

---

ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS  
FOLIA PHILOSOPHICA 21, 2008

---

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.21.10>

*Anna Łysiak-Łątkowska\**

**KONTEKSTY ZJAWISKA LIBERTYNIZMU:  
KILKA UWAG BADAWCZYCH**

Libertynizm nie stanowił jednolitego nurtu, było to raczej zjawisko charakteryzujące się szeregiem zróżnicowanych postaw światopoglądowo-obyczajowych. Jako zjawisko historyczne jest on problemem złożonym i skomplikowanym. Przybierał różne formy, funkcjonował zarówno na poziomie filozoficzno-intelektualnym, jak i obyczajowo-kulturowym [Snopek 1, s. 5–13; Snopek 2, s. 61–62; Reichler, s. 15–42; Łojek 1, s. 7–15].

Jedną z jego odmian, charakterystyczną dla XVI–XVII w., był libertynizm erudycyjny. Nie można go kwalifikować jako jednolitego dyskursu filozoficzno-naukowego, gdyż odznaczał się wielością i różnorodnością konceptów, poglądów i idei.

Czynnikami określającymi ten nurt libertynizmu są postawa wolnego umysłu waloryzowana przez niezależność myśli, wolność sądów i poglądów oraz krytyczna postawa wobec tradycji chrześcijańskiej. Wspólne dla koncepcji naukowych i utworów literackich, które powstały w nurcie tradycji libertynizmu erudycyjnego, jest to, że próbowały wyjaśniać funkcjonowanie świata bez odwoływania się do chrześcijańskiego systemu wartości. Wszystkie one – prace naukowe, utwory poetyckie i literackie – stanowiły odbicie dokonującego się procesu desakralizacji obrazu świata i rzeczywistości, zdominowanych przez kulturę chrześcijańską [Pintard, t. 1, s. 29–68].

Trudno także określić środowisko libertynów erudytów. Wśród nich byli wysocy urzędnicy państwowi, bibliotekarze, wykładowcy akademicki, ale też ludzie bez stałego zajęcia, a także poeci, literaci oraz naukowcy i filozofowie. Oprócz kontestowania moralności i zasad chrześcijańskich, odwoływali się oni również do antycznych i renesansowych tradycji. W dużej mierze było to nieformalne stowarzyszenie łączące ludzi o podobnej tradycji i kulturze erudycyjnej, przychylnych wolnemu oraz niezależnemu myśleniu.

---

\* Uniwersytet Gdański.

Mimo narastających wraz z kontrreformacją ograniczeń w swobodzie wypowiedzi oraz zwiększenia stosowanych środków represyjnych przeciw wszelkim, domniemanym i prawdziwym, przejawom bezbożnictwa, posiadali oni swoje sposoby komunikowania i porozumiewania, m. in. organizowali spotkania i dyskusje w prywatnych domach, gabinetach czy bibliotekach, wymianie poglądów i myśli służyła także korespondencja. Metody upowszechniania traktatów i rozpraw naukowych, dyskusje toczone za pomocą różnych środków komunikacyjnych oraz inne formy wzajemnych kontaktów łączyły krąg osób charakteryzujących się historyczną i filozoficzną, krytyczną refleksją naukową, zdystansowanych wobec porządku chrześcijańskiego. W szerszym kontekście historyczno-kulturowym ten proces wymiany myśli i poglądów sprzyjał kształtowaniu się przestrzeni prywatnej<sup>1</sup> [Spink, s. 17–45; Powarkow, s. 103–104; Bury, s. 89–107].

Dokonująca się w wyniku tej działalności oraz pod wpływem nurtów intelektualnych i naukowych rozwijających się na uniwersytetach włoskich, recepcja sceptycyzmu i naturalizmu istotnie kształtowała ten nurt libertyński.

Sceptyków charakteryzowała intelektualna postawa poznawania, poszukiwania i odkrywania różnorodności świata, natury i cywilizacji ludzkiej. Przekonani, że nie ma jednej uniwersalnej prawdy ani niepodważalnych zasad, poddawali pod wątpliwość oparcie porządku cywilizacyjnego i wszystkich sfer życia tylko na jednym chrześcijańskim fundamencie. Ich koncepcje metodologiczne opierały się na stwierdzeniu, że niemożliwa, a przede wszystkim niewiarygodna jest jedna metoda poznawcza. Zaprzecza temu zarówno wielość obserwacji, jak i możliwość różnych interpretacji, a także sprzeczność przedstawianych wniosków. Wskazywali także na niedoskonałość ludzkiego poznania oraz zmienność ludzkich sądów i opinii. Również doświadczenie ludzkiej egzystencji i przeżycia są specyficzne dla człowieka jako jednostki, a w sposób znaczący wpływają na kształtowanie jego postawy światopoglądowej. Wszystkie te czynniki, w ich przekonaniu, zaprzeczały możliwości uznania za słuszny i wiarygodny tylko jednego światopoglądu ze wszystkimi jego konsekwencjami.

Michel Montaigne, François de La Mothe Le Vayer, Guy Patin i Gabriel Naudé to postaci, których sposób myślenia był postrzegany, jeśli nie jako przeciwstawny chrześcijaństwu, to w stosunku do niego na pewno polemiczny. Dla nich naukowe wątplenie stanowiło alternatywę wobec tradycji chrześcijańskiej i stwarzało możliwość odmiennego sposobu uczestnictwa w europejskim porządku cywilizacyjnym [Snopek 1, s. 36–38; Snopek 3, s. 28–32; Gregory, s. 7–36; Spink, s. 17–45; Reichler, s. 15–19; Pintard, s. 156–173, 218–230, 304–323; Drozdowicz, s. 27–31; Płużański, s. 201–208].

<sup>1</sup> Zob. hasło *salons* w: [Delon, s. 971–974].

Z kolei w konceptach naturalistów siłą sprawczą świata i egzystencji ludzkiej była natura: piękna i doskonała jednocześnie, stanowiąca źródło ludzkiej rozkoszy zarazem, fascynująca i potężna. Wyraźną inspiracją tego sposobu myślenia i oglądu świata był naturalizm arystotelesowski, który jako forma krytyki filozofii scholastycznej rozwinął się w uniwersytetach włoskich – w Padwie i Neapolu. Naturaliści włoscy, konfrontując kategorię metafizycznej interpretacji filozofii Arystotelesa z własnymi pomysłami, nadawali jej walor teorii, która w ramach przyczyn naturalnych tłumaczyła i wyjaśniała zjawiska świata natury. Ten sposób myślenia uwalniał filozofię Arystotelesa od scholastyczno-perypatetyckiego schematu i dawał możliwość nowych interpretacji. Pochwałę naturalizmu odnaleźć można w wypowiedziach i twórczości Luciana Vaniniego, Doleta, Teofila de Viau, Cyrana de Bergeraca de Saviniena [Spink, s. 19, 71–92; Snopek 1, s. 28–32, 47–65; Nowicki, s. 7–21, 40–43, 53–57; Gregory, s. 11; Halpern, Żbikowski, s. 76–85; Drozdowicz, s. 33–35; Bradwajn, s. 42–52; Powarkow, s. 103–107]. Powstające pod wpływem zafascynowania światem natury wizje poetyckie, a także utopie były w istocie rzeczy transfiguracją rzeczywistości opisując ją w sposób wyobraźniowy. Przedstawiane w nich nierealne krainy z ich obyczajami, zwyczajami, organizacją życia społecznego i politycznego stanowiły odwrócenie, jeśli nie wypaczenie rzeczywistości. W tym odwróceniu można jednak było zaobserwować inną jakość życia, co u czytelnika wywoływało napięcie i poczucie nieokreślonego braku. Wraz z jego uświadamianiem odczytywano w tych wizjach krain szczęśliwych i idealnych krytykę stosunków panujących w realnym świecie. Utopie wniosły wkład w debatę o sytuacji społeczno-politycznej, a właściwie o jej wadach. Fikcyjne opisy tworzyły literacką przestrzeń otwartą dla eksperymentalnego konstruowania społecznych, politycznych, a także antropologicznych modeli państw, systemów politycznych, struktury społecznej [Consarrel, s. 144–146; Baczek, s. 123–125; Snopek 3, s. 56–59; Kostkiewiczowa, s. 210–225].

Wspólną cechą, łączącą sceptyków i naturalistów, był krytycyzm wobec chrześcijaństwa jako dominującego czynnika europejskiej formacji cywilizacyjnej. Bulwersujący wielu, charakterystyczny dla wolnomyślicieli, wyrażał się on w różnych postawach, od polemicznych oraz eklektycznych prób łączenia chrześcijaństwa z hedonizmem epikurejskim aż do agresywnych, wrogich i bluźnierczych. Dlatego ci, którzy sami byli zwolennikami zasady niezależnej i wolnej myśli lub zostali umieszczeni w kanonie libertynów erudytych prezentowali swoje przekonania na płaszczyźnie abstrakcyjnej, często w sposób niezrozumiały i pozornie sprzeczny. W utworach literackich akcję umieszczano w fikcyjnych krainach, a nawet na planetach pozaziemskich. W ten sposób chciano choć w części uchronić się przed podejrzeniami i zarzutami o bezbożnictwo, ateizm, bluźnierczy immoralizm, co było słuszną obawą. „Libertyn”, „libertynizm” w krótkim czasie jako synonimy zaczęły oznaczać

wrogów chrześcijaństwa i Kościoła rzymskokatolickiego oraz najcięższe zbrodnie przeciw religii, funkcjonowały jako obelżywe epitety o zdecydowanie negatywnej konotacji. Tych, których posądzano o sprzeniewierzenie się religii, uznawano za ateistów, deistów, i w ten sposób istota libertynizmu erudycyjnego – wolna, niezależna myśl – została przekształcona w myślenie „przeciw”: przeciw religii, kontrreformacji, ładowi politycznemu. Samych zaś libertynów traktowano jako niebezpiecznych dla religii i Kościoła rzymskokatolickiego, ale także jako zagrażających władzy królewskiej i ustrojowi. De Viau, Dolet, Vanini, to tylko niektórzy z myślicieli skazani za ich sposób myślenia i uczestnictwa w kulturze. Tylko pierwszemu z nich, dzięki pomocy przyjaciół i protektorów, udało się uniknąć śmierci, ale i tak musiał opuścić kraj.

Polemika z tradycyjnymi wartościami chrześcijańskimi, często przekształcająca się w ostrą konfrontację, obserwacje, wnioski naukowo-filozoficzne, wypływające z założeń sceptycyzmu naukowego, a także poetyckie i literackie wizje, jakie powstawały w kręgach libertynów erudyków, znamionowały kryzys świadomości europejskiej i tradycyjnie chrześcijańskiego światopoglądu.

Do krytycznego namysłu nad chrześcijańskimi wartościami przyczynił się Piotr Gassendi. Podjął się on opracowania filozofii Epikura wraz z krytyczno-historycznym komentarzem. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy rzeczywiście była to praca o charakterze naukowym, czy tylko erudycyjny opis, poświęcony filozofii Epikura oraz jej recepcji w dziejach. W ocenie niektórych badaczy praca ta w specyficzny sposób próbowała połączyć zasady filozofii epikurejskiej z wartościami chrześcijańskimi. Niezależnie od tego, który pogląd naukowy zostanie przyjęty, niewątpliwie praca Gassendiego była oczekiwana z dużym zainteresowaniem i dyskutowana już w trakcie procesu jej powstawania. Samo przedstawianie epikurejskiej filozofii sprzyjało dostrzeganiu zależności między jakością życia człowieka a jego potrzebami doczesnymi, jak: afirmacja życia, czerpanie radości i przyjemności, doświadczanie cielesności pozbawione chrześcijańskiej waloryzacji. Hedonizm epikurejski nie był jednak celem samym w sobie, lecz tylko sposobem prowadzącym do osiągnięcia wewnętrznej harmonii i spokoju. Ten stan spokoju można było osiągnąć poprzez wykluczanie z ludzkiej egzystencji cierpienia i bólu, stąd też nacisk na doczesną sferę życia, nieobciążoną chrześcijańską aksjologią. Wychodzenie poza tradycyjny kanon chrześcijaństwa dawało możliwość rewizji dotychczasowego europejskiego ładu cywilizacyjnego, a tym samym przyczyniało się do kształtowania świeckiego modelu kultury. W tym sensie więc monumentalne dzieło Gassendiego sprzyjało relatywizacji zasad moralno-etycznych i tworzeniu innych wersji moralności niż oparta na fundamencie chrześcijaństwa. Jednak wyobcowanie człowieka oraz pozbawianie go trwałych, wyraźnie określonych, a co więcej oswojonych zasad wywoływało niepokój, zamęt i chaos. Nastroje niepewności oraz nieumiejętność poruszania się w obszarze uwalnianym przez sceptyków i naturalistów

spod dominacji chrześcijaństwa ograniczały pole poznawcze filozofii Epikura. Pytaniem otwartym pozostaje kwestia, na ile i w jaki sposób bezpośrednio pod wpływem tej lektury rozwijały się postawy reprezentatywne dla libertynizmu obyczajowego. W związku z różnorodnymi możliwościami interpretacyjnymi pracy Gassendiego, jak i filozofii Ogrodu, niełatwo jest znaleźć odpowiedź na to pytanie. Tym bardziej że w analizach naukowych zwraca się też uwagę na funkcjonowanie w dziele Gassendiego elementów i wątków chrześcijańskich<sup>2</sup> [Spink, s. 20–190; Powarkow, s. 96–102, 108–113; Snopek 1, s. 35–36; Wojtowicz, s. 62–65].

W proces desakralizacji cywilizacji europejskiej, obok uniezależnienia myśli, uwolnienia obszaru świadomości i mentalności, równocześnie wpisana została inna sfera życia niż tylko płaszczyzna intelektualna. Poszerzało się pole autonomizacji sfer życia, zdominowanych przez paradygmat chrześcijaństwa. Z niezależnością myśli i krytyczną postawą badawczą zaczęła korelować idea wolności jednostki i możliwość dokonywania indywidualnych wyborów. Przemieszanie płaszczyzny intelektualnej z obyczajowo-kulturową następowało w ramach wzajemnych relacji przedstawicieli libertynizmu intelektualnego z kręgami arystokratycznymi. Miejscem spotkań stały się salony oraz posiadłości arystokratów, w których spotykano się i dyskutowano zawilości problemów filozoficznych. Zapraszani goście prezentowali fragmenty swoich dzieł literackich i naukowych, które poddawane były omówieniu i analizie. Osoby z kręgów arystokratycznych, uczestniczące w spotkaniach, nie zawsze i nie w pełni je rozumiały. Bardzo często niejednoznaczność kwestii filozoficznych, ich złożoność oraz pogmatwanie spowodowane były ostrożnością ze strony ich twórców. Chcieli oni w ten sposób uniknąć ataków oraz oskarżeń o ateizm, bezbożność, immoralizm. Powodowało to jednak wśród osób przysłuchujących się dysputom niezrozumienie omawianych zagadnień filozoficznych, a tym samym powierzchowną recepcję oraz sprowadzenie głównej myśli do kwestii przyjemności i rozkoszy cielesnych. Epikurejski hedonizm zaczęto rozumieć jako przyzwolenie na świadome poszukiwanie przyjemności i rozkoszy oraz zaspokajanie własnych pragnień. Przy tej zaś okazji rozwinęły się wytworne, wyrafinowane formy uwodzenia, flirtowania w postaci galanterii i kokieterii. Ta sfera życia najbliższa była kręgom dworskim i arystokratycznym, szczególnie we Francji, naśladowana w innych krajach europejskich [Snopek 2, s. 61].

Rozluźnienie moralności niewątpliwie jest jedną z cech charakteryzujących i określających libertyński światopogląd, styl i tryb życia, ale błędem byłoby definiowanie libertynizmu tylko w ramach swobody obyczajowej. A właśnie ten kontekst zjawiska libertynizmu był przez długi czas najbardziej rozpowszechniony i określany w kategoriach negatywnej konotacji [Snopek 1,

<sup>2</sup> Zob. Wstęp w: [P. Gassendi]; por. pojęcie *libertinage* w: [Delon, s. 648–651].

s. 9–12, 71–72]. Główną przyczyną takiego podejścia był utrwalony zbiorowy obraz stylu życia arystokracji, głównie dworskiej, poczynawszy od wyrafinowanych form galanterii i kokieterii aż do zachowań patologicznych. Już w XVII w. funkcjonowało pojęcie „libertyna-rozpustnika”, odnoszące się do osoby będącej zaprzeczeniem człowieka uczciwego, przyzwoitego, żyjącego według zasad religijnych, i jednoznacznie charakteryzujące prowadzony przez nią styl życia, choć identyfikowane jest ono bardziej z XVIII w. Nie sprowadzając jednak tego kształtu libertynizmu tylko do zwulgaryzowanej i zbanalizowanej wersji cielesności, należy ukazać całą złożoność tego pola badawczego.

Postawy reprezentatywne dla libertynizmu obyczajowego odzwierciedlały od XVII w. już nie tylko przeciwstawianie się paradygmatowi chrześcijańskiemu poprzez afirmację doczesności oraz autonomizację zachowań obyczajowo-kulturowych. W niektórych z nich dostrzec można oznaki oporu wobec politycznego porządku absolutyzmu, skierowane w sposób szczególnie przeciw władzy królewskiej. Nie odżegnywały się od niej kręgi dworsko-arystokratyczne, gdyż ograniczenie ich zbiorowej i indywidualnej wolności było wśród nich najdotkliwiej odczuwane. Nawet biorąc pod uwagę jej pozory, wyrażające się w honorowych i szczytnych tytułach czy też prestiżowych, ale nic nieznaczających stanowiskach, choćby przywileju niepłacenia podatków, ta utrata była w wyraźny sposób zauważalna. Próbuąc się wyzwolić z narzuconych ograniczeń, arystokracja zaczęła zwracać się ku tej sferze życia, która w jej przekonaniu była najtrudniejsza do skontrolowania, natomiast przekroczenie zakazów i nakazów wydawało się najłatwiejsze, czyli ku seksualności. Kanony obyczajowe i towarzyskie oraz etykieta dworska trudne były do naruszenia czy złamania. Możliwe natomiast było, przy wykorzystaniu całego arsenału wyrafinowanych i subtelnych sztuczek, ujawnianie swoich uczuć i pragnień publicznie, a oddawanie się namiętności w atmosferze całkowitej prywatności. Arystokracja była otoczona wystawnym przepychem i bogactwem, złudzeniem wolności. Dlatego nie dostrzegała albo nie była w stanie sobie uświadomić, że przestrzeń wolności obyczajowej i swobody seksualnej, która miała przełamywać kanony społeczno-polityczne, tylko w części była autonomiczna i niezależna od strefy politycznej w wymiarze zbiorowym. Rozwijany system donosicielstwa miał na celu kontrolowanie wszystkich aspiracji arystokracji, nawet tych związanych ze sferą prywatności. Zagrożenie z punktu widzenia władzy stanowiła prywatność, intymność – sytuacje, w których w gronie osób zaufanych i bez obecności osób niepożądanych, dochodziło do wymiany myśli, poglądów, być może niebezpiecznych dla porządku politycznego. W stuleciu następnym cała mozaika i różnorodność form libertynizmu obyczajowego, pod wpływem narastającej nużącej monotonii, atmosfery niepokoju i przecucia końca czasów, często wyrażały się w dekadentckim znużeniu, zmęczeniu, pogoni za

rozrywkami. Nie bez znaczenia był również fakt, że przestrzeń swobody seksualnej i wolności obyczajowej w istocie była złudna, gdyż i ta sfera życia została poddana kontroli urzędników państwowych i policji.

Podjęto ją, aby zapobiegać brutalizacji i wynaturzeniu form i sposobów intensyfikacji ciała. Były one potępiane, wzbudzały moralną odrazę i zgorzzenie, a ich sprawcy ścigani, sądzeni jako zbrodniarze i przestępcy. Z punktu widzenia antropologiczno-filozoficznego, sprawcy takich czynów reprezentowali negatywny wzorzec jednostki, w którym ujawnił się złowrogi instynkt. W średniowieczu często byli oni uznawani za opętanych przez zło. W dobie nowożytnej nauki społeczne i humanistyczne, medycyna i pedagogika, opisując człowieka, jego naturę i fizjologię, zauważały te zwyrodnienia, patologiczne zachowania i dewiacje seksualne.

System władzy państwowej stosował mechanizmy rygoru i represji, a wśród nich donosy, spisywanie raportów i tworzenie kartotek osób podejrzanych. Ponadto obserwacja, podsłuchiwanie, tropienie wszelkich niemoralnych obyczajowo zachowań, wynaturzeń, które w ramach tego, co jest dozwolone, a co już określone może zostać jako zachowania patologiczne, regulowało prawo. Jako argument wykorzystywano teorię ekonomiczną. Chodziło o wzrost i znaczenie państwa na arenie międzynarodowej oraz wewnętrzny rozwój kraju. Przyrost ludności, wzrost demografii miał stanowić jeden z czynników sprzyjających temu procesowi. Ważnym elementem miało być małżeństwo i rodzina jako formalna struktura, zapisana w łatwo dostępnych dla urzędników rejestrach i księgach kościelnych. Związki pozamałżeńskie z ekonomicznego punktu widzenia nie przynosiły żadnych wymiernych korzyści. Były one nietrwale, pozbawione stabilnych podstaw bytu, często oparte na wzajemnych emocjach, a nie jak w przypadku małżeństw na interesie skolidowania rodzin, połączenia majątków, umocnienia fortun czy wspólnego prowadzenia działalności gospodarczej, przemysłowej czy handlowej. Seksualność, a szczególnie popęd płciowy stawał się kategorią polityczną i ekonomiczną, coraz częściej zaczęto posługiwać się pojęciem przyzwoitości, wykorzystując do tego system etyczno-moralny, który miał określać to, co dozwolone i zgodne z naturą człowieka. Jednocześnie zaczęto zauważać takie zachowania seksualne, które były wynaturzeniem tego, co uznawano za normę społeczno-obyczajową. Cieleśność, ze szczególnym uwzględnieniem popędu płciowego, doznań wynikających z intensyfikacji ciała, stała się przedmiotem zainteresowań władzy państwowej. Próbowano porządkować i regulować wzajemne relacje kobiet i mężczyzn, małżeństwo i rodzinę, co przyczyniło się do usankcjonowania mieszczańskiego modelu życia oraz stworzenia jego kanonu<sup>3</sup> [Foucault, s. 29–30, 67–70; Tarczyło, s. 167–173; Łojek 2, s. 89–105].

<sup>3</sup> Por. pojęcie *sexualité* w: [Delon, s. 992–995].

W arystokratycznym świecie pełnym iluzji, skrywanych namiętności, pozornej obojętności, pulsujących pragnień dostrzec można procesy i zjawiska historyczne, które służyć mogą jako przedmiot tropienia, naukowej obserwacji i opisu przesłanek świadczących o poczuciu świadomości własnego ciała i tożsamości płciowej. Odnosząc się do dyskursu libertynizmu obyczajowego, należy stwierdzić, że chodzi o próby przełamania przymusu brzemienności i funkcji rozrodczej, jakie pojawiły się w XVII–XVIII w., co miało szczególne znaczenie dla kobiet i ich statusu społeczno-prawnego, choć początkowo tylko dla należących do warstwy arystokratycznej. Ten poziom badawczo-interpretacyjny należy ujmować w perspektywie antropologii kulturowej i w ramach badań kulturowych. Mieści się w nurcie libertynizmu obyczajowego, który poddał rewizji chrześcijańskie normy, regulujące sferę intymności i cielesności, oraz wizję ludzkiego ciała, a wraz z osłabianiem więzów z chrześcijańskim fundamentem zostały one „odczarowane”. Intymność i cielesność, uwalniana od średniowiecznej, negatywnej waloryzacji, odrywana od chrześcijańskiego wzorca małżeństwa, rodziny, to także symptom wykraczania poza ład cywilizacyjno-kulturowy.

We wcześniejszych wiekach kobieta uzyskiwała prestiż szczególnie wtedy, gdy urodziła syna-dziedzica. Zasługiwała na szacunek, ponieważ dzięki niej zachowywana była ciągłość rodu. Rodzenie jako naturalna funkcja, przypisana tylko i wyłącznie kobiecie, wymuszała uznanie jej wyjątkowości w tym względzie [Kuchowicz, s. 279–290; Pietrow-Ennker, s. 17]. Prestiż był jednak właśnie wymuszony presją rodzenia. Rodzenie dzieci, a syna przede wszystkim, było wręcz obowiązkiem bez prawa do jawnego buntu, bezpłodność uznawano za hańbę i traktowano ją jako karę za grzechy. Był to osobisty dramat kobiety, gdyż to ją przeważnie uznawano winną za brak potomstwa.

Próby przełamania przymusu brzemienności i funkcji rozrodczej, pojawiające się w XVII w., miały wielorakie i złożone konsekwencje. Arystokratki, jak dawniej, flirtowały, romansowały, co w gruncie rzeczy nie było niczym nowym ani nadzwyczajnym na przestrzeni dziejów. Zmienił się jednak cel oraz sens i tych przelotnych, i tych bardziej trwałych miłości. Niezobowiązujące flirty, romanse wpłynęły na wzrost kobiecej świadomości w zakresie poczucia własnej cielesności, płciowości. Kobiety na równi z mężczyznami poczuły się uprawnione do doświadczania przyjemności i rozkoszy zmysłowych bez konieczności prokreacji. Tym bardziej że wraz z upadkiem tradycyjnego, chrześcijańskiego modelu życia i rozwinięciem innych form współżycia przekonały się one, że przyjemności, rozkosz, namiętności nie muszą nierozzerwalnie łączyć się z obowiązkiem rodzenia dzieci.

Możliwość dokonywania świadomych wyborów i decydowania o sobie, choćby tylko w sferze mentalnej, gdyż jednak z wielu związków pozamałżeńskich rodziły się dzieci, można nazwać przełomem psychologicznej świadomości kobiet.



Kolejny wątek badawczy w ramach libertynizmu obyczajowego dotyczy intensyfikacji i sposobów doznań cielesnych i rozkoszy zmysłowych obojga płci. Paradoksalnie, jak dowodzi Foucault, sprzyjała temu tradycja spowiedzi. Kościół rzymskokatolicki, stosując techniki kontroli pożycia małżeńskiego, sam przyczynił się do autonomizacji sfery seksualnej. Podkreślona przez niego została rola i znaczenie, jaką odegrały różnego rodzaju podręczniki dobrej spowiedzi służące zarówno spowiednikowi, jak i penitentowi. Z jednej strony miały się one przyczyniać do uświadomienia, że słaba jest wola i natura człowieka, i dlatego dopuszcza się grzechów. Miały także informować, jakie czyny i postęпки Kościół uznaje za grzeszne. Utrwalały także poczucie winy i wstydu za popełnione grzechy oraz przekonanie o konieczności pokuty. W związku z rodzącymi się coraz to nowymi wątpliwościami i problemami dotyczącymi tego, co można nazwać grzechem, katalog pytań coraz bardziej się poszerzał, pytania stawały się coraz bardziej szczegółowe. W ten sposób poradniki dobrej spowiedzi zaczynały stanowić swoiste przewodniki i źródło wiedzy o zachowaniach, emocjach, a także potrzebach i pragnieniach ludzkich zarówno cielesnych, jak i duchowych. Dotyczyło to przecież i w znacznym stopniu cielesności i intymności człowieka, do których moralność chrześcijańska odnosiła się podejrzliwie, dostrzegając w nich przyczynę nieczystości. Dialog jako powszechnie przyjęta forma spowiedzi, nakaz przyznawania się i ujawniania swoich przewinień przerodził się w mówienie o seksualności w gronie większym niż dwie osoby i z wyłączeniem chrześcijańskiej waloryzacji. Na tym gruncie powstawała literatura określana mianem „skandalizującej”, zakazana, nielegalna, drukowana anonimowo. Część z niej miała zezwolenie na legalny druk i nawet Kościół rzymskokatolicki się temu nie przeciwstawiał. Autorzy dopuszczonej do legalnego obrotu literatury stosowali sprytny wybieg. Podkreślali, że ich celem jest ukazanie pułapek, niebezpiecznych pokus i podstępów, aby przed nimi uchronić niewinne i czyste istoty [Foucault, s. 23–28; Charter, s. 330–331; Delumeau, s. 271–301; Łojek 3, s. 27–41].

Przekraczanie tabu seksualności, wyzwolenie cielesne w części przypadków prowadziło do okrucieństwa, przemocy, a tym samym wyraźnej degeneracji zmysłowej sfery życia człowieka. Uwidoczniło się to wyraźnie w seksualnych eksperymentach markiza de Sade [Wstęp w: Łojek 1, 3]. Jego skandalizujące życie, sposób myślenia i pisanie, zuchwałe, immoralne treści jego dzieł stały się powodem nieustannego, od ponad dwustu lat, potępienia. Jako że w sposób bluźnierczy zbrukał wszystkie wartości etyczne i religijne, zaliczano go do grona gorszycieli, szaleńców, zbrodniarzy i morderców. A jednak od tych dwóch stuleci, nie zawsze jawnie, funkcjonuje w kanonie autorów literatury światowej, jego twórczość zaś stanowi przedmiot naukowych analiz i interpretacji. Ryzykownie jest w perspektywie współczesnych czasów ponowoczesnych kwalifikować życie i twórczość markiza de Sade tylko i wyłącznie

w kategoriach patologii seksualnej. Jest to tylko jedna z wielu możliwości, może najbardziej oczywista, odczytania jego twórczości, która stawia ważny problem granic wartości etyczno-moralnych i istoty człowieczeństwa.

Współczesne interpretacje i analizy utworów autora *Justyny* ujawniają nowe poziomy interpretacyjne. Nie najważniejszym, lecz istotnym argumentem jednego z nich jest zwracanie uwagi na fakt nudy i monotonii w warstwie treściowej, uznawanej za kontrowersyjną, bluźnierczą i immoralną. Zabieg ten służy maskowaniu wulgarного erotyzmu, rebelianckiego naruszenia zasad etycznych i moralnych. Sprzyja temu również współczesny porządek cywilizacyjny, w którym relatywizm moralny i indywidualizm wyznaczają rytm życia i stają się paradygmatem losu jednostki. Nie wystarcza to jednak oczywiście, aby wykluczyć prowokacyjne opisy jako podstawowe w konstrukcjach literackich de Sade'a oraz znieść problem negacji aksjomatów etycznych.

Obecnie podejmuje się próby, aby kontrowersyjne fabuły i narracje zostały potraktowane jako płaszczyzna do uniwersalnych rozważań na temat indywidualistycznej etyki wobec ogółu społeczności, granic indywidualnych zachowań i czynów człowieka. Materiałem badawczo-porównawczym były w tym przypadku eksperymenty i praktyki na naturze ludzkiej, jakich dopuścił się lub jakie opisał de Sade. Od dawna wiadomo, że chodziło w nich nie tyle o osiągnięcie rozkoszy zmysłowych, ile o sprawdzenie wytrzymałości ludzkiego ciała i psychiki, dojście do granic możliwości ludzkiej natury. W burzliwych polemikach i dyskusjach o znaczeniu oświecenia są one argumentem, że liberalizacja etyki i obyczajów, jaka miała miejsce w XVIII w., doprowadziła w niektórych swoich formach i przejawach do negatywnej waloryzacji indywidualizmu i poczucia autonomii człowieka jako jednostki. Zachwianie granicy człowieczeństwa aż do zezwierzęcenia, przemoc, aż w końcu i zbrodnie przeciwko moralności i obyczajowości, do jakich posunął się markiz de Sade, skłaniają inną grupę badaczy do wysuwania analogii z reżimami totalitarnymi oraz innymi zbiorowymi prześladowaniami, jakie miały miejsce w dziejach. Ten kontekst interpretacyjny nieraz bywa określany mianem „filozofii zbrodni”, wskazuje się w nim na bliskie nihilizmowi poczucie pustki i bezsensu istnienia. Jeszcze inna możliwość interpretacyjna zawiera w sobie propozycję opisów intensyfikacji ciała w utworach markiza de Sade'a z perspektywy problemu samotności i wyobcowania jednostki w świecie [Bataille, s. 161–194, Banasiak, rozdziały II, VIII, X].

Zwolennicy rewizji i krytyki wartości oświecenia, nasilonej pod wpływem końca wieku XX i negatywnego, okrutnego dziedzictwa historii, które zaprzeczyło w ich przekonaniu m.in. takim wartościom, jak: rozum, jako instrument poznania i kreowania rzeczywistości, idee wolności i demokracji, upatrują w twórczości markiza de Sade'a kryzys dyskursu libertyńskiego. Przekroczył on wszelkie dotychczas uznawane granice i znalazł się na marginesie jego rzeczywistej istoty.

Libertynizm, jako zjawisko historyczne nie jest ograniczone do określonego czasu i przestrzeni historycznej. Rozwijając się od końca XVI w., jako proces podważania autorytetu i paradygmatu chrześcijańskiego, wraz z krytycznym sceptycyzmem, racjonalizmem naukowym oraz racjonalizmem kartezjańskim wkroczył w wiek oświecenia. Epoka ta odziedziczyła tradycje wolnomyślicielstwa i cały wachlarz postaw obyczajowych o charakterze prowokacji moralnych. Dla osiemnastowiecznych filozofów, encyklopedystów jednymi z ważniejszych elementów były: postęp, optymizm i uwolnienie ludzkości od ciemnoty, zacofania, zabobonów i przesądów. Pod tymi ostatnimi pojęciami bardzo często rozumieci oni religię chrześcijańską z całą jej obrzędowością i dogmatyką. Nieobca im była także nasilona krytyka duchowieństwa i Kościoła, jako anachronicznej instytucji.

W oświeceniu jednak, a szczególnie w jego ostatnich dekadach, zmienia się kształt i forma libertynizmu. Intelktualiści i filozofowie w swoich konstrukcjach naukowo-filozoficznych i wytworach wyobraźni literackiej, negując chrześcijański model życia, chcieli go zastąpić formacją cywilizacyjno-kulturową, opartą na racjonalizmie, różnych wersjach moralności, przekonaniu o prawie do wolności i uznaniu indywidualizmu człowieka. Ograniczając przestrzeń religijną przenosili na wolę człowieka Boską funkcję stwórczą. Człowiek, wyzwolony z paradygmatu chrześcijaństwa, poczuł się uprawniony do kreowania swojego losu oraz do dążenia do szczęścia doczesnego w świecie, który, w jego przekonaniu, stanowił jedyną rzeczywistość i współczesność. Postępowanie i czyny były moralnie dobre lub gorszące, moralne lub gorszące, godne pochwały lub potępienia, tylko ze względu na człowieka. Myśliciele ci próbowali uporać się z problemem sensu zła, jego nieuchronności i niezbywalności. Filozoficzną konsekwencją wolnomyślicielskich debat, dysput, drukowanych prac była próba zdemaskowania grzechu i zła metafizycznego jako wyimaginowanego i szkodliwego fałszerstwa, ograniczającego wolność człowieka. Religia, będąca w przekonaniu filozofów-materialistów oszustwem z wyrosłym na jej fundamencie fanatyzmem, prowadziła do prześladowań i wojen religijnych. Z tych powodów należy ograniczyć jej znaczenie i wpływ na życie społeczności.

Trudniej natomiast przychodziło filozofom uporać się i przezwyciężyć inne kategorie zła. Złem były zauważalne dla nich nierówności i niesprawiedliwość społeczna. Dążenie do zmiany tej sytuacji, stworzenie korzystnych warunków rozwoju i podnoszenia poziomu cywilizacyjnego były naczelnymi zadaniami władców. Niepodejmowanie działań, zmierzających w kierunku polepszania stanu społecznego, prowadziło do obniżenia aspiracji, ograniczenia potrzeb ludzkich, a tym samym ubożenia materialnego i duchowego całej społeczności. Winą za taki stan rzeczy rozczarowani filozofowie obarczali władców, którzy kierując się pragmatyzmem i interesem politycznym, oświeceniowe idee filozoficzne pozostawiali w sferze teoretycznych rozważań.

Inną postacią zła było to, które wynikało z warunków naturalnych: klęski głodu, nieurodzaju, żywiołowe oraz epidemie. W przekonaniu części filozofów złem było doczesne życie człowieka, pełne dramatycznych wyborów i tragicznych doświadczeń, ograniczone w swojej skończoności, śmierć jednak również była trudna do zaakceptowania i na płaszczyźnie filozoficznej również rozważana była w kategoriach zła. Nie mogąc jej zapobiec, oświeceni próbowali ją deprecjonować i to zarówno w wymiarze metafizycznym, jak i pod względem obecności w losie ludzkim, na rzecz afirmacji doczesności. Zacierano i rozmywano rzeczywistość śmierci, mimo jej nieuchronności, na rzecz intensyfikacji przeżywania życia w jego doczesnym wymiarze [Baczko, s. 10–12].

Ze względu na całą złożoność problematyki zła i jego różnych postaci, nie udało się osiągnąć ani zadowalających odpowiedzi, ani wyczerpującego rozstrzygnięcia tego problemu. Nie udało się też zbudować systemu przeciwdziałającego różnorodnym formom zła.

Wielu filozofów ogarnęło rozczarowanie, wynikające z poczucia jałowości wszelkich podejmowanych przez nich wysiłków na rzecz stworzenia nowego, w ich mniemaniu lepszego, ładu cywilizacyjnego i uzdrowienia ludzkości. Przekonali się, że społeczeństwa dalej tkwią w błędach, oczekiwany postęp nie następuje, nie widać też spodziewanego dobrobytu, doczesność osławiana przez człowieka nie jest lepsza od tej, którą chcieli zmieniać. Załamało się ich optymistyczne przekonanie o nowym porządku, możliwości wyzwolenia człowieka z wszelkich ograniczeń. Wydarzeniem, które umocniło takie nastroje i zwiększyło kryzys intelektualny, było trzęsienie ziemi w Lizbonie. Filozofowie, władcy, społeczeństwa zetknęli się w sposób bezpośredni z katastrofą, której rozum ludzki nie potrafił powstrzymać ani dać zadowalającej odpowiedzi na pytanie o jej przyczyny i znaczenie. Zaczęto podejrzewać, że poprawa ludzkiej egzystencji jest niemożliwa [Snopek 3, s. 82–83; Baczko, s. 9–12; Possenti, s. 12–14]. Z rodzących się nastrojów pesymizmu i wątpliwości w wartości oświecenia, z rozpacz i gorczy niespełnienia marzeń zrodził się cynizm i ironia – przestańmy zbawiać świat, a szukajmy raczej własnego szczęścia i sensu.

Arystokracja, przyjmując powierzchownie sądy i poglądy filozofów, wywodzące się ze światopoglądu libertynizmu erudycyjnego, w duchu indywidualizmu, dążyła do zaspokajania własnych kaprysów i zachcianek. Jednak ten swobodny i lekki, bez obowiązków, iluzorycznego braku zakazów i nakazów, tryb życia stanowił także uzewnętrznienie lęków egzystencjalnych. Przecucie katastrofy, nasilająca się świadomość nadchodzącego kresu, przekonanie o nietrwałości wywołały wrażenie, że jedynym sensem człowieka jest jego życie doczesne. Arystokracja w szaleńczym pościgu i biegu za rozrywkami, urokami i przyjemnościami życia to zbiorowy artefakt dekadencji libertynizmu obyczajowego i moralnego.

Tak więc filozoficzne zwątpienie w postęp i cywilizację oraz swoboda obyczajowa to wyraz dekadencji końca epoki, element końcowy długiego procesu desakralizacji życia, kultury, cywilizacji w wymiarze indywidualnym i uniwersalnym. Oświecenie, dziedziczące tradycje wolnomyślicielskie i w całej swej różnorodności je modyfikujące, znalazło się, zdawać by się mogło, u kresu swoich możliwości intelektualnych. Wyczerpywał się wątek materialistyczny, racjonalistyczny, oświeceniowy optymizm pozostał utopijnym projektem, człowiek ogołaczany z oswojonej przestrzeni i wartości nie stawał się wcale szczęśliwszy, jak spodziewali się filozofowie. Ujawniała się i coraz bardziej była uświadamiana tęsknota za *sacrum*. Potrzeba i pragnienie waloru sakralności w życiu człowieka i cywilizacji ludzkiej okazały się silniejsze od uporczywych prób desakralizacji. W tym kontekście zjawisko libertynizmu przestało pełnić funkcje propozycji nowatorskiego, choć kontrowersyjnego, a w warstwie obyczajowej nawet i skandalizującego, stylu życia i sposobu uczestniczenia w porządku kulturowo-cywilizacyjnym. Stawało się ono jednym z symptomów kryzysu wartości oświecenia i przesłanką pesymistycznych nastrojów.

### Bibliografia

- [Baczko] B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa 2001.
- [Banasiak] B. Banasiak, *Integralna potworność: markiz de Saide – filozofia libertynizmu czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Wrocław 2006.
- [Bataille] G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Odrab, Gdańsk 2007.
- [Bradwajn] R. Bradwajn, *Cyrano de Bergerac wśród libertynów i pedantów*, Warszawa 1960.
- [Bury] E. Bury, *Espaces publics, espaces privés: les lieux du débat d'idées au XVIII siècle*, w: A. McKenna, P.-F. Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, T. 3, Saint-Étienne 1999.
- [Charter] R. Charter (red.), *Historia życia prywatnego*, oprac. P. Ariès, przeł. M. Zięba, K. Osińska-Boska, M. Cebo-Foniok, T. 3: *Od renesansu do oświecenia*, Wrocław 1999.
- [Consarrel] B. Consarrel, *Absolutisme, individualisme, et utopie au Grand Siècle: une lecture politique des libertins*, w: A. McKenna, P.-F. Moreau (dir.), *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, T. 6, Saint-Étienne 2002.
- [Delon] M. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris 1997.
- [Delumeau] J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII wieku*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.
- [Drozdowicz] Z. Drozdowicz, *O Bogu, rozumie, naturze i wielkim eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986.
- [Foucault] M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1995.
- [Gassendi] P. Gassendi, *Logika*, przeł. Ł. Chmaj, Warszawa 1964.
- [Gregor] T. Gregory, *Etyka i religia w krytyce libertynskiej*, przeł. A. Tylusińska, Warszawa 1991.
- [Halpern, Żbikowski] I. Halpern, A. Żbikowski, *Ilustrowana encyklopedia wolnomyślicielstwa*, Lublin 1929.

- [Kostkiewiczowa] T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 210–225.
- [Kuchowicz] Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- [Łojek 1] J. Łojek, *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1975.
- [Łojek 2] J. Łojek, *Nagość ciała w obyczajowości i kulturze Europy*, w: „Teksty” 1977, nr 3.
- [Łojek 3] J. Łojek, *Libertyńska literatura francuska w XVIII wieku*, w: „Teksty” 1974, nr 1.
- [Nowicki] A. Nowicki, *Vanini*, Warszawa 1987.
- [Pietrow-Ennker] B. Pietrow-Ennker, *Tradycje szlacheckie a dążenia emancypacyjne kobiet w społeczeństwie polskim w dobie rozbiorów*, przeł. I. Koberdowa, w: A. Żarnowska, A. Szwarc (red.), *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 2. cz. 1, Warszawa 1992.
- [Pintard] R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, T. 1, Paris 1943.
- [Płużański] T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989.
- [Possenti] V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, przeł. Ł. Skaza, ks. S. Pyszka, T. Żeleźnik, Kraków 2000.
- [Powarkow] J. Powarkow, *Epikur. Paradoksy hedonizmu*, Warszawa 1981.
- [Reichler] C. Reichler, *L'age libertyn*, Paris 1987.
- [Sade 1] D. A. F. de Sade, *Powiedzieć wszystko*, wybór i przekł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, Łódź 1991.
- [Sade 2] D. A. F. de Sade, *Justyna czyli Nieszczęścia cnoty*, przekł. i wstęp M. Bratuń, Łódź 1989.
- [Snopek 1] J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986.
- [Snopek 2] J. Snopek, *Trzy wzory postaw libertyńskich*, w: „Pamiętnik Literacki” 1981, nr 3.
- [Snopek 3] J. Snopek, *Oświecenie. Szkic do portretu epoki*, Warszawa 1999.
- [Spink] J. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1974.
- [Tarczyło] T. Tarczyło, *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, Paris 1983.
- [Wójtowicz] W. Wójtowicz, *Milczenie bogów. Szkice i studia o liryce oświecenia*, Warszawa 2006.

Anna Łysiak-Łątkowska

## Les réflexions sur les contextes du libertinage

Le libertinage est un phénomène hétérogène qui se caractérise par plusieurs attitudes de pensée et de mœurs. La contestation des valeurs chrétiennes est un élément commun liant toutes les formes du libertinage.

Le libertinage érudit qui se caractérise par le naturalisme et le scepticisme au regard de toutes vérités universelles est une des variétés caractéristiques du libertinage au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles. Il associait les hommes de lettres, les hommes de sciences, les fonctionnaires publics cependant il ne constituait pas un système homogène. Aussi des personnages associés au libertinage érudit ne créèrent aucun groupe formel et aucune association.

Le libertinage de mœurs se développait simultanément au courant du libertinage érudit. L'œuvre de P. Gassendi avait une influence sur le développement de ce courant.

Le libertinage de mœurs est très connu et répandu grâce aux histoires amoureuses, aux flirts et aux scandales amoureux. Cependant il serait faux de définir et de déterminer le phénomène de tout le libertinage uniquement en catégories de la liberté de mœurs et du relâchement des mœurs.

Sans aucun doute le libertinage de mœurs contribua au changement du statut social, de l'identité sexuelle et culturelle des femmes. Celles qui se trouvaient dans les chaînes du mariage, ne possédant pas de liberté de l'activité publique ni politique commencèrent à apercevoir la possibilité de s'activer et de se libérer de l'espace privé.

La matérialité et la sensualité ne se développèrent pas uniquement sous l'influence de la relativisation des mœurs mais aussi, comme le prouva M. Foucault, grâce aux «livres de bonne confession». Le catalogue des fautes et des péchés concernant la sphère sexuelle qui y furent inscrits était de plus en plus détaillé. Cela résultait de nouvelles doutes des croyants en question de la nature du péché. Ainsi ces livres devinrent un type de guide de la sphère sensuelle.

Les œuvres du marquis de Cæde sont les plus controversées en matière du libertinage de mœurs. L'évaluation de ses œuvres comprend en soi la condamnation des œuvres ainsi que du style de vie du marquis de Cæde, les accusations, l'immoralisme et le blasphème, la cruauté et la violence. Les champs de recherche et d'interprétation essaient d'analyser ses œuvres aussi en référence au problème des limites de la liberté de l'homme, sa solitude; elles sont aussi interprétées en tant que «philosophie du crime».

Parmi plusieurs théories qui traitent la problématique du libertinage, il est apparu celle qui cherche des relations entre son développement et la croissance de la résistance par rapport à l'absolutisme depuis le XVIIe siècle. Cela devrait être lié à l'inquiétude du pouvoir public due à la liberté excessive de mœurs. Du point de vue du pouvoir public, le danger était constitué par le caractère privé et l'intimité – les situations où dans un groupe des personnes fidèles, sans présence des tierces personnes, s'effectuerait le changement de pensée, d'idées probablement dangereuses pour l'ordre public; par conséquent des contrôles officiels plus fréquents eurent lieu. Le libertinage de l'époque de la Renaissance modifia sa forme et son caractère. Au XVIII<sup>e</sup> siècle toute la mosaïque et la diversification des formes du libertinage de mœurs sous l'influence de la monotonie ennuyeuse croissante, de l'atmosphère de l'inquiétude et du pressentiment de l'aube de l'époque, souvent s'exprima en lassitude décadente, fatigue, poursuite des divertissements. Le désespoir et les doutes emparèrent des intellectuels et des philosophes de la Renaissance; la conviction optimiste sur le nouvel ordre basé sur le rationalisme, la possibilité de libérer l'homme de toutes les contraintes également celles qui sont proclamées par le christianisme. Dans ce contexte le phénomène du libertinage cessa de remplir la fonction de la proposition du style de vie innovant même si souvent controversé qui en matière de mœurs fut même scandaleux, ainsi que de la manière à participer à l'ordre culturelle et de civilisation. Ce fut l'un des symptômes de la crise des valeurs de la Renaissance et la prémisse de l'atmosphère pessimiste.