

Les Lumières de l'ombre : libres penseurs, hérétiques, espions / Exploring the Early Modern Underground: Freethinkers, Heretics, Spies. Sous la direction de SOPHIE BISSET, MARIE-CLAUDE FELTON et CHARLES T. WOLFE. Paris, Honoré Champion, « Études internationales sur le dix-huitième siècle », 2020. Un vol. de 310 p.

Ce volume comporte les actes d'un colloque de jeunes chercheurs organisé dans le cadre de la Société Internationale d'Étude du Dix-huitième Siècle [SIEDS] à l'Université d'Erfurt à Gotha en 2013 – publiés très longtemps après l'événement, retard regrettable pour les auteurs comme pour les lecteurs.

Dans son Avant-Propos, Martin Mulsow explore la métaphore spatiale de l'*underground* dans ses trois dimensions : le statut social et la « précarité » du savoir diffusé, de l'espace social clandestin et des formes de socialisation, et les individus et leurs productions particulières. La grande diversité des études publiées dans ce recueil illustre les multiples aspects de cette métaphore de l'espace de la clandestinité (*underground*) – et même étend cette métaphore à ses limites extrêmes – où circulent de jeunes économistes ambitieux (A. Mauro), des libellistes chevronnés (I. Abou El Seoud), des lieux mal famés (F. Kay), des libertins qui cultivent et revendiquent la licence des mœurs (D. Kavanagh) et des libres penseurs qui s'attaquent frontalement à la religion révélée (G. Paganini), athées et/ou matérialistes (Ch. Wolfe), libertins pratiques et/ou théoriques (B. Spiekermann). On trouve encore l'expression d'un sens caché ou d'une dissimulation dans la conception du déterminisme géographique et climatique chez Montesquieu (R. Spavin), dans le rayonnement fulgurant et éphémère du prophétisme camisard dans toute l'Europe (L. Laborie), dans la poésie philosophique et même révolutionnaire des francs-maçons (G. Delogu), dans la « sous-culture » franc-maçonne en Russie (T. Dragaikina), dans la surveillance policière des Russes et des Polonais à Paris (D. Kandakou) et dans l'espace clandestin de la déviance féminine à Aix-en-Provence (R. Yacoubi). Certes, l'objet d'étude est l'hétérodoxie, le refus des normes, tout ce qui conteste l'*establishment* sous toutes ses formes. Néanmoins, le lecteur risque d'être dépaycé par la multiplication des champs de recherche. Il me semble qu'il y aurait avantage à focaliser sur un champ d'étude (géographique, philosophique ou textuel) pour mieux mettre en évidence une cohérence : la grande diversité des thèmes politiques, philosophiques et sociaux proposés sur une grande diversité de pays – études toutes individuellement intéressantes et parfaitement légitimes – rend toute généralisation impossible : nous avons les éléments disparates d'une hypothétique synthèse future.

Azzurra Mauro présente le premier ouvrage de l'abbé Galiani : *De la monnaie* (Naples, Raimondi, 1750) a été publié en 1751 sans nom d'auteur, ce qui s'explique par sa volonté de donner plus de poids à son propos innovant. En effet, il n'est âgé à cette date que de 22 ans et ne fait que transcrire la leçon de ses maîtres, Bartholomeo Intieri, les marquis Rinuccini et Fraggiani, le président Ventura et son propre oncle Celestino Galiani. Ceux-ci avaient constitué à Naples un réseau de fervents admirateurs de la science moderne (Galilée, Newton, Gassendi, Locke) et étaient aux origines de l'*Illuminismo* napolitain. Par la suite, l'anonymat de l'abbé Galiani devient plutôt un jeu mondain, où il adopte une posture ironique et distancée par rapport à ses propres paroles, conformément aux conventions de la sociabilité des salons.

Le journaliste Charles Théveneau de Morande (1741-1805), auteur du *Gazetier cuirassé* (1771), le « doyen des libellistes » (même si on peut soupçonner qu'il est un héritier des *mazarinades*), pratique une rhétorique promise à un grand avenir. Iman Abou El Seoud analyse les mécanismes de l'écriture pamphlétaire au XVIII^e siècle et les moyens rhétoriques par lesquels le journaliste cherche à séduire ses lecteurs et à les manipuler : l'exagération, la calomnie, la véhémence, l'invective – tous les ingrédients de nos modernes *fake news* – servent sa volonté de faire en sorte que ses lecteurs adhèrent à sa dénonciation des impostures politique, sociale et religieuse de l'Ancien Régime. Alors que l'anonymat et le pseudonyme peuvent servir aux philosophes à exprimer explicitement une vérité (ou ce que l'on tient pour

tel) tout en se mettant à l'abri de la censure ou du moins des poursuites, le journaliste a recours à l'exagération et à l'amplification pour inspirer à ses lecteurs un sentiment de dégoût et d'écœurement à l'égard des autorités : coûte que coûte, il veut délégitimer le pouvoir en place.

Francis Kay consacre son étude aux cafés parisiens entre le XVII^e et le XIX^e siècles, envisagés – dans la fiction romanesque et théâtrale – comme des lieux « diaboliques », opaques, mystérieux, comme des lieux d'intrigue et de complot pré-révolutionnaire. Le café est lui-même caractérisé comme une boisson dangereuse, susceptible de conduire ceux et surtout celles qui y goûtent à la corruption morale. Parmi d'autres exemples, l'auteur met en évidence l'intérêt de l'événement et de la mise en fiction du *guet-apens* (ou *attentat*) du café Garchi, qui eut lieu à Paris le 15 janvier 1798 : les *coupe-jarrets* secrètement à la solde du ministre de la police avaient pour mission de terroriser les royalistes qui étaient censés conspirer chez Garchi. L'épisode entraîne mort d'homme et plusieurs blessés. Marie-Félix Faulcon aménage une « mise en suspens » par sa mise en scène : l'événement est traité de « petite espièglerie » par un député républicain, mais d'« horrible assassinat » par le citoyen, son interlocuteur.

Declan Kavanagh étudie l'*Essai sur la femme*, satire composée par John Wilkes en collaboration avec Thomas Potter d'une édition de l'*Essai sur l'homme* de Pope annotée par William Warburton, satire qui donna lieu à un scandale dans les années 1760. À cette occasion, Wilkes révisé son poème et efface ses relents « homoérotiques » : il adopte une posture implicitement hétérosexuelle – sans doute considérée comme plus « respectable » – dans sa revendication de l'espace privé comme un aspect essentiel de la liberté du citoyen anglais et même de la « liberté universelle » à la fois religieuse, politique et sexuelle. Cette stratégie lui réussit, car il deviendra député du Middlesex et par la suite Lord Maire de Londres.

Gianni Paganini présente une analyse magistrale de « Moïse clandestin » – c'est-à-dire du statut de Moïse dans le traité athée de 1659 *Theophrastus Redivivus* (qui peut désormais être attribué à Guy Patin, selon les travaux de Gianluca Mori) et dans la « sécularisation spinoziste de l'histoire juive ». Moïse joue, en effet, un rôle crucial dans l'évolution de la libre pensée, car l'Ancien Testament – sur lequel se fonde l'histoire chrétienne dans le Nouveau Testament – est l'histoire d'un peuple et le judaïsme est la religion d'un peuple : Moïse a établi les lois politiques et sociales d'Israël comme des lois dictées par Dieu, le véritable « souverain » de l'État d'Israël, avec lequel il a conclu un « pacte » d'élection. Moïse incarne ainsi toute la problématique théologico-politique : quel est le statut des lois ? quelle est l'autorité du législateur ? G. Paganini présente deux manières d'aborder cette problématique : 1) le manuscrit philosophique clandestin *Theophrastus Redivivus* s'appuie sur les penseurs hétérodoxes italiens de la Renaissance (Machiavel, Cremonini, Pomponazzi, Cardan, Campanella, Vanini) pour dénoncer l'imposture politique : les religions ne sont que des superstitions qui servent à contrôler et à manipuler les peuples ignorants ; l'accusation entraîne la mise en accusation du peuple juif, auquel on reproche dans son ensemble sa grossièreté et sa crédulité ; 2) en revanche, Spinoza explique la naissance du judaïsme par les circonstances particulières de l'histoire juive, isolement, captivité : la religion sert à apprendre au peuple les principes fondamentaux de la morale ; ses préceptes n'ont rien de divin, mais l'institution par Moïse d'une théocratie était à la fois une illusion (puisque Dieu n'est pas un roi et n'a pas d'attributs anthropomorphiques) et un coup de génie politiquement efficace. Spinoza procède ainsi à une sécularisation de l'histoire juive et une mise en perspective riche de conséquences (sur la prophétie en particulier) – à l'encontre des manuscrits clandestins qui réduisent le rôle de Moïse à une simple supercherie politique.

Charles Wolfe examine la question « Le matérialisme doit-il être athée ? ». On sent que l'auteur est partagé entre l'analyse philosophique de la question et l'étude historique de la façon dont ces termes ont été employés comme invectives, ce qui me semble obscurcir les conclusions

qu'on pourrait tirer de son étude. Après tout, la question philosophique exige une réponse simple : l'athéisme n'est pas nécessairement matérialiste, mais le matérialisme est nécessairement athée – puisque Dieu y est réduit à un principe physique, ce qui est incompatible avec le Dieu providentiel des religions connues (voir Bayle, *Continuation des pensées diverses*, § 20). Chemin faisant, Ch. Wolfe relève que le *Theophrastus Redivivus* est en soi une réfutation de la thèse connue de Charles Kors que la libre pensée a été engendrée par les controverses et par les hétérodoxies théologiques. Deux courants permettent de distinguer entre athéisme et matérialisme, affirme Ch. Wolfe : 1) les arguments en faveur de l'athéisme ne sont souvent qu'une « radicalisation » des arguments en faveur d'une « naturalisation » de la religion ; or, naturalisation n'est pas élimination ; 2) il existe un « matérialisme chrétien » : l'auteur cite le mortalisme de William Coward et le matérialisme de Joseph Priestley, qui revendique cette philosophie comme étant la seule compatible avec la profonde *humanité* du Christ et donc avec un christianisme authentique – sans exclure la résurrection des corps. Cependant, il ne semble pas que la philosophie religieuse de Coward ou de Priestley puisse être jugée compatible avec le christianisme : on pourra consulter désormais sur ce dernier l'ouvrage de Pascal Taranto, *Joseph Priestley, matière et esprit au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2020. Enfin, Ch. Wolfe aborde la question de la démonstration de la non-existence de Dieu – et il présente l'athéisme comme un dogmatisme problématique, sans fondement solide, comme une espèce de profession de foi gratuite. On peut cependant se demander à qui il revient de *démontrer* ses convictions : à celui qui affirme l'existence de Dieu ou à celui qui réfute les prétendues démonstrations de la théologie rationaliste et qui constate qu'aucun argument en faveur de l'existence de Dieu ne reste debout. Autrement, on tiendra le refus de croire que les gnomes et les fées existent au fond du jardin pour un acte de foi sans fondement, comme aussi le refus de croire que les élections américaines récentes n'aient pas été truquées... Sur le plan historique, la distinction est faite entre un matérialisme métaphysique *essentialiste* (Dom Deschamps) et un matérialisme *pragmatique*, naturaliste (La Mettrie) qui « se passe de fondements ou de premiers principes ».

Björn Spiekermann consacre une étude très claire et très structurée au débat en Allemagne sur « l'athéisme pratique » (sans que nous puissions ici explorer toutes les nuances de l'athéisme direct et indirect / théorique et pratique). Bayle avait mis fin au préjugé courant à l'époque que des convictions athées ne pouvaient engendrer que des actions immorales et criminelles et avait mis en doute la supposée moralité exemplaire des actions des chrétiens convaincus. Cependant, la conviction inverse des apologistes – qu'une vie immorale (« vivre comme si Dieu n'existait pas ») constitue un « athéisme pratique » qui entraîne des convictions hétérodoxes – leur permet de maintenir le lien causal et de justifier l'exclusion des athées de la société. L'auteur présente une excellente analyse de la position de Voetius, représentant de la *nadere Reformatie*, qui propose une distinction radicale entre athéisme théorique et pratique (même s'il admet par la suite une influence réciproque de l'un sur l'autre). Cette position est approfondie par les piétistes (Spizel, Spener, suivis par Seckendorff, Undereyck et Leuckfeld) qui dénoncent les semblants d'orthodoxie chez les chrétiens superficiels (athées pratiques) et exigent une conversion radicale de cœur et de mœurs. Le débat académique (Gebhard Theodor Meier [1697], Johann Jacob Syrbius [1720]) sur la nature et sur le statut de l'athéisme pratique se fonde sur la conviction qu'il existe des preuves rationnelles irréfutables de la foi : l'athéisme théorique paraît dès lors inexplicable, puisqu'il implique par définition la « mauvaise foi », si ce n'est que l'athéisme théorique constitue un dévoiement de la raison entraînée par la vie immorale : les prétendus arguments des libertins ne visent qu'à justifier leur inconduite (position fermement ancrée dans l'apologétique du XVII^e siècle). Enfin, la position des philosophes de l'*Aufklärung* : Budde (1717) et Wolff (1737) restreignent la définition de l'athéisme théorique et pratique en insistant sur le critère décisif de la disposition intérieure.

Richard Spavin propose une étude intitulée « L'ésotérisme de *L'Esprit des lois* : de la théorie des climats à la clandestinité politique », où il suggère que, « dans le cas des appropriations politiques les discours des climats peuvent jouer un rôle prépondérant dans la structure argumentative de l'ouvrage et inviter à des usages rhétoriques, créant différents niveaux de lecture et s'adressant à différents types de lecteur ». Le discours climatique est « envisagé en tant qu'idiome destiné aux législateurs, qui imite le manque de transparence politique de l'époque : la clandestinité, elle, se révélera une pratique qui consiste non seulement à dissimuler des activités aux yeux de l'autorité politique qui sont ou illicites ou en marge de la société, mais à caractériser cette même autorité, structurellement, telle qu'elle est mise en discours par la philosophie politique ». On comprend que l'auteur veut découvrir, derrière le « discours des climats », « l'effet Montesquieu » – dans le sillage de Leo Strauss et de Pierre Bourdieu : il consiste, selon Richard Spavin, à dissimuler sous une apparence de scientificité une métaphorisation du pouvoir. On peut désormais consulter la thèse de l'auteur : *Les Climats du pouvoir. Rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu et Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2018:03.

Lionel Laborie fait un « état des lieux » très bien informé et très intéressant du rayonnement camisard – millénariste – dans les refuges huguenots. Il suit les missions des « prophètes français » Durand Fage, Jean Cavalier et Elie Marion en Angleterre (1706), où ils sont reçus par Jean Cavalier et où leurs prophéties déclenchent une bataille très dure avec les pasteurs de l'église de la Savoie à Londres ; L. Laborie explique les étapes éclatantes (et assez extravagantes) de leurs menées à Londres et de leurs missions : à partir de 1708, ils voyagent dans toute l'Angleterre, en Écosse et en Irlande, puis aux Pays-Bas, et, en 1711, Jean Allut et Elie Marion, avec leurs deux secrétaires Charles Portalès et Nicolas Fatio de Duillier, effectuent deux grandes missions, d'une part à Vienne via Berlin, Halle, Leipzig, Erlangen, Nuremberg, Schwabach et Ratisbonne, et d'autre part à Rome, avec comme ultime objectif la chute de Rome et de ses alliés. Nous les suivons pas à pas et assistons au développement fulgurant d'un réseau européen, qui comprend quelque 800 individus : c'est un réseau très étendu et très organisé, qui survit en Angleterre jusqu'à la naissance des *Shakers* en 1747. Après cette date, les Camisards, Philadelphiens, Quiétistes et Piétistes se rapprochent dans la perspective utopiste d'une Église universelle.

Giulia Delogu met en évidence l'importance des poésies et chansons maçonniques dans la préparation des esprits à la Révolution et les changements que la Révolution entraîne au sein de la Franc-Maçonnerie. Sa perspective est européenne et elle souligne l'importance de la poésie maçonnique en Italie, malgré l'interdiction momentanée de 1775 ; la franc-maçonnerie renaît dès l'année suivante et s'implante dans les grandes universités (Crémone, Milan, Pavie). De son côté, l'empereur Joseph II prend la franc-maçonnerie sous sa protection par un édit du 11 décembre 1785. Les maçons diffusent la poésie au sein des loges et aussi auprès du grand public. Antonio Jerocades (1784) en Italie, Antoine Roucher (1779) en France contribuent à la diffusion des idées philosophiques, même si les notions de liberté, égalité et fraternité se cantonnent dans la limite des loges – qui apparaissent comme l'utopie répondant à l'état de nature – et, en France, ne débordent que tardivement en revendication politique chez Claris de Florian et chez Michel de Cubières. En Italie, bien avant 1789, Giuseppe Cerretesi (1760) réagit aux contraintes imposées aux francs-maçons par une revendication politique générale d'égalité, et l'influence de la Révolution française induit la composition de l'hymne national de la République parthénopeenne par Luigi Rossi en 1799 : *Inno patriottico per lo bruciamento delle ensegne dei tiranni* – qui entraîna son exécution dès la chute de la République en juin de la même année. D'autres exemples italiens (Vincenzo Lancetti, Giambattista Casti) et français (Félix Nogaret) sont signalés, qui confirment le souffle philosophique et révolutionnaire de la poésie maçonnique.

Tatiana Dragaikina présente le rôle joué par la franc-maçonnerie en Russie au XVIII^e siècle. Elle est marquée par le mysticisme aussi bien que par le rationalisme et apparaît comme une école où l'on apprend la connaissance de soi, l'attention à la vie intérieure et à l'analyse des sentiments. L'activité de Nicolay Ivanovich Novikov dans le domaine de l'éducation et de la philanthropie figure parmi les premières manifestations de la franc-maçonnerie en Russie. L'auteur examine les difficiles relations entre la franc-maçonnerie et l'Église orthodoxe à travers l'exemple d'Ivan Vladimirovich Lopukhin, qui exprime l'exigence de mieux comprendre le rituel de l'Église. Les francs-maçons russes ne s'opposent pas à l'Église orthodoxe, mais rejettent le fanatisme et le « primitivisme » et promeuvent la tolérance. Mikhail Desnitsky a même l'ambition de créer une loge pour ecclésiastiques, et Dmitry Popov compose une biographie de « saints maçonniques ». Lopukhin met en avant l'idée que les francs-maçons sont proches de l'esprit originel du christianisme et de l'« Église invisible » des véritables fidèles – mais cet aspect de l'adhésion des francs-maçons à l'Église orthodoxe les expose aussi à l'influence d'une mystique rosicrucienne. Une deuxième section de la communication est consacrée à l'image publique des francs-maçons et aux relations entre maçons au sein des loges. Il y règne généralement une certaine sévérité de mœurs, ce qui leur donne une réputation de vertu idiosyncratique et un peu ridicule. Les maçons nouent des liens étroits entre eux et, malgré le maintien d'une hiérarchie sociale, il arrive qu'ils libèrent les serfs. La tendance mystique de Lopukhin le conduit à rejeter les contraintes de l'ordre maçonnique et à créer une association fondée sur les valeurs spirituelles proche de Boehme. Enfin, le rôle de la franc-maçonnerie russe dans la promotion de la culture livresque et dans la diffusion de manuscrits est mis en évidence. N.I. Novikov fonde une imprimerie, comme aussi, clandestinement, Lopukhin et d'autres maçons. Leurs publications ressemblent peu aux ouvrages philosophiques en France, étant consacrés au « véritable » christianisme, à la vie intérieure et à la mystique, mais elles sont une contribution importante au développement de la culture russe. L'auteur signale au passage le répertoire des principaux francs-maçons russes publié par Andrey Serkov (2001).

Dzianis Kandakou présente une intéressante communication sur « le contrôle des Russes et des Polonais à Paris sous Louis XV et Louis XVI » qui nous rappelle le caractère très précieux des recherches sur la censure et sur la police de l'époque pour connaître la vie des auteurs et des livres. Il souligne, citant Rachel Couture, le fait que la surveillance des étrangers et la sûreté étaient d'abord associées, mais qu'elles ressortissent de deux « bureaux » distincts à partir de 1747, le contrôle des diplomates exigeant la mise en place d'un large réseau de surveillance et de communication (Affaires étrangères), bien plus élaboré que celui qui sert à espionner les particuliers (Police). Certains des visiteurs russes et polonais – les plus nobles et les plus aisés (Golitsyne, Vorontsov, Rzewuski, Potocki) – réussissent à entrer dans le grand monde et même à se faire recevoir à la cour ; d'autres s'égarèrent dans les cabarets et tripots, lieux de surveillance policière. Les témoignages présentés font état de la difficulté qu'il y avait à surveiller les allées et venues de diplomates soucieux de la discrétion et de l'anonymat – tels que le Russe Semen Kirillovitch Narychkine, Aleksei Leontievitch Gross ou le prince Casimir. La police a recours au chantage pour se faire relayer les conversations des diplomates : l'épicier Prévost, tenancier d'un cabaret rue Sainte-Marguerite dans le faubourg Saint-Germain, vis-à-vis la prison de l'abbaye, doit faire son rapport, et, sous la direction du marquis d'Argenson et de Feydeau de Marville et encore sous Choiseul, quelques arrestations d'étrangers font scandale. Mais les mœurs changent à l'initiative de Sartine – imité par son successeur Lenoir – beaucoup plus discret, plus indulgent et même plus protecteur à l'égard des diplomates séjournant dans la capitale. Les affaires de Lanskoï et de Bobrinski témoignent de la discrétion et de la diplomatie désormais mises en œuvre. La surveillance est exercée par des hommes de lettres – tels que Brissot de Warville et Mercier – qui rédigent des rapports éloquentes. En ce qui concerne la surveillance des Polonais, l'auteur évoque rapidement les cas de Rulhière et de Jakubowski,

agent du Secret du roi et auteur d'un rapport satirique sur les quatre frères et princes Sułkowski, et souligne que la police joue, avec discrétion, un rôle civilisateur, modérant les frasques des étrangers trop sensibles aux charmes de la vie parisienne.

Rim Yakoubi est spécialiste des questions de genre, de sexualité et de marginalité, et elle propose ici une étude des « espaces clandestins de la déviance féminine à Aix-en-Provence au XVIII^e siècle ». Elle signale une abondante littérature historique sur la misère et sur la prostitution en Provence et apporte des précisions sur les différents espaces publics et privés aixois où se déroule le vécu discret et dissimulé de différentes catégories de femmes marginales, qui « vivent dans le désordre et appréhendent le danger qu'elles peuvent causer ou auquel elles peuvent être exposées ». On distingue cinq quartiers *intra muros* : le bourg de Saint-Sauveur, le quartier des Cordeliers, Bellegarde, et les quartiers plus étendus des Augustins et de Saint-Jean. On s'attendrait à trouver que la prostitution s'est développée dans les quartiers pauvres. Or, surprise, l'interpénétration des populations des différents quartiers est forte et on ne trouve aucun lieu privilégié où auraient exercé les prostituées. La forte présence de la Compagnie du Saint-Sacrement joue-t-elle un rôle efficace ? Le voisinage de Marseille permet-il d'expliquer cette absence ? Les on-dit sur les lupanars et lieux de mauvaise vie dans la rue *Bouèno-Carrièro* sont-ils fondés ? Ce qui reste de cette rue constitue la rue du Four du Temple, désignée au XVII^e siècle comme rue *deis Peitraoux*, puisque les femmes de « mauvaise vie » y auraient exhibé leur poitrine, mais l'interpénétration des groupes sociaux, l'arrivée de familles « honorables » dans ce même quartier aurait mis fin à cette pratique et aurait rendu invisible la prostitution. L'auteur cherche ensuite à savoir si certaines maisons sont marquées pour qu'on puisse les reconnaître comme lieux de divertissement ou bien comme « espaces de rencontre, d'accrochage et de racolage » pour les marginaux : les bas-reliefs au-dessus des portes semblent jouer ce rôle, affirme-t-elle : on en trouve 26 à Saint-Jean, 3 à Saint-Louis, 4 à Augustins, 7 à Saint-Jean [? : une coquille empêche d'identifier le quartier], 5 à Bellegarde, 2 dans la rue des Cordeliers, 1 au bourg d'Aix et 12 au Faubourg. Le marché est un lieu de rencontre et, bien entendu, les bois environnants sont propices à toutes sortes d'activités. Il existe aussi des espaces privés où se pratique la prostitution : les maisons privées sont impossibles à identifier, mais on sait que les casernes deviennent facilement des lieux de débauche, et on trouve trace dans les archives de maquereaux et de maquerelles. Par ailleurs, les bastides, résidences secondaires des notables aixois peuvent servir de lieux de plaisir. Les archives sont malheureusement très largement muettes en ce qui concerne la vie des femmes de mauvaise vie : elles restent en marge de la société et sont, affirme l'auteur, des « non-valeurs », comme l'indique « leur absence dans la ville ».

C'est donc un ensemble d'articles intéressants et originaux, témoignant d'une recherche approfondie. La diversité des domaines étudiés confirme que la clandestinité reste un vaste champ de recherche, qui ne doit pas se réduire à l'étude de la pensée interdite ni à celle des mœurs déviantes. Ce recueil nous invite à ne pas commettre dans l'étude du XVIII^e siècle l'erreur commise dans celle du siècle précédent, où l'on a longtemps tenu à part ces deux aspects du « libertinage ».

ANTONY MCKENNA