisations »), qui se manifestent à travers des conflits à la fois internes et externes que l'invocation du blasphème permet de cristalliser. Dans un monde où les conflits sur des questions de mœurs et de culture

communication, que le discours « ésotérique » soit en fait accessible publiquement, avec des effets inévitables de divergence, voire de contradiction éclatante. Cela peut être, par exemple mis en relief, pour les stratégies de communication différenciées adoptées par les groupes de catholiques « intégristes » (voir *supra*, chap. 9).

⁷⁷² Dans la culture chrétienne, la figure du blasphémateur comme persécuteur est très ancienne, c'est notamment la figure qui fait partie de l'iconologie, des soldats qui outragent le Christ. Cette figure est aisément réactualisable et réactualisée ; en souillant la figure du Christ l'artiste blasphémateur porte atteinte à tous les chrétiens appelés à s'identifier au Christ de la passion. Mais au-delà du seul cas chrétien, on peut remarquer, que la dénonciation du blasphème est aujourd'hui inséparable d'un discours victimaire dénonçant la diffamation, l'injure, voire la persécution de la communauté de croyance lésée (c'est bien ce que des mots comme islamophobie ou christianophobie ont la charge de dire).

ne connaissent désormais plus les frontières nationales ni même d'ailleurs continentales, avec le retour de la question du blasphème, il y va de la mise en cause radicale de l'illusion d'une autonomie culturelle de l'occident laïque ou du moins laïcisé, ou tout aussi bien de l'illusion de l'autonomie d'un mythique occident chrétien et bien sûr d'un islam monolithique et imperméable, car la notion même de blasphème, on le verra, agitée dans le monde musulman, semble largement redevable à ce que l'on appelle ainsi dans les pays de tradition chrétienne. De cette circulation des mots, des énoncés et des concepts témoignent suffisamment les affaires contemporaines de blasphème (c'est-à-dire, entendons-nous bien, « construites » comme telles) concernant l'islam, qui ont aussi mobilisé les pays occidentaux, sinon le monde entier, depuis la condamnation des *Versets sataniques* de Salman Rushdie (1988-1989)⁷⁷³ jusqu'à la plus récente affaire de l'*Innocence des Musulmans*.

Ainsi, l'épisode des catholiques manifestant et s'insurgeant contre des pièces jugées blasphématoires, n'aurait pas été possible, sous les formes que l'on a vues, sans les grandes « affaires » de « blasphème » liées à l'islam qui reviennent régulièrement sur la scène internationale depuis 1988. Il apparaît alors évident que ces groupes catholiques de droite et d'extrême-droite « surfent sur la même vague », même s'ils sont peu suspects de sympathie pour l'islam. Il est pourtant significatif qu'ils aient accueilli dans leurs manifestations des militants de groupes islamistes, dans l'idée de constituer un front uni contre le blasphème, qui risque bien d'avoir de beaux jours devant lui. Ainsi, le journal satirique *Charlie Hebdo* est-il la cible de dénonciations pour manifestations de haine et pour blasphèmes aussi bien de la part de groupes catholiques de droite que de groupes de musulmans.

De l'*Innocence des musulmans* aux « nouvelles » caricatures de *Charlie*

Dans la livraison de *Charlie Hebdo* du 19 septembre 2012, les caricatures mises en cause pour blasphème, parmi une série de dix-neuf dessins, sont celles qui suggèrent une représentation du prophète Mahomet, parmi d'autres qui toutes dénoncent l'extrémisme islamique, notamment le salafisme, en relation avec le scandale international (dans les pays musulmans, mais pas seulement) suscité les jours précédents par la diffusion du film *l'Innocence des musulmans*.

La plupart des dessins de la série se réfèrent explicitement ou implicitement au film et aux réactions véhémentes, parfois d'une extrême violence (d'innombrables manifestations, 75

⁷⁷³ Voir *supra*.

morts recensés, des centaines de blessés, une fatwa contre le réalisateur présumé, etc.), suscitées par sa diffusion en ligne. En ceci, ils constituent une réaction à ces réactions.

Pour cette raison, il nous faut dire quelques mots de ce film réalisé par un copte égyptien vivant aux États-Unis. Il frappe d'abord par son indigence formelle (le spectateur a tout de suite l'impression d'avoir affaire à un mauvais film d'amateur) et, pour un observateur distancié, par la pauvreté de son contenu : des poncifs éculés sur le prophète et l'islam (cruauté, cupidité, tromperie, luxure, etc.) retraités maladroitement.

Certains journalistes et intellectuels se sont d'ailleurs émus du fait que cette piètre qualité n'ait pas disqualifié le film comme objet de scandale, et lui ont opposé les *Versets sataniques*, comme si le roman de Rushdie était en quelque sorte à la hauteur du scandale qu'il avait suscité et ils voient dans cette nouvelle affaire la preuve d'une dérive générale de la culture dans l'insignifiance et la vulgarité. Sans même s'arrêter sur cet élitisme de fort mauvais aloi, notons simplement que l'accusation de blasphème n'est jamais conditionnée par la qualité et la force sémantique de l'énoncé ou de l'œuvre visée, la nature et la gravité – l'inacceptabilité – du blasphème n'est pas, n'a jamais été évalué selon son degré de finesse et de pertinence intellectuelle ; cette accusation a permis au contraire de condamner aux plus lourdes peines des justiciables dont le seul crime avait été de prononcer en fait, et sans plus y penser, de simples jurons (la seule évocation du sacré, fût-elle involontaire, a pu suffire à justifier de telles sentences). Cette puissance de déclaration, d'affirmation de l'absolue inacceptabilité d'un énoncé (ou d'un geste, etc.) par la seule invocation et donc l'imposition du mot de blasphème, est frappante et mérite d'être soulignée.

Cette parenthèse étant faite, l'*Innocence des musulmans* n'est pas seulement un film indigent, mais aussi pour le moins bizarre, parce que les dialogues n'y ont guère de rapport avec ce que l'on voit. Et, en effet, il s'agit apparemment d'une sorte de détournement des images d'un film initialement intitulé *The Desert Warrior (Le Guerrier du désert)* n'ayant rien à voir avec l'islam, par surimposition de dialogues qui identifient le personnage principal à Mahomet et qui refourguent une série de lieux communs hostiles au prophète et à la religion dont il est le fondateur. Ce dispositif aurait pu servir à disqualifier la portée du film (ce prophète, au fond, n'est pas le prophète, puisque l'acteur ignorait qu'on lui ferait jouer ce rôle en manipulant la bande son, etc.), mais tel n'a pas été le cas, et cela aussi est significatif : l'accusation de blasphème ne laisse aucune espèce de prise à une exégèse de déconstruction ; son pouvoir est bien ici de transformer un discours d'hostilité en crime irrémissible, dès lors que, justement, il a reçu le nom de blasphème.

Il faudrait décrire et analyser, ce que nous ne sommes pas en mesure de faire ici, le processus de production du scandale autour de l'*Innocence des Musulmans* ; c'est-à-dire comment ces images-là et non d'autres ont pu focaliser une attention quasi planétaire et en divers pays des mouvements de vindictes publiques anti-américaines. Il faudrait autrement dit accomplir un travail d'enquête du même type que Jytte Klausen l'a accompli pour l'affaire du *Jyllands-Posten*, non d'ailleurs sans subir une drastique censure iconographique de la part de son éditeur, très révélatrice d'une situation nouvelle (les vignettes incriminées, sujet du livre, ont été en effet censurés par les éditions de l'université de Yale)⁷⁷⁴. Cet ouvrage déconstruit avec précision le complexe montage politique, au niveau international, qui a conduit au déchaînement que l'on sait, sans expliquer cependant pourquoi ce fut précisément la catégorie de « blasphème » qui fut mise en avant dans les discours publics, du moins en Occident (sur cette précision essentielle, voir *infra*). Il en va toujours ainsi lorsque l'on considère que les phénomènes culturels se réduisent à l'expression de stratégies politiques, alors que les deux dimensions sont inséparables, et cela est particulièrement évident avec le blasphème qui suppose en fait, dans sa structure accusatrice même, la conjonction d'une culture religieuse, d'une volonté politique et de dispositifs juridiques. Il faudrait donc bénéficier d'une analyse approfondie de la fabrication de l'objet *Innocence des Musulmans* et de sa constitution en scandale, ce qui n'est pas encore le cas à l'heure où nous écrivons ces lignes⁷⁷⁵. Il faudrait en outre décrire le processus de censure de la vidéo sur internet, dans certains pays par un blocage préventif de You Tube, dans d'autres sur demande des autorités politiques (et pas seulement dans des pays où l'islam est religion d'État).

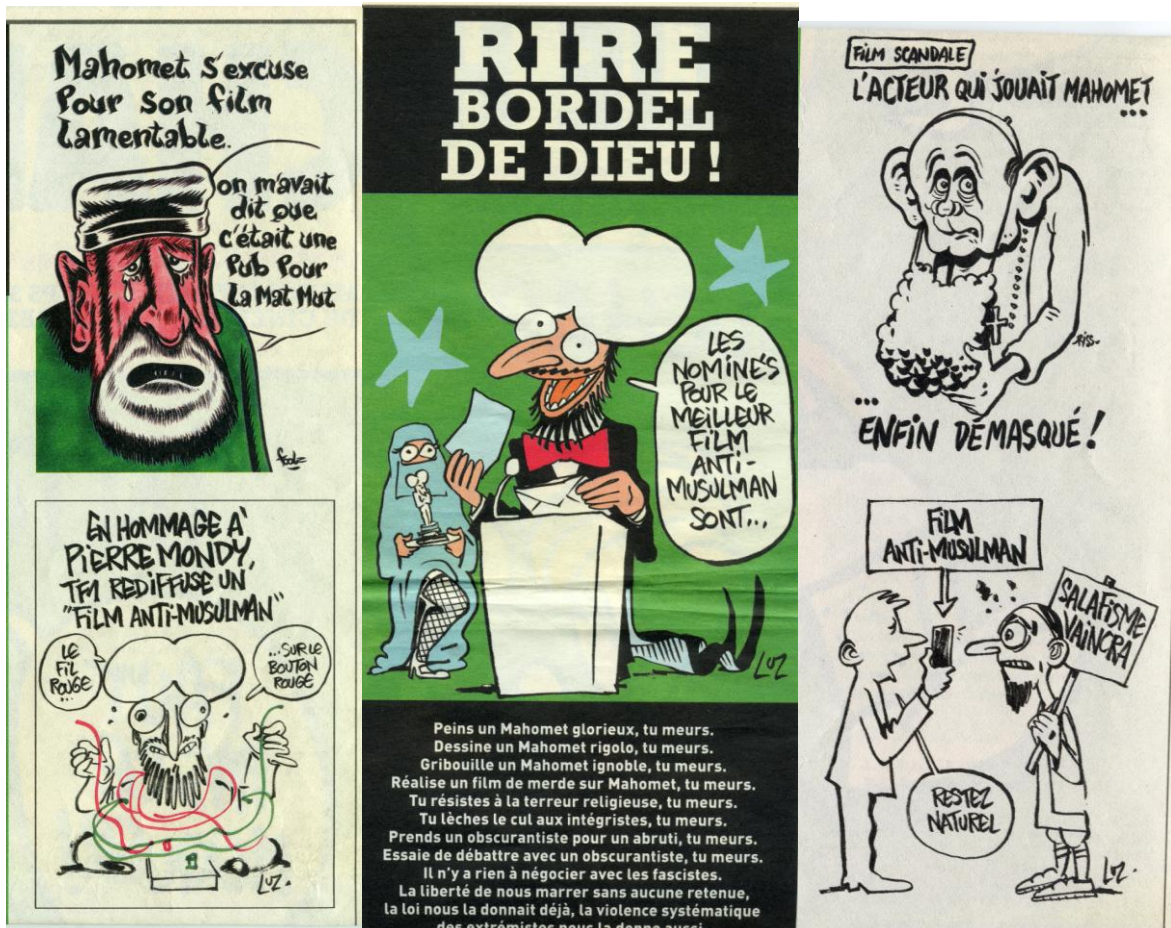
Des caricatures en contexte

On se contentera ici de constater que les caricatures incriminées de *Charlie Hebdo* renvoient quasiment toutes, directement ou indirectement, à la diffusion de l'*Innocence des musulmans*, et qu'elles constituent une réaction du journal satirique aux réactions internationales accusant le film de blasphème et elles s'appuient pour la plupart sur la mauvaise qualité de l'œuvre. Par exemple, en p. 2 (annoncée en couverture sous le titre « Mahomet fait son cinéma »), un dessin (signé Foolz) porte les mots suivants « Mahomet s'excuse pour son film lamentable » et le personnage qui représente le prophète, la larme à l'œil, déclare : « On m'avait dit que c'était une pub pour la Mat Mut » (une compagnie

⁷⁷⁴ Jytte Klausen, *The Cartoons That Shook the World*, Yale University Press, 2009. Voir Gary Hull, *Muhammad: The "Banned" Images*, Voltaire Press, 2009.

⁷⁷⁵ Voir cependant l'entrée, en anglais, *Innocence of Muslims* sur Wikipedia, incontestablement fort riche.

d'assurance fameuse pour ses publicités stupides). Un autre (Luz) montre une figure identifiable comme étant celle du prophète (kaftan et barbe), portant costume, nœud de papillon et queue de pie et déclarant devant un micro « Les nominés pour le meilleur film antimusulman sont... », alors qu'une femme voilée portant bas résille arbore en trophée une statuette du prophète. Une vignette (Riss) montre une caricature du pape quittant un masque et porte comme légende : « Film scandale. L'acteur qui jouait Mahomet... enfin démasqué ! ».



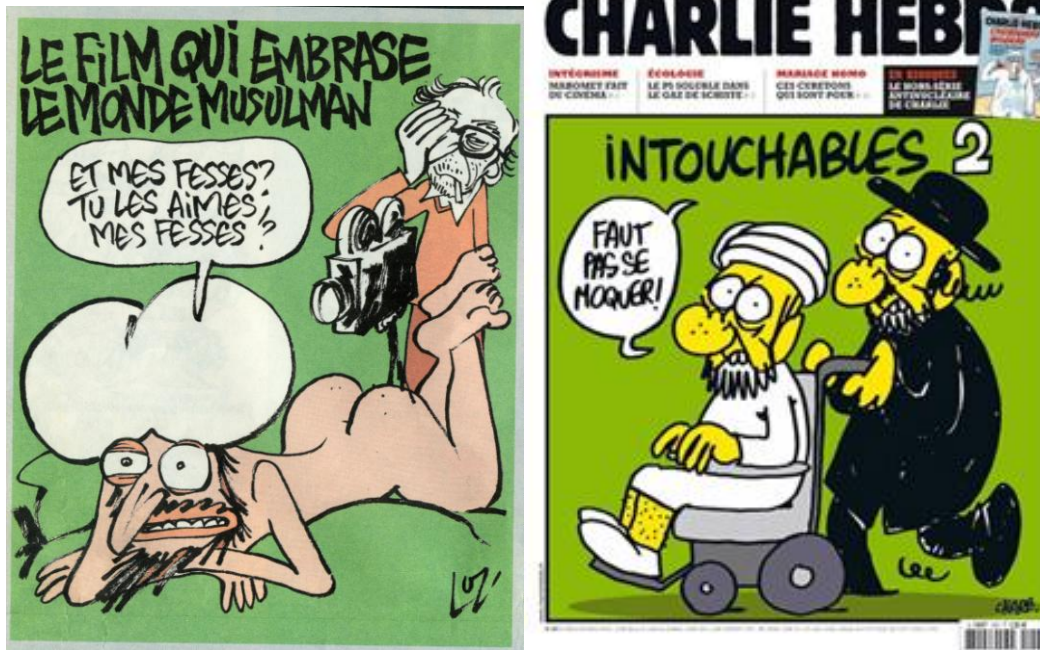
Sur la quatrième de couverture, dans la rubrique, « Les couvertures auxquelles vous avez échappé », un dessin de Charb montre ce que l'on comprend être un activiste musulman tenant un revolver qui, sous la légende « Un film con sur l'islam déclenche la rage des intégristes », déclare : « montrez-nous un film intelligent et on déclenche la 3^e guerre mondiale ». Un dessin de Riss porte comme légende : « Le monde arabe révolté par les images d'un film sur Mahomet » ; on y voit une caricature d'un « arabe » (« type » vestimentaire des Émirats) qui regarde à la télé un homme auquel on tranche la main d'un coup de sabre et dit : « Non ça c'est le journal de 20 heures ». Du même Riss, sous l'annonce « Mahomet fait reculer le chômage des jeunes », une vignette représente trois barbus arborant

des briquets allumés sur fond d'incendie : trois encadrés indiquent, pour chacun d'eux, « critique cinéma »...



Mais les deux caricatures qui ont le plus retenu l'attention sont des dessins de grandes taille : il s'agit, dans la même page (Luz), d'une parodie du mépris de Godard où l'on voit le prophète couché nu sur un lit devant une caméra (on reconnaît derrière le personnage de Godard), disant « Et mes fesses, tu les aimes mes fesses ? » et la pleine couverture, sous le titre *Intouchable 2*, exhibe une caricature (Charb) d'un homme enturbanné sur une chaise roulante poussée par un rabbin, déclarant dans une bulle « faut pas se moquer ». Cet homme, dans le contexte de la page, pourrait être un musulman quelconque, mais il a largement été identifié au prophète⁷⁷⁶.

⁷⁷⁶ Le dessinateur a affirmé lui-même que « ce dessin ne représentait pas Mahomet », Entretien de Cheikh Touré avec Charb « il faut cesser d'avoir peur de l'islam ».



Aucun de ces dessins ne peut être correctement interprété sans le rappel de cette évocation de *L'Innocence des Musulmans*. D'ailleurs un texte de Charb figure au centre de la page 2, au milieu des vignettes, qui sous le titre « Rire bordel de Dieu ! », commence par les mots suivants : « Peins un Mahomet glorieux, tu meurs. Dessine un Mahomet rigolo, tu meurs. Gribouille un Mahomet ignoble, tu meurs. Réalise un film de merde sur Mahomet, tu meurs »⁷⁷⁷.

Ces mots d'ailleurs, à travers une évocation (certes simpliste) de l'interdit de représentation du prophète, expriment assez bien l'effrayante logique de l'accusation de blasphème (même si le terme n'est pas employé) qui peut porter également sur des formes d'expression *a priori* inconciliables et opposées (le prophète en gloire et le prophète avili, etc.), déclarées inacceptables *parce que* blasphématoires. Mais il s'agit ici de remarquer combien est décisive la référence au film et aux réactions entraînées par sa diffusion.

Cette référence n'est jamais mentionnée par ceux qui ont dénoncé les dessins, y compris devant les juges, sinon comme une simple relation extérieure, motivée par la vénalité : les dessinateurs de Charlie auraient profité de la publicité occasionnée par le

⁷⁷⁷ Suite du texte : « Tu résistes à la terreur religieuse, tu meurs. Tu lèches le cul aux intégristes, tu meurs. Prends un obscurantiste pour un abruti, tu meurs. Essaie de débattre avec un obscurantiste, tu meurs. Il n'y a rien à négocier avec les fascistes. La liberté de nous marrer sans aucune retenue, la loi nous la donnait déjà, la violence systématique des extrémistes nous la donne aussi. Merci, bande de cons. ». Ce texte est forgé à partir des mots bien connus, du Palestinien Moueïn Bessissou : « Avec ces gens là, / Si tu parles, tu meurs, / Si tu te tais, tu meurs / Alors parle et meurs ! ». Dans le texte de Charlie, je note l'emploi du terme « obscurantiste » qui m'apparaît d'un charme suranné, et évidemment l'indispensable « fasciste », l'injure politique par excellence ; c'est-à-dire toute cette phraséologie qui était déjà apparue « dépassée » au moment des contre-manifestations laïques en opposition aux manifestations des groupes religieux hostiles aux pièces de Castellucci et Garcia.

scandale suscité par l'*Innocence des musulmans*, pour faire parler de leur journal et vendre du papier. Comme si toute appréhension de ce contexte *dans* le contenu des dessins eux-mêmes était justement susceptible de leur rendre une part au moins d'acceptabilité, que le terme même de blasphème – et les formules qu'il vivifie de par-dessous : haine des musulmans, injure au prophète, etc. – exclut par principe. Pour construire un acte ou un objet comme blasphématoire, il faut commencer par le décontextualiser, le retrancher de son contexte d'interlocution et d'échanges entre les acteurs, de l'écheveau de sens dans lequel il s'inscrit. L'acte, le geste, l'énoncé, l'objet blasphématoire est le produit d'une ablation violente, il est excisé de son environnement, on en sectionne tous les fils qui le noue étroitement à son contexte de production, dans lesquels il a nécessairement plusieurs sens en même temps, congruents ou contradictoires : il est prélevé au scalpel, tranché dans le vif des échanges, et requalifié comme blasphème chargé d'un sens univoque.

Brefs rappels

Cette contextualisation doit d'ailleurs nécessairement être prolongée en arrière dans le temps. En effet, l'initiative du journal satirique s'inscrit dans une histoire qu'il faut au moins faire commencer au moment de la publication des douze caricatures de Mahomet par le journal danois libéral conservateur le *Jyllands-Posten*, le 30 septembre 2005, qui se présentait déjà elle-même comme une initiative protestataire explicite contre l'autocensure des représentations satiriques ou critiques de l'islam après l'assassinat du réalisateur Theo van Gogh à Amsterdam en 2004. Succinctement, en mettant de côté les enjeux politiques locaux, l'intention explicite (qui n'épuise bien sûr pas les causes et enjeux politiques de l'initiative) des journalistes danois était de rendre à nouveau acceptable ce qui, de fait, et sans transformation des juridictions européennes, semblait être devenu inacceptable pour des groupes suffisamment puissants ou déterminés à user de la force et de l'assassinat pour dissuader les insultes et les « blasphèmes » (le terme est bien prononcé) publics à l'égard de l'islam. Si le but du *Jyllands-Posten* était de mettre un terme à une dynamique d'autocensure, il a gravement échoué, au sens où la publication de ces dessins déclencha, trois mois après, ou plutôt fut le prétexte d'une véritable crise politique internationale, accompagnée de manifestations de grande ampleur, d'un attentat meurtrier contre l'Ambassade du Danemark à Islamabad, de menaces sur la vie des journalistes, de boycotts des produits danois, etc.⁷⁷⁸ Là encore, les enjeux politiques sont sans doute déterminants (voir par exemple les propos

⁷⁷⁸ Voir Jeanne Favret-Saada, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

d'Olivier Roy interprétant ces réactions comme une manipulation pour se venger des européens⁷⁷⁹), mais leur invocation ne saurait suffire à expliquer la focalisation du conflit sur des caricatures du prophète dénoncées comme blasphématoires et attentatoires à la dignité des musulmans (autrement dit : chassez la religion par la porte du politique, elle revient toujours par la fenêtre de la culture).

Quoi qu'il en soit, malgré et dans cette situation de crise aiguë, *Charlie Hebdo*, d'ailleurs non pas de manière isolée mais avec de nombreux autres journaux européens, fit le choix de republier les douze caricatures dans un numéro spécial, le 8 février 2006, ajoutant en couverture une caricature du prophète en larmes (Cabu) déclarant : « C'est dur d'être aimé par des cons » et titrée : « Mahomet débordé par les intégristes ». Il s'agissait donc déjà de la même stratégie réactive d'indignation contre le scandale et de prévention performative de la censure que l'on trouve au cœur de la justification de la publication des « nouvelles » caricatures.

Cependant, *Charlie Hebdo*, à la différence des autres journaux français qui ont publié les caricatures, fut poursuivi en justice par la Grande Mosquée de Paris, l'UOIF (Union des Organisations Islamiques de France) et la Ligue islamique mondiale⁷⁸⁰, pour « injures publiques envers un groupe de personnes en raison de sa religion » ; il s'en est suivi une relaxe selon un argumentaire d'ailleurs assez ambigu, puisqu'il contient la reconnaissance par la cour de la présence d'un dessin offensant pour les musulmans (celui, particulièrement incriminé aussi dans les médias, du prophète portant une bombe dans son turban)⁷⁸¹.

Il faut signaler enfin l'épisode du n° 1011 (2 novembre 2011), intitulé *Charia Hebdo*, pour « célébrer » la victoire du parti Ennahda en Tunisie. En couverture, un personnage pouvant passer pour le prophète (dessin de Luz) déclare : « 100 coups de fouets si vous n'êtes pas morts de rire ». Suite à cette publication, entre autres choses, les locaux du journal furent incendiés, son site web piraté et les mêmes accusations de blasphème et d'islamophobie se firent à nouveau entendre.

⁷⁷⁹ Interview du 9.02.2006 par la chaîne TF1

<http://lci.tf1.fr/monde/2006-02/manipulation-pour-venger-europeens-4899503.html>.

⁷⁸⁰ Cette dernière association a été écartée par la cour étant donné que son siège était en Arabie Saoudite.

⁷⁸¹ Voir le texte du jugement sur son fameux blog de Maître Eolas les analyses ponctuelles :

<http://www.maitre-eolas.fr/post/2007/03/22/580-le-jugement-de-l-affaire-charlie-hebdo>

Le tribunal a rappelé cependant que, en France, « société laïque et pluraliste, le respect de toutes les croyances va de pair avec la liberté de critiquer les religions quelles qu'elles soient et avec celle de représenter des sujets ou objets de vénération religieuse ; que le blasphème qui outrage la divinité ou la religion, n'y est pas réprimé à la différence de l'injure, dès lors qu'elle constitue une attaque personnelle et directe dirigée contre une personne ou un groupe de personnes en raison de leur appartenance religieuse ».



Cette histoire, ici à peine esquissée, est souvent invoquée pour rendre compte des « nouvelles » caricatures, que cela soit de manière hostile (pour montrer que *Charlie Hebdo* est un journal islamophobe multirécidiviste) ou au contraire pour insister sur la cohérence et le courage des journalistes.

Blasphème et provocation à la haine

Dès sa sortie, ce numéro fut attaqué selon un double argumentaire, déjà utilisé par le passé : il manifesterait, une fois encore, un discours de haine à l'égard de l'islam et des musulmans et d'autre part, dans le contexte des troubles suscités par la diffusion de *l'Innocence des musulmans*, il témoignerait d'un grave manque du sens des responsabilités. La première accusation, qui fait aussi éventuellement état du blasphème, est essentiellement tournée vers des poursuites judiciaires et vise à produire l'inacceptabilité légale des caricatures ; la seconde est un appel direct à l'autocensure, et invoque une inacceptabilité morale, non tant du contenu des dessins, que de leur publication dans la conjoncture présente.

Au lendemain de la publication, Mohammed Moussaoui, président du Conseil français du culte musulman, envisageait de porter plainte devant la cour européenne des Droits de l'homme⁷⁸² et en Alsace-Moselle, où « le droit local stipule que l'acte de blasphème est punissable ». En effet l'article 166 de ce droit local préservé dans le cadre du statut concordataire, stipule : « Celui qui cause un scandale en blasphémant publiquement contre Dieu par des propos outrageants ou qui outrage publiquement un des cultes chrétiens ou une communauté religieuse établie en Alsace et Lorraine [...] est puni d'un emprisonnement de trois ans au plus. ».

⁷⁸² Non par hasard : sur l'inquiétante dérive de la cour européenne des Droits de l'Homme à ce sujet, voir Guy Haarscher, « Liberté d'expression et blasphème. Une comparaison entre l'Europe et les États-Unis », in Alain Dierkens, Jean-Philippe Schreiber, *Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012, p. 133-153.

Or deux jours après la parution du journal, une juriste de l'Institut de Droit Local d'Alsace et Lorraine, Dominique Dagorne, expliqua à un journaliste de l'AFP qu'il y aurait bien quelque difficulté de déposer une plainte pour blasphème en invoquant l'art. 166 contre *Charlie Hebdo*, parce que l'islam ne fait pas partie des cultes reconnus par le droit local (il reconnaît en effet exclusivement les cultes catholique, protestant et juif). Cependant la juriste ajoutait qu'une action pourrait être possible, car le texte parle de blasphème public contre dieu et pourrait s'appliquer virtuellement à toutes les religions et cela même si les caricatures de *Charlie Hebdo* représentent le prophète Mahomet et non dieu, car « les juges pourraient interpréter la loi en estimant que Dieu représente le sentiment religieux ». Selon cette étrange interprétation, l'objet du sentiment religieux (dieu) n'est que la représentation de ce sentiment, et l'on peut donc parler de blasphème, dès lors que ce sentiment est offensé, quel que soit son objet ; ainsi par exemple lorsqu'on attente à la dignité du prophète. Il suffirait donc d'invoquer le sentiment religieux pour condamner comme blasphème toute dérision ou représentation déplaisante d'un objet de croyance, quel qu'il soit (on n'ose imaginer l'extension alors qui serait permise à la notion de blasphème dans un monde où les croyances religieuses pullulent).

Le Conseil français du culte musulman n'a pas mis à exécution sa menace de plainte au tribunal de Strasbourg⁷⁸³. Par contre, plusieurs associations ont déposé des plaintes devant le tribunal correctionnel de Paris : au moins deux au lendemain de la parution ; l'une (Association syrienne pour la liberté) pour « provocation à la haine » et l'autre pour « diffamation » et « injures publiques à l'égard d'un groupe de personnes » (Association des Musulmans de Meaux et de sa région) et deux autres au mois de décembre 2012 « pour incitation à la haine raciale » (Rassemblement démocratique algérien pour la paix et le progrès et Organisation arabe unie), réclamant des dommages et intérêts mirobolants (580.000 euros). Ces plaintes se réfèrent, très classiquement, à la loi sur la Liberté de la Presse du 29 juillet 1881, respectivement art. 24, 29 et 33 (déjà invoqués lors du procès de 2007). Comme cela était prévisible, elles n'ont pas abouti⁷⁸⁴, mais la multiplication des initiatives est en elle-même significative. L'invocation du blasphème est bien sûr exclue⁷⁸⁵, mais sa présence est subliminale ; on peut faire l'hypothèse qu'elle reste bien la notion qui, en sous-main, relie les

⁷⁸³ Par contre, une plainte pour « blasphème » a été déposée le 13 novembre 2012 contre la représentation de la pièce de Castellucci (voir *supra*) à Strasbourg ce même mois de novembre, par une association de laïcs catholiques : *Avenir de la culture*.

⁷⁸⁴ Voir le compte rendu du procès en appel pour la publication des caricatures du *Jyllands-Posten* par *Charlie Hebdo*, le Jeudi 22 mars 2007, sur le blog de « Maître Eolas » :

<http://www.maitre-eolas.fr/post/2007/03/22/580-le-jugement-de-l-affaire-charlie-hebdo>

⁷⁸⁵ Cf. procès du 22 mars 2007 (cité ci-dessus, n. 381).

termes et formules juridiques d'incitation à la haine, d'injure et de diffamation, dès lors que les caricatures en question mettent en scène la religion musulmane et, tout particulièrement, le prophète.

L'argumentaire de défense du journal est maintenant bien rodé. Il porte d'abord sur le statut de la caricature en tant que telle, qui ne saurait d'aucune façon être prise et comprise au pied de la lettre. Le jugement de 2007 disait que « toute caricature s'analyse en un portrait qui s'affranchit du bon goût pour remplir une fonction parodique, que ce soit sur le mode burlesque ou grotesque » ; « l'exagération fonctionne alors à la manière du mot d'esprit qui permet de contourner la censure, d'utiliser l'ironie comme instrument de critique sociale et politique, en faisant appel au jugement et au débat ».

On notera cette reconnaissance étonnante, de la part des juges, suivant laquelle il est licite de contourner la censure par l'ironie, procédure juridiquement acceptable parce que, du fait même de son exagération et de sa dimension parodique, la caricature, appréhendée comme genre littéraire (curieusement la question de l'image n'est pas mise en relief), ne peut être prise au pied de la lettre, et donc ne peut être considérée comme un portrait injurieux et infamant de la personne ou de l'entité portraiturée.

La cour avait également estimé que « le genre littéraire de la caricature, bien que délibérément provocant, participe à ce titre de la liberté d'expression et de communication des pensées et des opinions ; que, du fait de l'excès même de son contenu volontairement irrévérencieux, il doit être tenu compte de l'exagération et de la subjectivité inhérentes à ce mode d'expression pour analyser le sens et la portée des dessins litigieux », tout en ajoutant prudemment que « le droit à la critique et à l'humour n'[est] cependant pas dépourvu de limites ». La caricature apparaît ainsi acceptable dans certaines limites, non autrement précisées, malgré sa dimension provocatrice et irrévérencieuse, au nom de la « liberté d'expression ».

La même cour remarquait, pour un dessin incriminé portant le titre « Mahomet débordé par les intégristes », que les musulmans n'étaient donc pas attaqués en tant que tels mais seulement une partie d'entre eux, nullement représentative : les « intégristes ». Et, en effet, dans les nouvelles caricatures, cette distinction apparaît dans la plupart des dessins avec une insistance qui en devient d'ailleurs gênante, tant elle apparaît en effet d'abord être un dispositif de défense préventive. C'est d'ailleurs grâce au fait que le directeur de *Charlie Hebdo* de l'époque, Philippe Val, avait pris la précaution d'interpréter le dessin le plus souvent incriminé (reconnu offensant par la cour pour toute la communauté musulmane) montrant le prophète portant une bombe dans son turban, comme représentant non « l'islam,

mais la vision de l'islam et du prophète que s'en font les groupes terroristes musulmans », que le journal avait évité la condamnation. Et cette fois encore, l'ensemble des dessins est accompagné d'un texte qui précise que la cible est l'islam « intégriste » et « obscurantiste » (voir *supra*).

Le légalisme du journal s'explique aisément, la loi apparaissant explicitement dans les propos des journalistes comme un soutien indispensable, au moment où une partie importante des élus, des autres journalistes et du public, toutes tendances politiques confondues, critiquent la démarche de publier de « nouvelles » caricatures⁷⁸⁶. Cela ne l'empêche pas de rechercher aussi, à travers une pétition, un appui dans la société civile, sans laquelle la légitimité de la publication ne serait plus assurée.

Nous déduisons en tout cas de ces précautions et du jugement précédent que *Charlie hebdo* a parfaitement intégré le fait que la religion musulmane n'est plus attaquable comme telle sans risquer non seulement des réactions de violence, mais aussi les foudres de la justice. Le journal a pris acte du fait qu'il paraît être devenu désormais proprement inacceptable de s'en prendre publiquement, du moins par le moyen de la caricature, à l'islam *comme tel*, et la confrontation avec le traitement de la religion chrétienne par les mêmes caricaturistes est à cet égard édifiante ; quand ils mettent en scène le christianisme, en effet, ils ne s'embarrassent guère d'établir la distinction entre bons catholiques libéraux et mauvais intégristes⁷⁸⁷. Cette remarque n'a nullement pour but de discréditer l'activité satirique de *Charlie*, qui ne peut pas ou ne peut plus « traiter » les religions à égalité. Comme il n'existe pas de loi visant à sanctionner de manière spécifique l'islamophobie (seuls sont combattus par la loi le racisme et l'antisémitisme), cet exemple montre bien plutôt comment l'inacceptabilité ne se confond nullement avec l'illicite, mais le pénètre, en pesant sur les pratiques juridiques.

Cette distinction est du reste tellement évidente que beaucoup de critiques de *Charlie hebdo*, soucieux de préserver la liberté d'expression garantie par la loi, du moins formellement, lui ont reproché d'avoir refusé d'admettre que cette publication était

⁷⁸⁶ Entretien de Cheikh Touré avec Charb : « Ch. T. – Même les journalistes et les hommes politiques vous lâchent sur ce coup... Charb – J'estime qu'il nous suffit d'être soutenus par la loi. Mais il est vrai que certaines émissions ont été annulées par des gens qui ont peur de s'afficher. D'autres sont maintenues parce que des journalistes se battent pour cela. [...] la société française [...] est fracturée en deux. Y compris au sein de son gouvernement de gauche. Fabius nous condamne et Peillon nous soutient. Chez les écolos, Cohn-Bendit nous traite de cons et on n'entend pas les autres. A l'extrême, Besancenot nous tire dessus et Poutou nous soutient. »

⁷⁸⁷ Voir par exemple la couverture du n° 1064 qui présente une caricature obscène de la trinité et s'en prend dans son titre nommé au cardinal Vingt-Trois pour sa prise de position contre le mariage gay : « Mariage homo : Mgr Vingt-Trois a trois papas ». Or ledit cardinal est le très officiel président de la Conférence des évêques de France.

inacceptable au moins au vu de la conjoncture, et de ne pas avoir pratiqué une autocensure qui, selon eux, s'imposait.

Vous avez dit irresponsable ?

Un mot, une notion en effet a dominé les multiples réactions à cette publication en France et en Occident ; celle d' « irresponsabilité ». En effet, de toutes parts, journalistes, « responsables » politiques et religieux, et internautes, ont affirmé que, dans les circonstances des émeutes suscitées par l'*Innocence des Musulmans*, les dessinateurs de *Charlie Hebdo* auraient « jeté de l'huile sur le feu »⁷⁸⁸, « attisé la violence » et se seraient ainsi montrés « irresponsables »⁷⁸⁹, notamment en mettant en danger, partout dans le monde musulman, la vie des ressortissants français. Cet argument n'est pas nouveau, il fut, comme on l'a vu, très abondamment utilisé contre Rushdie⁷⁹⁰.

L'argument de l'irresponsabilité permet d'un côté de maintenir que le droit à la liberté d'expression est inaliénable, et comme tel protégé par la loi, mais qu'il est des situations où les individus doivent faire preuve de « responsabilité » par l'aliénation volontaire de ce droit. Cela est par exemple expliqué doctement par Xavier Landes, qui enseigne la philosophie politique à Copenhague : « il est nécessaire de défendre une position nuancée qui s'enracine dans la primauté de la liberté d'expression certes, mais en y adjoignant une condition : l'idée que certaines circonstances, exceptionnelles, plaident pour un exercice limité d'une telle liberté suite au jugement bien pesé du détenteur dudit droit et de lui seul. [...] Il y a des situations où il est préférable que le détenteur d'un droit en limite l'exercice si les conséquences négatives liées à l'exercice de ce droit surpassent soit les conséquences

⁷⁸⁸ « La discutibile iniziativa del periodico transalpino minaccia di gettare altra benzina sul fuoco dopo l'assalto al consolato statunitense di Bengasi » (« La discutible initiative du périodique français menace de jeter d'autre huile sur le feu après l'assaut du consulat américain de Bengasi »), *Osservatore Romano*, 20 septembre 2012. L'expression, utilisée notamment par le ministre français des Affaires extérieures Laurent Fabius est à ce point récurrente, que le journal en a fait la une de son n° 1058 : dessin de Charb intitulé « L'invention de l'humour » où l'on voit un homme préhistorique tenant d'une main un flambeau (indiqué « feu ») et de l'autre un godet de liquide (maqué « huile »).

⁷⁸⁹ Dalil Boubakeur, recteur de la Grande mosquée de Paris parle d'« initiative totalement irresponsable » ; « Publier ces jours-ci, au nom de la liberté, des caricatures sur Mahomet est une forme de panache irresponsable », juge Richard Prasquier président du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) ; Pierre Beylau, journaliste au *Point* : « La notion de mise en danger de la vie d'autrui par irresponsabilité journalistique ne figure pas dans le code de procédure pénale. Mais elle est généralement présente dans l'esprit de tout journaliste » ; le premier ministre Jean-Marc Ayrault en a appelé à « l'esprit de responsabilité de chacun » ; l'ex-ministre Laurent Wauquiez, député maire UMP du Puy-en-Velay : « il n'y a pas de limite à la liberté d'expression, mais il peut y avoir de la retenue » ; « Vous êtes des irresponsables...Dans un contexte pareil, vous croyez que vous ne choquez que des extrémistes ? », internaute sur la page Face-book de *Charlie Hebdo* ; Selon un sondage réalisé par la chaîne de télévision M6 avec MSN (donc qui vaut ce qu'il vaut) 56 % des Français jugent la publication des caricatures sur le Prophète par Charlie Hebdo « irresponsable ».

⁷⁹⁰ Voir *supra*, chapitre 8.

positives liées à cet exercice, soit les conséquences négatives liées à un non-exercice ». Cela est « une affaire de responsabilité »⁷⁹¹. Il s'agit d'invoquer une éthique de l'autocontrainte (c'est-à-dire en l'occurrence de l'autocensure), qui s'avance sous le nom de la responsabilité, venant corriger en quelque sorte les excès d'une légalité jugée nécessairement trop permissive, car, si elle l'était moins, elle cesserait de garantir la liberté d'expression. Il revient alors au citoyen responsable de restreindre lui-même spontanément sa parole. L'invocation du principe de responsabilité apparaît ainsi comme celle d'un devoir moral de se taire, venant opportunément limiter le droit de tout dire. Ainsi, considère-t-on que, dans des circonstances données, certains actes, en l'occurrence des actes de publication, sont moralement inacceptables qui pourtant sont protégés par la loi.

À ce discours sur la responsabilité, qui invoque une aliénation spontanée de la liberté d'expression dans une situation de tension et de crise internationale, les journalistes de *Charlie Hebdo* répondent, en substance, que c'est au contraire dans ces moments de mise en cause radicale de la liberté d'expression, que cette liberté doit impérativement s'exercer ; le renoncement volontaire, autrement dit l'autocensure au nom d'un pseudo-principe de responsabilité, dans ces situations, est le renoncement même à la liberté d'expression. Et en effet, il semble bien que céder dans les moments critiques – sachant d'ailleurs que la crise, latente ou ouverte, n'est pas en fait ponctuelle, mais permanente, car on pourra toujours trouver des arguments pour affirmer que ce n'est à la fin jamais le bon moment de publier des textes et dessins satiriques, comme le remarque le dessinateur Luz⁷⁹² –, revienne à accepter que ce que l'on veut dire est désormais, de fait, devenu temporairement ou durablement, inacceptable.

Or, il est évident que, pour un *Journal satirique*, chaque autolimitation imposée par les circonstances (nous avons vu plus haut que, de toute façon, une telle autocensure est inévitable, mais à la fois tout est évidemment une question des limites et du jeu avec ces limites) est un renoncement volontaire partiel à sa propre raison d'être, qui est de faire preuve précisément de ce qui est nommé « irresponsabilité ». Mais tout aussi bien, peut-on dire, si l'on tient à préserver le vocabulaire de l'éthique de la responsabilité, que la responsabilité d'un journaliste satirique n'est certes pas la même que celle d'un « responsable » politique ; elle est de pratiquer la satire, qui est une forme éminente de la liberté d'expression, au cœur

⁷⁹¹ « Les caricatures : une affaire de liberté d'expression ? », *Rue 89*, Tribune libre du 10 octobre 2012 <http://www.rue89.com/2012/10/10/les-caricatures-une-affaire-de-liberte-d-expression-236034>

⁷⁹² « Ce qui est très lassant, c'est que ce n'est jamais le bon moment [...] Mais qui va décider du bon moment ? Faut-il demander l'autorisation au ministre des Affaires Étrangères Laurent Fabius ou aux salafistes pakistanais ? », *France 3*, 24 octobre 2012.

des conflits, lorsque cette liberté même est en jeu et devient même l'enjeu du conflit. La satire d'un monde social pacifique est d'ailleurs proprement inconcevable.

La réponse du journal, dans la semaine suivant le numéro incriminé fut de publier deux éditions, l'une « irresponsable », traditionnelle (la une est décrite supra n. *zzz*), l'autre « responsable », privée de dessin et de texte, à l'exception de quelques titres et d'un éditorial ironique d'excuse auprès de tous ceux qui avaient taxé les jours précédent le journal d'irresponsabilité et d'engagement solennel à ne faire désormais « plus preuve d'irrévérence à l'égard de l'islam et du prophète Mahomet ». En outre, sur chaque nouvelle livraison, apparaît désormais en couverture la mention « Journal irresponsable ».

L'unanimité avec laquelle l'argument de l'irresponsabilité du journal fut mis en avant (sans repentir aucun, alors que d'ailleurs les manifestations de grande ampleur et les massacres annoncés de Français n'ont pas eu lieu), atteste d'un déplacement de la limite de l'acceptable, qui va dans le même sens que celui que nous avons déjà fait apparaître dans l'analyse du processus de contestation par les groupes intégristes catholiques des deux pièces de théâtre contemporaines. De même que la notion de christianophobie est devenu de fait acceptable, comme l'était déjà celle d'islamophobie et sur la même base argumentative, le principe de responsabilité entendu comme pratique d'une autocensure nécessaire par la presse et les médias sur les sujet de religion s'impose aujourd'hui comme parfaitement acceptable et dans les deux cas cette acceptabilité se fait en relation et en faveur d'un retour du blasphème, là aussi comme notion acceptable dans la discussion publique.

Une position conservatrice menacée d'inacceptabilité

Cependant, il convient de changer de niveau d'analyse en cherchant à comprendre les raisons de l'indignation des musulmans, et d'abord des musulmans français, mais aussi des immigrés maghrébins non musulmans (rien n'est plus contestable évidemment que l'identification spontanée entre immigré d'Afrique du Nord et musulman) à l'égard de Charlie Hebdo. Qu'est-ce qui fait que tant d'entre eux jugent les caricatures de Charlie inacceptables ? Sont-ils simplement victimes de manipulations idéologiques ? S'agit-il d'un pur malentendu dès lors que le journal ne cesse d'affirmer son engagement antiraciste ?

Il faut plutôt se demander si *Charlie Hebdo*, comme la plupart des autres médias, dans nos pays européens, en agitant le spectre du blasphème, ne participe pas à ce qui apparaît bien en effet comme une caricature grossière de l'islam, dans un contexte culturel et politique indubitablement empreint de relents colonialistes. Les journalistes de *Charlie*, comme tous les militants laïques, font certes du terme « blasphème » un usage repoussoir visant encore et

encore à montrer le degré insondable d'obscurantisme régnant dans les rangs des « extrémistes », « intégristes », « salafistes », etc. Leur stratégie, visant à rendre leurs propos acceptables, n'excède pas en effet (comme on l'a vu) la distinction entre la (supposée) majorité des bons « musulmans modérés » et une minorité de fous de dieu.

Il s'agit bien d'une stratégie d'acceptabilité, car personne ne peut croire vraiment, jusqu'au bout, que le journal établit vraiment un tel partage, ne serait-ce que parce que tous les éléments de représentation des « extrémistes » qu'il utilise, satiriques et non satiriques, plaident pour l'idée d'une image sous-jacente indifférenciée du monde musulman, accumulation de tous les poncifs coloniaux indéfiniment retraités (vestimentaires, raciaux, culturels et religieux)⁷⁹³.

Pourtant, tout à la fois, il est impossible de nier que les auteurs de ces dessins et de ces discours, du moins à *Charlie-Hebdo*, refusent une telle vision caricaturale de l'islam et sont au-demeurant aux antipodes de toute idéologie raciste et colonialiste⁷⁹⁴ ; sans doute voudraient-ils croire eux-mêmes à ce partage facile du monde musulman derrière lequel ils se réfugient et qui possède une indéniable efficacité juridique (la satire ne porte pas sur les musulmans en général, mais sur les seuls extrémistes voir *supra*). Ils semblent en quelque sorte dépassés par leur propre langage ; celui de la satire et de la caricature nourris de clichés et de lieux communs dont l'humour ne suffit pas à désamorcer les effets délétères.

Et en effet, c'est bien là une aporie foncière du discours satirique dont les éléments constitutifs relèvent toujours nécessairement des lieux communs et des clichés, sans quoi il cesserait d'être intelligible et acceptable comme satire de ce dont il se déclare la satire (ici les extrémistes musulmans, mais par des moyens qui engagent, malgré toutes les précautions oratoires et idéologiques, l'ensemble du monde musulman) ; ce qui rend dès lors difficile – nous ne disons pas impossible – d'effectuer et de rendre visible toute transgression du code établi, tout déplacement des limites de l'acceptable.

⁷⁹³ Voir à ce sujet, ce bout d'échange entre l'avocat de Charlie Hebdo Richard Malka et le journaliste Yaron London lors d'un débat organisé à l'ambassade française de Tel Aviv le 6 juin 2012, sur le thème « Qui a peur du blasphème ? » (programme, la vidéo en ligne porte comme titre : « Le blasphème, droit ou délit ») : « Y. L. /Je peux imaginer une situation dans laquelle un caricaturiste dit vouloir s'en prendre à la foi juive mais dessine des juifs très laids, bossus, avec un grand nez et, peut-être, une liasse de billets à la main [...] Il écrit qu'il ne s'en prend pas au juifs mais à la foi juive... A qui s'en prendrait-on ? A la foi ou aux croyants ? R. M/ C'est toujours compliqué, ces questions-là.... Là, vous parlez de ce qui fait beaucoup penser aux caricatures d'avant-guerre. Quand vous dessinez un juif avec un gros nez et une liasse de billets, vous n'êtes pas du tout dans la symbolique religieuse, vous êtes dans l'incitation à la haine... Là, vous faites un amalgame entre la religion et ceux qui la pratiquent [...] »

⁷⁹⁴ Voir cependant l'article d'Olivier Cyran, ex collaborateur du journal, « Charlie Hebdo pas raciste ? Si vous le dites... »

<http://www.article11.info/?Charlie-Hebdo-pas-raciste-Si-vous>

Un tel déplacement substantiel, de toute façon, qui irait dans le sens d'une vision alternative, et justement moins caricaturale de l'islam, exigerait une conception elle-même alternative des relations entre culture satirique laïque et cultures d'islam, et sans doute aussi une vision moins stéréotypée du multiculturalisme (les stéréotypes invétérés du musulman, du juif, de l'africain, etc.). Or, une telle conception est largement absente dans ce journal et dans le courant d'opinion qui se reconnaît en lui.

Ces éléments d'analyse, certes très insuffisants, ont pour but de contribuer à montrer pourquoi le mode même de représentation de l'islam produit par *Charlie Hebdo* est si difficilement acceptable par des musulmans qui au demeurant n'ont rien d'extrémistes, alors que, par contre, le courant d'opinion laïque « traditionnel » (si l'on peut dire) peut y retrouver ses propres convictions et ses propres préjugés, sans avoir – à aucun moment – l'occasion de les interroger.

Charlie Hebdo occupe ainsi une position conservatrice (ceci est un constat, non un jugement de valeur), qui est sévèrement menacée dans son acceptabilité. Elle est en effet confrontée à des critiques à la fois du fait d'un hiatus évident avec le public musulman, même le plus « modéré » (on ne peut ici déconstruire tout ce que peut avoir d'artificiel et de réductif cette conception d'un islam modéré exclusivement envisagé du point de vue de son assimilation possible au modèle de laïcité à la française)⁷⁹⁵, mais aussi, plus largement, d'un public de plus en plus nombreux pour lequel la satire des religions, quelles qu'elles soient, apparaît éminemment problématique du fait des perceptions comme discours de haine à l'égard des groupes de croyants, et à ce titre moralement, voire juridiquement répréhensible⁷⁹⁶.

Cette mise en cause de l'acceptabilité de la caricature de l'islam, identifiée à la performance d'un (prétendu) blasphème (de ce qui apparaîtrait comme un blasphème pour les musulmans) ne manque pas de se heurter au principe, déclaré intangible dans nos démocraties, de la liberté d'expression. Le problème qui se pose, *a priori* insoluble, est évidemment celui d'une mise hors jeu de l'acceptabilité de la satire des religions sans que la liberté d'expression ne soit en rien limitée par la loi pour des motifs de religion. Ou plutôt la

⁷⁹⁵ Des éléments par exemple, au sujet des réactions de musulmans en France in Sarah Leduc « Caricatures de Mahomet : l'impossible équation entre "respect" et "liberté" », France 3, 29.09.2012.

⁷⁹⁶ Au moment de la publication des caricatures par *Charlie Hebdo* du 10 au 12 janvier 2007 de la Sofres, certes (paru dans le *Pèlerin magazine*) 79% des Français jugeraient qu'il n'est pas « acceptable » (c'est bien le terme qui figure dans la question posée) de se moquer publiquement d'une religion (sensiblement le même résultat pour les moqueries à l'égard des représentants d'une religion, des croyants et des fondateurs de religion, mais par contre, si l'on peut dire, 48% trouve que la démarche des représentants à recourir aux tribunaux contre ceux qui les critique est « inacceptable » autrement dit les gens eux-mêmes font bien la différence entre ce qu'ils jugent ne pas être acceptable et parmi ce qui n'est pas acceptable ce qui doit être sanctionné par le droit ou non.

seule solution possible, comme on l'a vu, abondamment recommandée lors de l'affaire des nouvelles caricatures, est l'appel à l'autocensure de la presse et de l'expression publique au nom du principe moral de responsabilité. Mais elle est un faux fuyant et il faudra bien en venir à une redéfinition des cadres à la fois déontologiques et légaux de la liberté d'expression qui entérine ou contredit ce déplacement des limites de l'acceptable en faveur de la censure des critiques des religions pouvant être considérées comme « offensantes ».

C'est par exemple ce à quoi travaille l'Organisation de la Coopération Islamique, qui regroupe aujourd'hui cinquante-sept pays. Elle est active en ce sens depuis l'explosion de l'affaire Rushdie depuis 1989, lorsque les quarante-quatre nations qui composaient cette organisation internationale prêchaient l'interdiction des « *Versets sataniques* » et recommandaient l'adoption d'une législation internationale visant « à la protection des idées religieuses d'autrui »⁷⁹⁷. Au moment de l'affaire des caricatures danoises, l'OCI a proposé en 2006 de modifier le texte fondamental du Conseil des droits de l'homme à l'ONU en lui ajoutant la mention d'un « respect universel de toutes les religions et valeurs culturelles », l'engagement à « prévenir les cas d'intolérance, de discrimination, d'incitation à la haine et à la violence [...] contre les religions, les prophètes et les croyances » ; les attaques contre les religions causant des « dissonances sociales qui conduisent à des violations des droits de l'homme ». C'est donc finalement au nom des droits de l'homme qu'est invoquée la nécessité d'une limitation de la liberté d'expression ; discours au demeurant parfaitement acceptable dans sa forme, sinon dans ses conséquences pratiques⁷⁹⁸. De ce discours, la notion de blasphème est soigneusement absente, mais sans doute ne serait-il pas soutenable – et à la fois aussi combattu – sans la présence, l'omniprésence même, du mot de blasphème (*blasphemy*), dans les textes et discours non juridiques, à la fois dans des énoncés de combat (pour et contre une telle juridiction) et des énoncés de constat. Ce mot, en effet, est le lieu d'un combat en même temps que d'un constat ; est en jeu son acceptabilité et son inacceptabilité dans les énoncés, juridiques ou autres, mais aussi l'acceptabilité et inacceptabilité des énoncés dans lesquels il ne figure pas mais qui le supposent, et qui sont présentés comme susceptibles d'un nouveau consensus, ou plutôt comme capables d'imposer un nouveau rapport de force visant à entraîner une transformation du droit international et des droits nationaux ou au contraire à préserver la juridiction internationale d'une extension de la censure légitime au nom de la religion bafouée.

⁷⁹⁷ Voir *supra*, chap. 8.

⁷⁹⁸ Voir Jeanne Favret-Saada, *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU. Droits humains et laïcité*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2010.

Car évidemment, le processus décrit n'est en rien inéluctable, il est lui-même contingent et peut à tout moment être réorienté ; de sorte que, si nous n'agissons pas, individuellement et collectivement, dans ce cadre en fonction de nos propres convictions, nous ne pourrions à la fin nous en prendre qu'à nous mêmes et à notre manque de détermination.

Dans tous les cas, le vieux mot de blasphème, la vieille notion déclarée obsolète, à la fois agitée comme repoussoir et bel et bien réassumée à travers sa redéfinition, même si elle n'a que fort peu de chance d'apparaître explicitement dans le vocabulaire du droit pénal international et dans le droit des États⁷⁹⁹, aura joué un rôle non pas exclusif mais considérable dans la redéfinition des limites entre l'acceptable et l'inacceptable en matière d'énoncés et d'images portant sur les sphères du religieux et du sacré.

A travers l'affaire des nouvelles caricatures de Charlie, après celle des caricatures danoises et dans son sillage, on peut voir de la sorte comment l'accusation de blasphème associée à celle de racisme et même confondue avec celle-ci a fait ici bouger les limites de l'acceptable. Il est en effet très difficile de critiquer la religion d'une minorité reléguée indiscutablement à un rôle social subalterne, en bute à la discrimination et au racisme, sans que cette critique ne passe elle-même pour du racisme. La solution qui consiste à ne porter la critique et la satire que sur l'extrémisme religieux en le dissociant de la religion modérée (et parce que modérée, compatible avec la laïcité) est évidemment une concession considérable envers ceux qui redéfinissent le blasphème, même s'ils lui donnent un nouveau nom, comme une agression non pas contre une religion donnée, mais contre le groupe de ceux qui adhèrent à cette religion.

La vie « halal » du prophète

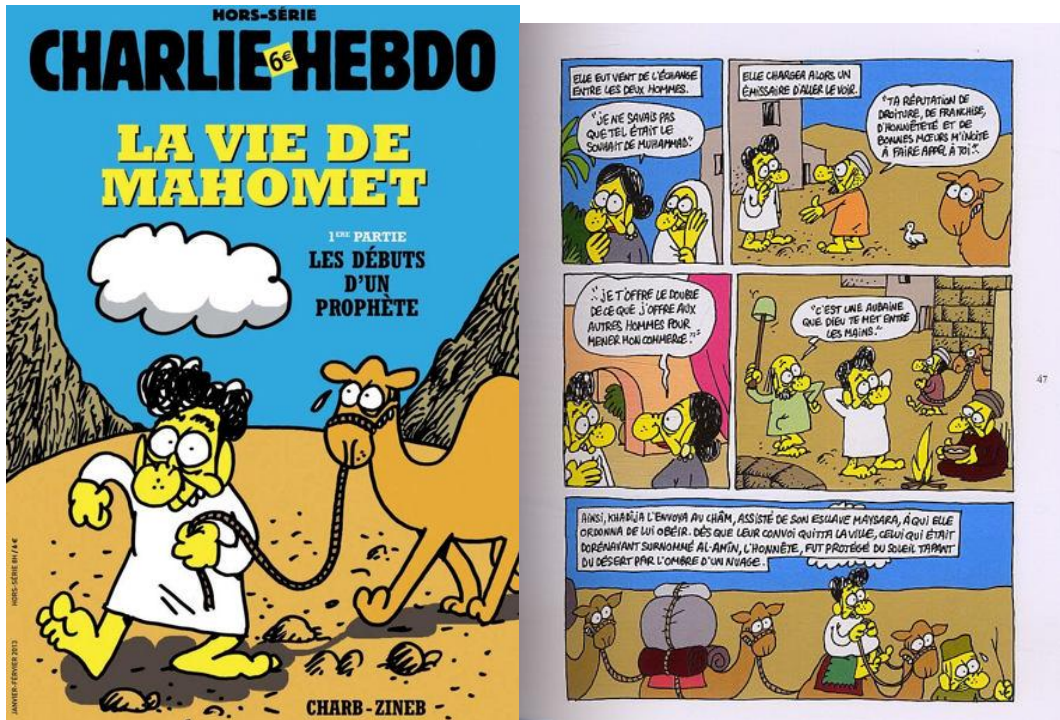
Un objet témoigne des conséquences de ces concessions et de ce déplacement ; un objet en vérité tout à fait paradoxal, qui mériterait une analyse attentive et approfondie. Il s'agit de l'opération de publication par *Charlie Hebdo*, dans le sillage de l'affaire des nouvelles caricatures et comme l'une de ses réponses, des deux tomes de *La Vie de Mahomet* en bande dessinée (2 janvier et 26 juin 2013)⁸⁰⁰, puis réunis en coffret, signée Charb, pour les

⁷⁹⁹ On cite l'Irlande comme ayant adopté une loi anti-blasphème, mais le *Defamation Act 2009 du 1^{er} janvier 2010*, significativement, ne contient pas le terme de blasphème : « publishing or uttering matter that is grossly abusive or insulting in relation to matters sacred by any religion, thereby intentionally causing outrage among a substantial number of adherents of that religion, with some defences permitted. ».

⁸⁰⁰ Charb et Zineb, *La Vie de Mahomet*, Les Échappés Charlie Hebdo, 2013.

dessins, et Zineb, pour le texte. Zineb El Razaouhi, collaboratrice de *Charlie*, connue par ailleurs pour être la porte-parole du mouvement féministe « Ni putes ni soumises », se présente dans cette publication comme « sociologue des religions ».

L'objet est très étonnant parce qu'il s'agit d'une vie du prophète qui se veut irréprochable du point de vue de l'islam (donc sans aucune espèce de velléité historique ou critique, cela mérite d'emblée d'être souligné) ; elle est garantie « parfaitement halal », selon ce qui est annoncé en couverture. La narration et tous les éléments du texte en effet se veulent irréprochables du point de vue des écrits reconnus de l'islam (les *syar* du prophète). Son auteure prend soin de renvoyer par un appareil de notes – dispositif évidemment peu courant dans une bande dessinée – aux sources, pour montrer qu'en aucun point le récit et les échanges verbaux entre les personnages ne s'écartent de l'orthodoxie musulmane. Ainsi la vie du prophète est-elle présentée comme irréprochable sur le plan religieux, sans jamais aborder la question de la congruence entre ce plan là et celui de l'histoire proprement dite, ou plutôt la question est-elle écartée dans l'introduction de la première partie par Zineb qui avertit que l'ouvrage « n'a ni prétention historique ou scientifique ». Par contre, il est affirmé que « Mahomet appartient à tout le monde » et qu'il « est le prophète des musulmans, certes, mais [que] pour d'autres il est un personnage historique ou bien une légende ». À chacun son Mahomet donc, mais celui de Charlie sera celui de ceux qui le tiennent pour le prophète. Ainsi cette vie « orthodoxe » de Mahomet n'est-elle pas présentée comme une vérité historique ; il est annoncé en couverture (t. 1 et 2), que Mahomet a « peut-être » vécu au VII^e siècle et ce scrupule n'est évidemment pas formulé dans les sources utilisées ! Autrement dit, la question de la congruence avec l'histoire se pose, même si et surtout si elle est écartée, d'autant plus que le contexte historique est justement mobilisé pour corriger ce que pourrait avoir de choquantes les questions de sexualité et la violence dans l'histoire du prophète. Lorsqu'il est donc fait référence au contexte, cette référence est en faveur du prophète (en ces temps là, les choses se faisaient ainsi) et cela est notable.



La publicité pour le coffret dit ceci : « C'est un traitement bien français de l'histoire d'une religion que propose ce livre : laïque et universaliste ». Au-delà du cocorico et de la contradiction (tellement courante il est vrai qu'elle passe chez nous inaperçue) consistant à affirmer que la laïcité et l'universalité sont des prérogatives de la culture française, nous nous contenterons de remarquer que « l'histoire d'une religion » se limite ici à un résumé du récit produit par cette religion elle-même, ce qui est une conception assez particulière de ce que peut être un point de vue laïque et universaliste.

Le même texte présente l'ouvrage comme un travail sérieux en même temps que comme une entreprise entièrement novatrice : « Voici la première bande dessinée au monde qui met en scène la vie de l'ultime messager d'Allah, telle que l'ont rapportée les chroniqueurs musulmans⁸⁰¹. Zineb a reconstitué le parcours terrestre du prophète grâce à de longs mois de recherche dans les sources islamiques ». L'ouvrage serait le résultat d'un véritable travail de recherche dans les sources, et donc ne serait pas sans relation avec une démarche « historique » ou « scientifique » pourtant (et justement) écartée.

D'autant que s'il s'agit uniquement de compiler et de synthétiser les sources islamiques, la question de la dimension « laïque » du travail ne manque pas de se poser. Celle-ci, si elle existe, ne peut que résider dans le choix de présenter la vie du prophète en bandes dessinées et dans le style Charlie. Mais il faut alors reconnaître qu'il s'agit d'une laïcité sous haute contrainte. Or c'est précisément cela qui est si intéressant dans cet objet, lequel cherche,

⁸⁰¹ Affirmation pour le moins contestable. Voir en français déjà Florencio Clave, *L'histoire de l'islam en bandes dessinées - dossiers spéciaux 1. L'avènement de l'islam*, Paris, Robert Laffont, 1985.

sans aucun doute possible, à exprimer une position laïque, mais à travers une tentative de neutralisation systématique de tout ce qu'il pourrait être perçu comme transgressif dans cette démarche, qui en effet ne va pas du tout de soi et n'est pas, ne peut pas être, *a priori* islamiquement et même religieusement correcte.

Par exemple, afin de devancer l'inévitable accusation d'une transgression de l'interdit de représentation du prophète, il est explicitement dit dans le texte introductif que le dessin ne « représente » pas le prophète et qu'il n'en est donc pas *a fortiori* la « caricature » ; il en est la « métaphore ». La preuve que le dessin n'est pas une représentation du prophète, est-il ajouté, réside dans le fait que cette image ne cherche pas à être ressemblante ; elle ne correspond pas à aux portraits que l'on trouve de Mohamed dans les sources. Cette déclaration est une concession habile, mais pour le moins surprenante à la doxa aniconique de l'islam, alors que les auteurs pouvaient se contenter de rappeler, comme ils le font par ailleurs, que l'aniconisme lui-même est discutable d'un point de vue musulman, dès lors que ni le Coran ni la Sunna ne contiennent une telle interdiction de représentation, et surtout, que d'un point de vue légal (et laïque !) il n'existe aucun interdit de ce genre.

Mais alors, si le dessin est délibérément non-conforme aux sources orthodoxes dans la manière dont le prophète est décrit, c'est évidemment que le dessin est chargé d'exprimer des choses que le texte ne dit pas. Le dessin introduit une distance critique par rapport à l'écrit, il subvertit et trahit le texte. Car la question centrale est évidemment celle de l'effet des dessins sur la narration et sur les textes cités. Or les dessins sont exécutés dans le style habituel, simpliste et brutaliste, de Charb (des personnages jaunes et disgracieux aux nez démesurés). Quoi que prétende leur auteur, ils relèvent bien de la caricature et Charb le reconnaît d'ailleurs implicitement, puisqu'il défend en couverture le droit à « caricaturer » Mahomet. Or la caricature induit l'irrespect, la démystification, l'ironie, la satire, le détournement... Du reste, si Charb avait vraiment voulu éviter toute confusion avec la caricature, il lui eût fallu adopter un autre langage graphique, ce qu'il n'a nullement cherché à faire.

Pourtant Charb affirme sur la couverture de la deuxième partie : « nous avons illustré au premier degré, sans aucun humour ni recul critique ». Il n'y aurait donc pas de second degré, pas d'humour, nous aurions affaire non à une caricature, mais à une illustration neutre, sans distance critique, sans ironie, une métaphore transparente du prophète, une figure quelconque, un bonhomme jaune chargé de véhiculer un récit qui se veut purement informatif sur la vie du prophète pour les musulmans...

Nous ne sommes évidemment pas obligés de croire les auteurs sur parole ; nous ne pouvons que suspecter des intentions moins neutres, ne serait-ce que parce que Charb et Zineb

déclarent leur athéisme. Mais surtout, nous n'avons pas besoin de connaître les intentions secrètes et véritables des auteurs, et d'ailleurs nous ne les connaissons jamais et il est bien possible que les auteurs ne sachent pas eux-mêmes ce qu'il en est vraiment (la maîtrise souveraine des œuvres par leurs auteurs étant une pure illusion). Par contre, nous pouvons affirmer, très simplement et tranquillement, que par son style, le dessin de Charb, en lui-même, ne peut pas ne pas être irrespectueux, désacralisant et, partant, ne peut pas échapper à l'accusation de blasphème. Charb en a bien conscience qui écrit en couverture de la 1^{re} partie, pour prévenir la critique : « si la forme apparaîtra à certains blasphématoire, le fond est parfaitement halal... à vous de voir », et Zineb dit dans son introduction que ce livre ne s'adresse pas à ceux qui nourrissent l'espoir que le « blasphème soit un jour proscrit en France ». Le style de dessin n'est évidemment pas approprié à son objet, si l'objet est bien un récit de la vie du prophète religieusement correcte. Quant à l'ironie, elle est partout et déjà dans la qualification délibérément provocante d'œuvre « parfaitement halal ». Elle est présente, mais niée ; nous sommes donc obligés de supposer une stratégie de très forte autocensure, et de subversion dans et malgré l'autocensure.

Cela est particulièrement éclatant lorsqu'en couverture du deuxième tome, Charb conseille à son lecteur de ne pas « se prendre » pour Mahomet et d'éviter de l'imiter en tous points, à travers une parodie des avertissements destinés aux enfants pour qu'ils ne cherchent pas à imiter les pratiques périlleuses des cascadeurs ou des catcheurs : « Mahomet est un prophète professionnel, pas toi. Il a peut-être vécu au VII^e siècle, pas toi. Donc n'épouse pas une petite fille de six ans. Ne crache pas non plus dans la bouche des nouveau-nés, ne massacre pas des Juifs, ne t'empare pas par la force des biens ni des femmes d'autrui, n'oblige pas ton fils à répudier sa femme pour pouvoir l'épouser. Plus généralement, ne justifie pas le plus insignifiant de tes actes en prétendant que c'est Dieu qui te l'a commandé. Ne prends pas au pied de la lettre tout ce que fait ou ordonne de faire Mahomet ». Ces quelques remarques, qui contiennent un véritable protocole de lecture, jettent évidemment le plus grand doute sur la neutralité affichée et la revendication de l'absence de toute distance critique. Et bien sûr tout le langage de la caricature va bien dans le sens d'une satire de Mahomet. Il est donc clair que nous avons affaire à une démarche qui n'est pas neutre, mais critique, même si cette critique est inavouée : une entreprise de désacralisation et de démystification qui se joue dans la rencontre d'un dessin qui de fait relève de la caricature et d'un texte irréprochable. La démarche se dévoile elle-même dans ce texte de couverture, qui donne le ton pour une lecture goguenarde, irrespectueuse et critique de cette histoire irréprochable de la vie du prophète.

Nous sommes ainsi confrontés à une stratégie d'expression oblique, qui se défend d'être ce qu'elle est et qui, cependant, produit suffisamment de signes d'elle-même pour être lisible. Et en effet, personne ne peut vraiment croire que l'ouvrage est une narration neutre, purement informative sur la vie du prophète. Nous avons affaire, autrement dit, à une production typique des régimes de persécution et de censure.

Il s'agit là, sans aucun doute, d'une stratégie mûrement réfléchie, visant à rendre la démarche inattaquable, au risque de lui enlever toute pertinence subversive. Parce qu'on peut dire, aussi, et tout à la fois, que la double opération de neutralisation du dessin par le texte, et de littéralité du dessin fonctionne, et ne fonctionne que trop bien, dans la production d'une narration lisse et plate, sans aspérité ni profondeur. C'est cette volonté de coller étroitement au récit autorisé, de ne se permettre aucune liberté narrative, aucune sortie de route, aucun excès, aucune exagération, aucune équivoque, qui nous semble provoquer un tel effet de neutralisation, même si le dessin par sa plate littéralité, sa nudité et sa crudité reste parfaitement inconvenant.

Ainsi est-ce probablement l'efficacité de ce système de protection qui a désamorcé les velléités de dénonciations. Certes, quelques associations de musulmans ont protesté, parlé de provocation et la ministre Najat Vallaud-Belkacem elle-même, dans un premier temps (et avant d'avoir lu l'ouvrage) a reproché une fois encore aux auteurs de vouloir jeter de « l'huile sur le feu ». Mais il n'y eut pas de scandale ni, d'ailleurs, de réactions très enthousiastes. Comme si les auteurs, à la fin, étaient victimes de l'efficacité de leur dispositif de protection. En effet, ils ont dit et redit qu'ils ne cherchaient pas, par cette opération, à choquer le lecteur, que leur seul but est de donner à connaître la vie du prophète, si mal connue en France. Aussi est-il bien difficile de ne pas y voir aussi et d'abord, un gage de bonne foi et de bonne conduite à la suite des affaires des caricatures nouvelles et anciennes. Bref, Charlie a bien produit, malgré tout, au moins à un niveau de lecture littéral, une sorte de catéchisme musulman. D'ailleurs Charb a déclaré : « à partir du moment où ce n'est pas pour ridiculiser Mohamed, je ne vois pas pourquoi on ne pourrait pas lire ce livre comme on lit au catéchisme des histoires de la vie de Jésus ». Cela, notons-le, veut quand même dire aussi qu'il est possible de lire autrement cette bande dessinée. Mais la déclaration est déroutante, et nous pouvons très bien l'interpréter comme une opération de conjuration sinon d'abjuration (le mot serait en l'occurrence beaucoup trop fort) à la suite de toutes les péripéties que nous avons évoquées, qui impliquent une pratique radicale d'autocensure de la critique de la religion, laquelle ne subsiste que par le choix du genre et le style du dessin.

Cet objet atteste surtout d'une mise en cause de l'acceptabilité de la caricature de l'islam, identifiée à la performance d'un « blasphème » par les contempteurs de Charlie et on peut y voir la mise en œuvre de ce que ces derniers appelaient de leurs vœux après l'affaire des nouvelles caricatures : une puissante pratique de l'autocensure. Nous avons vu en effet que l'affirmation de l'inacceptabilité de la caricature de la religion – en l'occurrence musulmane – se heurte au principe, déclaré intangible dans nos démocraties, de la liberté d'expression. La tendance est bien celle d'une mise hors jeu de l'acceptabilité de la satire des religions sans limitation légale de la liberté d'expression, mais par l'exercice de l'autocontrainte, de l'autocensure de la presse, telle qu'elle a si souvent été recommandée lors de l'affaire des nouvelles caricatures au nom du principe moral de responsabilité. L'on peut estimer ainsi que quoi qu'ils aient pu dire, les auteurs de Charlie ont accepté en partie de s'appliquer à l'autocensure (du reste, nous le répétons, cela est attesté par le simple fait d'accorder un statut spécifique à l'islam). Mais cette solution de l'autocensure est bien sûr un faux fuyant et il faudra bien en venir à une redéfinition des cadres à la fois légitimes et légaux de la liberté d'expression qui entérine ce déplacement des limites de l'acceptable.

La question de la traduction

Mais, au-delà et au cœur des tribulations de *Charlie Hebdo*, dans toutes ces affaires, depuis le cas Rushdie, il est un présupposé tout à fait discutable dont se nourrit le conflit entre ceux qui dénoncent des dessins et d'autres œuvres touchant à l'islam par la dérision, la moquerie ou la satire, comme « blasphématoires » et ceux qui dénoncent, comme parfaitement inacceptable, l'invocation dénonciatrice par les premiers du « blasphème » : à savoir qu'une même notion préconstituée et identique à elle-même circulerait sans difficulté à travers toute la planète par l'usage d'un même mot ; celui de « *blasphemy* » ; car c'est évidemment à l'anglais que l'on recourt, ou plutôt est-ce l'anglais qui s'est imposé dans les échanges et donc dans les conflits internationaux ; cette imposition linguistique faisant elle-même partie du conflit et conférant aux anglophones et autres locuteurs de langues indoeuropéennes utilisant le même mot dérivé du grec βλασφημία / *blasphēmía*, le pouvoir de donner à ce conflit sa forme médiatique internationale associée à ce vocable.

La question que personne ou presque ne pose est celle de la traduction et de la traductibilité du blasphème en arabe classique, celui du Coran, des Hadits et du droit coranique, ainsi d'ailleurs que dans les autres langues des pays à dominante musulmane, en particulier ceux où il est dit exister des lois contre le « blasphème ». La question est à la fois lexicale et sémantique et l'on aperçoit bien immédiatement combien elle est importante, car

ce qui est dénoncé apparemment comme « blasphème » dans les caricatures, les films ou les romans mis en cause, en particulier la dérision du prophète, ne correspond que peu et mal à ce que le terme visait dans la tradition chrétienne, si tant est que l'on puisse en parler d'ailleurs au singulier.

Ainsi, si le blasphème revient dans nos contrées de tradition chrétienne et laïque, s'il fait retour, c'est comme traduction. Mais cette traduction, susceptible de donner lieu à tous les malentendus, semble correspondre, dans les pays de tradition islamique, à une acclimatation et à une sorte d'appropriation non assumée du blasphème chrétien (on se demande d'ailleurs comme elle pourrait l'être, car la reconnaissance d'une telle dette serait sans doute très difficilement acceptable). Au moins est-ce ainsi qu'il nous a semblé que pouvait être envisagée cette dimension occultée du phénomène, sans avoir les compétences linguistiques nécessaire. Pourtant, ce point nous semble trop important pour être éludé.

Il apparaît en tout cas que l'on traduit par *blasphemy* / blasphème, plusieurs mots et notions présents dans le Coran ou dans le droit coranique, où justement aucune notion ne correspond en fait exactement au blasphème de la tradition chrétienne⁸⁰². On ne trouve pas dans le Coran d'instructions claires concernant le délit correspondant à ce que l'on entend par blasphème⁸⁰³. Dans la tradition juridique post-coranique est d'abord exploité un verbe qui fait partie du vocabulaire coranique, « *sabb* », qui signifie injurier, vilipender, maudire. Un verset du Coran dit par exemple : « n'injurie pas ceux qui ne sont pas Dieu et auxquels ils adressent leur prières, de crainte qu'en retour ils n'insultent Dieu par vengeance et pure ignorance » (6 : 108). Dans le droit coranique on invoque les actes d'« insulter Dieu » (*sabb Allah*) et d'« insulter le prophète » (*Sabb al-Rasûl*) comme constituant les plus grands péchés. Il en est de même des insultes contre les anges ou les autres prophètes. Si celui qui profère ces insultes est musulman, il est le plus souvent considéré comme « apostat » et, pour la plupart des juristes coraniques, passible de la peine de mort. Pour d'autres, ces injures ne font pas de celui qui les dit un apostat et il reste musulman, mais alors il peut être puni de mort pour cette injure même (et donc, pour ce que l'on ne peut traduire que par blasphème). Il en va de même du non musulman, qui ne saurait être apostat, mais pourtant qui est considéré comme

⁸⁰² Voir par exemple, Carl Ernst, « Blasphemy in Islam » (1987), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.), Lindsay Jones, Editor in Chief, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005, p. 975-977.

⁸⁰³ Ce qui ne veut pas dire que ce qui correspondrait au blasphème ne devrait pas être punis. On cite par exemple 7 : 180 où le terme « *yulhidûna* », signifient quelque chose comme « ceux qui blasphèment » les noms de Dieu et qui en seront « récompensés bien vite ». Voir Ian Richard Netton, *Text and Trauma: An East-West Primer*, Routledge, 2012, p. 3.

punissable⁸⁰⁴. Il faut apporter une précision importante : celle de la distinction faite en droit musulman entre l'insulte à Dieu et l'insulte au prophète. La première est en effet considérée comme une violation du droit de Dieu (*haqq Allah*) et la seconde une violation du droit de l'homme (*haqq al-'abd*). Or la loi islamique est plus sévère pour le second délit, car le prophète, à la différence de Dieu, ne peut pas lui-même venger l'offense dont il fait l'objet et il appartient à la communauté des croyants de prendre la vengeance à son compte en punissant de mort le criminel⁸⁰⁵. Mais rien de tout cela n'est déjà construit dans le Coran, et pour certains commentateurs les *hadîth* montrent plutôt que le prophète déclarait que la mise à mort des impies ou injurieux de Dieu étaient chose inutile⁸⁰⁶.

Ainsi utilise-t-on le terme de blasphème pour traduire ces actes d'insulte (*Sabb*) envers Dieu, envers le prophète et autres êtres et personnes sacrées, mais aussi pour rendre d'autres mots qui renvoient à des notions dont on pourrait penser, à chaque fois, qu'elles seraient mieux traduites par d'autres vocables que par celui de blasphème, et il faudrait bien sûr s'interroger sur ce qu'implique la décision de traduire, à chaque fois, par blasphème, des mots comme : *ridda*, qui est en fait l'« apostasie », la répudiation de la foi ; *fisq*, « dépravation morale » ; *ilhâd*, dont « hérésie » est la traduction courante, mais bien insatisfaisante (hérésie se dit plutôt *zandaqa*, ou encore *kufr* ou *takfîr*, qui désigne l'incroyance, irréligion, l'athéisme). Par exemple, la maxime du droit coranique qui fut invoquée contre la condamnation de Rushdie et surtout de ses traducteurs et éditeurs dit que « la transmission du blasphème n'est pas un blasphème », où le mot traduit par blasphème est *kufr* [*naql al-kufr laysa kufr*]⁸⁰⁷.

Un terme que l'on trouve utilisé – bien que semble-t-il de manière sporadique – pour rendre l'injure contre l'islam et le prophète est *tajdîf*, terme absent du Coran et de la Sunna⁸⁰⁸, mais qui est utilisé par certains pour désigner le déni des bienfaits de Dieu ou l'ingratitude de l'homme envers lui. Il est à noter qu'il est utilisé de longue date par les chrétiens arabes pour

⁸⁰⁴ Abdullah Saeed et Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate Publishing, Ltd., 2004, p. 38-39 (google books) : *Sabb Allah et Saab al-Rasul (Blasphemy)*, p. 38.

⁸⁰⁵ Ibid.

⁸⁰⁶ « Several reports in the hadith literature indicate that when such people were killed, the Prophet declared that their blood was spilt in vain », Abdullah Saeed et Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, p. 38. L'auteur renvoie en note (p. 189), à l'exécution de Ka'b b. al-Ashraf tel qu'il est rappelé dans Muslim, 'Kitabe al-Jihad wa al-Siyar', *Sahih Muslim*, trans Abdul Hamid Siddiqi, Riyadh, International Islamic Publishing-House, n.d.

⁸⁰⁷ Daniel Pipes, *The Rushdie Affair : The Novel, the Ayatollah, and the West*, Transaction Publishers, 2003, p. 91.

⁸⁰⁸ « While scholars cite incidents in early Islamic history in support of imposing the death penalty for blasphemy, it is clear that neither the Qu'ran nor the Sunna declare the existence of an offense called « blasphemy » or a specific punishment for it » Abdullahi Ahmed An-Na'im Na, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2009, p. 121. Voir surtout Abdullah Saeed et Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate Publishing, Ltd., 2004, p. 38-39.

rendre la notion chrétienne de blasphème, et qu'il est possible ainsi de le considérer comme une forme de traduction ou de translation de la notion chrétienne dans le monde musulman⁸⁰⁹. Mais, comme le fait remarquer T. Asad, son usage n'a certes pas été dominant lors des affaires internationales auxquelles nous nous intéressons⁸¹⁰.

Il ne faut pas le confondre, comme c'est parfois le cas, avec le mot *takdhīb* qui lui-même se traduit assez souvent par blasphème. *takdhīb* a d'abord le sens de mensonge, de négation de la vérité, et dans le contexte de la religion musulmane, celui de la dénégation de la parole du prophète. C'est le refus d'accepter la Vérité de la révélation, associée à un élément de dérision, de moquerie, de dépréciation par la dérision. Selon Isutzu, « *takdhīb* », dans le contexte coranique, dénote « l'attitude caractéristique des incroyants obstinés qui persistent dans leur refus d'accepter la révélation comme venant réellement de Dieu, et ne cessent d'en rire, comme s'il s'agissait de simples contes populaires »⁸¹¹.

Certains commentateurs expliquent la législation post-coranique pour combattre ce que l'on traduit par blasphème, et principalement la dérision du prophète et de l'islam par des non-musulmans, par la situation d'hégémonie dans laquelle l'islam s'est trouvée dans ces très vastes territoires conquis, où des minorités non musulmanes étaient présentes et acceptées, mais à la condition expresse de ne pas dénigrer la religion musulmane, c'est-à-dire, tout aussi bien de ne pas donner des signes de rébellion contre le pouvoir musulman⁸¹². Ce qui donne évidemment un sens politique déterminant à la législation anti-blasphème en islam (ce n'est certes pas là une spécificité de l'islam, mais la situation spécifique serait celle de la tolérance toute relative de populations non musulmanes maintenues dans une situation de sujétion politique et bien sûr juridique).

S'il est vrai que, d'une part, l'on traduit par *blasphemy* toutes ces atteintes au prophète, au Coran et à Dieu qu'expriment des concepts bien différenciés, et que d'autre part, on a pu chercher un mot arabe, *tajdīf*, qui puisse cristalliser ces divers sens qui ne se recouvrent que fort mal et correspondre à la conception rémanente du blasphème en régime chrétien, nous pouvons sans doute parler de contamination ou d'influence réciproque, très éloigné cependant d'une fusion ou identification achevée.

⁸⁰⁹ Par exemple l'un des chapitre du livre de Joseph II patriarche des Chaldéens (1696-1713), *Le livre de l'aimant*, est intitulé *tajdīf* = blasphème. Voir, Khalil Samir, R. Y. Ebied, Herman G. B. Teule, *Studies on the Christian arabic heritage*, Peeters Publishers, 2004, p. 237. T. Asad écrit que « *tajdīf* » « is used by Christian Arabs to identify what in European religious history is called "blasphemy" », art. cit.

⁸¹⁰ « Arabic speakers in the case of the Danish cartoons did not (as far as I am aware) employ it. The theological term *tajdīf* has the particular sense of "scoffing at God's bounty." », art. cit.

⁸¹¹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'ān*, McGill-Queen's Press, 2002, p. 100. Cet auteur affirme également que « *takdhīb* » est souvent associé à « *ifitīra* », qui veut dire invention.

⁸¹² Saeed et Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, p. 39.

Pourtant, la plupart des commentateurs font comme s'il allait de soi qu'il existât une seule et même conception du blasphème pour le christianisme, le judaïsme et l'islam, voire pour toutes les religions du monde, chacun faisant comme s'il y avait une et une seule conception du blasphème désignant une et une seule classe d'objet, ce qui empêche évidemment de concevoir une société où les religions seraient bien présentes, mais où le blasphème n'aurait plus de sens au-delà et au-dehors de la sphère religieuse elle-même (ce qui est le cas, indiscutablement, en droit français par exemple) ; autrement dit, la manière spontanée dont est appréhendé le blasphème comme une sorte de catégorie d'actes déterminés valables pour toutes les sociétés humaines met en cause la compréhension même et l'acceptabilité – au sens quasi linguistique de ce qu'est un énoncé acceptable – d'une législation qui refuse de reconnaître l'existence d'une réalité qui, pourtant, tomberait sous le sens avec son nom propre.

En tout cas, l'usage du mot comme traduction de dispositifs théologico-juridiques de la culture musulmane, différenciés et recomposés sous le terme de *tajdîf*, ne peut pas ne pas avoir des effets retour de cristallisation, et en fait de création d'une nouvelle approche et d'une nouvelle appréhension du discours d'injure, du côté musulman aussi.

Cependant, il semble aussi que l'on ait choisi de traduire par *blasphemy* des termes qui n'ont même pas de sens spécifiquement religieux et que, pour une part au moins, on ait imposé par la traduction la notion même de blasphème à des formes de discours où elle n'avait nullement sa place, des manifestations d'indignation qui portaient essentiellement sur la conviction d'injures, insultes et d'offenses manifestées par ces dessins à l'encontre de l'islam et des musulmans en général. C'est tout au moins ce qu'affirme l'anthropologue Talal Asad, selon lequel le mot le plus récurrent utilisé au moment des caricatures danoises fut celui d'*isâ'a*, qui signifie l'insulte, le tort, l'offense sans avoir de sens spécifiquement religieux, à la différence du terme *tajdîf*⁸¹³. La traduction contestable par *blasphemy* jouerait alors un rôle déterminant dans le conflit, interdisant d'apercevoir comme acceptable la revendication de la dignité bafouée des musulmans.

⁸¹³ « When the World Union of Muslim Scholars made its statement on the Danish cartoons affair, for example, it used the word *isâ'a*, not *tajdîf*. And *isâ'a* has a range of meanings, including « insult, harm, and offense », that are applied in secular contexts », Talal Asad, « Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism » in Talal Asad ; Wendy Brown, Judith Butler; Saba Mahmood, *Is Critique Secular ? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, n° 2, University of California, Berkeley Distributed by University of California Press Berkeley, Los Angeles, London, 2009, p. 38.

Nous ne nous arrêterons pas ici sur les efforts déployés par Talal Asad et surtout par Judith Butler dans une « réponse » (plutôt un écho, d'ailleurs) au texte du précédent⁸¹⁴, un texte d'ailleurs très décevant, pour montrer que les musulmans auraient perçu dans les caricatures danoises une insupportable coercition mettant en cause la relation du fidèle à son dieu, une coercition à l'incrédulité absolument inacceptable dans une religion qui refuserait toute constriction concernant la croyance, et qui témoignerait d'une incapacité à comprendre le lien communautaire et non individuel qui unirait en islam les croyants à leur dieu. Cette approche fait certes apparaître d'indiscutables différences culturelles entre les pays de tradition laïque et ceux où l'islam est religion d'État et elle montre que les limites entre l'acceptable et l'inacceptable en matière de religion n'y sont évidemment pas les mêmes. Cependant, elle revient surtout à reconstituer de manière essentialiste une conception de « l'injure » débordant et impliquant à la fois la religion (*isâ'a*), qui serait finalement l'équivalent du « blasphème » en terre d'islam, et serait inhérent à l'islam ; l'islam étant compris comme une forme de vie spécifique, unique et monolithique (communautaire, anti-individualiste), assaillie par l'impérialisme de la conception « libérale », laïque et occidentale de la vie en société⁸¹⁵. Cela revient foncièrement à dénier le pluralisme des opinions et des choix de vie dans les pays d'islam. C'est aussi participer, à front renversé, à la construction idéologique d'un conflit bipolaire autour de la liberté de parole, dans l'affrontement de formes de vie séparées et inconciliables⁸¹⁶.

⁸¹⁴ Judith Butler, « The Sensibility of Critique : Response to Asad and Mahmood » in Talal Asad *et alii*, *Is Critique Secular ?*, *op. cit.*

⁸¹⁵ On se réfère ici aux mêmes textes de Talal Asad et Judith Butler.

⁸¹⁶ « Significantly, the charges against the cartoons were not blasphemy (*tajdîf*) but *isâ'a*—the latter means insult, harm, injury. Specifically, the cartoons were understood as efforts to coerce disbelief. And whereas Islam, according to Asad, offers no punishment for disbelief and in no way mandates belief, it opposes any efforts to coerce belief or disbelief. Belief itself is not a cognitive act, not even the “property” of a person, but part of an ongoing and embodied relation to God. So any attempt to coerce someone away from his or her belief is an effort to break a relation to a transcendence by which one is sustained. It is not, in these terms, a quarrel between beliefs or an attack on an idea, but an effort to coerce the break of a bond without which life is untenable. As Asad puts it, “what matters, finally, is belonging to a particular way of life in which the person does not own himself.” The outrage against the cartoons articulates an objection to “something that disrupts a living relationship.” In light of this analysis, we can understand how, in the framework of the liberal legal imaginary, blasphemy is a charge that seeks to curtail free speech. The legal imaginary of liberal law, which protects free speech against blasphemy, makes the claim that the charge against the cartoons is blasphemy. This immediately makes the issue into one of whether or not free speech should be curtailed. On the other hand, to situate blasphemy— or in this case, *isâ'a*, insult, injury—in relation to way of life that is not based in self-ownership, but in an abiding and vital dispossession, changes the terms of the debate. It does not provide an immediate answer to how the question of prohibition or censorship should be legally decided, but shifts us into a mode of understanding that is not constrained by that juridical model. In other words, to understand blasphemy as an injury to a sustaining relation is to understand that we are dealing with a different conception of subjectivity and belonging than the one implied by self-ownership. », Judith Butler, « The Sensibility of Critique... », art. cit., p. 117-118.

Il nous semble plus intéressant de remarquer que l'on a, délibérément ou non, outre, voire forcé en Occident des discours d'indignation qui furent bien moins déterminés par le religieux que ce que la traduction par « blasphème » le laisse croire ; opération permettant de dénoncer à peu de frais l'obscurantisme des musulmans. Cette observation, du même coup, permet de restituer à ce processus conflictuel sa dimension politique qui est fatalement effacée dès lors que l'on met en avant, exclusivement, ce gros mot de religion qu'est le mot de « blasphème » (sans pour autant courir à l'autre opposé qui consiste à dissoudre les questions de religion dans le politique).

Ces considérations ne sont pas sans effet sur la distinction et opposition entre les concepts analytiques de scandale et d'affaire (voir *supra*) : à la lumière de cette distinction, la publication réactive de *Charlie Hebdo* est une pièce dans une tentative de constituer en affaire le scandale suscité par l'*Innocence des Musulmans* ; une pièce donc elle-même jugée scandaleuse et suscitant en cascade des réactions dans l'espace public de défenseurs du droit à publier des caricatures blasphématoires. Il s'agit ainsi d'une réaction de forme « affaire » si l'on veut, mais c'est aussi là que l'on appréhende les limites de l'opposition entre scandale et affaire pour les phénomènes que l'on est en train d'analyser. En effet, d'une part la dénonciation du scandale est elle-même objet de scandale ; elle réitère et rejoue l'acte jugé scandaleux pour combattre le scandale (mais elle l'entretient aussi évidemment en le réitérant). Mais surtout, d'autre part, les auteurs du scandale, ceux qui s'indignent et s'insurgent, ont eux-mêmes la conviction de le faire en réaction à la dénonciation de ce qui leur apparaît comme un scandale. Ce scandale est le fait que l'islam comme tel puisse représenter un scandale aux yeux de ceux qui ne cessent de dénoncer son obscurantisme, son passéisme etc. De sorte que ceux qui s'insurgent contre cette vision ont d'emblée la conviction de participer par leur indignation à la forme « affaire », la grande « affaire » de l'islam discriminé, méprisé, caricaturé. Dès lors l'identification des phénomènes comme scandale ou affaire devient d'abord une question de position et de point de vue, selon la perspective que l'on adopte. Cela mérite d'être souligné ; nous ne sommes plus en effet dans le schéma classique de la forme « affaire » qui suppose un cadre institutionnel commun dont la légitimité n'est fondamentalement pas mise en cause par les groupes qui s'affrontent (ce nouveau cadre institutionnel pourrait être fourni par les institutions du droit international, mais sa reconnaissance, au niveau local, est loin d'être acquise).

Cela n'empêche pas, évidemment, que les limites entre acceptable et inacceptable ne cessent de se déplacer à la fois au niveau local et au niveau global : il n'est, de fait, plus possible de publier aujourd'hui ce qu'il était possible de publier naguère, et alors même que

les juridictions, souvent, n'ont pas changé ; l'invocation du blasphème que l'on croyait définitivement inacceptable, est susceptible de redevenir acceptable, sinon le mot lui-même, du moins tout ou partie de son contenu de prohibition d'une libre expression sur les questions religieuses et les choses de la religion.

Bibliographie indicative sur le blasphème⁸¹⁷

ADDISON, Neil, *Religious Discrimination and Hatred Law*, Routledge, 2007.

AL-GHAZĀLĪ'S, Treatise on heresy and blasphemy in *Freedom and Fulfillment*, trad. Richard Joseph McCarthy, Boston, 1980, p. 145–174.

ASAD, Talal, « Reflections on Blasphemy and Secular Criticism », In HENT DE VRIES, ed. *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, 2008, p. 580-609.

http://townsendcenter.berkeley.edu/sites/default/files/wysiwyg/ASAD_0.pdf

ASAD, Talal ; BROWN, Wendy ; BUTLER, Judith ; MAHMOOD, Saba, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, n° 2, University of California, Berkeley Distributed by University of California Press Berkeley, Los Angeles, London, 2009.

AVON, Dominique, « Liberté et blasphème. Chassé-croisé centré sur le Monde européen et le Monde arabe (années 1980-années 2010) », ICCJ Aix 2013.

<http://www.ajcf.fr/spip.php?article1778>

BASDEVANT, Brigitte, « Le blasphème, législation canonique et séculière des temps modernes au code de 1983 », dans *Le blasphème : du péché au crime*, Alain Dierkens et J-P. Schreiber (éds.), éditions université de Bruxelles problèmes d'histoire des religions, 2011.

BARENDT, Eric, *Freedom of Speech*, Oxford University Press, 1985 ; édition mise à jour et augmentée, 2005.

BELMAS, Elisabeth, « La montée des blasphèmes à l'âge moderne », *Mentalités*, 2, 1989, « Injures et blasphèmes », p. 3-13.

BENVENISTE, Émile, « La blasphémie et l'euphémie », *Revue Diogène*, Paris, 1952 <http://jean-paul.desgoutte.pagesperso-orange.fr/ressources/signes/art/blasph%E9mie.htm> (repris – et augmenté ? – dans E. Castelli (éd.), *Actes du colloque l'Analyse du langage*, Rome, 1969, p. 71-73).

BERCHER, Léon, « L'apostasie, le blasphème et la rébellion dans le droit Musulman malékite », *Revue Tunisienne*, 30 (1923): 115-130.

BRULE, André, *Blasphème et sacrilège devant la justice de Metz : XIIIe - XVIIe siècles.*, Paris, l'Harmattan, 2009.

⁸¹⁷ La bibliographie concernant spécifiquement l'affaire Rushdie se trouve à la suite de l'étude qui lui est consacrée.

BURKARDT Albrecht, « Le sacré et ses envers dans l'Europe moderne », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005/2no52-2, p. 196-205.

BURKE Peter, « Insulti e bestemmie », in ID., *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 118-138.

— « L'art de l'insulte en Italie aux XVI^e et XVII^e siècles », in DELUMEAU Jean (dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, pp. 49-62.

BURKE Peter et PORTER Roy, *The Social History of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

CABANTOUS, Alain, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

CABANTOUS Alain, « Le blasphème en milieu maritime à l'époque moderne », in DELUMEAU Jean (dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, pp. 83-98.

— « Du blasphème au blasphemateur. Jalons pour une histoire », in *Blasphèmes et libertés*, Paris, Cerf, 1993.

— « Une parole entre nécessité et contingence. Blasphème et cultures (XVI^e-XX^e siècle), in DIERKENS, Alain, SCHREIBER, Jean Philippe, *Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012, p. 21-33.

CHOKR, Melhem, *Zandaqa et zindîqs en islam au second siècle de l'hégire*, préf. de D. Gimaret, Damas, Institut français de Damas, 1993.

CAPUANO Romolo Giovanni, *Turpia. Sociologia del turpiloquio e della bestemmia*, Milano, Costa, 2007.

CASAGRANDE, Carla et VECCHIO, Silvana, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, 1987; tr. fr. *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, 1991.

CAVILLE, Jean-Pierre, « Équivoque et blasphème dans la littérature giocosa et burlesca (Italie, XV^e-XVII^e siècle) », *Libertinages et philosophie au XVII^e siècle*, n° 13, 2012, p. 17-38.

CHEYRONNAUD, Jacques, CLAVERIE, Élisabeth, FAVRET-SAADA, Jeanne « Paroles d'outrage » [recueil], *Ethnologie Française*, 1992/3.

CHEYRONNAUD, Jacques, « Sacré à plaisanteries ? Notes pour servir à l'étude de formes parodique », *Ethnologie Française*, « Paroles d'outrages », 1992/3.

CHEYRONNAUD, Jacques et LENCLUD, Gérard, « Le blasphème. D'un mot », *Ethnologie Française*, « Paroles d'outrages », 1992/3, p. 261-270.

CLAVERIE, Élisabeth, « Sainte indignation, contre indignation éclairée. L'affaire du Chevalier de La Barre », *Ethnologie Française*, 1992/3, « Paroles d'outrages ».

— « La Naissance d'une forme politique : l'affaire du Chevalier de la Barre », in ROUSSIN, Philippe, *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 185-265.

— « L'affaire du Chevalier de la Barre : naissance d'une forme politique, Première épisode : « Le procès, ou les accusations de l'accusation » » Secret / Public, avril 2005.

http://file.blog-24.com/utli/30000/31000/30804/file/TEXTE_14_Claverie.pdf

CHRISTIN, Olivier, « L'iconoclaste et le blasphémateur au début du XVI^e siècle », *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, p. 35-47.

— « Le statut ambigu du blasphème au XVI^e siècle », *Ethnologie française*, 1992/ 3, Paroles d'outrages, p. 337-343.

— « Sur la condamnation du blasphème (XVI^e-XVII^e siècle) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXX, 1964, p.43-64.

COHEN, Chapman, *Blasphemy, a plea for religious equality*, London, The Pioneer Press, 1922.

DACEY, Austin, *The future of blasphemy: Speaking of the sacred in an age of human rights*, London, Continuum Books, 2012.

DELUMEAU, Jean, « Une civilisation du blasphème », in *La Peur en occident, XIVe-XVIIIe siècle. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p.

— « Présentation », *Mentalités*, 2, 1989, « Injures et blasphèmes », p. 9-11

DEROSAS, Renzo, « Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli esecutori contro la bestemmia », in Gaetano Cozzi(ed.), *Stato società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, Rome, Jouvence, 1980.

DESMONS, Eric, PAVEAU, Marie-Anne, BEAUMATIN, Éric, *Outrages, insultes, blasphèmes et injures : violences du langage et polices du discours*, Editions L'Harmattan, 2008.

DIERKENS, Alain, SCHREIBER, Jean Philippe, *Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012.

DYONNET, Nicole, « Impiétés provinciales au XVIII^e siècle In: *Histoire, économie et société*, IX, 1990, n°3. p. 391-421.

ERNST, Carl, « Blasphemy in Islam » (1987), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.), Lindsay Jones, Editor in Chief, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005, p. 975-977.

FAVRET-SAADA, Jeanne, « Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème », *Ethnologie Française*, 22, 1992/3 (« Paroles d'outrages »), p. 251-260.

- FLYNN, Maureen, « Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain », *Past and Present*, 149, 1995, p. 29-56.
- FOUCAULT, Didier, « Matériaux pour une histoire du blasphème en Occident », in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, *Materia actiosa, Antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 695-715.
- FRIEDMAN, Jerome, *Blasphemy, immorality, and anarchy : the Ranters and the English revolution*, Athens ; Ohio ; London, Ohio university press, 1987.
- GALLI Carlo et STEFANI Piero, *I comandamenti. Non nominare il nome di Dio invano*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- GRAHAM, Michael F., *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, Edinburgh University Press, 2008.
- GRECO Giovanni, *La bestemmia come rivolta. Una riflessione metodologica*, Salerno, Edisud, 1994.
- HARDY René, « Ce que sacrer veut dire : à l'origine du juron religieux au Québec », in DELUMEAU Jean (dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, pp. 99-125.
- HILDESHEIMER Françoise, « La répression du blasphème au XVIIIe siècle », in DELUMEAU Jean (dir.), *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989, pp. 63-81.
- HOAREAU-DODINAU, Jacqueline, *Dieu et le roi : la répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen âge*, Limoges, Pulim, 2002.
- HORODOWICH Elizabeth, « Civic Identity and the Control of Blasphemy in Sixteenth-Century Venice », *Past & Present*, 2003, n° 181, pp. 3-33.
- *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- HUGHES, Geoffrey, *Swearing: A Social History of Foul Language, Oaths & Profanity in English*, Oxford, Blackwell, 1991.
- HUSTON, Nancy, *Dire et interdire. Eléments de jurologie*, Paris, Payot, 1980.
- JONES, Peter, « Blasphemy, Offensiveness and Law », *British Journal of Political Science*, 10-2, 1980, p. 129-148.
- LAGORGETTE, Dominique. « Les syntagmes nominaux d'insulte et de blasphème : analyse diachronique du discours marginalisé », *Thélème, Revista Complutense de Estudios Franceses*, Numéro spécial, 2003, p. 171-188.

— « Les insultes par ricochet (*filz de, cocu* et consorts) : de quelques avanies du lexique insultant - quels critères pour l'outrage verbal ? », Paveau, M.-A. & E. Desmons (éds), 2008 « *Outrages, insultes, blasphèmes et injures : violences du langage et polices du discours* ».

LAWTON, David, *Blasphemy*, University of Pennsylvania Press, 1993.

LEVELEUX, Corinne, *La parole interdite : le blasphème dans la France médiévale, XIIIe-XVIe siècles : du péché au crime*, Paris : De Boccard, 2001.

— « Blasphème et sexualité (XIIIe-XVIe siècles) », *Mariage et sexualité au Moyen âge : accord ou crise?* Colloque international de Conques (1998), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

— « La répression du blasphème et les métamorphoses de la vérité (Moyen Age et début de l'époque moderne) », *Au cloître et dans le monde : femmes, hommes et sociétés, IXe-XVe siècle*: mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermitte-Leclercq, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 323-336.

— « Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime », *Revue de l'histoire des religions* 4/2011 (Tome 228), p. 587-602.

URL : www.cairn.info/revue-de-l-histoire-des-religions-2011-4-page-587.htm.

LEVY, Leonard W., *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

— *Ranters Run Amok: And Other Adventures in the History of the Law*, Chicago, Ivan R. Dee Publisher, 2000.

LOETZ, Francisca, *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Farnham, Ashgate, 2009.

MARSH, Joss, *Word Crimes: Blasphemy, Culture, and Literature in Nineteenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

MAZRUI, Ali A., « The Satanic Verses or a Satanic Novel? Moral Dilemmas of the Rushdie Affair », *Third World Quarterly*, 12, 1, 1990, p. 116-139 ; *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 15, n.° 1, 1990, p. 97-121.

MCENERY, Tony, *Swearing in English: Bad Language, Purity and Power from 1586 to the Present*, Routledge, Abington, 2006.

MONTAGU, Ashley, *The history of swearing*, New York, The Macmillian Company, 1967.

— *The Anatomy of Swearing*, University of Pennsylvania Press, 2001.

MORTENSEN, R., "Blasphemy in a secular state: a pardonable sin?" *University of New South Wales Law Journal*, 17 (1994)

<http://www.lawlink.nsw.gov.au/lrc.nsf/pages/DP24TOC>

NASH, David, *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford, 2007.

NOKES, Gerald Dacre, *A History of the Crime of Blasphemy*, London, Sweet & Maxwell, 1928.

PAVEAU, Anne-Marie. « J'irai cracher sur ta France. Discours d'outrage aux emblèmes et symboles de l'État », Desmons & Paveau (éds.). *Outrages, insultes, blasphèmes et injures : violences du langage et polices du discours*, Actes du colloque CERAP mars 2007 (Paris : L'Harmattan, 2008.), 109-135.

PICHETTE, J.-P., *Le Guide raisonné des jurons*, Montréal, Quinze, 1980.

PICKERING, W. S. F., « Blasphemy », in Asher R. E. Simpson, J.M.Y. (eds), *The Encyclopedia of language and linguistics*, Pergamon Press, vol. 1, p. 379.

ROBILLIARD, St. John Anthony, *Religion and the Law: Religious Liberty in Modern English Law*, Manchester University Press, 1984.

ROUSSIN, Philippe, éd., *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Jacques Cheyronnaud, Élisabeth Claverie, Denis Laborde... [et al.], Paris, H. Champion éd., 1998.

SAINT-EDME, M. B., *Dictionnaire de la pénalité*, Paris, 1825, t. II.

SCHREIBER, Jean Philippe, « La criminalisation du péché » (introduction), in DIERKENS, Alain, SCHREIBER, Jean Philippe, *Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2012, p. 11-20.

SCHWERHOFF, Gerd, *Zungen wie Schwerter : Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Konstanz, UVK, 2005.

SPURR, John, « A Profane History of Early Modern Oaths », *Transactions of the Royal Society*, XI, 2001, p. 37-64.

VILLA-FLORES, Javier, *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, University of Arizona Press, 2006.

VITALE BROVARONE, Alessandro, « Blasphèmes et jurons au Moyen Âge », in Pierre Boglioni, Robert Delort, Claude Gauvard, *Le Petit Peuple dans L'Occident Médiéval: Terminologies, Perceptions, Réalités*, Publications de la Sorbonne, 2003.

Les limites de l'acceptable

Introduction : pour un usage de la notion d'acceptabilité dans les sciences sociales, p. 1

I- Figures de l'inacceptable sous l'Ancien-Régime : Incrédulité, athéisme, blasphème, sodomie, communauté des biens, p. 19

1- Les frontières mouvantes de l'inacceptable. Pour un réexamen de l'histoire de l'incrédulité, p. 19

2- « Athée » au début de l'époque moderne : une accusation inacceptable, p. 35

3- Rendre *La Sagesse* acceptable, A propos des vicissitudes de la réédition du livre de Pierre Charron, p. 45

4- « L'illustre débauché » Jacques Vallée Des Barreaux : un cas d'acceptation restreinte, p. 67

5- La réputation compromise d'un homme de lettres au XVII^e siècle : le cas Dassoucy, p. 87

6- La communauté des biens, un motif radical inacceptable dans l'Angleterre du Commonwealth, p. 99.

7- Le Blasphemy Act (1650) et les Ranters, p. 113

Appendice : Un extrait de l'ouvrage d'Abiezer Coppe, *A Feiry FlyingRoll*, 1649 (texte et traduction), p. 185

II- Le Retour du blasphème (1988-2012), p. 191

8- L'interminable affaire des *Versets Sataniques*, p. 191

9- Les intégristes et le théâtre : un conflit d'acceptabilité (France, octobre-décembre 2011), p. 285

Appendice : Esquisse d'une anthropologie politique du double langage, p. 301

10- « Blasphème et islamophobie » : les « nouvelles caricatures » de *Charlie Hebdo* (19 septembre 2012), p. 307

Brève bibliographie sur le blasphème, p. 343