



Nota editoriale

Nicole Gengoux

(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

1. *Il libertinismo: radici antiche e moderne*

Chi sono stati o chi sono i «libertini»? E come possiamo definire la categoria di «libertinismo»? Queste sembrano mere questioni storiografiche, ma se si pensa alla vicenda, assolutamente contemporanea, dello scrittore britannico di origine indiana Salman Rushdie, che è stato oggetto di una *fatwa* nel 1989 e di un recente tentativo di assassinio per quello che ha scritto in un suo romanzo – quindi in un'opera di finzione –, queste due categorie probabilmente cominceranno ad apparire meno lontane nel tempo. Nell'antica Roma il *libertus* era lo schiavo affrancato e *libertinus* era il termine che designava il figlio di questo schiavo: l'etimologia delle due categorie, «libertini» e «libertinismo», ci ricorda immediatamente che la libertà è sempre associata all'esercizio del potere. Ma la traiettoria e le mutazioni del «fenomeno libertino» dall'antichità ai giorni nostri non sono quelle di una scuola filosofica, né di un movimento culturale omogeneo. Se si vuole trattare del «libertinismo», come invita a fare il titolo di questo numero, che si tratti degli autori del XVIII secolo designati con questo termine dalla storiografia, o invece quelli della prima metà del XVII secolo, che sono definiti «libertini eruditi», riprendendo la nota espressione di René Pintard¹, che li distingueva dai «libertini dei costumi» (*libertins de mœurs*) dello stesso periodo, occorre allora interrogarsi sul significato effettivo di questo fenomeno. Così, la categoria di «libertinismo» andrebbe senz'altro rimessa in questione e lo è stata dagli autori e dalle autrici che hanno contribuito a questo numero, proponendone anche un ampliamento a un periodo anteriore al XVII secolo, fino all'Antichità, e posteriore, arrivando fino ai giorni nostri.

L'articolo di Attilio Scuderi si focalizza sul libertinismo di Machiavelli, radicato nella libertà concepita come pratica che implica il benessere sociale e la garanzia delle sfere di sicurezza private. Scuderi respinge l'idea di «origine» contrapponendole quella di «genealogia», che non poggia su «fonti», ma su «radici»: il materialismo e lo scetticismo dell'Antichità. Machiavelli si pone tra l'antichità e

¹ R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genève-Paris 1983 (prima edizione in due volumi, Boivin, Paris 1943).



la modernità, alla maniera di Montaigne, come attesta l'uso della stessa pagina di Lucrezio sul *clinamen*. Scuderi ci invita quindi a rifiutare al contempo i pregiudizi «francocentrico» e «modernocentrico»: questo «libertinismo» è l'espressione di un umanesimo inscritto in ogni uomo o donna, che, afferma l'autore, oggi non è di moda!

Anche Vittorio Frajese tratta di Machiavelli e dei suoi amici «libertini», dei «repubblicani popolari» e, attraverso una costellazione di affinità concettuali, ci fa scoprire l'esistenza di un legame, ancora poco studiato, tra Machiavelli e Celso (citato da Origene). Per esempio, a proposito dell'eternità del mondo, entrambi utilizzano lo stesso passo di Lucrezio che, per difendere la novità del mondo, ricorre all'argomento dell'assenza di memoria e delle catastrofi naturali, come prova della perpetua mutevolezza di tutte le cose. Machiavelli tuttavia sovverte l'argomentazione di Lucrezio per farne un argomento a sostegno dell'eternità contro la Creazione. Altri rapporti confermano un simile legame e secondo Frajese, in generale, resta ancora tutta da esaminare la relazione tra Machiavelli e il mondo ebraico.

2. Un contenuto filosofico

Il «libertinismo» diventa allora un'etichetta che trascende le epoche e viene da chiedersi se sia applicabile a un movimento letterario, a un comportamento sociale o a una dottrina filosofica. La sua polivalenza, eclatante in ogni ambito (epistemologico, fisico, morale, politico), la rende una nozione oscura, di cui sembra possibile dire solamente che raggruppa i seguenti temi: difesa del libero pensiero; liberazione dalla superstizione e dalle credenze religiose; critica della Chiesa e del principio di Autorità; invito a seguire una morale naturale, umana. Tuttavia, se ci si accontenta di queste indicazioni, si rischia di togliere ai «libertini» la loro audacia e banalizzarli in un pensiero molto comune: quale filosofo, in quest'epoca, non rivendica la libertà del suo giudizio? Chi non si richiama alla natura? Occorre cercare nel libertinismo una coerenza che ne faccia qualcosa di più che una semplice somma di rivendicazioni e che renda conto di un pensiero strutturato, con un proprio contenuto filosofico.

Lorenzo Bianchi si sofferma sulla «filosofia originale» di Gabriel Naudé, che applica lo stesso metodo critico a tre ambiti: la storia, la politica e la medicina. Si tratta di un «eclettismo critico e naturalista» (con delle «tensioni materialistiche»), o di una ragione critica, libera dai pregiudizi e dalle superstizioni: critica storica diretta contro l'astrologia, la demonologia, la magia; critica delle teorie politiche, in maniera indiretta tramite la presentazione e l'analisi di un gran numero di opere, o segreta in una sola opera clandestina e pubblicata postuma: le *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*; infine, critica della nuova chimica (la iatrochimica di Paracelso) e, rifiutando il determinismo astrologico, la difesa dell'antica medicina galenica. Una filosofia «moderna», perché la modernità non appartiene esclusivamente alle «nuove filosofie» e alle «nuove scienze».

La coerenza filosofica del libertinismo è difesa da Nicole Gengoux a partire da tre testi detti «libertini», i *Dialogues faits à l'Imitation des Anciens*, di La Mothe le Vayer, i romanzi di Cyrano de Bergerac e il trattato anonimo intitolato *Theophrastus redivivus*, un trattato che, grazie al suo carattere sistematico, permette di far emergere un naturalismo dichiaratamente ateo comune ai tre autori. Gengoux formula l'ipotesi che, al di là della diversità filosofica o «fisica» dei tre autori, ci sia un'ontologia fondamentale, un naturalismo individualista e dinamico, fondato sull'amore di sé e retto da una struttura che collega due poli, solo apparentemente contraddittori, l'io e la natura, la riflessione personale e il riferimento agli autori antichi. Il modo di scrivere apparentemente frammentato (citazioni, dialoghi) si spiega allora grazie all'assimilazione delle altre filosofie e all'interpretazione personale che ne danno questi autori.

Riguardo al *Theophrastus redivivus*, Gianni Paganini piuttosto che la tradizionale espressione di «libertinismo erudito», propone una «nuova categoria storiografica», quella di «libertinismo radicale». A partire da Averroè, la «lex» è diventata un'impostura, che rompe definitivamente con la ricerca aristotelica di un «bene comune» e della funzione pedagogica delle leggi, ancora presente in Pomponazzi; così si consuma la scissione tra saggi e popolo, e tale scissione è di tipo antropologico. Ai sapienti non resta che seguire, da soli, la legge della natura, quella della reciprocità che un tempo reggeva lo Stato di natura. L'espressione «libertinismo erudito», legata alle fonti classiche, alla duplicità e alla dissimulazione da parte di persone che ricoprivano incarichi istituzionali, ha dunque i suoi limiti: grazie al suo anonimato, il *Theophrastus* è il solo testo in questo gruppo a difendere un materialismo radicale, in cui l'anima non è considerata solamente come mortale, ma anche materiale.

3. La diffusione: l'insieme dei lettori

Una posizione «naturalista» non basta tuttavia a definire i «libertini»: è detto «libertino» chi si assume un rischio nei suoi scritti, se non, addirittura, chi lo provoca. Il libertinismo non è solo libero pensiero, ma anche lo sforzo di diffusione attraverso gli scritti della critica a tutte le istanze che nuocciono alla libertà, soprattutto critica della Chiesa e anche, per alcuni, di colui da cui essa riceve la sua autorità: Dio. Di conseguenza, essere un libertino significa anche diffidare della censura. Si pone allora il problema della diffusione degli scritti e della necessità di dissimulazione, che può essere esaminata da due punti di vista: il pubblico di lettori a cui si mira e la modalità di scrittura utilizzata.

Innanzitutto, la questione dei lettori: a quale lettore si indirizza il libertino? Si tratta unicamente, come si è spesso detto a proposito dei «libertini eruditi», di altri increduli, altri «spiriti forti» e «smaliziati»? Oppure, invece, di un pubblico più ampio che il libertino vorrebbe illuminare? Un'idea ancora diffusa nella sto-

riografia, secondo la quale nel XVIII secolo gli autori saranno animati dalla volontà di diffondere i lumi e non a tenerli per sé come nel XVII secolo. Nel caso dei libertini del Settecento la concezione antropologica presupposta è meno pessimista: il popolo non è sempre incapace di comprendere. Molti articoli però rimettono in questione quest'evoluzione, o almeno tentano di sfumarla: i libertini del XVII secolo erano così sprezzanti riguardo al popolo? Quelli del secolo successivo erano davvero pronti a diffondere la verità?

Una ricerca approfondita di Antony McKenna e di Gianluca Mori, che riassumiamo in breve, ci dimostra che Camille Falconet è l'autore delle *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme*, un manoscritto anonimo circolato fino a giungere, verosimilmente, allo stesso Jean-Jacques Rousseau. Oltre ai legami di amicizia tra Falconet e Guy Patin, (l'autore del *Theophrastus* recentemente identificato da Mori), i temi trattati nelle *Réflexions* e nel *Theophrastus* sono vicini: è presente l'idea di una religione per il popolo, ma l'idea dell'impostura delle religioni è sostituita da una spiegazione antropologica; l'ateismo libertino lascia posto a un dio; infine, le citazioni del *Theophrastus* sono accompagnate da riflessioni espresse in uno stile più personale. Al crocevia fra «libertinismo erudito» («se si può ancora utilizzare quest'etichetta ormai invecchiata di R. Pintard»), come viene precisato) e «libero pensiero di discendenza cartesiana, malebranchista e spinozista», le *Réflexions* appartengono alla «modernità».

Elena Giorza tratta direttamente dei problemi connessi all'alternativa tra diffusione e dissimulazione e ne studia l'evoluzione attraverso l'utilizzo di una metafora attribuita a Fontenelle: la mano piena di verità aperta o chiusa per il popolo. La risposta alla domanda se il XVIII secolo sia altrettanto «elitario» che quello precedente è sfumata: al timore della censura subentra un'«auto-censura» dettata dalla preoccupazione per il bene del popolo. Certo, il pessimismo antropologico è sparito, ma il dibattito continua a sussistere: occorre educare il popolo o ingannarlo? Le risposte di Voltaire, Hélivétius, d'Holbach, ecc. non sono molto audaci: occorre aprire «progressivamente» le dita della mano, rendere la verità «comprensibile» o cominciare con l'istruzione «di una parte della società, quella della persone oneste». In breve, vengono ormai messi in primo piano gli interessi della «borghesia».

4. Conseguenze: un impegno politico?

L'elitismo della letteratura clandestina sembra distinguersi *a priori* dall'impegno politico nella misura in cui mira a una diffusione ristretta. I libertini sarebbero dunque conservatori? Ma lo stesso potere critico di questa letteratura può esercitare un'influenza. Anzi, anche molto di più: non si potrebbe considerare la stessa scrittura come un gesto pre-politico, poiché essa è comune a un gruppo di autori e riflette i loro scambi. Insomma, davvero è destinata a restare per sempre segreta?

Vediamo innanzitutto come l'impegno politico non sia sempre quello che si pensa. Giacomo Maria Arrigo ci svela lo strano inganno con il quale Burke si fa passare per Lord Bolingbroke pubblicando, due anni dopo l'edizione postuma delle opere filosofiche di quest'ultimo, un pamphlet intitolato *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society*: in realtà, facendo la caricatura degli argomenti di Bolingbroke, Burke vuole mostrare che le idee «libertine» di quest'ultimo e la sua difesa di una società naturale conducono al caos. Certo, il lord è un «libertino» per la sua vita dissoluta. C'è però qualcosa di ancora più strano: nei fatti, Bolingbroke era un «tory» conservatore, teoricamente vicino alla concezione feudale, mentre Burke, che era membro del partito «whig», finisce per avvicinarsi a quest'ideologia feudale fino a difendere l'utilità dei pregiudizi e delle tradizioni (al punto di criticare la Compagnia delle Indie perché distrugge il tessuto sociale degli indiani). Qui si vede tutta l'ambiguità dell'idea di «natura», della distinzione tra «libertinismo di costumi» e «libertinismo erudito» e del cosiddetto impegno «politico».

Al contrario, il ruolo «politico» che Colas Duflo attribuisce al romanzo libertino con ambizione filosofica nel XVIII secolo è più chiaramente progressista, anche se «ampiamente sottovalutato dagli storici dell'Illuminismo». Certo, trattandosi del genere pornografico, resta nella «cornice narrativa che privilegia la dimensione intima»; ma se la critica politica occupa uno spazio discreto (la critica è piuttosto morale e religiosa: deismo necessitarista, bisogno di religione nelle società politiche), la diffusione del romanzo deve essere la più ampia possibile e fare scandalo: in questo modo si raggiunge lo scopo di mostrare che il deista può essere virtuoso anche se critica la religione e che, per questo, non è una minaccia per la società. Il potere non ha dunque bisogno di fondarsi sulla religione. Con la diffusione delle idee di giustizia, di liberazione dei costumi, in una parola, della libertà di coscienza, si vede che la critica politica viene sviluppata dalla prospettiva della questione religiosa.

La contraddizione tra dissimulazione e diffusione, nondimeno, sussiste e Valentina Sperotto affronta il problema nel suo aspetto più concreto, la prova del pericolo reale vissuto da Diderot. Prima del suo imprigionamento, Socrate costituiva un modello di riferimento, ma come mantenere un equilibrio tra la necessità della verità, la sicurezza personale e la scelta di non abbandonare il proprio paese? In prigione si era impegnato a non pubblicare più nulla sulla religione e la politica. Successivamente, si avvicina alla posizione di Montaigne, che invitava a essere sinceri con se stessi, poiché ci sono circostanze politiche in cui la *parresia* pubblica diventa impossibile. Così Diderot sceglie di far circolare le sue opere tra un gruppo ristretto di persone, ma questo non poteva soddisfarlo e la sua posizione evolve ancora, fino a trovare un nuovo modello in Seneca, che aveva scelto di essere «un ministro utile», piuttosto che «un ammonitore scomodo». Come in questo caso l'azione del tiranno può essere mitigata di un principe, Diderot coltiva la speranza che i suoi scritti potranno servire alla posterità.

5. *La diffusione: la scrittura*

Il secondo aspetto relativo alla diffusione e alla dissimulazione, dopo il pubblico dei lettori, è quello della scrittura stessa. I libertini sono noti per aver adottato una strategia di scrittura caratteristica: la scrittura mascherata. Questa maschera però non dovrebbe essere trasparente dal momento che i segreti devono essere divulgati? D'altra parte, la scrittura «libertina» è caratterizzata da un altro dualismo, forse una duplicità: quello tra erudizione e impegno personale. La molteplicità delle citazioni e dei riferimenti agli autori dell'Antichità nei «libertini eruditi» è la maschera di questa scrittura obliqua destinata a eludere la censura, ma possono anche invitare il lettore a riflettere: nel secolo successivo la scrittura libertina diviene più sincera e personale?

Per Nassif Fahrat, «il problema della diffusione-dissimulazione si radica nella lingua stessa». Ci mostra che in d'Holbach la scrittura non è solo «collettiva», un'eredità in parte «libertina» (traduce, edita, non firma), ma che è «immediatamente collettiva», il collettivo non essendo solamente il suo «orizzonte», ma la sua «origine». Fahrat ci propone il termine di «intenzionalità» per designare le proposizioni di d'Holbach, che sono al contempo «intenzionali» e «citazionali», termini che riprende rispettivamente da Searle e da Derrida, ma senza disgiungerli. Infatti a partire da alcuni esempi precisi mostra che l'intenzione di d'Holbach è la citazione stessa, perché «trasmette alla collettività delle formule che ha inventato, ma che ripete pretendendo di averle ereditate»: esse possono quindi essere citate da tutti, perché sono state elaborate da tutti.

Questo carattere collettivo si ritrova, con Matteo Marcheschi, nel ricorso alla stessa immagine tratta da Descartes, quella del «bastone del cieco» (*bâton de l'aveugle*), che evolve man mano che viene utilizzata da parte di Mme du Châtelet, La Mettrie e poi Diderot. L'esperienza, del «bastone dato dalla natura ai ciechi», diventa un'esperienza a tentoni che rende «zoppi», poi «un bastone che la ragione deve usare correttamente per non cadere». Inutile, anche, per Diderot assistere all'operazione su un nato-cieco: basta la sua *Lettre sur les aveugles*. Sul piano della stessa scrittura, quando Élie Luzac riscrive *L'Homme machine* di La Mettrie, pubblicando il testo con il titolo di *L'homme plus que machine*, modifica all'immagine del bastone, mostrando il ruolo che il lettore dovrebbe svolgere: una riflessione personale attiva che si fa tramite la «lettura tra le righe» tipicamente libertina, perché è «moltiplicando i casi e gli avvenimenti con l'immaginazione» che si esplora meglio il mondo, che non è mai un insieme di dati, ma sempre il risultato di un processo sintetico.

Pertanto il libertino non è isolato dal suo secolo e il lettore o la lettrice sono chiamati ad avere un ruolo attivo. Per giunta, secondo Paolo Quintili, il romanzo libertino mondano, erotico, del XVIII secolo inaugura anche «la forma del romanzo moderno», vale a dire del «romanzo *tout-court*», operando così una fusione con il libertinismo erudito del secolo precedente. Il romanzo *Thérèse philosophe* di Boyer d'Argens e i *Bijoux indiscrets* di Diderot offrono un inedito intreccio di temi erotici e filosofici, in cui si ritrova, per riprendere la formula di

Foucault, «una volontà di sapere propria del corpo» caratteristica dell'epoca. Thérèse «deve percorrere tutti questi libri e le loro immagini per [...] conoscere l'essenza del piacere» prima di darsi al Conte. C'è dunque «un'affinità elettiva tra il sensualismo e la filosofia materialista». Essendo il desiderio irraggiungibile, solo la riflessione e la lettura silenziosa permettono di apprenderlo, annunciando il romanzo moderno.

A partire dagli articoli presentati, possiamo fare qualche osservazione prima di cercare di proporre una configurazione che potrebbe essere definita «libertina». Molti tratti caratteristici del primo libertinismo, il «libertinismo erudito», si ritrovano nel libertinismo mondano del secolo dei Lumi: i temi antireligiosi, naturalisti e la tendenza materialista. Se nel XVIII secolo si manifesta la volontà di una più ampia diffusione, questa resta progressiva e limitata. Nel XVII secolo la solitudine elitaria del saggio era forse congiunturale, tanto più perché era fondata su un pessimismo antropologico ormai acquisito. L'aspetto critico, del resto comune ai due secoli, così come suppone un fondamento filosofico coerente, possiede anche una certa portata politica sul piano di quella che oggi chiamiamo libertà di coscienza. Infine, la scrittura criptata con la sua sequela di riferimenti eruditi lascia spesso spazio a una scrittura «plurale» che si vuole collettiva: in entrambi i casi l'io individuale trova il suo percorso non nell'espressione diretta di un io che viene affermato, ma nella scelta di immagini o di citazioni. I due libertinismi, quello «erudito» e quello dei Lumi, potrebbero allora essere definiti come lo sforzo di liberarsi dai pregiudizi imposti dalla cultura e di pensare da sé, indipendentemente dall'autorità, specialmente della Chiesa. Questo spiegherebbe perché trascende le epoche e ci parla ancora oggi. Il «dibattito sugli antichi e sui moderni» sembra quindi superato sul piano letterario, filosofico e politico.

Così, facendo da ponte tra antichità e modernità, i libertini aprono una prospettiva in continua evoluzione. Il «libertinismo» non appare più come una «nozione vaga», ma piuttosto come un «concetto operativo». Questa sembra la conclusione a cui portano i diversi articoli qui riuniti.

Questo numero nasce da un convegno internazionale tenutosi il 18 e 19 marzo 2021 (online a causa della situazione pandemica), organizzato dalla dott.ssa Valentina Sperotto, intitolato «Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura». Il convegno, promosso dal Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) e dal Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine (ICONE) diretti dal Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), è stato sostenuto dal Prof. Roberto Mordacci, in quel momento Preside della Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. A loro e al Prof. Alfredo Gatto (UniSR), che ha introdotto e moderato le due giornate, va la nostra gratitudine.

Agli interventi dei ricercatori italiani e francesi, provenienti da diversi ambiti disciplinari (filosofia, letteratura, storia) si sono aggiunti altri articoli, in tre lingue – italiano, francese e inglese – che hanno arricchito questo numero monografico di ulteriori prospettive.



Note éditoriale

Nicole Gengoux

(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

1. *Le libertinage: racines anciennes et modernes*

Qui étaient-ils ou qui sont-ils les «libertins»? Et comment peut-on définir la catégorie de «libertinisme»? Il semble qu'il s'agisse de pures questions historiographiques, mais si l'on songe à l'affaire toute contemporaine de l'écrivain britannique d'origine indienne Salman Rushdie, qui a fait l'objet d'une *fatwa* en 1989 et d'une récente tentative d'assassinat pour ce qu'il a écrit dans un roman, donc une œuvre de fiction, ces deux catégories paraîtront sans doute moins éloignées dans le temps. Dans l'Antiquité romaine le *libertus* était l'esclave affranchi et le *libertinus* était le fils de cet esclave, donc l'étymologie des deux catégories, «libertins» et «libertinage», nous rappelle immédiatement que la liberté a toujours été liée à l'exercice du pouvoir. Mais la trajectoire et les mutations du «phénomène libertin», de l'Antiquité à nos jours n'est pas celui d'une école philosophique, ni celui d'un mouvement culturel homogène. Si l'on veut traiter des «libertins», comme nous y invite le titre de ce numéro, qu'ils soient les auteurs que l'historiographie désigne sous ce terme au XVIII^e siècle, ou bien ceux de la première moitié du XVII^e siècle que nous nommons les «libertins érudits», en reprenant la formule bien connue de René Pintard¹ qui les distingue des «libertins de mœurs» de la même époque, il faut alors s'interroger. Ainsi, la catégorie de «libertinage» doit, bien sûr, être remise en question et elle l'a été par nos auteurs qui l'ont même élargie à une époque bien antérieure au XVII^e siècle, jusqu'à l'Antiquité, et même postérieure, jusqu'à nos jours.

C'est sur le libertinage de Machiavel qu'est centré l'article d'Attilio Scuderi, fondant cette catégorie sur la liberté qui, pour Machiavel, est une pratique entraînant le bien-être social tout en garantissant des sphères privées de sécurité. Scuderi rejette toute idée d'«origine» et il lui oppose celle de «généalogie» qui repose non sur des «sources» mais sur des «racines»: le matérialisme et le scepticisme antiques. Tout comme Montaigne, comme l'atteste l'utilisation de la même page de Lucrèce sur le clinamen, Machiavel se situe entre l'Antiquité et la

¹ R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genève- Paris 1983 (prima edizione in due volumi, Boivin, Paris 1943).



modernité. Scuderi nous invite donc à rejeter à la fois les préjugés «franco-centriste» et «moderno-centriste»: ce «libertinage» est l'expression d'un humanisme inscrit en chaque homme, thèse qui, dit-il, n'est guère à la mode aujourd'hui !

Vittorio Frajese nous parle également de Machiavel et de ses amis «libertins», des «républicains populaires». C'est l'existence d'un lien, encore peu étudié, entre Machiavel et Celse (cité par Origène) qu'il nous fait découvrir à travers des «affinités conceptuelles», sinon de «véritables preuves». Par exemple, à propos de l'éternité du monde, tous deux utilisent le même passage de Lucrèce qui prend comme argument, pour défendre la nouveauté du monde, l'absence de mémoire et les catastrophes naturelles, pour soutenir l'éternité du monde et le changement perpétuel de toutes choses. Mais Machiavel subvertit l'argumentation de Lucrèce pour en faire un argument de l'éternité contre la Création. D'autres rapprochements confirment un tel lien et, d'une façon générale, nous dit Frajese, un examen reste à faire de la relation de Machiavel avec le monde juif.

2. Un contenu philosophique

Le «libertinage» devient alors une étiquette qui transcende les époques, et dont on se demande si elle s'applique à un mouvement littéraire, un comportement social ou une doctrine philosophique. Sa polyvalence, éclatante dans tous les domaines (épistémologique, physique, moral, politique), en fait une notion obscure dont il semble que l'on puisse seulement dire qu'elle regroupe les thèmes suivants: défense d'une pensée libre, libérée de la superstition et des croyances religieuses; critique de l'Église et du principe d'Autorité; invitation à suivre une morale naturelle, humaine. Mais si l'on se contente de ces indications, on risque d'ôter aux «libertins» leur audace et de les noyer dans une pensée fort commune: quel philosophe, à cette époque, ne revendique pas la liberté de son jugement ? Lequel ne fait pas appel à la nature ? Il faut chercher dans le libertinage une cohérence qui en fasse plus qu'une simple somme de revendications, et rende compte d'une pensée structurée, avec un contenu philosophique propre.

Lorenzo Bianchi insiste sur la «philosophie originale» de Gabriel Naudé qui applique à trois domaines, l'histoire, la politique et la médecine, une même méthode critique. Il s'agit d'un «éclectisme critique et naturaliste» (avec des «tensions matérialistes»), où une raison critique dégage les préjugés et les superstitions: critique historique dirigée contre l'astrologie, la démonologie, la magie; critique des théories politiques, de façon détournée par la présentation et l'analyse d'un très grand nombre d'ouvrages, ou secrète dans un seul ouvrage, clandestin et publié de façon posthume: les *Considérations*; critique, enfin, de la nouvelle médecine (l'iatrochimie de Paracelse) et défense de l'ancienne médecine Galénique, en refusant le déterminisme astrologique. Une philosophie «moderne» car la modernité n'appartient pas exclusivement aux «nouvelles philosophies» et aux «nouvelles sciences».

La cohérence philosophique du libertinage est défendue par Nicole Gengoux à partir de trois textes dits «libertins», les *Dialogues faits à l'Imitation des Anciens*, de La Mothe le Vayer, les romans de Cyrano de Bergerac et le traité anonyme du *Theophrastus*, un traité ouvertement athée qui, par son caractère systématique, permet de dégager un naturalisme athée commun aux trois auteurs. Gengoux formule l'hypothèse que par-delà la diversité philosophique ou physique des trois auteurs, il y a une ontologie fondamentale, un naturalisme individualiste et dynamique, fondé sur l'amour de soi et régi par une structure qui relie deux pôles qui ne sont qu'apparemment contradictoires, le moi et la nature, la réflexion personnelle et la référence aux auteurs anciens. Le mode d'écriture apparemment éclaté (citations, dialogues) s'explique alors par l'idée d'assimilation des autres philosophies et d'interprétation personnelle.

Pour le *Theophrastus redivivus*, Gianni Paganini propose plutôt que l'expression traditionnelle de «libertinage érudit», une «nouvelle catégorie historiographique», celle de «libertinage radical». La «lex», depuis Averroès, est devenue une imposture qui rompt définitivement avec la recherche aristotélicienne d'un «bien commun» et de la fonction pédagogique des lois, encore présente chez Pomponazzi; cette fois, le clivage entre les sages et le peuple est consommé et il est anthropologique. Il reste aux sages à suivre, seuls, la loi de la nature, celle de la réciprocité qui régissait autrefois l'État de nature. L'expression de «libertinage érudit», avec l'idée qu'elle entraîne d'héritage classique, de duplicité et de dissimulation de la part de personnes haut placées, a donc ses limites: grâce à son anonymat, le *Theophrastus* est le seul dans ce milieu à défendre un matérialisme radical, où l'âme est non seulement mortelle mais aussi matérielle.

3. La diffusion: le lectorat

Mais une position naturaliste ne suffit pas à définir les «libertins»: est dit «libertin» celui qui prend un risque dans ses écrits et qui est même provocateur. Le libertinage est non seulement une pensée libre, mais l'effort de diffusion, à travers des écrits, d'une critique, celle de toutes les instances qui nuisent à la liberté, surtout celle de l'Église et même, pour certains, de celui dont elle reçoit son autorité: Dieu. Par suite, être un libertin c'est aussi se méfier de la censure. Se pose alors le problème de la diffusion de ses écrits et de la dissimulation qu'elle requiert, ce qui peut être examiné sous deux angles: le lectorat visé et le mode d'écriture utilisé.

Tout d'abord, se pose la question du lectorat: à quel lecteur s'adresse le libertin ? Est-ce uniquement, comme on l'a souvent dit à propos des «libertins érudits», à ses pairs en incroyance, aux autres «esprits forts» et «déniaisés» ? Ou bien à un public plus large qu'il voudrait éclairer ? Telle est encore une idée courante dans l'historiographie, suivant laquelle il faudrait attendre le XVIII^e siècle pour que les auteurs veuillent répandre les lumières et non plus les garder pour eux, comme au XVII^e siècle. Dans le deuxième cas la conception anthropo-

logique qui est présupposée est moins pessimiste: le peuple ne serait pas toujours incapable de comprendre. Mais plusieurs articles vont remettre en question cette évolution ou du moins la nuancer: les libertins du XVII^e siècle étaient-ils aussi méprisants à l'égard du peuple ? Ceux du siècle suivant étaient-ils vraiment prêts à diffuser la vérité ?

Une enquête approfondie d'Antony McKenna et de Gianluca Mori qu'ils nous résument ici, nous dévoile une transmission effective du *Theophrastus redivivus* jusqu'à Camille Falconet, dont ils montrent qu'il est l'auteur des *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme*, un manuscrit anonyme lui aussi, puis, à travers ce dernier, vraisemblablement jusqu'à Rousseau lui-même. Outre les liens d'amitié entre les Falconet et Guy Patin, (l'auteur du *Theophrastus* récemment identifié par Mori), les thèmes traités dans les *Réflexions* et dans le *Theophrastus* sont proches: l'idée d'une religion pour le peuple subsiste mais à l'idée d'imposture des religions s'est substituée leur explication anthropologique; l'athéisme libertin fait place à un dieu; enfin, aux citations du *Theophrastus* succèdent des réflexions exprimées dans un style plus personnel. Au croisement du «libertinage érudit» («s'il faut encore utiliser cette étiquette vieillie de R. Pintard» est-il précisé), et de «la libre pensée de souche cartésienne, malebranchiste et spinoziste», les *Réflexions* appartiennent à la «modernité».

Elena Giorza traite directement du problème posé par la diffusion et la dissimulation et en étudie l'évolution à travers l'utilisation d'une métaphore attribuée à Fontenelle: la main pleine de vérités, ouverte ou non pour le peuple. À la question de savoir si le XVIII^e siècle est aussi «élitiste» qu'au siècle précédent, sa réponse est nuancée: à la crainte de la censure a succédé une «auto-censure» dictée par le souci du bien du peuple. Le pessimisme anthropologique a certes disparu mais le débat subsiste: faut-il éduquer le peuple ou le tromper ? Les réponses apportées par Voltaire, Hélivétius, d'Holbach etc. sont peu audacieuses: il faut ouvrir «progressivement» les doigts de la main, rendre la vérité «compréhensible» ou commencer par l'instruction «d'une partie de la société, celle des honnêtes gens». En bref, sont désormais premiers les intérêts de la «bourgeoisie».

4. Conséquence: un engagement politique ?

Par son élitisme la littérature clandestine semble *a priori* se distinguer de l'engagement politique dans la mesure où elle ne vise qu'à une diffusion restreinte. Les libertins seraient-ils conservateurs ? Pourtant par son pouvoir de critique lui-même une telle littérature peut exercer une influence. Bien plus, ne peut-on considérer son écriture elle-même comme un geste pré-politique car elle est commune à un groupe d'auteurs et reflète leurs échanges. Enfin, peut-elle rester à tout jamais secrète ?

Voyons tout d'abord comment un engagement politique n'est pas toujours celui auquel on pense. Giacomo Maria Arrigo nous dévoile l'étrange tromperie

par laquelle Burke se fait passer pour Lord Bolingbroke en publiant deux ans après la publication posthume des œuvres philosophiques de ce dernier, un pamphlet intitulé *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society*: mais, en caricaturant les arguments de Bolingbroke, il veut montrer que les idées «libertines» de ce dernier et sa défense d'une société naturelle conduisent au chaos. Certes, «libertin» le lord l'est par sa vie de débauche. Mais plus étrange encore: dans les faits, Bolingbroke était un «tory» conservateur, proche de la paysannerie tandis que Burke, pourtant membre du parti «whig», va se rapprocher de cette idéologie paysanne jusqu'à défendre l'utilité des préjugés et des traditions (au point de critiquer la Compagnie des Indes qui détruit le tissu social des indiens). On voit toute l'ambiguïté de l'idée de «nature», de la distinction entre «libertinage de mœurs» et «libertinage érudite», et de l'engagement dit «politique».

Au contraire, le rôle «politique» que Colas Duflo attribue au roman libertin à ambition philosophique au XVIII^e siècle est plus clairement progressiste bien qu'il soit «largement sous-évalué par les historiens des Lumières». Certes, relevant du genre pornographique, il reste dans «le cadre narratif de l'intime». Mais si la critique politique tient une place «discrète» (la critique est plutôt morale et religieuse: déisme néecessitariste, besoin de religion dans les sociétés politiques), la diffusion du roman doit être la plus large possible et faire scandale: le but est alors atteint qui montre que le déiste peut être vertueux bien qu'il critique la religion, qu'il n'est donc pas une menace pour la société. Le pouvoir n'a donc pas besoin de s'appuyer sur la religion. Avec la diffusion des idées de justice, de libération des mœurs, en un mot, de liberté de conscience, on voit que c'est par le biais de la question religieuse que se fait la critique politique.

Mais la contradiction entre dissimulation et diffusion subsiste et Valentina Sperotto prend le problème dans son aspect le plus concret, l'épreuve du danger réel qu'a connue Diderot. Avant son emprisonnement, son modèle était Socrate, mais comment maintenir un équilibre entre la vérité, la sécurité et le fait de ne pas abandonner son pays, s'est-il demandé en un premier temps ? En prison, il s'est engagé à ne plus rien publier sur la religion et la politique. Ensuite, il écoute Montaigne qui invite à être franc envers soi-même, la «parresia» étant impossible quand on est «lié au prince». Ainsi, Diderot choisit de faire circuler ses ouvrages dans un groupe restreint, mais cela ne pouvait pas être satisfaisant et sa position évolue encore, jusqu'à suivre un nouveau modèle, celui de Sénèque, lequel a choisi d'être «un bon ministre, plutôt qu'un calomniateur gênant». Comme, dans ce cas, l'action du tyran peut être adoucie, Diderot garde l'espoir que ses écrits pourront servir à la postérité.

5. La diffusion: l'écriture

Le deuxième aspect de la question de la diffusion et de la dissimulation, après le lectorat, est celui de l'écriture elle-même, le deuxième terme important du titre

de notre volume. Les libertins sont connus pour adopter une stratégie d'écriture qui leur est propre et qui est celle de l'écriture masquée. Mais ce masque ne doit-il pas être transparent, puisque les secrets doivent être divulgués ? D'autre part, l'écriture «libertine» est caractérisée par une autre dualité, peut-être une duplicité: entre érudition et engagement personnel. La multiplicité des citations et des références aux auteurs de l'Antiquité chez les «libertins érudits» est la marque de ces détours destinés à déjouer la censure mais ces derniers peuvent aussi inviter le lecteur à réfléchir: au siècle suivant, l'expression devient-elle plus franche et plus personnelle ?

Pour Nassif Fahrat, «le problème de la diffusion-dissimulation est ancré dans la langue elle-même». Il montre que chez d'Holbach l'écriture n'est pas seulement «collective», un héritage en partie «libertin» (il traduit, édite, ne signe pas), mais qu'elle est «d'emblée collective», le collectif n'étant pas seulement son «horizon» mais son «origine». Il nous propose le terme de «intencitationnalité» pour désigner les propositions de d'Holbach qui sont à la fois «intentionnelles» et «citationnelles», termes qu'il reprend respectivement de Searle et de Derrida, mais sans les disjoindre. À partir de quelques exemples précis il montre, en effet, que l'intention de d'Holbach est la citation elle-même, car «il lègue à la collectivité des formules qu'il a forgées mais qu'il prétend tenir d'elle et qu'il répète»: elles peuvent donc être citées par tous, parce qu'elles ont été dictées par eux tous.

Ce caractère collectif se retrouve, avec Matteo Marcheschi, dans la reprise d'une même image tirée de Descartes, celle du «bâton de l'aveugle», qui évolue au cours de son utilisation par Mme du Châtelet, La Mettrie, puis Diderot. L'expérience, du «bâton donné par la nature aux aveugles», devient une expérience tâtonnante qui rend «boîteux», puis «un bâton que la raison doit utiliser correctement pour ne pas tomber». Inutile, même, pour Diderot d'assister à l'opération sur l'aveugle-né: sa *Lettre sur les aveugles* suffit. Sur le plan même de l'écriture, la modification apportée à l'image du bâton dans la réécriture de *L'Homme machine* de La Mettrie, par Élie Luzac dans *L'homme plus que machine*, montre le rôle qui est attendu de la part du lecteur: une réflexion personnelle active qui se fait par le moyen de «la lecture entre les lignes», typiquement libertine; car, c'est «en multipliant les cas et les événements avec l'imagination» que l'on explore mieux le monde, qui n'est jamais un ensemble de données, mais toujours le résultat d'un processus synthétique.

Le libertin n'est donc pas coupé de son siècle et le lecteur est appelé à jouer un rôle actif. Bien plus, pour Paolo Quintili, le roman libertin mondain, érotique, du XVIII^e siècle inaugure même «la forme du roman moderne», c'est à dire du «roman tout court», tout en opérant une fusion avec le libertinage érudit du siècle précédent. Les romans *Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens et *Les Bijoux indiscrets* de Diderot, offrent un mélange achevé de sujets érotiques et philosophiques, où l'on retrouve, pour reprendre la formule de Foucault, «une volonté de savoir propre au corps» caractéristique de l'époque. Thérèse «doit parcourir tous ces livres et leurs images pour [...] connaître l'essence du plaisir» avant de

se donner au Comte. Il y a donc «une affinité élective entre sensualisme et philosophie matérialiste». Le désir étant irréprésentable, seule la réflexion et la lecture silencieuse permettent de l'appréhender, ce qui annonce le roman moderne.

À partir des articles présentés, faisons quelques remarques avant de nous hasarder à proposer une configuration qui pourrait être appelée «libertine». Bien des traits caractéristiques du premier libertinage, le «libertinage érudit», se retrouvent dans le libertinage mondain du siècle des Lumières: les thèmes anti-religieux, naturalistes à tendance matérialiste. Si au XVIII^e siècle, se manifeste la volonté d'une plus grande diffusion, celle-ci reste progressive et limitée. Au XVII^e siècle la solitude élitiste du sage était peut-être conjoncturelle autant que fondée sur un pessimisme anthropologique définitif. L'aspect critique, d'ailleurs commun aux deux siècles, de même qu'il suppose un fondement philosophique cohérent, possède une certaine portée politique sur le plan de ce que nous appelons de nos jours la liberté de conscience. Enfin, l'écriture cryptée avec son cortège de références érudites fait souvent place à une écriture «plurielle» qui se veut collective: dans les deux cas, le moi individuel trouve son chemin, non dans l'expression directe d'un moi affirmé mais dans le choix des images ou des citations. Les deux libertinages, celui dit «érudit» tout comme celui des Lumières, pourraient alors être définis comme l'effort pour se dégager des préjugés imposés par la culture; l'effort pour penser par soi-même, indépendamment de l'Autorité, notamment celle de l'Église. Ceci expliquerait pourquoi il transcende les époques et nous parle encore aujourd'hui. Le 'débat des anciens et des modernes' semble donc dépassé sur le plan littéraire, philosophique et politique.

Ainsi en faisant le pont entre les Anciens et la modernité, les libertins ouvrent une perspective en continuelle évolution. Le «libertinage» n'apparaît plus comme une «notion vague», mais plutôt un «concept opératoire». Telle semble la conclusion à laquelle nous mènent les différents articles qui sont ici réunis.

Le présent numéro fait suite au colloque organisé en ligne les 18 et 19 mars 2021 par Valentina Sperotto, intitulé «Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura». La conférence, soutenue par le Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) et le Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine (ICONE) dirigés par le Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), avec l'appui du Prof. Roberto Mordacci (Preside della Facoltà di filosofia dell'università Vita-Salute San Raffaele di Milano (UniSR) et celui du Prof. Alfredo Gatto (UniSR) qui a bien voulu accueillir les participants et jouer le rôle de modérateur au cours des deux journées.

Aux communications faites par des chercheurs universitaires français ou italiens, littéraires, philosophes ou historiens, ont été ajoutés d'autres articles, ce qui a permis de constituer un ensemble trilingue, italien, français, et anglais qui a enrichi ce numéro monographique de nouvelles perspectives.



Editorial Note

Nicole Gengoux
(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

1. *Libertinism: ancient and modern roots*

Who were or are the ‘libertines’? And how can we define the category of ‘libertinism’? These seem to be mere historiographical questions, but if we think of the wholly contemporary vicissitudes of British writer of Indian origin Salman Rushdie, subject to a *fatwa* in 1989 and recently to an attempt on his life owing to what he wrote in one of his novels – hence, in a work of fiction – these two categories will probably start to appear less distant in time. In ancient Rome, a *libertus* was a freed slave and *libertinus* was the term that described their offspring: the etymology of the two categories, ‘libertines’ and ‘libertinism’ is an instant reminder that freedom is always associated with the exercise of power. But the trajectory and changes in the ‘libertine phenomenon’ from ancient times to the present day are not those of a school of philosophy, nor of a homogeneous cultural movement. If we want to deal with ‘libertinism’, as the title of this issue invites us to do, whether we are talking about the eighteenth-century authors described using this term by historiography, or those from the first half of the seventeenth century who are defined as ‘erudite libertines’, taking up the famous expression by René Pintard,¹ who distinguished them from the ‘moral libertines’ (*libertins de mœurs*) of the same period, we have to ask ourselves what the real meaning of this phenomenon is. To do so, the category of ‘libertinism’ certainly ought to be called back into question. This is precisely what the authors who have contributed to this issue have done. Not only that, they have proposed extending the category backwards in time from the seventeenth century, as far back as antiquity and forwards to the present day.

The article by Attilio Scuderi focuses on the libertinism of Machiavelli, basing this category on freedom which Machiavelli saw as a practice leading to social wellbeing while guaranteeing the private spheres of security. Scuderi rejects the idea of ‘origin’, contrasting it with that of ‘genealogy’, which is not founded on ‘sources’ but on ‘roots’: the materialism and scepticism of ancient times. Machi-

¹R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genava- Paris 1983 (first edition in two volumes, Boivin, Paris 1943).



avelli places himself between ancient and modern times: like Montaigne, as seen by his use of the same pages by Lucretius on the *clinamen*. Scuderi therefore invites us at once to reject both ‘Franco-centric’ and ‘modern-centric’ prejudices: this ‘libertinism’ is the expression of a humanism inscribed in every man or woman which, the author states, is not fashionable these days!

Vittorio Frajese also deals with Machiavelli and his ‘libertine’ friends – ‘popular republicans’. Through a constellation of conceptual affinities, if not actual proof, he has us discover the existence of an as yet little studied link between Machiavelli and Celsus (quoted by Origen). For example, concerning the eternity of the world, both use the same passage by Lucretius who, to defend the world’s novelty, appeals to the argument of the lack of memory and natural catastrophes as proof of the perpetual changeability of all things. Nevertheless, Machiavelli overturns Lucretius’s line of argument, making it into an argument of eternity against Creation. Other relations confirm this link and according to Frajese, in general, the relationship between Machiavelli and the Jewish world remains to be examined.

2. A philosophical content

And so ‘libertinism’ becomes a label that transcends the ages. The question arises, therefore, of whether it applies to a literary movement, a form of social behaviour or a philosophical doctrine. Its many meanings, manifest in every field (epistemological, physical, moral and political), make it an obscure notion. The only thing it seems possible to say about it is that it groups together the following themes: defence of free thinking; liberation from superstition and religious beliefs; criticism of the church and the principle of authority; invitation to follow a natural, human morality. Nevertheless, if we make do with these indications, we risk stripping the ‘libertines’ of their audacity, dumbing them down to a very common line of thought: which philosophers did not claim the freedom of their judgement at this time? Who did not refer to nature? We need to seek a coherence in libertinism that makes it something more than a simple sum of claims and realizes a structured thinking with its own philosophical content.

Lorenzo Bianchi dwells on the ‘original philosophy’ of Gabriel Naudé, who applies the same critical method to three areas: history, politics and medicine. His is a ‘critical and naturalist eclecticism’ (with some ‘materialistic tensions’), or a critical reason released from prejudices and superstitions: historical criticism directed against astrology, demonology and magic; criticism of political theories, in a roundabout way through the presentation and analysis of a large number of works, or secretly in a single clandestine work – *Considérations politiques sur les Coups d’Estat* – published after his death; and lastly criticism of the new chemistry (Paracelsus’s iatrochemistry) and defence of the ancient galenic medicine while rejecting astrological determinism. A ‘modern’ philosophy, because modernity does not exclusively belong to the ‘new philosophies’ or the ‘new sciences’.

The philosophical coherence of libertinism is defended by Nicole Gengoux starting from three so-called ‘libertine’ texts: *Dialogues faits à l’Imitation des Anciens*, by La Mothe le Vayer, the novels of Cyrano de Bergerac and the anonymous, openly atheist treatise *Theophrastus redivivus*, whose systematic character enables an openly atheist naturalism to emerge, common to the three authors. Gengoux formulates the hypothesis that, beyond the philosophical or ‘physical’ diversity of the three authors, there is a fundamental ontology, an individualist and dynamic naturalism, based on *amour de soi* and supported by a structure that links two seemingly contradictory poles, self and nature, personal reflection and reference to ancient authors. The apparently fragmented way of writing (quotations, dialogues) is therefore explained through the assimilation of other philosophies and personal interpretation.

For *Theophrastus redivivus*, rather than the traditional expression of ‘erudite libertinism’, Gianni Paganini proposes a ‘new historiographical category’: ‘radical libertinism’. Following Averroes, ‘lex’ became an imposture, which broke once and for all with Aristotle’s search for a ‘common good’ and the pedagogical function of laws, still present in Pomponazzi; and so the – anthropological – split between the sages and the people was consummated. All the sages could do, alone, was follow the law of nature, that of reciprocity which once governed the state of nature. The expression ‘erudite libertinism’, with the idea that it conjures up of classical heritage, duplicity and dissimulation by people in high places, therefore has its limits: thanks to its anonymity, the *Theophrastus* is the only text in this group that defends a radical materialism, in which the soul is not only mortal but also material.

3. Circulation: the readership

Nevertheless, a ‘naturalist’ outlook is not enough to define the ‘libertines’: they are those who take a risk in their writings, or even provocateurs. Libertinism is not only free thinking, but also the effort to disseminate all of those instances that harm freedom through critical writings, in particular against the church and even, for some, he from whom the church receives its authority: God. As a consequence, to be a libertine is also to defy censorship. Hence, the problem arises of the circulation of libertine writings and the dissimulation that it requires, which can be examined from two points of view: the target readership, and the manner of writing used.

First of all, the question of the readership: which readers do the libertines address? Are they only, as has often been said about ‘erudite libertines’, other unbelievers, other ‘strong’ and ‘enlightened’ spirits? Do the libertines strive to illuminate a wider public? This idea is still common in the historiography, according to which we had to wait until the eighteenth century for authors to want to spread enlightenment and not keep it for themselves as they did in the seventeenth century. In the second case, the presupposed anthropological conception

is less pessimistic: the people are not always incapable of understanding. However, many articles would call this evolution into question, or at least try to play it down: were the seventeenth-century libertines so dismissive towards the people? Were those of the following century really ready to spread the truth?

The in-depth research by Antony McKenna and Gianluca Mori, which we sum up here, rolls back the *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme* to Camille Falconet, thus proving that he was the author of the anonymous manuscript which seems to have circulated until it reached Jean-Jacques Rousseau himself. Beyond the friendship ties between Falconet and Guy Patin (the author of *Theophrastus* recently identified by Mori), the themes dealt with in the *Réflexions* and *Theophrastus* are similar: the idea of a religion for the people is present, but the idea of the deception of religions is replaced by an anthropological explanation for them; libertine atheism makes room for a god; finally, the citations of *Theophrastus* are followed by reflections expressed in a more personal style. At the crossroads between 'erudite libertinism' ('if Pintard's etiquette is still useful', as is specified) and 'free thinking of Cartesian, Malebranchist and Spinozian descent', the *Réflexions* belong to 'modernity'.

Elena Giorza deals directly with the problems posed by circulation and dissimulation and studies their evolution using a metaphor attributed to Fontenelle: the hand full of truth, open, or not, for the people. The question of whether the eighteenth century is as 'elitist' as the previous one is given a pondered answer: the fear of censorship was replaced by a 'self-censorship' dictated by the concern for the good of the people. Yes, anthropological pessimism had disappeared, but the debate went on: should the people be educated or deceived? The answers of Voltaire, Hélivétius, d'Holbach, etc. are not very bold: the fingers of the hand need to be 'progressively' opened, to make the truth 'comprehensible' or to start to educate 'part of society, that of the honest people'. In short, now the interests of the 'bourgeoisie' take first place.

4. *Consequences: a political engagement?*

The very elitism of clandestine literature and its limited circulation seems to distance it from political engagement. Does this make the libertines conservatives? Its critical power alone enables this literature to exercise an influence. But that is not all: can writing itself not be considered a pre-political gesture, since it is common to a group of authors and reflects their discussions? In short, can it really remain secret forever?

First of all, let us see how political engagement is not always what one may think. Giacomo Maria Arrigo reveals to us the strange deceit by means of which Burke passed himself off as Lord Bolingbroke, publishing a pamphlet entitled *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society* two years after the posthumous pub-

lication of the latter's philosophical works. In reality, by making a caricature of Bolingbroke's arguments, Burke wanted to show that Bolingbroke's 'libertine' ideas and his defence of a natural society led to chaos. Of course, his dissolute life made the lord a 'libertine'. However, there is something even more strange: Bolingbroke was in actual fact a Tory, theoretically in favour of feudalism, while Burke, who was a member of the Whig party, ended up so close to this ideology that he defended the utility of prejudices and traditions (to the point of criticizing the East India Company because it destroyed the Indians' social fabric). Here we can see all of the ambiguity of the idea of 'nature', of the distinction between the 'moral libertinism' and 'erudite libertinism', and of so-called 'political' engagement.

On the contrary, the 'political' role that Colas Dufflo attributes to eighteenth-century libertine novels with a philosophical ambition is more clearly progressist, despite being 'widely underestimated by historians of the Enlightenment'. Of course, being of a pornographic genre, it remains in the 'narrative frame of the intimate sphere'. But while its political criticism remained 'discreet' (the criticism was more moral and religious: necessitarianist deism, the need for religion in political societies), the circulation of the novels had to be as wide as possible and arouse scandal: in this way, it could achieve the goal of showing that deists could be virtuous despite criticizing religion and that, as a result, they were not a threat for society. Hence, power does not need to be based on religion. With the circulation of ideas of justice, of the liberation of morals, in a word, of freedom of conscience, one can see that politics is criticized by way of the religious question.

Nonetheless, the contradiction between dissimulation and circulation remains and Valentina Sperotto deals with the most concrete dimension of the problem: the evidence of the real danger experienced by Diderot. Before his imprisonment, he took Socrates as his model, but at the outset he asked himself how to keep a balance between the need for truth, safety and the fact of not abandoning his country. In prison he made sure not to publish anything more on religion or politics. Subsequently, he listened to Montaigne's invitation to be frank with oneself, since *parrhesia* is impossible in certain political circumstances. So Diderot chose for his works to circulate among a restricted group of people, but this did not satisfy him and his position evolved further, until it found a new model – Seneca – who had chosen to be a 'good minister', rather than 'slandering one'. In the same way, as in this case, as a tyrant's action can be subdued, Diderot entertains the hope that his actions will be able to serve posterity.

5. *Circulation: writing*

The second aspect relating to circulation and dissimulation, after the readership, is the writing itself. The libertines are well known for having adopted their own, masked writing strategy. But should this mask not be transparent since the secrets have to be divulged? Besides, 'libertine' writing is characterized by

another dualism, or perhaps duplicity: between erudition and personal engagement. The multiple quotations and references to ancient authors among the ‘erudite libertines’ are the trademark of this roundabout writing, aimed at evading censorship but also inviting the reader to reflect: in the following century, does libertine writing become more frank and personal?

For Nassif Fahrat, ‘the problem of circulation-dissimulation is rooted in the language itself’. He shows us that in d’Holbach the writing is not only ‘collective’, an in part ‘libertine’ legacy (he translates, publishes, does not sign his name), but ‘immediately collective’ as the collective is not only his ‘outlook’ but his ‘origin’. He proposes the term of ‘intentionality’ to designate d’Holbach’s propositions, which are at the same time ‘intentional’ and ‘citational’, terms that he takes respectively from Searle and Derrida, but without separating them. Indeed, starting from some precise examples, he shows that d’Holbach’s intention is the citation itself, because ‘he transmits to the collectivity formulas that he has invented but which he repeats while claiming to have inherited them’: therefore, they can be cited by everyone because they have been elaborated by us all.

This collective character is found again by Matteo Marcheschi who takes up a similar image from Descartes, that of the ‘blind man’s cane’ (*bâton de l’aveugle*), which gradually evolves as it is used by Mme du Châtelet, La Mettrie and then Diderot. The experience of the ‘cane given by nature to the blind’ becomes a tentative experience that makes us ‘lame’, then ‘a cane that reason has to use correctly in order not to fall’. For Diderot too, it is pointless to watch the operation on a person blind from birth: his *Lettre sur les aveugles* is enough. Again at the level of the writing, the change made to the image of the cane when Élie Luzac rewrites *L’Homme machine* by La Mettrie, publishing the text with the title *L’homme plus que machine*, shows the role that the reader should play: an active personal reflection made by ‘reading between the lines’ in a typically libertine way. Indeed, it is ‘by multiplying the cases and events with the imagination’ that we explore the world better, which is never a set of givens, but always the result of a synthetic process.

Hence, libertines are not restricted to their century and readers are called upon to have an active role. Moreover, according to Paolo Quintili, the fashionable, erotic libertine novel of the eighteenth century also inaugurated the ‘modern form of the novel’, namely the ‘novel *tout-court*’, blending with the erudite libertinism of the previous century. The novel *Thérèse philosophe* by Boyer d’Argens and the *Bijoux indiscrets* by Diderot offer a new mix of erotic and philosophical themes, in which one finds, to use Foucault’s formula, the ‘desire to know one’s own body’ typical of the era. Thérèse ‘has to go through all these books and their images in order to [...] know the essence of pleasure’ before giving herself to the Count. Hence, there is an ‘elective affinity between sensualism and materialist philosophy’. Since desire cannot be represented, only reflection and silent reading enable its comprehension, which brings us to the modern novel.

Note editoriale

Before seeking to propose a configuration that could be defined as ‘libertine’, we can make some observations starting from the articles presented here. A lot of the typical traits of early libertinism, ‘erudite libertinism’, are found in the fashionable libertinism of the century of the Enlightenment: the antireligious, naturalist themes with a materialist tendency. While a desire for wider circulation can be seen in the eighteenth century, the readership remained progressive and limited. The seventeenth-century sage’s elitist solitude was perhaps a child of its time, in particular because it was based on a definitive anthropological pessimism. As well as supposing a corresponding philosophical basis, the critical aspect, moreover common to the two centuries, also possesses a certain political scope in terms of what today we call freedom of conscience. Finally, the encrypted writing with its sequence of erudite references often paved the way for what aimed to be a collective writing ‘in the plural’: in both cases the individual self found its way not in the direct expression of an asserted self but in the choice of images or citations. The two libertinisms, the ‘erudite’ one and the Enlightenment one, could therefore be defined as the effort to break free from the prejudices imposed by culture and as the effort to think for oneself, independently from authority, especially that of the church. This would explain why it transcends the ages and still speaks to us today. The ‘debate of the ancients and moderns’ therefore seems obsolete at the literary, philosophical and political level.

So, by acting as a bridge between ancient and modern, the libertines open a perspective that is in continual evolution. ‘Libertinism’ no longer appears as a ‘vague notion’ but rather as an ‘operational concept’. This seems to be the conclusion to which the various articles gathered here lead us.

This issue follows on from an international conference held on 18 and 19 March 2021 (online because of the pandemic), organized by Valentina Sperotto, entitled ‘Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura’ (Libertines and Libertinism: Philosophy and Writing). The conference was promoted by the Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) and the Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell’Immagine (ICONE) directed by Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), with support from Prof. Roberto Mordacci, then chair of the faculty of philosophy at Università Vita-Salute San Raffaele in Milan. We are grateful to them and to Prof. Alfredo Gatto (UniSR), who introduced and moderated the two days.

Other articles have been added to the papers presented by the Italian and French researchers of philosophy, literature and history, creating a trilingual – Italian, French and English – collection which has enriched this monographic issue with new perspectives.