

INFORMATION TO USERS

This material was produced from a microfilm copy of the original document. While the most advanced technological means to photograph and reproduce this document have been used, the quality is heavily dependent upon the quality of the original submitted.

The following explanation of techniques is provided to help you understand markings or patterns which may appear on this reproduction.

1. The sign or "target" for pages apparently lacking from the document photographed is "Missing Page(s)". If it was possible to obtain the missing page(s) or section, they are spliced into the film along with adjacent pages. This may have necessitated cutting thru an image and duplicating adjacent pages to insure you complete continuity.
2. When an image on the film is obliterated with a large round black mark, it is an indication that the photographer suspected that the copy may have moved during exposure and thus cause a blurred image. You will find a good image of the page in the adjacent frame.
3. When a map, drawing or chart, etc., was part of the material being photographed the photographer followed a definite method in "sectioning" the material. It is customary to begin photoing at the upper left hand corner of a large sheet and to continue photoing from left to right in equal sections with a small overlap. If necessary, sectioning is continued again – beginning below the first row and continuing on until complete.
4. The majority of users indicate that the textual content is of greatest value, however, a somewhat higher quality reproduction could be made from "photographs" if essential to the understanding of the dissertation. Silver prints of "photographs" may be ordered at additional charge by writing the Order Department, giving the catalog number, title, author and specific pages you wish reproduced.
5. PLEASE NOTE: Some pages may have indistinct print. Filmed as received.

Xerox University Microfilms

300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48106

76-11,631

WILLIAMS, Maryse Prezeau, 1942-
LE NEO-EPICURISME A L'AUBE DES
"LUMIERES". [French Text].

The City University of New York
Ph.D., 1976
Literature, Romance

Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan 48106

© COPYRIGHT BY

MARYSE PREZEAU WILLIAMS

1975

LE NEO-EPICURISME A L'AUBE DES "LUMIERES"

by

MARYSE PREZEAU WILLIAMS

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in French in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York.

1975

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in French in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

12 - 22 - 75

date

Madeline Morris

Chairman of Examining
Committee

12 - 22 - 75

date

Henri Peyre

Executive Officer

Professor Richard Brooks

Professor Henri Peyre

Henri Peyre

Professor Alex Szogvi

Supervisory Committee

The City University of New York

Au professeur Marta Rezler, in memoriam

AVANT-PROPOS

C'est en signe de profonde gratitude que cette étude est dédiée à la mémoire du professeur Marta Rezler dont la rare érudition suscita mon grand intérêt pour l'épicurisme. Mes remerciements s'adressent ensuite aux membres de mon jury : le professeur Madeleine Morris, ma directrice, dont le dévouement, l'amabilité, la patience et l'expertise me furent d'un secours précieux; le professeur Henri Peyre dont la critique judicieuse contribua grandement à l'amélioration du texte; le professeur Richard Brooks qui accepta, sans introduction préalable, de me prêter son généreux concours.

Au professeur Alex Szogyi, mon obligation est immense et de longue date. Elle ne commence guère avec cette dissertation, plutôt récente, à laquelle il accorda gracieusement le privilège de son assistance. Elle remonte jusqu'aux années où, encore jeune étudiante à Hunter College, il se fit l'instrument principal à l'orientation de ma pensée, de ma carrière et de ma vie. Aujourd'hui un collègue dont l'amitié m'est chère, qu'il retrouve ici l'expression de ma plus grande reconnaissance.

PREFACE

L'épicurisme, on le sait, fut l'objet d'interprétations et d'utilisations si variées qu'il demeure encore la seule des doctrines antiques à avoir requis, en vue de recouvrer son authenticité, toute une tentative formelle de réhabilitation. A ce propos, certains penseurs du XVIIe siècle s'occupent de remettre Epicure à l'honneur tandis que le cartésianisme établit les normes de la philosophie moderne, et alors que domine en littérature, une scolastique où le beau équivaut à ce qui est bien, équivaut à ce qui est vrai.

Or, la littérature pseudo-philosophique du XVIIIe siècle se montre dynamique avec une vertu d'accueil ouverte sur la poursuite de la félicité humaine qui dérange l'équilibre figé du siècle précédent. Il y a donc des circonstances de rupture qui relâchent les amarres pour permettre à certains courants, tel que le néo-épicurisme, d'évoluer dans un réseau intermédiaire à ces idéaux parallèles où les rudiments apparaissent soit par originalité, soit par réaction.

Parmi les penseurs qui comblent cet écart, on retrouve Gassendi en tête de liste. Cyrano, Molière, La Fontaine et Saint-Evremond appartiennent à la même tradition. Chacun à sa manière, ils prescrivent le "télos" d'Epicure en vertu duquel le plaisir est la fin de l'homme émancipé et éclairé,

celui qui défie toute autorité établie pour ne suivre que sa conscience.

On n'ignore pas que cet effort de vulgarisation donne matière à un certain libertinage qui se laisse déceler par le dérèglement dans les moeurs, mais qui veut avant tout dissiper l'ascendant du système de valeurs existant, puisque celui-ci, tout en prétendant être voué à l'humanisation de l'homme, ne s'attache en fait qu'à sa simple spiritualisation.

Nous voulons ici revivre cette fameuse restauration d'Epicure qui porta de grands écrivains à s'illustrer au front de bataille, et à se ranger ainsi à l'avant-garde des "philosophes" du XVIIIe siècle. Nous ne prétendons point rectifier l'ouvrage de Guyau sur la morale d'Epicure qui, malgré sa remarquable documentation, s'efforce de tenir pour unique et directe l'influence de ce penseur sur l'esprit du siècle philosophique. Nous savons aujourd'hui que la pensée du XVIIIe siècle est née de sources complexes, nombreuses et variées qu'elle synthétise dans un tout unique et indivisible.

Nous nous consacrons pour cela à une étude sommaire des grandes manifestations qui relèvent indubitablement de la recrudescence de ferveur pour Epicure et pour sa doctrine, et nous nous proposons en même temps de rendre hommage à l'incomparable entreprise de Gassendi envers laquelle l'historien des idées ne s'est pas encore acquitté.

TABLE DES MATIERES

Préface	vi
Introduction : La doctrine épicurienne	1
I. L'épicurisme et les courants d'idées avant Gassendi	28
II. Gassendi et la restauration de l'épi- curisme	49
III. L'essor du néo-épicurisme : Disciples et témoins	94
Conclusion : La relève	190
Notes	212
Bibliographie	229

INTRODUCTION : LA DOCTRINE EPICURIENNE

Sans prétendre élucider des concepts bien connus tel que l'épicurisme, nous aimerions souligner une certaine ironie à ce propos. Dans l'acception courante, on suppose que l'épicurisme implique une basse sensualité qui abonde dans le sens du matérialisme. Or, la doctrine épicurienne, qui n'exclut pas la volupté, proclame aussi les droits à la modération, source plus subtile peut-être de plaisir. Car, ainsi que Voltaire le souligne dans Zadig, "toujours du plaisir n'est pas du plaisir." Comment en est-on arrivé là?

La doctrine épicurienne fut faussement interprétée comme une invitation à la volupté pour avoir proclamé le plaisir comme souverain bien. Soucieux de réparer ce tort fait à l'épicurisme, certains penseurs ont tant insisté sur les exigences ascétiques de cette doctrine, qu'ils sont tombés dans l'excès contraire. Même ceux qui sont reconnus pour les porte-paroles d'Epicure, Cicéron en particulier, ne sont pas exempts d'erreur. Tout en observant judicieusement les règles préconisées par le maître, ils les ont asservies à leur propre personnalité, ce qui a engendré des contresens notoires.

Autant de raisons qui indiquent la nécessité d'un retour aux sources, car nous possédons trois lettres de

la main d'Epicure¹, ainsi que certaines maximes fondamentales². Il est vrai que ces écrits ne représentent que quelques pages d'une oeuvre gigantesque, mais ils s'enchaînent de façon à former un tout, et suffisent à établir les éléments du système d'Epicure que nous tenterons d'esquisser dans ce chapitre.

Soulignons d'abord qu'Epicure³, contemporain d'Aristote, fit école à une époque où le platonisme avait déjà gagné droit de cité. Hostile au platonisme comme au scepticisme, il critiqua sévèrement ces deux écoles régnantes qu'il jugeait à la fois erronées et nuisibles à l'humanité. Dans sa célèbre théorie des Idées, Platon octroyait une existence à tout ce qui pouvait être défini, l'abstrait comme le concret. Puisqu'Epicure n'attribuait une existence qu'à ce qui, grâce à la raison, pouvait être identifié par les sens, il se trouvait en contradiction directe avec Platon. Il s'explique de la façon suivante dans sa lettre à Hérodote :

L'univers est constitué de corps et de vide. Que les corps existent, la sensation l'atteste en toute occasion, et c'est nécessairement en conformité avec elle qu'on fait par le raisonnement, des conjectures sur l'invisible.⁴

Pour Epicure, les critères de la vérité se trouvent dans la nature. Platon lui, les place dans la raison. Or, selon Epicure, la nature n'offre aucun indice valable à l'appui d'une existence divine. Les dieux ne peuvent donc exister qu'en dehors de l'univers. Epicure ne s'attarde

même pas à prouver leur existence qu'il semble accepter comme l'une de ces vérités a priori qu'on n'ose nier sans encourir le risque d'un paradoxe. De plus, cette existence n'est guère contradictoire à sa doctrine sensualiste. Nous savons que Démocrite l'avait déjà déduite des sensations "derived from atom-pictures"⁵. Il ne restait donc à Epicure que d'épurer la théodicée grecque de ses attributs humains.

Historiquement, les esprits avaient évolué en faveur d'une nature qui s'identifie avec les dieux. En retour, ceux-ci étaient à craindre parce que, selon la croyance générale, ils s'occupaient sans cesse des hommes, se réjouissaient de leurs souffrances, et jalouaient leurs plaisirs. Epicure fut l'un des premiers penseurs grecs à vénérer les dieux sans les craindre, et à divulguer leur non-ingérence dans les affaires humaines. Il semble avoir puisé ses convictions dans la nature même. "La substance des dieux est subtile, impalpable", dit-il, "ils sont accessibles à nos sens; seule la pensée - et encore! - peut les appréhender."⁶ Ils jouissent dans des intermondes d'un plus parfait bonheur en goûtant le repos. De cette notion, il suit que les institutions religieuses, autant que les croyances superstitieuses, sont fondées sur de fausses hypothèses. C'est pourquoi Epicure veut que la religion ne doive point causer de craintes à l'homme, et que son rôle consiste à le convaincre de l'in-

nocuité des dieux.

En vertu de ce principe, Epicure nie également les concepts de la Providence et du Destin qu'il trouve inconciliables avec la nature des dieux. Dans sa lettre à Ménécée, il va jusqu'à accuser les anthropomorphistes d'impiété dans leur obstination de n'accepter que des dieux qui leur ressemblent⁸. L'annihilation épicurienne de ces deux notions restaure ainsi à l'homme le pouvoir de gérer ses propres affaires, celui de garantir ses joies, comme celui de lui épargner des douleurs.

Avant Epicure, les sceptiques, avec Pyrrhon pour chef, avaient tenté d'offrir une solution aux souffrances humaines. Ils prêchaient l'impossibilité de parvenir à la vérité, appuyant cette conviction sur la limitation de toute connaissance humaine aux apparences qui, à leur tour, sont trompeuses. Or, l'homme ainsi privé de toute vérité, ne peut avoir aucun accès à sa propre nature. Il est par conséquent condamné à suivre les apparences comme elles se présentent, et à les appliquer comme il peut à sa délivrance. Pyrrhon proposait ainsi un bonheur négatif basé sur une éthique de la défensive. En face de son impuissance, le sceptique n'a pour se garder du désespoir qu'une constante aspiration à la paix et à la sérénité, ce qui se traduit par un état d'âme inoffensif et placide. L'ataraxie épicurienne présente certains aspects qui rappellent le bonheur des sceptiques, mais elle se méfie to-

talement du Bien platonique qui voulait que l'homme s'accorde avec une nature identifiée aux dieux.

Lorsqu'Epicure apparut sur la scène philosophique, le platonisme et le scepticisme se faisaient mutuellement concurrence. Incompréhensible au commun des mortels, la dialectique de Platon captivait une élite d'adhérents, tandis que le négativisme de Pyrrhon séduisait les esprits qui étaient, par tempérament ou par désespoir intérieur, attirés vers le scepticisme. Epicure se trouva vite opposé à ces doctrines, car il tenait à toucher le côté terrestre de l'homme, à méditer sur sa présence ici-bas, et à formuler les normes de son comportement idéal. D'où sa réputation de moraliste. De là à dire qu'Epicure se contenta d'un réseau moyen où le plus éclairé, comme le plus ignorant, pouvait se reconnaître, c'est simplifier sa pensée à l'exemple de ses adversaires. Ceux-ci ont tant fait que "le nom d'épicurien a fini par en devenir dans la langue ordinaire un qualificatif injurieux."⁹

En contraste avec les philosophes à la mode, Epicure eut recours à une syntaxe qui se prête aisément à la propagande. Des maximes frappantes comme "tout bien et tout mal résident dans la sensation", "le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse", sont vite assimilées. Elles se fixent dans la mémoire, grâce à la simplicité de leur expression, bien qu'elles risquent d'être interprétées en dehors de leur contexte - et il arrive que trop souvent elles le sont. C'est ainsi que cette dernière maxime devait, plus

que les autres, résumer en elle seule la doctrine épicurienne. La conception judéo-chrétienne du plaisir qui réservait ce terme aux satisfactions sensuelles, devait, de son côté, porter un coup fatal à l'épicurisme. Le plaisir ainsi formulé fut d'emblée condamné, tandis que la joie, limitée aux satisfactions intérieures, fut promue. En effet, dans ce contexte, le plaisir pour le plaisir fait de l'homme un animal. Et rien n'est plus contraire au but d'Epicure. A. Keim souligne après J. Stuart Mill qu' "il n'y a pas de théorie épicurienne de la vie qui n'ait assigné aux plaisirs de l'intelligence . . . et de la morale une valeur plus grande qu'aux plaisirs des sens."¹⁰ La recherche épicurienne du bonheur vise certes à un degré de béatitude, mais elle ne se conçoit pas en dehors d'une quiétude intérieure soumise à un ascétisme rigoureux.

Le bonheur n'est donc point pour Epicure un idéal abstrait, caché dans les confins de l'intelligence. Il est accessible grâce à une connaissance profonde de la nature. Puisque cette connaissance est un outil indispensable au bonheur, le sage a pour devoir de se la procurer, non en vertu de son imagination, mais bien en fonction de la coordination réfléchie et calculée de ses observations et de ses découvertes. L'histoire relate qu'Epicure, encore jeune, exprimait ouvertement son mépris pour la littérature en tant que produit de pure imagination. Dans ce même esprit, il réagissait fortement contre les croyances superstitieuses

de sa mère. C'est ainsi qu'il devint l'un des pionniers acharnés de la science vouée à la recherche de la vérité physique, comme de la vérité humaine. S'il passait de longues heures au jardin à observer, à raisonner, à discuter avec ses disciples, c'était dans le but de détruire les terreurs que l'imagination avait implantées dans la tradition.

La base de l'épicurisme n'est donc point originale. A l'exemple de Platon et d'Aristote, Epicure se proposa de concilier l'homme avec la nature. Mais comme Aristote et contrairement à Platon, il fit de cette nature, connaissable à l'homme par les sens, le domaine de la vérité. Il remit en vigueur les théories physiques de l'école ionienne que le platonisme avait radicalement rejetées.

La canonique épicurienne semble aussi réfutable par son dogmatisme que la théorie des Idées de Platon ou l'Acte pur d'Aristote. Mais comme il en est de tout système philosophique, cette canonique fait partie d'un tout homogène qui la rend, sinon convaincante, du moins cohérente. Elle repose sur les sensations, les anticipations et les affections qu'elle admet comme les seuls critères de la vérité.

Le concept de la sensation devait devenir plus que les deux autres, l'objet de longues controverses. Les sensualistes et les empiristes firent d'Epicure un maître - un précurseur serait plus juste -, tandis que les métaphy-

siciens, les rationalistes et les sceptiques firent de lui un insensé. Il fut accusé d'avoir fait des sensations la source unique de la vérité, quand il n'en faisait qu'un des critères.

Il est évident que les sensations constituent la charpente du système d'Epicure, mais on a tort de voir en lui un sensualiste pur puisqu'il ne jugeait les données sensorielles ni infaillibles, ni suffisantes, comme le prouve sa lettre à Hérodote: "Il n'est pas possible de connaître la masse accumulée par l'étude persévérante de l'univers, si l'on est pas capable tout à la fois d'embrasser par l'esprit . . . les détails explorés avec soin."¹¹ Epicure écrivait également à Pythoclès que "la grandeur du soleil, (de la lune) et des autres astres . . . est, par rapport à nous, telle qu'elle paraît être. Mais, en soi, il est possible qu'elle soit plus grande, un peu plus petite, ou telle qu'elle est perçue."¹²

Il ne prenait donc que dans leur relativité les sensations dont il explique en partie la faillibilité dans sa théorie des "simulacres", "Ce sont", dit-il à Hérodote, "des images qui se dégagent de la surface des corps" sous forme de "pellicules élastiques extrêmement minces et creuses et d'une petitesse imperceptible."¹³ Ces fines particules sont émises par tous les corps en adoptant leur forme et leur couleur. Epicure distingue les "simulacres" de l'atome proprement dit qui est la particule

stable, indivisible, inaltérable et si compacte qu'elle ne permet aucun vide entre ses minima. La perception qui, selon Epicure, n'est autre que la rencontre des sens et des "simulacres", dépend du nombre et de la source de ces derniers quand ils atteignent nos organes sensoriels. Elle dépend également de l'acuité de ceux-ci.

Cette notion allait plus tard être reprise par Lucrèce dans le livre IV de son poème De Natura Rerum. Il y présente une application détaillée de ce qu'il appelle "simulacra meandi" pour proclamer après son maître que la perception est le principe fondamental des connaissances humaines.

Malgré les imperfections des sensations, Epicure reconnaît que la perception est la voie la plus immédiate menant à la connaissance du tangible. Il ajoute qu'elle suffit à prouver l'existence des corps. En effet, puisque nos sens nous gardent en constant rapport avec l'extérieur, Epicure trouve qu'il serait insensé d'ignorer ces facultés dont la nature nous a dotés, s'il s'agit de vivre en conformité avec elle.

Epicure est donc sensualiste dans la mesure où il consacre l'usage des sens à l'exploration de la nature. Il incite ses disciples à la sonder pour en faire ressortir les lois, et pour en déduire les principes de toutes leurs croyances et de leurs actions. Ainsi formulé, le concept des sensations s'avère essentiellement

subjectif. Sans varier pour autant dans sa réalité, l'extérieur est traité en fonction de nos perceptions et selon nos besoins. Un disciple d'Epicure, Sextus Empiricus, atteste que "le propre de la sensation, c'est de saisir seulement ce qui est présent et non pas de dire que l'objet est ici de telle façon et là de telle autre."¹⁴ J. Brun précise bien cette notion en remarquant que, pour Epicure, "la sensation est . . . une saisie de l'instant et c'est en fonction de cette saisie que nous devons prendre une attitude sereine, l'erreur et la passion consistent à ajouter à cet instant des dimensions qu'il n'a pas, soit en faisant le signe annonciateur de quelque événement à venir (et les épicuriens n'ont que faire de toute la théorie des présages chère aux Stoïciens), soit en voyant en lui l'aboutissement de tout un passé lourd de sens."¹⁵

Il s'agit maintenant de souligner qu'Epicure donna autant d'importance à la tangibilité qu'à la négativité des sensations. Quand il analyse leurs données, il s'attache particulièrement aux impressions qui leur sont faussement attribuées. Si la crainte des dieux et de la mort provient de propriétés injustement octroyées aux astres et aux phénomènes naturels, ces propriétés ne reposent sur aucun fondement immédiat. Elles sont de pures inventions nourries par la tradition, et elles ont survécu durant de nombreuses générations à cause de

l'ignorance humaine.

C'est pourquoi Epicure ne cesse de faire l'éloge des bienfaits de la science. En s'y engageant lui-même, il se garde d'agir à la manière d'un savant. Il laisse l'impression d'être moins un physicien qu'un amateur s'aventurant volontiers dans les spéculations scientifiques. Il se contente des données simples dont l'authenticité lui paraît indiscutable, et partant de celles-ci, il se met à philosopher.

L'atomisme d'Epicure fut l'objet de plusieurs études contradictoires dont la plus apologétique semble être celle de X. Atanassiévitch¹⁶. Ce critique relève des points importants sur l'originalité d'Epicure à partir des contributions scientifiques de Démocrite. Bien qu'il admette que "la tendance pratique de la philosophie hellénique a étouffé une faculté profonde d'Epicure : la faculté pour les recherches dans le domaine de la philosophie théorique,"¹⁷ il remarque également qu'en développant la doctrine des minima empruntée à Démocrite, Epicure parvint à la théorie sur la déviation des atomes. C'est en somme de sa théorie atomiste qu'il aboutit à la matérialité de l'âme. Affirmation choquante, originale et inacceptable à une époque où la croyance générale maintient le contraire.

Epicure n'avait cependant aucun mal à convaincre de cette croyance impopulaire, et à s'attirer des disciples, justement parce qu'il appuie ses raisonnements sur l'étude

de la nature. "Il faut reconnaître," écrit-il à Hérodote, "en se référant aux sensations et aux sentiments - car en procédant ainsi on arrivera à la certitude inébranlable -, que l'âme est un corps composé de particules subtiles, qui est disséminé dans tout l'agrégat constituant notre corps."¹⁸ Ainsi conçue, l'âme ne peut donc être que matérielle. Et Epicure s'empresse d'ajouter: "Il faut en outre retenir que l'âme est la cause principale de la sensibilité. Mais elle ne pourrait pas l'être si elle n'était en quelque sorte abritée par l'organisme." Donc l'âme, de par sa nature sensible, périt avec le corps. La vie après la mort n'est qu'une conjecture qui contrôle la vie terrestre, et qui, pour comble de malheur, la mutile. Epicure se réjouit cependant du fait que la physique - cette science n'était alors qu'une constante méditation sur les éléments et les phénomènes naturels - parviendrait éventuellement à détrôner les dieux.

Le sensualisme et l'atomisme devaient plus tard constituer l'objet du poème de Lucrèce qui, de tous ceux qui se réclament disciples d'Epicure, demeure encore aujourd'hui le plus notoire. Si l'on omet la forme poétique de son oeuvre que son maître aurait certainement dédaignée, Lucrèce semble avoir fidèlement traduit ces deux notions épicuriennes. Ce poète joua à coup sûr un rôle fondamental à leur vulgarisation puisque De la Nature est certainement plus lu et mieux connu que les lettres et les maximes d'Epicure. Cependant, les nombreux éloges de Lucrèce pour son

maître rendent encore plus incompréhensible l'injustice de la postérité envers Epicure. Mais on conçoit aisément que le poète latin ait captivé tant de lecteurs, tandis que les lettres et les maximes, outre leur contenu philosophique, n'offrent aucun intérêt littéraire. Elles n'ont par conséquent atteint qu'un petit groupe de penseurs, Lucrèce au premier rang. Aussi son poème abonde en références faites soit à l'oeuvre, soit à la gloire d'Epicure. Les trois premiers livres sont une traduction latine élaborée à partir de l'atomisme d'Epicure. Ces livres constituent une longue chaîne de raisonnements qui revêtent un caractère philosophique et pédagogique à la fois, et qui mènent à la certitude de la mortalité du corps et de l'âme.

La verve apostolique du poète se révèle clairement dans le livre V où l'accent est mis sur la plénitude de la vie terrestre. S'il s'attarde à développer la transformation structurale que subirent durant leur évolution les règnes animal et végétal - tous deux émanant de la terre -, s'il analyse dans ses sources et dans ses aspects consécutifs la société, en tant que création humaine, c'est pour mettre en relief deux notions aussi chères à Epicure qu'à lui-même : d'abord, que la superstition, source des misères humaines, est fille de l'ignorance; ensuite, que celle-ci ne peut disparaître qu'avec une connaissance profonde de la nature.

Ce dernier objectif constitue à lui seul le thème du

dernier chant de De Natura Rerum, où les phénomènes terrestres et célestes sont évalués et examinés dans leurs complexités respectives et réciproques. Ce chant évoque nettement le contenu de la lettre à Pythoclès où Epicure explique pourquoi et comment il faut sonder la nature. Dans cette lettre, il rappelle d'abord à son disciple que la valeur de la connaissance des faits célestes dépend uniquement de la mesure où elle garantit "la paix de l'âme et une ferme confiance."¹⁹ C'est en effet pour avoir légué à la mythologie la mission de la physique que l'homme entrava tout accès à l'ataraxie. Il s'est également infligé une crainte injustifiable des dieux et de la mort. Pour peu qu'Epicure soit un homme de science, c'est uniquement dans le but de restaurer à l'homme sa tranquillité d'esprit qu'il tente de l'être.

On remarque dans cette lettre qu'il s'engage parfois dans des spéculations physiques dignes d'admiration, en particulier, celles où il tente de prouver la limitation de la terre par rapport à l'infini. Mais quand il aborde la rotation des astres, on apprécie davantage les contributions d'un Galilée ou d'un Newton à la science moderne. Il devient évident qu'Epicure ne prétend être aucune autorité en la matière quand il propose plusieurs alternatives à la production d'un phénomène comme suit:

Le décours et le cours de la lune peuvent se produire soit par sa rotation propre, soit par des configurations de l'air, soit par l'interposition d'un corps

opaque, soit enfin de toute autre manière que nous suggèrent les phénomènes terrestres pour expliquer ce changement de forme, à condition qu'on n'accorde pas une valeur exclusive à telle explication déterminée en rejetant à la légère toutes les autres, sans avoir examiné ce que l'homme peut et ce qu'il ne peut pas connaître, ce qui est cause qu'on désire connaître l'impossible. Il est encore possible que la lune tienne sa lumière d'elle-même, et possible aussi qu'elle la reçoive du soleil.²⁰

Epicure se soucie donc peu d'arriver lui-même à une preuve définitive. Ce qui importe dans ses spéculations, c'est de maintenir l'évolution de sa pensée dans une sphère purement physique. A ce propos, il termine sa lettre à Pythoclès par une invitation à l'abandon de la mythologie pour la recherche de la vérité par la science. "Attache-toi surtout", ajoute-t-il, "à méditer sur les principes des choses . . . Tu feras encore bien de réfléchir sur les critères de la vérité."²¹

Cet avis nous mène à l'analyse du second critère, les anticipations, qui fut interprété de façon différente par Cicéron et Diogène Laërce. Si le premier en fit presque une idée innée, ce qui semble contredire la théorie épicurienne des sensations, le second touche de près au sensualisme d'Epicure quand il dit que les anticipations sont le produit des sensations antérieures qui sont, à leur tour, confirmées par des sensations postérieures. N'étant possibles qu'en fonction des données sensibles, les anticipations sont donc résultantes des sensations.

Quant au troisième critère, notamment les affections,

il est engendré par l'action du substratum²² sur les deux autres critères. Communément dénommées plaisir ou douleur, les affections sont déterminées par l'usage modéré ou exagéré des sensations et des anticipations, et par l'interprétation sage ou insensée que nous leur donnons. La nature étant le seul arbitre des affections, le plaisir devient synonyme de Bien de par sa conformité avec la nature, tout comme la douleur l'est du Mal en vertu de son incompatibilité avec elle selon l'éthique épicurienne.

S'il s'agit d'établir ici une hiérarchie des critères de la vérité, la sensation semble jouir d'une priorité temporelle sur l'anticipation, qui est à la fois son produit et le générateur de nouvelles sensations, et sur l'affection. S'il s'agit cependant d'envisager une hiérarchie de valeurs, la sensation et l'anticipation se révèlent de simples outils à l'affection qui, en dernier lieu, seule compte. Par elles-mêmes, la sensation et l'anticipation ne peuvent constituer le bonheur de l'homme. Elles mènent à une connaissance directe de la nature, y compris l'être complexe qu'est l'homme. Selon Epicure, cette connaissance ne saurait être sa propre fin. En effet, toute l'éthique épicurienne semble faire converger les données de cette connaissance vers la recherche et le maintien d'un bonheur individuel, si bien que sensations, anticipations et découvertes ne prennent de valeur qu'à partir de leur contribution à l'engendrement du Plaisir, ou plus préci-

sément du Bien. Notons également que le plaisir épicurien authentique est celui qui ne peut causer que le bien de l'individu et d'autrui. Ce plaisir exige pour sa durée une tension mentale vouée à préserver cet état de béatitude. C'est en se maintenant dans les normes propices à son bien-être que l'individu parvient à jouir de l'ataraxie, son souverain bien. Tout plaisir conçu en dehors de ces normes peut dégénérer en douleur, et il est par conséquent méprisable. C'est dans cet esprit qu'Epicure prêche souvent un ascétisme qui rappelle celui de Pyrrhon, selon que les circonstances l'exigent. La maxime suivante illustre bien cette notion :

Tous les désirs qui ne provoquent pas de douleur quand ils restent insatisfaits ne sont pas nécessaires, mais peuvent être aisément refoulés s'ils nous paraissent difficiles à réaliser ou capables de nous causer du dommage.²³

Mais c'est dans sa lettre à Ménécée qu'Epicure expose clairement les points fondamentaux de son éthique. Tout en élucidant les éléments qui prêtent à controverse, il y présente sa formule du plaisir purement et simplement :

Quand nous disons que le plaisir est notre but ultime, nous n'entendons pas par là les plaisirs des débauchés ni ceux qui se rattachent à la jouissance matérielle, ainsi que le disent les gens qui ignorent notre doctrine, ou qui sont en désaccord avec elle, ou qui l'interprètent dans un mauvais sens. Le plaisir que nous avons en vue est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et de troubles de l'âme.²⁴

A d'autres reprises, Epicure parle du "plaisir de la chair", celui "du ventre". Mais il n'entend point, comme le

disent ses adversaires, la satisfaction des besoins naturels au delà de la satiété, ce qui bouleverserait l'équilibre physique. L'engendrement du bonheur dépend en effet de la santé du corps, comme de celle de l'âme. En outre, "le plaisir se produit naturellement et de lui-même lorsque par le jeu naturel des organes l'équilibre physiologique est établi dans un être vivant."²⁵ Mais si cette santé physiologique est indispensable au bonheur humain, elle ne suffit pas à produire celui-ci. Il convient alors de se rappeler qu'Epicure, comme tout bon naturaliste, se soucie également des plaisirs de l'âme. Celle-ci étant de nature matérielle, ses plaisirs ne diffèrent de ceux du corps que dans leur effet temporel. Le corps est sans cesse limité au présent, tandis que l'âme est capable de se référer au passé et au futur, grâce à la mémoire et à l'anticipation. Ces deux propriétés lui permettent de spéculer intelligemment à partir de données empiriquement acquises. Leur bon usage est indispensable au maintien de la santé, car elles seules peuvent indiquer un choix sage de plaisirs privés virtuellement de souffrances futures.

La philosophie est donc pour Epicure une tâche à laquelle l'homme s'adonne de sa naissance à sa mort, puisqu'elle permet de découvrir les différents secrets de la félicité, et de la maintenir. Il proclame la sagesse "le principe et le plus grand des biens."²⁶ Accompagnée de la justice et de l'honnêteté, cette vertu cardinale ouvre à

l'homme les portes du bonheur. Epicure remarque cependant que l'individu ne devient sage qu'après s'être purifié de ses maux qui sont, en son temps, la crainte des dieux, l'incertitude du destin et la peur de la mort. Or, pour se débarrasser de ses misères, il lui faut posséder une certaine connaissance de la nature. D'où la nécessité inexorable d'étudier sans cesse les phénomènes naturels et de découvrir les véritables raisons de leurs manifestations. A maintes reprises, Epicure insiste sur cette nécessité :

Si nous n'étions pas troublés par la crainte des phénomènes célestes et de la mort, inquiets à la pensée que cette dernière pourrait intéresser notre être, et ignorants des limites assignées aux douleurs et aux désirs, nous n'aurions pas besoin d'étudier la nature.²⁷

Dans une autre maxime, c'est le même point de vue qu'il souligne en des termes différents :

Celui qui ne connaît pas à fond la nature de l'univers, mais se contente de conjectures mythologiques, ne pourra pas se délivrer de la crainte qu'il éprouve au sujet des choses les plus importantes, de sorte que, sans l'étude de la nature, il n'est pas possible d'avoir des plaisirs purs.²⁸

Cette notion fondamentale pour l'épicurisme explique l'enthousiasme du philosophe pour les découvertes scientifiques. Epicure est convaincu que les progrès de la science finiront par anéantir l'ignorance humaine, et que l'homme qui tient compte des données scientifiquement acquises, peut s'affranchir de toutes causes de troubles. Il va jusqu'à dire à son disciple Ménécée que celui-ci pourra vivre "comme un dieu parmi les hommes"²⁹ s'il parvient à un tel degré de

sagesse.

Dans le contexte de la doctrine d'Epicure, cette aspiration n'est point osée. Les dieux, par définition, jouissent de l'immortalité et du parfait bonheur. Ils ne pourraient ni ne sauraient s'occuper des hommes en vertu de leur béatitude même. Le sage ne se soucie donc pas d'êtres dont la félicité exclut les intentions que la superstition leur attache. Tout en faisant le malheur de l'homme, ces croyances n'ont aucun fondement valide. De ce point de vue, il s'ensuit que le sage, parvenu à se libérer de la tutelle des dieux, devient son propre dieu.

Il en est de même pour la mort qui ne saurait nous préoccuper si nous en connaissions la portée. Elle n'est autre que la privation complète de la sensation. Avec elle, tout meurt, tout se désagrège, le corps comme l'âme. Après la mort, c'est le néant. Epicure rappelle à Ménécée que "si une chose ne nous cause aucun trouble par sa présence, l'inquiétude qui est attachée à son attente est sans fondement."³⁰ Puisque la nature périssable de l'âme repose sur le principe de sa matérialité, l'immortalité - qui n'est soutenue par aucune preuve naturelle - est donc une conjecture inspirée par le souci que se fait l'homme de ressembler aux dieux.

Epicure procède de façon similaire dans son traitement du destin. Il ne prend pas la peine de le définir, mais il semble l'entendre comme la suite des événements futurs qui

dirigent le cours de l'existence. Comme il ne se soucie essentiellement que du présent qui, en quelque sorte, façonne l'avenir, le destin est pour lui sans importance. "Le sage en rit," dit-il, mais quant au hasard, c'est autre chose. Le sage "ne croit pas que le hasard distribue aux hommes, de manière à leur procurer la vie heureuse, le bien ou le mal, mais qu'il leur fournit les éléments des grands biens ou des grands maux."³¹ Cette nuance qu'établit ici Epicure élimine les implications déterministes qui résultent souvent du matérialisme. Il ajoute que le sage "estime qu'il vaut mieux mauvaise chance en raisonnant bien que bonne chance en raisonnant mal. Certes, ce que l'on peut souhaiter de mieux dans nos actions, c'est que la réalisation du jugement sain soit favorisée par le hasard."³²

Ces paroles adressées à Ménécée caractérisent l'attitude à la fois optimiste et sceptique si typique d'Epicure. Il insiste sur la recherche des plaisirs sains et durables, mais en même temps, il prévient son disciple des dangers auxquels ses désirs l'exposent. Un jugement malavisé concernant les désirs peut déranger l'équilibre propice au bonheur. D'où la nécessité pour Ménécée de maintenir une intelligence vive, informée, avertie et soumise à une maîtrise intransigeante de ses convoitises. C'est dans ce but qu'Epicure s'attarde à lui faire une échelle analytique des désirs, puisque ces derniers cons-

tituent à eux seuls les mobiles du comportement humain.

Il les catégorise d'après leur origine et leur portée. Il place au premier rang les désirs qu'il appelle "naturels" et "nécessaires" comme la faim et la soif. Ceux-ci sont d'ordinaire faciles à satisfaire. Epicure met en second lieu les désirs "naturels" et "non nécessaires" comme ceux de diversifier nos aliments et nos vêtements. Il recommande qu'on se soucie peu de ces derniers au risque de les voir devenir à leur tour nécessaires. Viennent ensuite les désirs qui ne sont "ni naturels", "ni nécessaires" comme la recherche du luxe et des honneurs. Ces désirs sont à éviter absolument parce qu'ils menacent de devenir nos vrais ennemis. Ils ne sont jamais satisfaits et leurs exigences n'ont point de limites. Il importe donc d'évaluer judicieusement ses propres désirs s'il s'agit d'atteindre l'état d'ataraxie favorable à la jouissance des plaisirs purs.

Le bon épicurien vise au-delà de l'absence de douleur physique et de la satisfaction des désirs naturels et nécessaires. Epicure exige en outre que le sage sublime en joies les douleurs physiques dont il ne peut se guérir. Il est rapporté qu'Epicure s'écrierait sur un bûcher "quelles délices!", et Diogène Laërce relate à ce propos qu'Epicure puisa un immense plaisir dans la douloureuse maladie qui finit par lui arracher la vie. Epicure n'était pourtant ni sadique, ni religieusement ascétique. La

transformation de ses douleurs en plaisirs était plutôt due à une maîtrise quasi-totale de son être, semblable à celle que pratiquaient les stoïciens. Cette discipline d'esprit qui n'est autre que le résultat d'exercices rigoureux auxquels s'adonnait tout épicurien soucieux de franchir le seuil de la sagesse, est éloquemment résumée dans l'extrait suivant :

Ecarter les obstacles qui s'opposent à la pureté, à la continuité et à la plénitude du plaisir, ne craindre ni la mort qui anéantit tout sentiment, ni la divinité qui, si elle existe, ne se préoccupe point de l'homme; mépriser la douleur, légère quand elle se prolonge, brève et destructive d'elle-même quand elle est forte; ne pas laisser échapper les voluptés passées, mais les retenir et les alimenter par un souvenir assidu; engloutir et annihiler dans cet océan la petitesse ridicule du présent, dès que le présent, isolé, serait souffrance; voilà le souverain bien, voilà l'art subtil et délicat de l'épicurien. 33

Une simple analyse de ce passage confirme cependant l'aspect négatif de la sagesse épicurienne. Cette tension d'esprit qui vise à une constante mise en garde contre la douleur éventuelle est antécédante au plaisir constitutif. Mais puisque c'est de cette tension que le plaisir puise sa pureté, Epicure s'arrête donc à une théorie éclectique de la sagesse, celle qui maintient l'équilibre, le juste milieu qui est la plus précieuse des voluptés.

On a souvent reproché à Epicure, non sans raison, d'avoir sacrifié la sociabilité de l'être humain au profit d'un individualisme égoïste. Il incite le sage à se retirer loin de la société dont la corruption risque de troubler

ou de retarder l'état d'ataraxie. Il est vrai qu'Epicure insiste sur les éléments menaçants de la société, sans rien proposer pour l'améliorer ou la neutraliser. Mais il conseille au sage de se garder de relations sociales et d'entreprises politiques, parce que les engagements de telle nature limiteraient la liberté dont l'intégralité s'avère essentielle au contrôle de sa destinée et au maintien de son bonheur. A côté de cet égocentrisme, Epicure témoigne d'une profonde affection envers ses disciples dont l'amitié lui est sacrée. Cette amitié dénote cependant un certain intérêt utilitaire, car c'est de ce sentiment que le philosophe du jardin recueillait la force, l'inspiration et le désir de persévérer dans la recherche de son propre bonheur.

Avec Lucrèce, la doctrine épicurienne dépasse cette conception égoïste et étroite du bonheur. "Docti furor arduus Lucreti"³⁴ dit Stace, en décrivant l'ardeur didactique qui animait Lucrèce dans ses efforts de vulgarisation. A travers une poésie riche et sensuelle, ce poète s'évertua à accomplir une double mission apostolique : celle de stimuler la haine pour les fléaux humains, la superstition en particulier, et celle d'expliquer la nature afin d'atteindre la certitude qui seule gère le bonheur. S'appuyant sur l'atomisme d'Epicure, il adopta les doctrines de la mortalité de l'âme, de l'absurdité de la Providence et de l'innocuité de la mort. Mais après avoir

emprunté à son maître la matière de son oeuvre, il devient lui-même. Reniant d'abord le mépris d'Epicure pour l'art, "il unit aux qualités du professeur clarté, précision, méthode, les dons éminents du poète : imagination, sensibilité, passion."³⁵ Moins aride et moins théorique qu'Epicure, Lucrèce touche à la chair, au sensuel. Ses descriptions du comportement sexuel reflètent la même crudité qui est aujourd'hui attachée aux poèmes baudelairiens. Là où Epicure dit que "le sage . . . ne se mariera pas et n'engendrera pas d'enfants,"³⁶ Lucrèce lui, exprime un amour pour la vie, pour la perpétuation de l'espèce humaine, qui repousse toute tendance ascétique. Il juge sacré le don de la reproduction qui relève de Vénus. Le poète décrit les dangers de l'amour avec autant de passion qu'il en décrit les joies. Ne se contentant guère d'un groupe d'amis, il visa l'humanité entière, affranchie du joug de la religion et de la superstition, libre de conquérir la nature et de savourer la joie de vivre. L'ataraxie épicurienne ou l'atteinte calculée d'un plaisir naturel émanant de la quiétude d'esprit et de l'absence de douleur, prend des dimensions sensuelles, et se retrouve dans un cadre bien plus large dans De Natura Rerum. Lucrèce restaura à la voluptas la teinte charnelle que lui refusait Epicure.

Il s'agit maintenant d'isoler, tout en les plaçant dans leurs contextes respectifs, les concepts qui découlent de notre analyse, notamment la liberté, la vertu et le bon-

heur. Ils contiennent chacun des caractéristiques propres à leur nature, bien qu'ils nécessitent une certaine dépendance mutuelle pour leur existence.

C'est ainsi que, tout en exigeant une connaissance sans cesse croissante de la nature, la liberté est soumise au besoin (usus) de la connaissance factuelle qui fait table rase des théories a priori et des données préexistantes dénuées de fondements sensibles. Ce besoin contribua à l'annihilation des rapports divins avec l'humanité. Pour être vertueux, il convient à l'homme d'observer la maxime socratique "Connais-toi toi-même." Pour ce faire, il doit se replier sur lui-même et s'étudier attentivement. Il élimine ainsi le risque de remplacer l'esclavage de la superstition par celui des désirs. Cette constante introspection préoccupe le sage, sa vie durant, s'il s'agit pour lui de jouir en permanence du bonheur qui ne lui est accessible que sur la terre.

La vertu, autant que la liberté, se manifeste en l'absence de certains facteurs, en premier lieu la superstition. Elles découlent toutes les deux d'une tension intérieure maintenue par les normes de la nature. Ces facultés soeurs, inhérentes à l'épicurisme, sont mises au service du bonheur strictement individuel, puisque l'ataraxie qui est la fin ultime du sage, exclut le contexte social dans la mesure où celui-ci trouble la paix intrinsèque à la vraie sagesse. Ceci explique le mépris d'Epicure pour les

questions politiques. Or, nous nous proposons de montrer plus loin qu'une telle attitude ne rend pas incompatibles Epicure et les penseurs qui préconisent la recherche d'un bonheur humain en société à l'aube du siècle des "Lumières". Durant ce siècle, Rousseau lui-même s'emploie à décrire les félicités de l'isolement au sein de la nature, en même temps qu'il analyse son Contrat Social.

Les épigones qui vivent d'équivoques dans l'histoire des idées évoluent à partir de notions établies relatives à leurs tentatives. Or, les diverses interprétations données à la philosophie d'Epicure la revêtent de cet aspect double qui procure matière à un certain utilitarisme. Il semblait donc sensé et propice de restaurer la doctrine épicurienne en vertu du fait qu'une pensée individuelle saine ne peut que contribuer favorablement à l'élaboration d'une mentalité sociale supérieure.

I. L'ÉPICURISME ET LES COURANTS D'IDÉES AVANT GASSENDI

Les théories épicuriennes auxquelles se sont jointes les conceptions esthétiques et littéraires de Lucrèce sont en vogue au moyen-âge où la conception judéo-chrétienne du monde s'impose à l'échelle européenne¹. Dans les centres académiques où la langue latine était à l'honneur, les oeuvres d'Ovide et de Cicéron constituaient les principales sources d'information. Ce dernier avait entrepris une propagande acharnée contre l'épicurisme; il fit tant et si bien que vers la fin de sa vie, le "plaisir" était devenu une étiquette de désapprobation. A ce concept tabou, on préférait ceux du devoir, de la raison, de la vertu et de la providence. De leur côté, Sénèque, Horace et Lucrèce transmettaient à travers leurs écrits une impression plus favorable. Si on conclut que l'épicurisme était préservé au moyen-âge grâce à la lecture des oeuvres latines, celles-ci, en tant que sources secondaires, contribuèrent davantage à défigurer la doctrine d'Epicure qu'à la garder dans son authenticité. De plus, sa réputation de sensualiste s'était atténuée en faveur de celle d'un "bon vivant" hérétique. C'est justement à cause de ce renom que Dante priva les épicuriens dans son Inferno des joies de la résurrection : Pour avoir proclamé l'âme mortelle, leur

corps et leur âme étaient condamnés à passer l'éternité dans un cercueil fermé.

Avec la Renaissance et sa redécouverte du monde antique, certaines notions du vrai épicurisme commencent à renaître en Occident. Tout en diffusant le platonisme qui devait éventuellement supplanter la doctrine aristotélicienne régnante au moyen-âge, ce mouvement exigeait un retour aux textes que la tradition avait ou aveuglément interprétés, ou déformés. Au début de ce mouvement, ce retour était limité à un choix de textes convenant à l'esprit de l'époque.

C'est ainsi qu'en ce qui concerne Epicure, on ne s'est guère attardé à sa cosmologie, à ses idées sur les dieux, au rôle de ces derniers, ou à leur absence de rôle dans le monde. Le poème de Lucrèce n'était considéré qu'à cause de sa défiance du monothéisme et de sa détestation du fanatisme religieux. L'accent était surtout placé sur la morale qui négligeait l'au-delà, pour justifier le hic et nunc, l'urgence de l'immédiat et le bonheur sur la terre. Cette attitude générale marque le pas décisif qui devait changer le cours de la pensée française de la Renaissance si bien illustrée dans les oeuvres de Rabelais et de Montaigne.

En effet, l'oeuvre rabelaisienne s'avère profondément imbue du naturalisme antique que la conception chrétienne du moyen-âge méprisa et remplaça en préconisant un ascé-

tisme rigoureux du corps et de l'esprit. A l'exemple de Lucrèce, cette oeuvre témoigne d'une réhabilitation totale du corps par l'accent qu'elle met sur la nécessité du plein et libre développement de toutes les facultés humaines, tant corporelles que spirituelles. Il suffit de s'arrêter aux sept derniers chapitres de Gargantua pour retrouver dans toute sa candeur la confiance qu'a Rabelais dans les instincts naturels. L'humaniste illustre cette confiance en concevant la fameuse abbaye de Thélème où la seule règle en vigueur est "Fais ce que voudras".

La conception d'une pareille fondation résulte d'un raisonnement bien singulier : le moine demande de fonder une abbaye à son "devis" où il n'y aura ni gouverneur, ni gouvernés. Cette demande semble porter une attaque directe contre la hiérarchie arbitraire du clergé selon laquelle ceux qui dirigent sont plus éclairés et plus capables. A celle-ci, le moine propose une abbaye idéale où tous les membres seraient égaux : "Comment pourroy je", dit-il, "gouverner aultruy qui moy mesme gouverner ne scaurois?"²

Il est évident que la logique de Rabelais ne justifie pas ici la raison en tant que critère sûr de la vérité, car son raisonnement semble être plutôt fonctionnel ou empirique. En d'autres termes, le fait d'instituer Thélème selon une règle contraire à toutes les abbayes, ne fonctionne pas nécessairement, mais pratiquement, en vertu du principe de l'homme qui, ne pouvant se gouverner lui-même,

ne peut par conséquent gouverner les autres.

Partant toujours de ce même principe, Rabelais débarrasse l'abbaye de tout ce qui limite l'aisance et l'épanouissement des thélémistes : réveil aux heures déterminées, obéissance systématique aux sons de cloche, etc. Il appuie ses données sur un raisonnement aussi pratique que le précédent: "La plus vraie perte du temps qu'il sceust estoit de compter les heures - quel bien en vient-il?"³

Encore une fois, Rabelais fait appel au pragmatisme qui exclut radicalement tout ce qui tend à compliquer l'existence humaine ou à la rendre misérable. En s'efforçant de rendre la vie plus supportable et plus agréable, il abolit la contrainte et les règles qui conditionnent la vie et contrarient tout accès spontané au bonheur.

Quant à la description physique de l'abbaye, elle est tout abondance et volupté, un lieu riche où l'on croit se retrouver dans un château aux immenses tours, et où l'homme vit à son aise et à sa guise, libre de faire ce qui lui plaît. Et quel a toujours été l'aspiration la plus intime de l'homme? Faire son bonheur comme il le conçoit. Rabelais s'était trop nourri des Anciens pour ne pas le savoir. Toute son oeuvre met en relief des héros désireux de tout connaître, et de goûter aux voluptés qui sont toujours bonnes quand elles sont naturelles. Aussi Rabelais prend plaisir à créer un univers gigantesque aux res-

sources inépuisables. Ce climat de luxe et d'abondance est non seulement bon pour l'homme, mais à la longue, il rend l'homme bon: "Gens libérés, bien nez, bien instruitz, conversans en compoignies honnestes, ont par nature un instinct et aiguillon, qui toujours les poulse à faitcz vertueux et retire de vice, lequel ilz nommoient honneur."⁴ Réduit à une simple expression, ce passage devient : la liberté et l'instruction annihilent le vice et mènent à la vertu. Rien n'est certes plus utopique.

L'histoire nous apprend que les gens de soi-disant bonne naissance, de même que les gens les plus libres et les plus instruits ne sont pas nécessairement les plus vertueux, les moins corrompus et les plus honorables. Rabelais ne l'ignore pas, mais l'humaniste, imbu de l'efficacité que la liberté et l'instruction peuvent avoir pour l'individu qui les recherche si naturellement, semble souligner ici que si l'homme n'est pas vertueux, c'est parce qu'il vit dans l'ignorance et dans la soumission. Rabelais ne se soucie donc pas de justifier la fin, à savoir la vertu, mais les moyens qui seuls le concernent. Il lui est égal que l'homme soit bon ou vertueux; il s'intéresse davantage à ce qui est bon pour l'homme et fait son bonheur. Malgré sa mission apostolique d'homme d'Eglise, il se moque de ceux qui veulent être saints sur la terre. Pour lui, l'Evangile est une loi à laquelle on ne doit pas obéir aveuglément; elle doit être absorbée et entamée selon

sa nature. C'est en cela que l'adaptation et l'accord priment sur l'imposition et la contrainte dans l'oeuvre rabelaisienne.

Ce même souci d'adhérence se trouve présent à l'échelle sociale, car l'admission à Thélème est limitée aux gens de bonne naissance, sans préjugé apparent cependant. Rabelais s'était donc rendu compte qu'une certaine cohérence était nécessaire au bien-être, à l'aisance et à l'harmonie du groupe. Cette condition sine qua non du fonctionnement normal de l'individu dans une société semble émaner d'un consensus sociologique, encore tacite, seul capable de servir de point de départ au développement fructueux de la collectivité. Les exclus de l'abbaye sont en conflit direct avec l'idéal de Rabelais, qui est celui d'établir un lieu de délices où fleurissent la liberté et l'abondance matérielle - l'abondance morale viendra peut-être par surcroît -, et où règne une atmosphère propice au fonctionnement normal de l'homme et à la satisfaction de ses besoins naturels.

On reproche souvent à Rabelais d'avoir défendu dans ces chapitres une morale du libertinage - ceci est discutable -; une morale où le libre arbitre s'affirme dans un monde libéré de toute contrainte physique et intellectuelle semble plus juste. Elle semble soutenir en même temps l'absurdité du péché originel qui paralyse l'esprit en niant tout droit au bonheur terrestre. En un mot, c'est une morale

"de l'équilibre et du bon sens"⁵ qui établit dans ses grandes lignes l'éthique épicurienne, car l'humanisme que professe Rabelais évolue à partir de la connaissance de la nature et de son profond désir de rendre l'homme heureux. A ce propos, la réponse de l'oracle "Bois amplement aux sources du savoir" traduit clairement une croyance épicurienne. De plus, la médecine influe sur le penseur au point où ses spéculations aboutissent toujours à une nouvelle thérapeutique pour la préservation ou le rétablissement d'une certaine hygiène physique ou mentale.

La découverte de l'imprimerie facilita la propagation de l'oeuvre rabelaisienne dont certaines valeurs morales se trouvaient être à l'appui de la doctrine épicurienne, et rendaient ainsi opportun le moment de la restauration. L'oeuvre de Montaigne allait servir la même cause dans un domaine moins pratique, mais plus intellectuel. En fait, ces deux grands témoins de l'humanisme français influencèrent profondément les écrivains du XVIIe siècle. La méthodologie de Montaigne est pourtant presque à l'inverse de celle de Rabelais. L'auteur des Essais est parvenu dans son Apologie à un scepticisme que lui avait imposé un long examen méditatif des facultés et des connaissances humaines. Or, le doute n'est pour Montaigne qu'une attitude mentale nécessaire au bon fonctionnement de tout esprit sain et averti. Le naturalisme antique que Rabelais teinta d'humanisme et d'optimisme, subit chez Montaigne un apprivoi-

sement dicté par la nature même : "Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste."⁶ Montaigne dont la pensée était imprégnée des théories chères à Sénèque et à Plutarque, ne saurait en bonne conscience prêcher un humanisme béat sans faire appel à la prévoyance et à la mesure si nécessaires au maintien de l'ataraxie.

L'oeuvre de Montaigne déploie une variété de notions qui rend difficile tout effort désigné à cerner sa véritable pensée. En principe, toute l'oeuvre évolue à partir de son érudition, de ses expériences et de sa raison agencées de sorte que le résultat lui soit bénéfique à un moment déterminé par les circonstances. Ceci le rangerait d'emblée parmi les épicuriens, s'il avait pour autant abandonné le pyrrhonisme flagrant des premiers essais où une profonde étude du moi semblait le préoccuper uniquement.

D'après le Dr. Armaingaud, "la doctrine morale qui offre avec [les] idées [de Montaigne] les affinités les plus réelles, qui l'a le plus aidé à fortifier sa pensée sur la philosophie pratique de la vie, et dont il a pris pleine possession, sans aucun esprit dogmatique et définitivement arrêté, est celle d'Epicure."⁷ De leur côté, F. Strowski et P. Villey ont cru voir une évolution dans la composition des Essais selon laquelle Montaigne serait passé du stoïcisme au scepticisme pour arriver à l'épicurisme.

En soutenant que Montaigne est purement et simplement

épicurien, le Dr. Armaingaud présente des arguments qui sont d'un ordre strictement sémantique. Il reprend quatre preuves utilisées par P. Villey à l'appui du stoïcisme de Montaigne qu'il fait relever directement d'Epicure : "la confiance illimitée dans le pouvoir de la raison et de la volonté pour façonner notre bonheur individuel", "le mépris de la douleur", "le mépris des biens qui passent" et "le mépris de la mort"⁸.

Le Dr. Armaingaud se trouve amplement justifié par les nombreuses citations que Montaigne emprunte à Epicure et à Lucrèce, mais on ne peut en même temps nier que ces classifications quelque peu arbitraires ne conviennent pas quant à l'optique globale des Essais. Il semble plus certain que Montaigne ne cessa jamais d'être sceptique, stoïcien ou épicurien, et qu'il sut assimiler ces idéologies à sa pensée au besoin. Le souverain bien est la fin ultime du stoïcien comme de l'épicurien, mais le premier préfère l'impassibilité à la volupté du second :

. . . la vertu, dans l'épicurisme comme dans le stoïcisme doit être recherchée pour elle même, c'est-à-dire pour la jouissance qu'elle procure à l'âme, pour la satisfaction que la conscience éprouve d'avoir discipliné, réglé ses passions; mais le stoïcisme diffère ici de l'épicurisme par l'orgueilleuse et toujours vaine et fausse satisfaction d'avoir anéanti les passions.⁹

La morale de Montaigne est donc épicurienne en ce qu'elle se refuse aux moyens artificiels et annihilateurs pour préconiser l'emploi des ressources naturelles et trans-

cendantes. De là dire que nous acceptons pleinement la thèse du Dr. Armaingaud contre celle de Villey, et que nous affirmons avec lui que "Montaigne n'a jamais été stoïcien"¹⁰, il n'en est pas question. Autant dire que Sénèque ne l'a jamais été également. C'est pourtant à ce dernier que Montaigne emprunte ses idées sur le divertissement. Mais n'oublions pas que le stoïcisme de Sénèque n'avait ni la sévérité, ni l'artificialité de celui de Zénon. Dans son fameux essai sur la brièveté de la vie, Sénèque prescrit ouvertement les plaisirs terrestres parce qu'ils se transmutent éventuellement en divertissement de nature divine par la noblesse des activités de l'esprit.

Montaigne se tient à une théorie du divertissement encore plus humaine, par conséquent plus nuancée, ce qui fait que son éclectisme ne permet pas de le placer catégoriquement parmi les sceptiques, les stoïciens ou les épicuriens. En tentant de combiner tout ce qu'il avait à sa portée pour déceler les secrets de l'ataraxie, si relative qu'elle puisse être, sa pensée ondoyante le poussait vers la certitude et le bonheur, mais le retenait en même temps par l'évidence d'un angoissant "que sais-je?". Cela n'empêche peut-être pas au dosage de l'épicurisme qui ressort de ses oeuvres de surpasser la portion sceptique ou stoïque qui se rapporte davantage à ses théories individualistes. Rappelons-nous à ce sujet que Montaigne, comme Rabelais avant lui, n'était point philosophe en ce

qu'il ne se soucie guère d'établir un système. Il vacille sur beaucoup de points de vue et se contredit même, selon les circonstances. Il est à noter cependant, que ses écrits qui survécurent sans risque d'altération grâce à l'imprimerie, furent critiqués et pillés par les penseurs du siècle suivant, ce qui explique l'emprise que ses opinions intellectuelles et morales allaient avoir sur la littérature et la philosophie. Pascal lui doit peut-être autant qu'à la Bible. Quant à Descartes, il allait bientôt se charger de reprendre le "doute théorique" de Montaigne pour le systématiser et l'immortaliser dans la gamme des théories spéculatives.

Il est impossible de retracer un mouvement déterminé dans l'histoire des idées, le néo-épicurisme dans ce cas, sans s'arrêter au moins dans les grandes lignes, aux innovations apportées par Descartes à la pensée humaine. Après avoir épuré l'esprit philosophique de la prépondérance traditionnelle scolastique, il changea en quelque sorte le cours de la pensée du siècle. L'importance du cartésianisme pour notre objectif réside moins dans le fait que cette philosophie favorisa par contre-courant le renouvellement de l'épicurisme, mais surtout dans le fait d'être apparu comme une institution que tout penseur contemporain ou subséquent se devait de confronter ou d'approuver.

Le génie naturel de Descartes le portait, déjà durant sa formation au collège, à réagir contre les contradictions

que contenaient les textes d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin. Son trouble s'aggravait par une certaine disposition d'esprit et un désir ardent de découvrir la vérité pure et simple, celle qui implique moins un plafond à atteindre qu'un savoir sélectif basé sur la diversité des objets connaissables. Pour Descartes, la vérité est donc sélective. L'homme étant doué d'un savoir virtuel, cette faculté en puissance peut l'amener à la certitude et à la vérité, grâce à la lumière naturelle de la raison. Celle-ci exige pour l'exactitude des données, l'élimination de toute idée préconçue et la soumission à une discipline pareille à celle imposée par les mathématiques.

C'est dans cet esprit que Descartes poursuivait sa mission de distinguer d'une façon définitive le vrai du faux. Ses rapports avec le philosophe physicien hollandais Isaac Beeckman lui permirent de se familiariser avec les développements récents en mathématiques, surtout ceux de Franciscus Viëta. Ce dernier venait d'introduire l'emploi des lettres comme symboles de quantités constantes et d'inconnues dans une équation. De cette innovation, Descartes parvint à développer les bases de la géométrie analytique moderne où les formules algébriques sont appliquées aux problèmes géométriques.

Il fut ainsi persuadé par le succès de son entreprise que la pensée ne peut évoluer sainement qu'en fonction de données claires et irréfutables par leur évidence ou leurs

fondements. Le raisonnement syllogistique, établi par Aristote, pouvait facilement induire en erreur; il suffit qu'une des prémisses soit fausse ou dubitative pour le rendre invalide. Le raisonnement analytique n'encourait point ce risque à cause de ses rapports avec les sciences exactes et les mathématiques. C'est dans le but de divulguer cette nouvelle manière de raisonner que Descartes conçut le Discours de la Méthode (1637).

Ce fameux Discours, considéré encore aujourd'hui comme l'un des chefs-d'oeuvre de la pensée française, souleva autant d'opposition que d'admiration. Il s'imposa néanmoins aux écrivains et aux penseurs pour avoir renversé systématiquement un ordre traditionnel qui, quoique remis en question et ébranlé en quelque sorte par Rabelais et Montaigne, tenait encore d'un pied ferme dans le milieu académique.

D'abord, la tabula rasa instituée par Descartes éliminait d'emblée les données dont se sont nourries des générations de penseurs, et porta à elle seule un coup si fatal à l'enseignement scolastique qu'il ne s'en est jamais remis. Descartes impliquait dans sa méthode qu'un problème mathématique, scientifique ou philosophique, était plus sûrement résolu par l'analyse, elle-même soumise à trois règles mutuellement complémentaires : la séparation des difficultés, la poursuite d'un ordre logique dans le développement des idées, la récapitulation des données analysées. Cette trinité systématique est, dans

le cartésianisme, la clé qui ouvre la porte de la vérité à tout esprit purifié de conceptions erronées, et doué de certaines habitudes pareilles à celles que forment les pratiques mathématiques. A la suite d'une longue série de raisonnements analytiques, Descartes va jusqu'à prouver l'incertitude des sens :

Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été; et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sens ou sentir les odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux : sinon qu'il y a encore cette différence, que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ces objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient.¹¹

Cette prépondérance de l'esprit sur la matière, en vertu de la dépendance de celle-ci, dota le classicisme en plein essor d'un intellectualisme qui se diffusa dans la pensée comme dans les moeurs. La prééminence de l'intelligence humaine s'oppose par définition au scepticisme, au sensualisme et à l'idéalisme de la tradition dont l'homme de la Renaissance s'était ennobli après avoir pris conscience de ses richesses potentielles. Le cogito ergo sum retentit comme "une bombe lancée contre l'ancien régime"¹² scolastique, car il renversa en un coup toute une tradition pour créer un univers qui n'admet que deux substances : l'esprit en premier lieu, ou la substance

pensante, la matière ou la substance concrète, que seul l'homme confondait dans une union substantielle.

Mais c'est dans le Traité philosophique (1644)¹³ que Descartes explique formellement son système. Si la première partie de cette oeuvre n'est qu'une répétition clarifiée et élaborée des principes du Discours, les trois dernières parties entreprennent l'ambitieux projet d'établir un système unique de lois mécaniques où tous les phénomènes naturels trouveraient leur explication logique. Une entreprise si osée devait inévitablement conduire à des données fausses qui allaient, sous peu, être réfutées ou dépassées. Cependant, le fait demeure que Descartes posa la pierre fondamentale de la méthode scientifique en éclaircissant les explications, jusque là attachées aux sciences, de leurs notions qualitatives et spirituelles, comme de leurs causes téléologiques.

L'éthique cartésienne n'est point exempte des principes de la méthode scientifique. Dans le Traité des passions (1644), Descartes maintient que la science, tout en menant à une connaissance détaillée de la matière, enseigne le rôle que joue celle-ci dans le comportement humain. Une passion est souvent dictée par une action corporelle¹⁴. Mais la volonté - dont la valeur était déjà soulignée dans le théâtre de Corneille - peut et doit contrôler les passions. Fondamentale à l'éthique cartésienne, cette faculté se développe par la connaissance des facteurs psycho-physio-

logiques qui conditionnent le comportement tout en fortifiant le bon sens et la sagesse. Ces derniers ne s'acquièrent que par la ferme conviction de données métaphysiques couronnées par la connaissance de Dieu, le Bien suprême. Touchant ainsi au domaine théologique, le cartésianisme fournit à la foi une charpente rationnelle, ce qui lui permit de vivre pour un temps en bonne intelligence avec la pensée religieuse. Mais on pourrait également conclure que l'éthique cartésienne, malgré ses aspirations métaphysiques, est davantage celle d'un homme de science que celle d'un philosophe. Certains penseurs, Diderot en particulier, s'occuperaient d'exploiter après Descartes la possibilité de formuler le comportement idéal en fonction de données purement physiologiques.

La réhabilitation de l'épicurisme était donc loin d'être une tâche aisée au milieu du XVIIe siècle, car, outre les fausses interprétations dont cette doctrine avait injustement hérité, et dont la postérité s'était nourrie, il fallait forcément tenir compte des progrès de la pensée humaine depuis Epicure. Son atomisme était dépassé à certains degrés; sa théorie des "simulacres" ne saurait subsister à une époque où la méthode scientifique exigeait des données clairement et substantiellement établies. Et si l'on considère qu'Epicure avait renié la métaphysique, et développé une éthique à partir des principes physiques qu'il soutenait, le succès d'une

telle réhabilitation semblait douteux. A une époque dominée par la civilisation chrétienne, la thèse de la mortalité de l'âme était presque impossible à soutenir.

Il suffit de se rappeler que c'est le moment où fleurit toute une littérature religieuse due à la Compagnie de Jésus dont les auteurs étaient très lus. Le père Nicolas Caussin, confesseur du roi, fut chassé par Richelieu parce qu'il se trouvait attiré par la politique. Sa Cour Sainte publiée en 1624, rééditée à plusieurs reprises, laissa des empreintes importantes sur les idées morales du siècle. Disciple de Saint François de Sales, il publia en 1637 un Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du Bienheureux François de Sales. A leur tour, les écrivains capucins, tel le Père Yves de Paris qui allait s'illustrer dans la campagne contre Camus et les jansénistes, marquent de leurs idées toute une génération. Le Père Yves de Paris fait paraître vers la même époque sa Théologie naturelle et les morales chrétiennes.

D'autre part, un certain choc devait forcément se produire entre les tenants de l'humanisme nourris de Cicéron, de Sénèque et inspirés par la philosophie stoïcienne, et les disciples de Saint Augustin, sans oublier les professeurs d'université pour lesquels ce respect de l'antiquité devenait blasphématoire. L'Université et les Parlements ne respectaient que la doctrine d'Aristote.

A côté de ces valeurs établies, Descartes s'érigeait comme un édifice inébranlable. On ne pouvait facilement passer outre à la méthode scientifique, au raisonnement analytique et à la morale psycho-physiologique qu'il faisait prévaloir. Bien qu'il soit matériellement compatible avec l'épicurisme, le cartésianisme présenta certains obstacles au renouvellement de cette doctrine. J. S. Spink remarque à ce propos que "Descartes ne retira pas la conscience de la nature (l'homme excepté) en enseignant avec Epicure que le monde est fait d'atomes insensibles se déplaçant dans le vide."¹⁵

Développant sa pensée, il ajoute :

A partir des atomes insensibles, Epicure composait une nature pleine de conscience. Descartes retira la conscience de la nature en démontrant la valeur de la méthode utilisée par les mathématiques quand on l'applique aux problèmes intellectuels et pratiques qui s'imposent aux hommes. Une méthode qui permet de faire clairement des distinctions utiles et de définir succinctement les éléments séparés qui en résultent, de telle sorte qu'on peut les examiner isolément ou les recenser rapidement, semblait à juste titre à Descartes une méthode inestimable, et les hommes qui utilisaient une telle méthode, c'est-à-dire les mathématiciens et, en particulier, les géomètres, qu'on lui avait appris à considérer comme de simples techniciens, lui parurent, quand il se mit à envisager leurs travaux **sous un jour nouveau, mieux équipés pour être philosophes que les professeurs des écoles qui étaient des philologues et des dialecticiens.**¹⁶

J. S. Spink poursuit son analyse en faisant reposer la transcendance d'esprit de Descartes sur l'acerbe évaluation qu'il donne aux penseurs contemporains¹⁷. Il est vrai que Descartes demeure encore le génie philosophique du XVIIe siècle, mais l'influence de Gassendi n'en reste

pas pour autant négligeable. Dès 1626, Epicure l'attire, en pleine campagne menée contre les sceptiques et les déistes. On le sait, Gassendi, le théologien et prêtre fidèle à sa foi, est disciple fervent d'Epicure et de Pyrrhon à la fois. La gageure pour lui, c'était de détrôner Aristote tout en demeurant dans les normes de l'Eglise. Après ses Exercitationes paradoxicae¹⁸, c'était le paradoxe qu'il décida d'imposer au "bien-pensant". L'obsession épicurienne s'accroît et, dès 1631, il se propose d'introduire dans son livre futur la somme de ses connaissances sur la vie et la pensée d'Epicure. Nous allons y revenir du reste, mais avant de nous consacrer à Gassendi lui-même, il convient d'ajouter aux complexités de l'atmosphère philosophique déjà mentionnées, celles que créait la Sorbonne. Exerçant son pouvoir de censure, cette institution condamna la nouvelle philosophie cartésienne, et le matérialisme de Gassendi aura le même sort. La présence de l'Université se faisait fortement sentir sans parvenir à décourager la formation de nouveaux centres académiques ou la continuation des groupes existants, dont le plus notable est celui de l'académie putéane qui se réunit à l'ancien hôtel du président de Thou. Chez le père Nicolas Bourbon, dans sa petite cellule de la maison de l'oratoire, d'autres penseurs se réunissent. Le P. Mersenne lui, garde son académie sur un plan nettement mathématique. Ces académies se tenaient au courant de leurs travaux respectifs, entretenant de vastes correspondances avec

leurs collègues d'Italie, de Hollande, d'Allemagne. Descartes n'était pas leur idole, bien qu'ils l'eussent connu et admiré. Mais comme ils ne croient qu'à une "expérience organisée", ils parlent de Descartes comme d'un visionnaire. Ainsi qu'A. Adam le montre dans L'Age Classique:

De leurs rencontres, de leurs correspondances, un esprit commun se dégagait, une conception commune de la science, de ses conditions, de ses méthodes. Les habitués des cercles savants ont rompu avec l'aristotélisme de l'école.
 Ce n'était plus à la déduction que les savants de Paris demandaient le moyen de connaître l'homme. Il fallait interroger les historiens, les géographes, les voyageurs. C'est alors que se découvrait l'infinie variété des formes de la civilisation, de la pensée et des mœurs. L'illusion d'une nature rationnelle de l'homme, de la présence en lui d'évidences communes et universelles apparaissait alors en pleine clarté. De cette illusion, que Montaigne avait dénoncée dans ses Essais, ils accumulaient les preuves. Ils faisaient fortement sentir les conclusions qu'il convenait de tirer de cette critique.¹⁹

C'est à ce moment crucial dans l'histoire des idées qu'on pensait pouvoir restaurer Epicure à sa place éminente. Il était impossible de s'engager sans scrupule puisqu'il fallait absolument tenir compte des courants d'esprit contemporains, dont plusieurs s'opposaient en principe à la philosophie d'Epicure. Pour raison d'authenticité, il convenait donc de se limiter à un choix de notions qui s'identifiaient d'une façon si pertinente avec l'épicurisme qu'on ne saurait aisément les séparer. Il fallait également combattre, tout en convainquant de leur invalidité, les données spéculatives qui se trouvaient à l'encontre de cette sélection d'éléments.

Cette tâche fastidieuse s'imposait à tout penseur désireux d'initier une recrudescence de ferveur pour Epicure. Gassendi s'adonna volontiers à cette entreprise, et ce faisant, il exerça une influence remarquable sur les esprits les plus distingués de son époque. Quelles furent en effet la personnalité et la pensée de ce prélat dont la publication de l'ouvrage principal, Syntagma philosophicum, fut posthume à l'instar des Pensées de Pascal? C'est une oeuvre qu'on n'aura pas cessé d'interroger!

II. GASSENDI ET LA RESTAURATION DE L'EPICURISME

Il serait inconcevable de s'occuper de Gassendi sans avoir recours à une introduction préalable. Curieusement, ce contemporain et adversaire acharné de Descartes, l'un des philosophes les plus réputés du temps, serait méconnu au point où on ne sait l'aborder avec aisance. Qu'il ait choisi d'écrire en latin ne justifie pas l'impopularité de son ouvrage, car La République de Platon parcourt le monde traduite dans toutes les langues. Cette méconnaissance de Gassendi persiste même chez quelques érudits qui, par ignorance, par omission ou par mépris, négligent de lui désigner un rôle dans leurs travaux de référence historique ou philosophique. Certains d'entre eux daignent lui faire cet honneur, tout en lui accordant par hasard le mérite d'avoir introduit l'épicurisme dans la pensée moderne. Il serait plus équitable envers Gassendi d'analyser cette contribution qui, loin d'être une simple vulgarisation, constitue en elle-même une longue et pénible entreprise dont l'originalité est certainement digne d'éloges. Certes, Gassendi se réclame d'Epicure; mais faut-il que ces deux penseurs que bien des siècles séparent se retrouvent victimes d'un sort qui semble justifier une certaine hérédité intellectuelle? Ou plutôt doit-on voir ici une nouvelle injustice de la postérité envers l'héritage épicurien?

Quoi qu'il en soit, Gassendi fut fort bien connu de ses contemporains. Destinées à une élite de penseurs, ses oeuvres surent toucher et se répandre dans une large sphère d'intellectuels. Les tendances naturelles de Gassendi ne l'incitaient guère à faire école. Le prêtre, le philosophe et le professeur se retrouvaient combinés dans une même pensée, d'où la constante nécessité de recourir soit à l'éclectisme, soit au compromis. Une pareille situation tendrait à limiter le champ d'exploration de certains penseurs, tout en diminuant leurs possibilités de découvertes. Gassendi au contraire employait ses multiples fonctions à discipliner son imagination, tandis que sa pensée en faisait des manivelles d'équilibre. Dans ses rapports constants avec les jeunes esprits qu'il était chargé de former, de nouvelles questions se présentaient sans cesse à lui. Il s'adonnait constamment à la méditation et au raisonnement. Cependant, il s'était rendu compte qu'il convenait de changer ce qui, en dernière analyse, entravait la pensée humaine dans le cours de son évolution naturelle.

Quand Descartes fit paraître son Discours sur la méthode (1637), Gassendi poursuivait encore sa carrière de philosophe déjà vieille de vingt ans. Ces deux contemporains finiront par se heurter dans une querelle notoire durant laquelle ils échangèrent leurs différents points de vue philosophiques. Nous y reviendrons du reste. Mais déjà en 1617, Gassendi se fait remarquer tandis qu'il occupe une chaire de philosophie

à la Faculté d'Aix. Encore tout imbu des études théologiques du séminaire, ce jeune prélat¹ combat la méthodologie de ses collègues qui condamnent Platon et Sénèque par pur ostracisme, et tiennent l'aristotélisme pour unique philosophie valable. Ces préjugés s'étaient perpétués à travers des générations de jeunes esprits crédules qui n'étaient exposés qu'aux textes arbitrairement choisis par leurs maîtres. Ceux-ci, à leur tour, ressassaient les mêmes théories puisqu'ils se refusaient aveuglément aux mathématiques et à la physique qui les exposeraient à de nouvelles données spéculatives.

Gassendi savait bien que ces sciences vouées à l'exactitude pourraient plus sûrement conduire à la vérité. C'est pourquoi il engagea une campagne anti-aristotélicienne avec la reformulation du concept de la liberté qui avait revêtu des sens aussi variés que les contextes où il se trouvait placé. Il proclama avant Descartes que la liberté ne peut être que celle que nous dicte la nature, celle que témoigne la tendance intrinsèque à ses trois règnes de s'affirmer librement. S'arrêter à Aristote, c'est remettre des visières à la pensée humaine, c'est couper les ailes aux progrès de la science. Aristote l'avait d'ailleurs bien saisi quand il laissait évoluer sa pensée indépendamment de ses maîtres. En fait, il dépassa ses aînés pour s'être refusé à toute servitude intellectuelle. Et Gassendi n'hésite pas à insister sur ce fait. Il s'empresse de reconnaître le génie du philosophe qui donna à la postérité une alternative au

platonisme. Il apprécie particulièrement les ouvrages de morale et d'histoire naturelle où Aristote s'adonne à l'observation sans se laisser moduler par les complexités dialectiques. Il fait l'éloge de cet "Aristote naturaliste . . . chez lequel on retrouve l'exemple du primat de l'expérience par le raisonnement."² Même l'Aristote qui sait davantage recourir aux abstractions et aux subtilités spéculatives ne prétend point parler ex cathedra en matière de vérité et de sapientia, comme on croyait l'entendre à l'Université d'Aix. Aussi, la gageure pour Gassendi était d'extirper un monopole illégitime et paralysant, octroyé à une philosophie dont les données originales et géniales ne demeurent pas pour autant moins paradoxales. Cette fonction qu'il jugeait préparatoire à toute philosophie constructive, l'occupa durant toute sa carrière de professeur de philosophie à Aix qui dura sept ans. Mais avant de quitter cette chaire, il fit publier l'ensemble de ses discussions sous le titre de Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelos.

En somme, Gassendi ne faisait que prendre part à une campagne dont l'extension lui était inconnue. A Paris, cette campagne tirait déjà à sa fin. On ne prenait plus au sérieux l'infailibilité scolastique que de nombreuses oeuvres critiques eurent soin de réfuter. Certaines de ses oeuvres étaient certainement connues de Gassendi. On sait par exemple qu'il s'était largement inspiré du livre de l'Ita-

lien Patrizzi, fort populaire à une époque où il est d'usage de critiquer systématiquement les procédés et la doctrine d'Aristote. L'ouvrage de Basson³ précède également celui de Gassendi. Mais quelque évidentes que semblent les sources des Exercitationes, leur intérêt demeure moins dans points de vue techniques de la campagne anti-aristotélicienne que dans l'attitude polémique qui annonce déjà d'une façon subtile la direction intellectuelle qu'allait suivre l'esprit philosophique de Gassendi et, dans une certaine mesure, de ses contemporains. Tout en préparant la voie vers l'épicurisme, les Exercitationes constituent en quelque sorte l'élan dont Gassendi avait besoin pour rectifier une fois pour toutes, les notions faussement établies sur cette philosophie.

Bien avant de se familiariser avec les progrès des centres académiques parisiens, Gassendi était déjà à la recherche d'un courant d'esprit nouveau et positif. A son arrivée à Paris, il était avide d'idées, L'année est 1624. Mais il avait déjà manifesté dans son oeuvre

. . . certaines préférences pour l'observation et l'expérience sensibles, opposées aux raisonnements abstraits sur l'acte et la puissance, la substance et l'accident. Déjà l'on pressent une nouvelle façon d'interroger les faits, que peut-être la lecture de Bacon a suggérée. Maintes fois, l'on penche vers l'atomisme démocritéen, sinon tout à fait vers l'épicurisme. . . L'ensemble s'enveloppe de ce que Gassendi appelle son pyrrhonisme, mais qui est une sorte de relativisme constructif, tout différent de la vieille logique, avec des pointes hardies contre la métaphysique scolastique.⁴

Cette fine analyse de Rochot met en relief les tendances qui dominaient la pensée de Gassendi juste après la publication de son oeuvre contre Aristote, oeuvre qu'il jugeait incomplète et insatisfaisante. C'est à cette époque de transition que, se trouvant à Paris pour la première fois, Gassendi se proposait de poursuivre son projet inachevé quand il se heurta à des circonstances décourageantes comme la condamnation de Bitaud, de Villon et de Claves qui avaient osé soutenir des thèses anti-aristotéliennes et atomistes. A ces débats encore actifs à Paris, s'ajoutaient le procès de Théophile de Viau et les publications controversées du P. Garasse. Il semblait donc inutile de raviver une cause qui paraissait gagnée. Le terrain était prêt pour la restauration d'Epicure.

Les circonstances qui ont incité Gassendi à une telle entreprise ne sont pas claires. On a cependant établi qu'il fait des recherches sérieuses sur Epicure dès 1626 - sa correspondance révèle ça et là des références sur la question. Il se trouvait d'autant plus encouragé que la décadence du règne d'Aristote était accompagnée par les prémices d'un épicurisme moderne, dont les représentants principaux Théophile de Viau, Boisrobert et Desbarreaux se faisaient remarquer depuis 1620. Gassendi était tout prêt à rejoindre leurs efforts parce qu'ils

. . . n'étaient pas de vulgaires débauchés, et leur refus de croyances religieuses ou simplement spiritualistes s'appuyait sur une conception de la nature.

Théophile surtout avait dit ce qu'elle était pour lui, et la place de l'homme dans cette nature éternelle et aveugle, l'impuissance de notre raison, la force irrésistible des passions. Déjà ces épicuriens de 1620 développaient la conséquence de cette philosophie sur les rapports de l'individu et de l'ordre social. C'est que la société est livrée à la recherche des vains honneurs et de l'or, c'est que le sage doit rester étranger à ce faux ordre, et qu'il ne doit connaître dans ses relations avec les autres hommes, qu'une seule valeur, l'amitié.⁵

Gassendi retrouve cet ordre de valeurs réévaluées, confiné dans des cercles restreints où la pratique de l'épicurisme est en vigueur. Quand il retourne à Digne en 1626, il s'intéresse cette fois à la doctrine authentique de cette philosophie. S'étant rendu par la suite en Hollande, il y rencontra Beeckman, et il communiqua à Descartes son épître à Reneri qui sera plus tard la cause de leur malentendu. Il partagea avec ces deux penseurs ses opinions sur les dernières découvertes scientifiques. Ces entrevues l'aideront dans la suite à élucider les données atomiques épicuriennes. Rentré à Paris en 1629, il n'est plus question pour Gassendi que d'Epicure. Il accélère ses recherches, les met au point, et se lance parmi les érudits et les philosophes qui entreprenaient déjà sous une forme organisée l'épuration des conceptions morales de l'époque.

C'est le moment où se formule un système moral qui se réclame de l'épicurisme selon lequel "la recherche de la volupté . . . était la seule valeur morale reconnue pour absolue."⁶ Cette volupté ne respectait pas nécessairement

les normes que lui assignait la doctrine épicurienne. Le hic pour Gassendi était de ramener cette conception morale aux préceptes établis par Epicure lui-même. La tâche de Gassendi se trouvait aggravée par le fait que sa vocation apostolique ne se prêtait guère à la réhabilitation d'un penseur acharné à purger sa philosophie de tout élément divin. De plus, la formule d'Horace "Epicuri de grege porcum", bien vieille de mille ans, semblait encore mettre le point final à la question. La Renaissance ouvrit les portes du Temple sans qu'aucun penseur n'ait osé racheter Epicure. H. Busson relate à ce propos que même en 1635, le prêtre Jean Boucher le qualifiait en chair de docteur infernal de la corruption avec l'approbation évidente de son auditoire.

Il s'agissait donc pour Gassendi d'aller lentement et prudemment dans sa tentative de réhabilitation. Il communiquait à ses amis ses écrits sur la question qu'il renouvelait sans cesse à la lumière de leurs discussions et de ses incessantes découvertes. L'oeuvre entière ne devait paraître qu'une vingtaine d'années après sa conception sous le titre De Vita et Moribus Epicuri libri octo (1647). Elle était introduite par une lettre à François Luillier en guise de préface. Ayant suivi de près le développement de cette oeuvre, ce grand ami de Gassendi avait en outre la réputation de pratiquer l'épicurisme dans sa vie quotidienne. Cette lettre établissait du premier coup la thèse

sur laquelle Gassendi avait fait reposer toute son oeuvre. Etant donné qu'Epicure pratiqua la vertu plus que tout autre philosophe de l'antiquité, une réhabilitation totale lui revenait de droit.

Déjà avant la publication de cette oeuvre, on avait coutume de retrouver dans les écrits populaires des éloges adressés à la doctrine d'Epicure. Ils provenaient à coup sûr d'écrivains dont la connaissance de l'épicurisme dépassait l'acception courante, et dont le plus connu était Charles Cotin, l'auteur de Théoclée, qui reproche aux "modernes épicuriens" d'avoir "bien dégénéré de la vertu d'Epicure."⁷ Le poète Jean-François Sarasin avait également rédigé durant la même époque ses Réflexions sur la doctrine d'Epicure où il soutient un point de vue assez curieux:

Il ne s'agit plus de défendre la volupté, ni de la considérer comme le souverain bien de la vie, il faut l'élever sur le trône de la vertu même, qui dispute ce titre et, quoi que nous n'ensions pas cette vertu, de laquelle nous faisons profession, il faut néanmoins la contraindre d'y céder la première place à la volupté.⁸

Une pareille profession d'épicurisme semble osée car les textes d'Epicure lui-même indiquent que la vertu est au service de la volupté. Le philosophe tenait ces deux concepts intimement liés, mais il n'en faisait point un cas de concurrence. Quant à Gassendi dont l'orthodoxie religieuse encore indiscutable invitait plutôt à l'aspect mitigé de la morale épicurienne, il se tenait loin de ces compétitions spéculatives. Certes, Gassendi se heurta dans

ses recherches aux nombreuses assertions d'Epicure contre les tendances superstitieuses des religions organisées. Mais ces faits ne rendaient pas son philosophe moins vertueux que les autres philosophes de l'antiquité. Gassendi admet qu'il est absurde de rechercher dans la vie et dans les écrits d'Epicure une source d'apostolat religieux, ou même de défendre les erreurs qu'il a si grossièrement commises envers la foi. Il n'est pas non plus question pour lui de convertir Epicure en le baptisant, comme on le lui reprocha plus tard. Il se propose simplement de faire ressortir d'une façon évidente la vertu pratiquée par Epicure et préconisée dans ses oeuvres, vertu en elle-même si digne d'admiration qu'elle suffit amplement à justifier le respect, l'honneur et la gloire qui lui sont dûs.

C'est en effet sur l'évidence de cette vertu que toute l'oeuvre de Gassendi prend son essor, tant dans la guerre contre les ennemis d'Epicure que dans l'éloge de ses bienfaits. Sa source historique primordiale, certainement la plus détaillée et la moins contestable, est le livre X de Diogène Laërce. Mais des huit livres qui composent l'oeuvre de Gassendi, ce n'est qu'avec le troisième que commencera la véritable restauration. Le premier livre présente les faits de la vie d'Epicure, tout en soulignant la valeur morale de ses actions et les raisons de leur véracité. Le second livre s'attache davantage aux épigones qui interprétèrent à leur façon la pensée d'Epicure, Il n'est pas éton-

nant que Lucrèce y occupe une grande place, puisqu'il est indubitablement le poète qui a le mieux entendu et traduit cette pensée. A partir du troisième livre, Gassendi rattache les éléments biographiques et la défense de la réputation d'Epicure à sa doctrine : La Physique, où les atomes, la structure du monde et les phénomènes naturels sont repris et élucidés, et la Canonique où les facultés de l'âme étaient radicalement révisées. Une portion éthique devait éventuellement couronner l'oeuvre.

Gassendi adopte une attitude plus hardie que celle qu'il manifesta dans son oeuvre contre Aristote. C'est que la pensée de notre prélat avait pris un tournant positif lié à l'observation et à l'expérimentation. Il devait en partie cette assurance aux cercles parisiens où la nouvelle science jouissait déjà d'un certain épanouissement. A part l'académie du P. Mersenne qu'il fréquentait régulièrement, Gassendi se tenait au courant des travaux de Galilée, de Beeckman, de Descartes et des autres savants notoires. Il prêtait une attention particulière aux nouveaux développements que la mécanique puisait dans la physique et les mathématiques. A l'instar d'Epicure, il s'intéressait fort à l'expérimentation. Mais comme il lui manquait le génie intuitif nécessaire aux recherches scientifiques, il n'émergea jamais comme un vrai homme de science. Pourtant, de ses études, de ses contacts avec les génies de l'époque, Gassendi hérita une discipline intellectuelle qui n'est pas

sans un certain scepticisme.

Les penseurs sceptiques étaient légion depuis que la doctrine de Pyrrhon fut remise en honneur au début du XVII^e siècle. Cette doctrine fut poussée au-delà même des prévisions de Pyrrhon, car les sceptiques modernes osaient étendre leurs droits sur la morale et sur la religion en ébranlant toute attache. Ils fournirent ainsi à certains libertins la base de leur athéisme. Gassendi ne poussa jamais son libertinage à un tel extrémisme. Il est évident que sa pensée suit de près celle de Montaigne et de Charron qui voyaient dans le pyrrhonisme un accès à la religion - certains aspects de cette doctrine incitent à la piété. Mais Gassendi ne succombe point aux pièges que ses aînés s'étaient tendus. Montaigne s'était aventuré à prêcher à la fois l'abandon à la nature et l'obéissance à ses lois. La vertu était donc tantôt volupté, tantôt devoir, sans pouvoir être toujours les deux à la fois. Charron lui, annonçant Pascal, insista davantage sur la tendance humaine d'agir contre-nature. Il fut ainsi porté à soutenir l'innéité de la morale, impliquant ainsi son antériorité et sa supériorité sur la religion :

Je veux aussi la piété et la religion, non qui fasse cause, ou engendre la prud'hommie ja nee en toy, et avec toy plantée de nature, mais qui l'approuve, l'autorise, et la couronne. La religion est postérieure à la prud'hommie, c'est aussi chose apprise, receue par l'ouye . . . , par révélation et instruction, et ainsi ne la peut pas causer.⁹

Gassendi s'empressait de remarquer qu'une telle hérésie

ne saurait jamais provenir de l'épicurisme. En fait, Char-
ron erra pour avoir trop insisté sur la priorité de l'in-
telligence quand il avance que cette faculté permet de sai-
sir le vrai indépendamment des sens. Plus soucieux que Gas-
sendi de combattre les dangers du doute pyrrhonien, Mer-
senne avait fait paraître en 1625¹⁰, sa Vérité des Sciences
contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens où il vante ouverte-
ment la liberté dans les recherches scientifiques. Par pru-
dence, Gassendi ne partageait pas entièrement la crédulité
de Mersenne. Il voyait plutôt que le scepticisme qui avait
surpassé l'ataraxie conforme à la nature que préconisait
Pyrrhon, pouvait aisément s'appliquer à la science, à la
morale et à la religion. Bien employé et bien compris, le
doute pyrrhonien pouvait même servir efficacement la cause
de ces disciplines. C'est dans cet esprit que Gassendi sou-
tenait que le doute "réfléchi" - celui qui s'était intégré
à l'esprit scientifique nouveau - était le premier pas
vers la vérité.

A certains endroits, Gassendi se vante presque d'être
sceptique, mais ne le prenons pas au mot. Il chérit trop
la liberté pour ne pas déceler une certaine servitude dans
le scepticisme, puisque cette doctrine tend à maintenir la
pensée dans un état constant de réticence. A l'exemple de
Bacon, le doute a pour Gassendi un rôle purement fonction-
nel; son utilité est essentiellement "destructrice et pré-
paratoire"¹¹. Une méthode pour découvrir le vrai s'imposait

aux penseurs : Descartes fait découler la sienne de la méditation, tandis que Bacon et Gassendi recherchent la leur dans la science fondée sur l'expérience¹². Ces deux penseurs se rattachent ici à Epicure en maintenant avec lui que l'évidence ne peut provenir que des faits, et que le jugement porté à ces faits doit être dicté par l'observation, la réflexion et l'expérimentation.

Gassendi professe avec Epicure que toute connaissance provient des sens, mais il n'accepte pas pour autant que les sens constituent la source unique des connaissances :

On peut distinguer en nous un double critérium, l'un par lequel nous percevons le signe, et c'est la sensation; l'autre par lequel nous saisissons par le raisonnement la réalité qui est elle-même **cachée**, et c'est l'esprit, l'intelligence ou la raison.¹³

Cette dualité permettait à Gassendi d'élargir les théories sensualistes d'Epicure, les plaçant ainsi sur une échelle diversifiée et systématique. Le sensualisme pur lui paraissait arbitraire, étroit et insuffisant. La sensation et la raison se devaient d'opérer simultanément pour que l'une supplée aux besoins de l'autre. Cette refonte du système épicurien était donc moins une tentative de rénovation que de modernisation. Il s'agissait pour Gassendi, non pas de formuler et de faire accepter une doctrine originale, mais bien de conserver l'essentiel de l'épicurisme, à savoir son esprit, et de le reconstruire à la lumière de la pensée et des découvertes modernes. J. S. Spink saisit bien cette in-

tention quand il dit que "Gassendi projetait une oeuvre d'érudition plutôt que de science."¹⁴

En effet, l'oeuvre de Gassendi n'est une apologie que dans la mesure où elle prétend analyser impartialement la doctrine et la vie d'Epicure, et réfuter ses théories fausses et surannées. Mais la prolixité des faits ne tarde pas à trahir une verve nettement propagandiste, car outre l'érudition si chère à Gassendi, l'oeuvre s'approfondissait sans cesse à la lumière des discussions animées qu'il avait avec ses amis entre les années 1629 et 1647¹⁵. Mersenne par exemple tenait l'atomisme et la religion incompatibles par principe. Gassendi s'empressait de les concilier en proclamant Dieu le créateur des atomes dont le mouvement était "l'expression de la providence divine"¹⁶. Epicure passa outre à toute idée de divinité pour concevoir un nombre infini d'atomes mouvant dans un espace infini. Mais Gassendi, en bon chrétien qu'il était, n'octroyait la propriété d'infinité qu'à Dieu seul. Il était donc nécessaire que, pour sa propre survivance, le nouvel épicurisme puisse inclure, en s'y accommodant, l'existence et l'interférence de Dieu. Il sied mal à Gassendi d'interpeller la Révélation et l'autorité de la religion à un moment où on remet tout en question. Pour convaincre de l'existence divine, l'usage de la raison lui parut plus opportun, car outre le fait que cette faculté convenait aisément à sa pensée, elle ne semblait encourir aucun risque de contradiction.

Il est curieux cependant que Gassendi se soit inspiré pour résoudre une pareille question d'Epicure et de Lucrèce. Il suffit de se rappeler qu'Epicure avait affaire à une société scientifiquement primitive. Les conséquences funestes de la superstition le forcèrent de détacher de son système toute notion divine avec un acharnement tel qu'il lui valut plus tard la réputation d'athée. Gassendi avait sur lui l'avantage d'une société pour laquelle le concept divin était non seulement dissocié de la peur et de la superstition, grâce aux progrès constants de la science, mais ce concept était même désirable et favorable à la pensée de l'époque.

Quand Epicure admet a priori la création des atomes, il soutenait en même temps l'absence d'une intervention divine dans le cours de leur évolution. Lucrèce développa cette notion en introduisant le concept du semina rerum qui prescrivait une disposition implicite à la nature des atomes pour un développement déterminé. Ce concept continua à servir la cause du matérialisme pur ou du déterminisme, selon qu'on le prenait d'une manière littérale ou qu'on l'interprétait. Gassendi eut soin de le replacer dans son contexte originel en précisant qu'il appartenait au système épicurien. En fait, le semina rerum découlait logiquement de l'épicurisme puisqu'il annihilait toute présomption de nécessité divine, de providence et de dépendance humaine des dieux. Gassendi se méfie de ces idées

préconçues, mais il soutient que le semina rerum n'exige pas nécessairement, comme on croyait l'entendre, une détermination intrinsèque à l'atome dans son évolution. Déterminé uniquement dans sa nature, l'atome évolue selon ses propres lois. Or les lois, elles-mêmes du domaine de l'intelligence, sont indépendantes des atomes. La nature inexplicable de l'intelligence fournit à Gassendi une base d'argumentation en faveur de la Foi, vertu théologale, et de la Raison, faculté intellectuelle, toutes deux extrinsèques à la science.

Gassendi établit ainsi la réplique au matérialisme pur des atomes d'où découlait leur déterminisme. Il réconcilia en même temps, tout en les gardant intactes, les théories sensualistes indispensables à l'atomisme, et les théories spirituelles qui s'accommodaient aisément à l'épicurisme, puisqu'elles établissaient d'une façon systématique les normes de la liberté humaine. Cette mesure synthétique souleva des controverses qui ne sont pas si facilement résolues par la Foi. L'intelligence qui érige et gère les lois, ne suggère-t-elle pas en même temps une intervention divine? Suffit-il de lui infliger une nature inexplicable pour justifier son existence et son indépendance des atomes? On pourrait poursuivre à l'infini ces inférences qui, en fin de compte, évoluant dans un cercle vicieux, car elles ramènent toujours au déterminisme des atomes ou à l'omniscience divine. C'est là encore que le prêtre en

Gassendi va le tirer d'affaires : il opte en faveur de l'argument théologique qui maintient une distinction claire et nette entre la création des atomes et leur interaction.

Il est intéressant de noter que ce choix place Gassendi dans une lignée nettement épicurienne selon l'article philosophique de H. A. Wolfson¹⁷ où il établit qu'il n'y a essentiellement que deux théories occidentales concernant la liberté humaine, celles de Philon et d'Epicure. Selon Philon, la volonté de l'homme est douée de son propre pouvoir miraculeux d'agir librement sans cause déterminée. Wolfson place Descartes dans cette tradition en précisant que "while lavishing upon man the miraculous power of the free will, he begrudges God, in this old world of ours, a few reported miracles; and in his own imaginary world, he denies him outright, the power of miracle working."¹⁸ Cette attitude de Descartes devait être critiquée par Gassendi qui rendait à César et à Dieu ce qui leur revenait de droit. La tradition épicurienne soutenait que la liberté, indéterminée de la volonté humaine, évolue dans un monde sans cause. Compte tenu du caractère imprévisible des circonstances fortuites et des phénomènes naturels, l'épicurien s'est toujours considéré l'agent initial et le maître de sa propre destinée, assumant ainsi la responsabilité totale de son bonheur qu'il se crée à la lumière de ses connaissances, de sa raison et de sa volonté.

Les découvertes scientifiques que l'observation, l'intuition, le raisonnement et l'expérimentation mettent à sa portée, contribuent à une meilleure réalisation de ce bonheur. L'exercice de ces fonctions sensorielles et intellectuelles révèle en même temps à la raison un certain ordre dans la création qui implique l'idée d'une existence divine que Gassendi intègre à l'épicurisme de sorte que le Dieu créateur, qui prévoit sans agir, garantit à l'homme une liberté totale dans la recherche de son bonheur terrestre.

Laissant là le problème de la divinité, Gassendi procéda à la validation de l'atomisme antique. Ceci exigeait une vraie refonte car il y avait autant de formules, périmées depuis Démocrite, à retrancher que de nouvelles à y ajouter. Gassendi n'osait s'y adonner sans un savoir approfondi de la matière. Ce travail de reconstruction est l'objet du livre de Humbert dans lequel la mise à jour de l'atomisme d'Epicure par Gassendi est analysée à fond, surtout du point de vue technique. Plus que toute autre chose, cette étude révèle qu'une pareille entreprise nécessitait une disposition naturelle, même une certaine passion, pour la recherche et l'expérimentation. Ce don, nous l'avons dit, manquait totalement à Epicure. Gassendi l'avait certainement, mais il sut malheureusement l'appliquer plus efficacement à l'érudition qu'à la science.

Il convient cependant d'être objectif en n'appuyant

point l'acrimonie avec laquelle Pintard insiste sur les lacunes de Gassendi. Celui-ci nous est décrit comme un philosophe calculateur qui christianisa Epicure pour légitimer l'épicurisme, mais surtout pour faire de cette doctrine l'éponge absorbante de ses propres contradictions. A. Koyré n'est pas plus indulgent dans son analyse "Gassendi savant" - dont on doit néanmoins reconnaître l'expertise -, où il laisse ressortir malgré lui, à travers de sévères critiques, certaines contributions de Gassendi à la science de son temps. Celles-ci ne sont pas ici sans mérite, car, en se rappelant le rôle primordial des sens dans l'épistémologie épicurienne, on est amené à apprécier leur juste valeur. Gassendi n'ignore point l'importance pour le sensualisme de l'exploration continuelle des organes sensoriels, de leurs potentialités comme de leurs limites, d'où son intérêt marqué pour les expériences dirigées vers une meilleure connaissance de leur physiologie. Dans un article scientifique, le Dr. Martin-Charpenel s'arrête longuement aux expériences de Gassendi sur le phénomène de la vision par exemple :

. . . il étudie les yeux de nombreux animaux ; thons, lamies, dauphins, boeufs, moutons, chevaux, chiens, chats, chats-huants, poulets, rossignols, etc... et il écrit : "Nous avons découvert que la concavité de l'oeil, c'est-à-dire ce qui embrasse les humeurs vitrée, cristalin et aqueux, est un vrai miroir concave et qui seul représentant les objets renversés les peint en leur forme naturelle après que ces mêmes objets sont renversés par le cristalin. Or ce qui fait principalement l'effet du miroir est la tunique qu'on appelle choroïde, d'une polissage métallique,

ayant derrière une boue noire qu'on peut comparer au plomb qu'on met derrière la glace. La concavité extérieure de l'oeil, excepté l'endroit de la prunelle, est teinte d'une noirceur afin que la moindre lueur qui entre dans la capacité de l'oeil y rende plus d'éclat. Cette choroïde est toute couverte de la rétine. . . ainsi il est vraisemblable que la vision se fait en cette rétine" en quoi il est d'accord avec le Père Scheiner qu'il a d'ailleurs lu, et qui en découpant une fenêtre à travers les parois de l'oeil, rétine exceptée, à la partie postérieure d'un oeil de mouton, fut le premier à faire constater l'image renversée formée sur la rétine.¹⁹

N'insistons point ici sur la priorité dont jouit la vue sur les autres sens, car, si la juste valeur de son organe, notamment l'oeil, parvient à être scientifiquement établie, toutes les données sensorielles seront énoncées dans des termes plus précis, et les spéculations subséquentes seront de moins en moins sujettes à erreur. C'est dans ce but que Gassendi maintient de sérieuses relations avec les médecins réputés de son entourage, Peiresc en particulier. Il s'adonne à toutes sortes de dissections anatomiques et physiologiques, tout en s'informant sans cesse des dernières découvertes à travers le monde. C'est dans le domaine des sciences naturelles, plus que tout autre, que Gassendi se révèle un observateur rigoureux et obstiné dans la recherche de la vérité. Pousser à l'extrême une pareille attitude à une époque où la condamnation de Galilée est encore en pleine controverse, présentait certains risques. Opinant sur la question, Gassendi professa une humble soumission au Saint-Siège, mais il fit l'éloge de

Galilée pour ne s'être soucié que de la vérité. On déplore en même temps que Gassendi n'ait pas su intervenir d'une façon plus concrète en faveur de son confrère. Puisque ses aptitudes pour la science ne semblaient pas dépasser de beaucoup celles d'un observateur intelligent et d'un expérimentateur perceptif, il n'en était peut-être pas capable. Koyré admet cependant que Gassendi alla plus loin que Galilée : Pour s'être libéré "à la fois de la hantise de la circularité et de l'obsession de la pesanteur", Gassendi réussit "à donner une formulation correcte de la loi d'inertie."²⁰ Koyré ajoute également qu'en réhabilitant l'atomisme d'Epicure à la lumière de la science moderne, Gassendi parvint à "devancer Robert Boyle dans l'interprétation des expériences barométriques de Toricelli et de Pascal (qu'il a refaites lui-même) et d'expliquer la montée du mercure dans le tube (ou de l'eau dans les tuyaux des pompes) par la pression élastique de l'air comprimé par le poids des couches supérieures de l'atmosphère."²¹ Il va sans dire que Gassendi était fort bien équipé pour garantir le succès de son entreprise, quant à la structuration de l'atomisme antique à la lumière de la science moderne. Précisons cependant qu'il ne s'agit point de faire de lui un génie scientifique, car l'innovation est du domaine des savants, et Gassendi n'en était certes pas un!

Trop conscient de ses limites, Gassendi se contentait, à l'exemple d'Epicure, d'appliquer ses dons à la conception

d'une philosophie qui puisait ses sources, autant que ses justifications, dans les données scientifiques et mathématiques, mises à sa portée en abondance par les savants de sa connaissance, Descartes, Fermat, Pascal, Roberval, Mersenne, pour ne citer que les plus notoires. A partir de leurs découvertes, il extrapolait des principes fondamentaux, comme la distinction entre atomes, molécules et corpuscules, sans oublier l'existence du vide, "c'est-à-dire la réalité de quelque chose qui n'était ni substance, ni attribut"²². Même Koyré qui se montre très avare quand il s'agit d'éloges, ne put s'empêcher d'avancer que

. . . personne n'a présenté la conception atomique avec autant de force et que personne n'a défendu l'existence du vide sous toutes ses formes - à l'intérieur comme à l'extérieur du monde - avec autant de persévérance et de persistance que Gassendi; personne, par conséquent, n'a contribué autant que lui à la ruine de l'ontologie classique fondée sur les notions de substance et d'attribut, de potentialité et d'actualité.²³

En dernière analyse, Koyré concède à Gassendi le mérite d'avoir fondé une physique qualitative en ressuscitant l'atomisme antique, tout en donnant une base ontologique à la science moderne. Mais c'est le génie de Newton qui produira la "physique mathématique" par la synthèse de l'atomisme physique, qu'il doit entièrement à Gassendi, et du mathématisme, promu par Galilée et Descartes²⁴.

Nous ne partageons donc point l'opinion des critiques qui réduisent la portée de l'oeuvre gassendiste à une simple influence. Le Syntagma philosophicum qui représente la somme

totale et la version définitive de toute cette oeuvre plaide pour la cause d'une pensée qui s'est reposée sur l'épicurisme, parce que cette philosophie se prêtait parfaitement à l'expérience, à l'expérimentation, en résumé, à la recherche de la vérité pure et simple. C'est à ce propos que A. Adam soutient que Gassendi prépara le plus efficacement les fondements de la méthode expérimentale²⁵.

A travers l'éclectisme de cette méthode se manifeste une tension pareille à celle que révèle l'épicurisme. Pour épurer l'esprit de ses tendances arbitraires, de ses préjugés et de ses prémonitions, cette méthode exige certaines suspensions, non par pure prudence ou appréhension, mais pour conclure

. . . - comme le voulait Epicure - qu'une apparence venant à se produire dans la sensation, il convient d'attendre, de suspendre ou de remettre à plus tard le jugement, "jusqu'à ce que tout ce qui peut faire obstacle à une claire connaissance ayant été supprimé, l'évidence apparaisse sur le fait". Aux arguments sceptiques appelés régression à l'infini, diallèle et attitude hypothétique, Gassendi oppose l'évidence.²⁶

Modifié en quelque sorte, et mis au service de la maturation du jugement, le scepticisme antique renaît sous une forme utilitaire et efficace. Lorsque B. Rochot réfute les accusations de R. Pintard en soutenant que Gassendi appartient à une tradition sensualiste, "épicurien de principes et sceptique de tendances"²⁷, sa thèse nous semble juste. Car c'est certainement l'épicurisme que Gassendi prêche et professe qui offre à la science une alternative,

une nouvelle façon de déceler les secrets de la nature. Tout en mettant en relief certains aspects intellectuels que les différents systèmes philosophiques acceptaient, ignoraient, soulignaient ou rejetaient, il les réunit tous dans une philosophie dont la majeure partie, selon Berr, est une "Physique":

Il passe en revue toutes les apparences (sensibles) et leurs lois; mais au sortir de cette psychologie empirique et de cette cosmologie fondée sur l'expérience, il aboutit à une science telle que la raison a pris à ses yeux de plus en plus d'importance. Car en même temps qu'il poursuivait ses investigations sur la nature des choses, il méditait sur leur ordre; et c'est la raison qui les lui découvrirait, qui se montrait capable d'imposer aux impressions des sens un ordre conforme à celui du réel.²⁸

Ce processus intellectuel, nous l'avons souligné, amena Gassendi à la preuve téléologique de l'existence de Dieu, mais ce choix lui causa de fâcheuses confrontations avec Descartes qui lui préfère la preuve ontologique. Cette querelle mérite ici notre attention dans la mesure où elle révèle la fidélité de Gassendi à Epicure. Ceci nous permettra également d'évaluer, dans la mesure du possible, les conséquences bénéfiques ou funestes que la publicité créée autour de cette querelle, porta à l'épicurisme en pleine réhabilitation.

Charles Beyer présente dans un article remarquable de clarté et de précision l'historique des relations de Descartes avec Gassendi qu'il examine du point de vue psychologique²⁹. A la source de cette querelle, nous décelons un

Descartes ingrat - pour n'avoir accordé aucun crédit à Gassendi dans ses Météores (1637) des idées que celui-ci avait formulées et lui avait communiquées dans son Opuscule à Reneri (Amsterdam, 1629) -, ou simplement négligent d'avoir laissé entendre pour siennes des idées reçues auxquelles il ne cessait pas de penser. Cet incident qui froissa Gassendi paraît insignifiant en lui-même, mais il fut la cause que Mersenne sut convaincre Gassendi quatre ans plus tard, de rédiger ses objections aux Méditations (1641) de Descartes. La polémique prit alors une tournure personnelle. Le noeud de leur confrontation semble résider dans la flagrante opposition qu'impose la métaphysique cartésienne - où être et pensée se confondent - à l'empirisme sensualiste gassendiste - où l'être est matière avant d'être pensée. C'est au nom de l'humanité que Gassendi refuse de se dépouiller de toute chair; il ne fait en somme que resserrer ses liens avec le matérialisme d'Epicure.

Soulignons d'abord que Descartes osa établir un système qu'il proclama la voie la plus sûre de la vérité, selon lequel il fut forcé de faire table rase de toutes les connaissances jusque là établies, même de celles dont l'existence demeurait encore indiscutable. Il dut, par conséquent, nier les propriétés physiques communément acceptées comme preuves d'existence, ce que Gassendi juge non valable et superflu. Il semble en effet outré que l'on doive soumettre sa pensée à des tours de force, et se convaincre de faits

que soutient uniquement la raison en dehors de l'observation, pour être certain d'avoir découvert la vérité. Gassendi convient que les sens ont leurs limites et sont sujets à erreur; les matérialistes purs n'y font eux-mêmes reposer leurs données que dans la mesure où l'immédiat, qui leur est accessible par les sens, est à son tour corroboré par l'expérience avant d'être ratifié dans l'esprit. Il est clair que Gassendi ne soulève point d'objections contre le rationalisme cartésien parce que celui-ci démolit le matérialisme à partir duquel toute sa pensée se développe. Ce qui le révolte, c'est qu'un génie dont la lucidité s'est manifestée auparavant d'une façon si positive dans le domaine mathématique et scientifique, et "qu'un aussi excellent géomètre ait osé débiter tant de songes et de chimères pour des démonstrations certaines."³⁰ Descartes, nous le savons, fit la sourde oreille aux objections de Gassendi, et, comme le remarque Beyer, "on peut regretter que Descartes n'ait pris la peine de montrer plus en détail les insuffisances de l'empirisme; peut-être aurait-il trouvé qu'il est plus difficile à réfuter qu'à mépriser et à condamner."³¹

Le fameux discours "O Esprit, ô chair" fut en somme le dernier mot de Gassendi sur cette polémique qui dura une quinzaine d'années. Il y dénonce avec acharnement toute la métaphysique que Descartes conçoit à partir du doute:

Le doute cartésien est acte et liberté de la volonté

face aux choses et à l'entendement même; il est de plus acte pur, l'acte de pureté et d'absolu dépouillement par quoi l'esprit se distingue de toute nature, la transcende, et se possède enfin comme esprit.³²

Que Descartes ait ainsi établi un chef-d'oeuvre d'architecture systématique, Gassendi n'en saurait disconvenir. Mais n'y voyant rien de sensible et de sensé, il s'engagea à la démolition radicale du cogito de Descartes qui se heurte au rationalisme expérimental de la méthode scientifique. En fait, la formule "je pense, donc je suis" est empiriquement fausse parce qu'elle place temporellement l'essence avant l'existence³³. De plus, Gassendi conçoit mal qu'une vérité prétendue si claire, doive sortir de l'obscurité du doute, car, après avoir assimilé la doctrine épicurienne à sa pensée, il était clair pour lui que le négativisme du doute ne contenait aucune potentialité créatrice. Dans leurs principes, dans leurs méthodes, autant que dans leurs données, les philosophies de Descartes et de Gassendi étaient donc fondamentalement incompatibles. Là où Descartes écrase la matière pour couronner l'esprit, Gassendi lui, se plonge dans la matière pour retrouver l'esprit, et pour les synthétiser dans un même être qu'on ne peut, au besoin, séparer:

Philosopher avec la moitié de l'homme, fût-ce avec celle qui est clarté, rigueur, possession de soi, philosopher avec la moitié de l'homme, ce n'est pas philosopher, c'est trahir. N'est-ce pas pour Gassendi déjà péché d'orgueil, ce "péché d'angélisme" qu'un de nos contemporains reproche à Descartes? O chair! s'écrie Descartes pour répondre à l'ironique: ô âme!

Chair, bien sûr, répond Gassendi, puis-je faire bon marché de la condition incarnée par laquelle Dieu a défini et voulu l'être de l'homme? Dépend-il de moi de m'affranchir si aisément de l'incarnation?³⁴

Le point crucial de cette polémique se manifeste autour de l'existence de Dieu qui préoccupe Descartes, comme Gassendi avant lui. S'ils tombent d'accord sur le fait que Dieu existe, ils s'opposent de façon frappante dans le cours de leurs raisonnements:

Descartes raisonne ainsi, ou plutôt il éprouve ceci : je pense, et c'est la certitude d'existence; mais suis-je condamné à la solitude, ou à l'orgueil démesuré d'être suffisant à moi-même et seul existant au sein du néant ? Examinons plus avant ce que je sais de moi-même : je suis un être qui pense et, parmi mes pensées, il en est une, l'idée de l'infini, dont j'éprouve indubitablement qu'elle ne peut être mon oeuvre, à moi qui suis fini et limité. Entre mon âme et l'infini s'étend une distance infinie et l'infini outrepassé de toutes parts les forces de ma pensée. Je trouve donc en moi une idée qui ne peut venir de moi, qui doit donc bien venir de quelque être distinct de moi, qui en soit la cause, la cause adéquate et complète, c'est-à-dire d'un être infini, parfait, de Dieu. Je sais donc aussi certainement que Dieu existe que je sais que j'existe.³⁵

Dans cette argumentation qui déconcerte Gassendi, il y voit encore une fois, une gymnastique pure de l'intellect qui - partant encore du doute, toujours du doute - se convainc d'une idée d'infini inhérente à la pensée humaine, elle-même capable de transcender l'absolu. Gassendi refusa cette preuve ontologique de l'existence divine au nom même de "l'absolue transcendance de Dieu, l'absolue incompréhensibilité d'une certitude qui, débordant l'entendement, est l'effet en nous d'une révélation qui passe nos propres

forces et émane de la seule grâce de Dieu."³⁶

Dans cet affrontement qui demeure encore aujourd'hui un paradoxe, Meyer donne le dernier mot à Gassendi dont la pensée éclectique lui paraît plus saine. Il en est de même de Rochot qui, à la certitude du mathématicien, préfère la sensibilité et la complexité du réel de l'érudit. Descartes semblait en fait inaugurer un nouveau règne scolastique qui couronnait la raison sans être lui-même raisonnable. Et déjà au moment où Gassendi combattait Aristote, il maintenait que la philosophie ne devait être figée à aucun moment de son histoire. En prétendant établir la méthode qui conduise à la vérité, Descartes lui semblait de nouveau dompter une pensée sans cesse en évolution, et en prétendant s'assurer une pensée claire, il ne faisait que lui mettre des oeillères!

Pour un moment au moins, Gassendi avait gagné la bataille. La métaphysique cartésienne n'avait même pas touché Mersenne dont "l'Académie parisienne", composée des savants les plus réputés de l'époque, comptait un grand nombre d'adversaires acharnés de Descartes. La Disquisitio Metaphysica était en général bien accueillie par les centres académiques où Gassendi et ses amis en discutaient ouvertement. En Hollande surtout où Descartes avait beaucoup d'ennemis, son succès fut immédiat.

L'antagonisme créé par cette cabale devait éventuellement se dissiper, car Sorbière, l'entrepreneur de mau-

vaises causes, avait pour un moment tourné son attention vers Hobbes. Comme Descartes se tut sur Gassendi dans ses Principes (1644), l'inimitié était désormais tacite. Il est rapporté qu'on tenta une réconciliation formelle quand "les trois plus grands philosophes du siècle", à savoir, Descartes, Hobbes et Gassendi, furent réunis à un souper offert par William Cavendish, marquis de Newcastle³⁷. Mais cette réconciliation ne semblait se limiter qu'à la courtoisie, car les pensées gassendiste et cartésienne demeuraient irrévocablement inconciliables.

Puisque les épigones qui ne s'attachent pas toujours à la juste valeur de leurs ancêtres, décident en fin de compte pour la postérité, Gassendi est aujourd'hui fort méconnu, tandis que Descartes est encore à l'honneur. Le rôle que joua Gassendi dans l'histoire des idées de son siècle demeure néanmoins évident et concret. Descartes, par exemple, ne devait jamais se remettre de sa défaite métaphysique, si bien qu'on ne peut parler d'une vraie influence cartésienne avant 1660. En effet, vers le milieu du siècle, on refusait encore d'établir une distinction radicale entre l'âme et le corps, entre la raison et l'imagination, comme l'entendait Descartes. La campagne épicurienne était en plein essor, et l'empirisme sensualiste avait, semble-t-il, triomphé.

Mais si on immortalisa Descartes en tant que père de la philosophie moderne - il tient presque à titre personnel la gloire d'y avoir instauré le règne de la raison -, on mé-

prise encore aujourd'hui sa métaphysique et sa morale³⁸, ce en quoi Gassendi lui survivra. Celui-ci suit de très près l'éthique épicurienne où le Vrai et le Souverain Bien demeurent les fins ultimes et détiennent les rênes du bonheur. Mais, chez Gassendi, ces fins ne sont plus confiées à une âme matérielle et mortelle, car, outre l'âme animale dont le gassendisme admet l'existence, "il y a comme dit La Fontaine, encore une autre âme, qui exige autre chose, qui est capable non seulement de plaisir, mais de bonheur et de vertu. Ce sont les deux fins assignées par Gassendi à la morale."³⁹

Ces fins sont donc énoncées dans un contexte nettement anti-épicurien, puisqu'elles découlent des principes de l'immortalité de l'âme et de l'infinité divine. Gassendi s'inspire des Anciens, de la Bible, des Pères de l'Eglise pour soutenir sa thèse. Il se réfère d'abord à Platon qui maintenait l'existence de trois âmes : deux âmes mortelles, dont l'une s'identifiait à nous par les sens, et l'autre était l'ensemble des sensations, des passions et des tendances. Quant à la troisième, "elle se rapproche de la théorie gassendiste sur l'âme raisonnable ou intellectuelle, distincte de l'âme sensitive ou matérielle, laquelle est commune aux animaux et à l'homme."⁴⁰ Les deux premières périssent avec la mort, s'apparentent en certains aspects à l'âme animale dont parle Gassendi, mais celui-ci les confond en une seule âme pour mieux laisser ressortir la pri-

mauté de la seconde. Cette dernière est d'une essence supérieure, d'une part à cause de sa capacité de raisonner, de l'autre, en vertu de sa spiritualité. "C'est un feu pénétrant et très actif qui entretient dans l'animal et dans l'homme la chaleur et la vie."⁴¹ En définissant ainsi l'âme, Gassendi y introduit l'idée de souffle divin que laissent transparaître les écrits bibliques. G. Coirault juge cette définition de Gassendi subtile et obscure, mais n'en est-il pas ainsi de tout ce qui touche au divin? La Révélation n'exclut-elle pas les spéculations métaphysiques sur la nature de l'âme? Gassendi le sait trop bien pour s'attarder sur la question. Il rejoint vite Epicure en ajoutant avec certitude que la philosophie ne contient que deux parties : "l'une qui s'occupe de la vérité; l'autre, de l'honnêteté; la physique qui cherche la vérité en toutes choses; la morale qui tend à faire pénétrer l'honnêteté dans le moeurs. Les deux ensemble constituent la sagesse."⁴²

Nous retrouvons ici, clairement énoncés, les éléments de l'éthique épicurienne gardés dans leur échelle de valeurs. Quant à la vérité dont se soucie la Physique, Gassendi la remet aux soins de la méthodologie empiriste qui préconise sans réserve l'expérience, et qui assigne en même temps une responsabilité égale à la raison.

L'épistémologie gassendiste qui faisait valoir à la fois l'expérience et la raison, fut en somme à la base de la méthode expérimentale, à son tour exploitée et développée en

méthode scientifique. "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" maintient Epicure mordicus; Gassendi lui, module, mitige, pour mieux le préciser ce vieux credo des matérialistes, ce que démontre dans sa portée systématique l'article de Gaston Coirault dont nous avons parlé. Les éléments essentiels de la doctrine sensualiste moderne sur la génération des idées, attribuée à Locke, y sont analysés dans leurs sources, elles-mêmes épicuriennes. Quant à la méthodologie que Locke établit, elle demeure nettement gassendiste. Coirault retrace dans ses grandes lignes le plan de l'Essai de l'entendement (1690) de Locke en renvoyant directement les sources au Syntagma (1649) de Gassendi. Cette oeuvre n'était point inconnue de Locke, mais à l'instar de Descartes, il garde "innocemment" le silence sur la question. Coirault parvient à prouver d'une façon assez convaincante que c'est dans le Syntagma qu'on retrouve le "vrai évangile de la sensation"⁴³ que Locke reformula à sa manière. Bien que celui-ci ait passé outre à la théorie de la dualité de l'âme, il n'ajoute rien à celle de l'origine des idées que préconise Gassendi. Locke ne fit en somme que laïciser la doctrine sensualiste gassendiste en lui refusant tout élément divin.

Déjà dans sa polémique avec Descartes, Gassendi avait divulgué ses objections contre les idées innées et la formation des notions abstraites. C'est aussi une façon pour lui d'insister sur la primauté de l'observation et de l'ex-

périence qui précèdent temporellement le concept. Il ne faisait en somme qu'élaborer à partir des données d'Epicure : Avant d'affirmer qu'un fait, une proposition ou une idée, est vrai ou faux, il convient de "ne s'en remettre qu'à la double évidence des sens et de la raison; de n'admettre ou de nier l'existence d'un rapport entre le sujet et l'attribut que lorsqu'il nous est impossible de douter."⁴⁴ Il y a probabilité quand plus de raisons émergent en faveur de l'affirmation que de la négation. Le jugement est alors déféré jusqu'à ce que de nouvelles données viennent confirmer ou nier cette dite proposition. C'est là que l'érudition prend toute son importance puisqu'elle fournit, en grand nombre, des faits réels et évidents, mis à l'appui des recherches et des démonstrations. C'est là encore que s'affirme la disparité des méthodes gassendiste et cartésienne. En octroyant tous les droits à l'intellect, seul capable de parvenir à la certitude, Descartes formulait sur cet unique critère toute sa théorie de la vérité; il ne tenait aucun compte de la matière, et appliquait à la philosophie un processus jusque là réservé aux sciences et aux mathématiques.

Sans prétendre diminuer ici le mérite de la méthode cartésienne, il semble que Gassendi ait sur son rival l'avantage de la dualité, en ce qui concerne la méthode de recherche de la vérité, Il a tout à gagner des sens et rien à perdre de la raison. Loin de restreindre ou de tempérer sa pensée, l'éthique épicurienne allait prendre de nouvelles

dimensions à la lumière de sa méthode synthétique et de ses recherches d'érudition qu'il évaluait avec un rationalisme manifeste. Toujours soucieux d'unité, Gassendi rattache la portion éthique à la physique comme à la métaphysique. Les vertus qu'il renouvelle relèvent leurs principes de l'atomisme moderne, mais demeurent essentiellement les mêmes que celles considérées importantes par Epicure. Elles devaient pour certains supporter l'étiquette à la mode de "libertinage érudit", qui se faisait sentir dans la pensée comme dans les mœurs. On estime que Gassendi n'était pas tout à fait innocent d'une certaine participation à ce mouvement licencieux. Il est certain qu'il entretenait à son égard plus qu'une sympathie passive. Ses relations intimes avec des libertins réputés comme Patin, Naudé et le Vayer, l'impliquèrent dans des scandales, sans jamais mettre sérieusement en doute son orthodoxie ecclésiastique. Laissons à la petite histoire le soin de ces détails, mais soulignons à ce propos que l'idée du bonheur terrestre, placée à la base du "libertinage", et héritée par Gassendi de l'épicurisme, ne lui semblait pas aller au préjudice de celui de l'au-delà.

S'il convient cependant d'en revenir aux textes, on remarque que, pour définir la vertu, Gassendi s'est inspiré à la fois d'Aristote et d'Epicure, dont les pensées ne sont point incompatibles en matière éthique. Selon Aristote, "la vertu est une habitude élective qui consiste dans un juste milieu défini ou déterminé par la raison et la prudence."⁴⁵

Elle est donc "une habitude qui consiste dans un juste milieu, c'est-à-dire dans une sorte d'état intermédiaire entre deux excès opposés."⁴⁶ Nous nous retrouvons ainsi en plein épicurisme jusqu'à ce que nous arrivions aux passions. Aristote met celles-ci à l'honneur - hormis les funestes - en faisant d'elles les mobiles des vertus, tandis qu'il garde la prudence, vertu épicurienne cardinale, comme une simple disposition à les atteindre. Gassendi va encore plus loin qu'Epicure quand il dit que "la Prudence est imperatoria de sa nature"⁴⁷. Elle n'est plus cette habitude passive que se devait d'acquérir le sage. Elle est désormais la force qui incite au devoir parce qu'elle a recours "à la mémoire des choses passées, à l'intelligence des choses présentes et à la prévoyance de l'avenir."⁴⁸ Elle dicte en quelque sorte au raisonnement le choix des données qui contrôlent la vie pratique de l'homme : choix d'une profession, d'un époux par exemple, en un mot, les différentes options qui constituent la sphère où il devra concevoir et construire son propre bonheur.

Gassendi envisage donc le bonheur humain dans un contexte social. Le philosophe du jardin eut recours à un individualisme qui lui parut, à la lumière des circonstances de son temps, la voie la plus sage vers le bonheur. A une époque où la conscience européenne, en pleine crise intellectuelle et morale, analyse les vices et les vertus dans les complexités respectives, une telle attitude semble ina-

déquate à Gassendi qui évolue avec son siècle, malgré sa connaissance des ressources de l'isolement que lui-même recherche et exploite. Mais, puisque Gassendi ne doutait guère de l'expansibilité intrinsèque à l'éthique épicurienne, il n'hésita point à en tirer les conclusions opportunes. Là où Epicure proclamait la sagesse du célibat et prévenait contre les ennuis de la paternité, Gassendi se plaît à prôner les nobles joies de la vie familiale. Et c'est encore à la base de la prudence, telle qu'Epicure la définissait, que Gassendi institue les devoirs des parents envers leurs enfants.

Il en est de même des vertus secondaires⁴⁹. Le Courage qui suit la Prudence dans la hiérarchie épicurienne, était une simple disposition innée ou acquise, mais elle devient vite la force mentale permettant de lutter contre les difficultés qui pourraient contrarier l'exercice favorable des autres vertus, et qui aide à persévérer dans la voie du bonheur individuel et social. Quand il s'agit de traiter la justice, la source de Gassendi est clairement Aristote. Mais il s'attache davantage au concept de l'origine des lois qu'il emprunte totalement à Epicure: "Epicurus has found the origins of laws in utility . . . and has consequently been attacked by the supporters of the opposite theory that laws are of natural origin. Gassendi thinks the two theories should be combined if we are to attain the truth."⁵⁰

Cette théorie éclectique effectue la réconciliation des

instincts naturels (solitarius) avec un certain utilitarisme dicté par l'expérience (sociabilis). Cette nouvelle direction qu'adopte la pensée est une contribution de l'empirisme en vigueur qui affirmait sans cesse que la découverte de la vérité et l'atteinte du bonheur étaient inconcevables en dehors d'un consensus mutuel et d'une certaine collaboration entre les hommes d'une même société. Il devenait désormais clair que les besoins individuels autant que les tares sociales, varient selon le milieu, le moment et les autres facteurs que Montesquieu allait se charger plus tard d'analyser dans son Esprit des Lois. Rousseau n'en était que trop conscient quand il entreprit dans la suite l'esquisse d'un contrat où les lois individuelles sont soumises au bien de la collectivité. Il n'était donc plus question de se limiter à une éthique purement individuelle, au milieu du XVIIe siècle, car c'est vers cette époque que les éléments d'une nouvelle science, issus des complexités mêmes de la société, commençaient à s'affirmer. Il faudra attendre le siècle suivant pour voir Auguste Comte et Emile Durkheim conférer à cette dite science, dénommée sociologie, ses normes et ses attributs propres. Mais déjà, "in Gassendi [sic] notes, the word 'morals' does not quite equal the Greek 'ethics'."⁵¹ Chez les penseurs grecs, cette notion était encore individuellement traitée; mais avec Gassendi, "Man is solitarius, familiaris and civilis. Morality

is properly concerned with man as solitarius in the sense that the self is the foundation of all"⁵², d'où la nécessité pour Gassendi d'ajouter à son éthique des considérations d'ordre politique et social.

Remarquons que Gassendi assignait ainsi à sa morale des normes qu'Epicure refusait absolument d'envisager dans la sienne. C'est qu'il était devenu indispensable à toute doctrine éthique d'insister sur la nécessité des lois équitables auxquelles tout être humain suffisamment intelligent devait pouvoir obéir, sans l'intervention des autorités civiles établies. "Man has reason : he can therefore see and understand the laws of his nature in a way that animals cannot : he can identify himself with this law so that the law of nature becomes his law, the law of his reason, and finally one with his reason."⁵³ Là encore, l'indépendance épicurienne se reflète dans la pensée de Gassendi qui voulait garder isolées les affaires de l'Etat et de l'individu. La concession que fait Gassendi réside dans l'approbation tacite d'un pacte établi et maintenu par les individus d'une société donnée, indépendamment d'une autorité civile. La loi seule règne et se trouve au-dessus de tout chef qui n'en est qu'un simple porte-parole.

La mutualité de cet accord trouve sa justification dans l'amour de soi qui, à son tour, est légitimé par l'amour d'autrui : "Aime ton prochain comme toi-même". Gassendi élimine toute suspicion d'individualisme quand il

fait reposer sur cette maxime chrétienne l'amour de la vie qui incite au mariage et à la paternité, et l'amour de la société dont les prémices proviennent de l'union de l'homme et de la femme. Sur ce point, Gassendi contredit clairement Epicure qui jugea la procréation insensée, parce que ses responsabilités contrarient dans la pratique la réalisation du bonheur individuel des procréateurs. Il se rapproche même d'une morale dynamique où l'action et l'engagement sont de rigueur. L'ataraxie perd alors toute sa sérénité et sa placidité épicuriennes. "The citizen must not only abide by the law but also be a law-abiding citizen, he must not only do good but also be good."⁵⁴ Gassendi annonce ainsi dans une certaine mesure la maxime kantienne : "Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle."⁵⁵

Il ne faut cependant pas perdre de vue le fait que les sources de l'éthique gassendiste demeurent essentiellement épicuriennes, même quand les applications pratiques semblent indiquer le contraire. En entreprenant une étude exhaustive de l'épicurisme, Gassendi a certainement prouvé que cette doctrine, loin d'être périmée, pouvait être reformulée en des termes modernes, dans un contexte social. Il était convaincu que cette doctrine méritait d'être renouvelée et rétablie parce qu'en dépit de sa prétendue corruptibilité, elle pouvait être élucidée et exploitée à l'amélioration d'une société complexe. Cette réhabilitation qui, au début,

ne prétendait être qu'une apologie suscitée par la prise de conscience d'une génération soucieuse de réparer les torts de la postérité, ne tarda pas à prendre une allure militante. Durant la querelle Descartes-Gassendi, Epicure apparut aux penseurs de l'époque, non plus comme un renégat, mais comme un saint païen qui a vu juste quand il tenait pour absurde le bien pour le Bien. Ses vues utilitaires furent critiquées par les purs esprits, mais les esprits purs n'eurent aucun mal à y voir une source de plaisir sain. Gassendi saisit cette occasion pour épurer le plaisir de sa connotation sensuelle qu'Epicure ne faisait certainement pas valoir, et lui encore moins!

Nous avons essayé de démontrer dans ce chapitre que Gassendi n'était peut-être pas le seul à avoir tenté une vulgarisation favorable de la doctrine épicurienne, mais il était le premier à y avoir réussi. En évaluant son entreprise, il devient clair que ce philosophe détient à titre personnel le mérite d'avoir sondé, élucidé, émancipé et restauré le vieil épicurisme à la pensée moderne. Il a su soutenir avec succès une philosophie basée sur la recherche de la vérité et l'apprentissage de la vertu en tant que sources uniques de sagesse et de bonheur. Il a même su gagner en sa faveur l'approbation de penseurs opiniâtres de l'époque. Son affabilité et sa préférence marquée pour l'éclectisme lui permirent de vivre en bonne intelligence avec les esprits libertins, frondeurs ou reli-

gieux, ce qui explique qu'il fut mieux connu et plus apprécié de ses contemporains que Descartes. Pour Antoine Adam qui distingue des époques à l'intérieur de la pensée française du XVIIe siècle, le Français des années 1640-50 est gassendiste. Prudence, méthode, expérience, c'est ce que résume l'influence d'un philosophe qui sut rester chrétien et qui inspira certainement Vaugelas. Mais la pensée de cet homme dont les nuances se révèlent dans toute l'oeuvre philosophique et littéraire du siècle, devait peu à peu disparaître.

C'est qu'à partir de 1660, les cartésiens - on les appelait cartistes par dérision - s'adonnent à une sérieuse vulgarisation du cartésianisme. Dès 1663, la mise à l'index des oeuvres de Descartes ne fait que stimuler l'intérêt naissant pour sa philosophie. En 1685, Louis XIV renouvelle l'interdiction d'enseigner Gassendi et Descartes - en qui V. L. Saulnier voit le Calvin du XVIIe siècle. Si ces suppressions furent bénéfiques au cartésianisme, elles plongèrent le gassendisme dans le gouffre où il semble se trouver encore aujourd'hui, malgré les efforts sérieux de nombreux érudits, Bernard Rochot en particulier.

Il ne demeure pas moins vrai que l'importance de Gassendi pour l'histoire des idées de son siècle, et surtout du siècle suivant, demeure indiscutable. Ses amis La Mothe le Vayer et Gabriel Naudé pousseront sa pensée

à l'extrême en mettant tout en doute, et en ne voulant accepter que les faits. La Mothe le Vayer, parlementaire et courtisan, avait cependant combattu Vaugelas. Son scepticisme allait probablement influencer Molière. Naudé lui, se plaçait dans la lignée de Machiavel, prenant le parti de Mazarin contre la Fronde. Il ne faut point oublier Cyrano de Bergerac comme l'un des disciples fervents de Gassendi, lui-même précepteur du fameux Chapelain. C'est chez Luillier, le père de Chapelain, que se forme le premier centre gassendiste de Paris, où le pseudo-épicurisme en quête d'une identité propre ne tardera pas à prendre le nom de gassendisme. C'est là que se rencontrent Cyrano, Chapelain et bien d'autres écrivains. Or Luillier était l'ami du libertin Théophile de Viau et de Desbarreaux, l'illustre débauché. Il est aimé des frères Dupuy, les érudits qui ont formé l'académie putéane; il est également apprécié de Guez de Balzac et de Chapelain. En outre, son fils Chapelain a pour compagnon François Bernier qui transcrit en français une bonne portion du Syntagma, pour le grand public.

L'année gassendiste en France est 1643. On étudie Cardon, Giordano Bruno, Campanella. Le futur roi du burlesque, Dassoucy, se joint au groupe fêru de Montaigne et d'Epicure. Grimarest, premier biographe de Molière, parle de cette année célèbre par le passage chez Gassendi du jeune Jean-Baptiste Poquelin. Le Bret, dans sa biographie de Cyrano, parle de "notre divin Gassendi, si sage et si

prudent". Scarron, bien que n'ayant pas suivi les cours de Gassendi, se trouvait très proche du groupe.

On ne saurait trop insister sur le rôle-clé que joue Cyrano dans l'épicurisme en vigueur. Vrai libertin au sens philosophique du terme, il revendiquait le droit d'examen et de critique sur toute chose. Dans ses voyages imaginaires, il ne respectera même pas les textes sacrés. A son tour, il va défendre en littérature, sur le mode tragique ou comique, les vieilles idées chères à Sénèque et à Lucrèce. C'est encore lui qui, annonçant déjà Bayle et Fontenelle, opérera une certaine fusion entre Descartes et Gassendi. Mais s'il s'agit d'identifier le penseur qui a le mieux senti, exprimé et vécu ce néo-épicurisme, c'est à Saint-Evremond que revient cet honneur.

III. L'ESSOR DU NEO-EPICURISME : DISCIPLES ET TEMOINS

Toute esquisse méthodique de la diffusion du néo-épicurisme, tel que ce mouvement s'est développé au XVIIe siècle, présente d'évidentes difficultés. Les complexités créées autour de la réhabilitation d'Epicure tant par la popularité de systèmes idéologiquement opposés à l'épicurisme, que par la censure répressive des institutions religieuses et sociales, rendent aléatoire la possibilité d'une pareille entreprise. De plus, malgré notre sympathie évidente pour l'oeuvre de Gassendi, il nous faut tout de même reconnaître que ce penseur n'avait ni l'assurance de tempérament, ni l'originalité, ni le don de l'argumentation qui avaient fait de Descartes, de Spinoza et de Malebranche les philosophes notoires de l'âge classique. Gassendi marqua cependant son public d'une empreinte peut-être difficile à saisir, mais loin d'être pour autant négligeable. Les traits de sa philosophie émergent manifestement à travers les oeuvres de ses disciples, dont plusieurs, nous le savons, devaient plus tard s'engager dans la littérature. Or, ces oeuvres semblent marquer l'ébauche d'une révolution intellectuelle dont l'issue ne devait se manifester qu'à longue échéance. Si la restauration de la doctrine épicurienne détermina dans une certaine mesure le point de départ de cette nouvelle étape dans l'histoire

des idées, et contribua ainsi à façonner la charpente des valeurs nouvelles, l'entreprise gassendiste se verrait donc éventuellement récompensée.

Il va sans dire que la diffusion du néo-épicurisme prend sa source dans l'entourage immédiat de Gassendi, soit dans les cercles savants qu'il fréquente, soit chez Luillier où il loge durant ses séjours à Paris, soit à la Faculté de Paris où il enseigne dès 1645. Son oeuvre s'était vite répandue parmi les érudits de la France et de toute la société mondaine occidentale¹. Devant cet étalage fastidieux d'érudition, on cherchait en général à ne saisir que l'essentiel de sa pensée. Cette érudition est peut-être la cause qu'aucun philosophe ne s'est associé directement avec la doctrine épicurienne après Gassendi qui, semble-t-il, avait abordé, sinon traité tout ce qui pouvait se concevoir sur ce sujet.

Dans cette génération de penseurs groupés autour d'un homme qui s'occupa plus qu'eux d'érudition et de philosophie, on compte Chapelle, Dassoucy, Bernier, Cyrano et Le Bret. Ceux-ci laisseront voir dans leurs oeuvres les traces d'une influence attribuée, à tort ou à raison, à Gassendi. Ils s'intéressaient tous à la philosophie sans s'en occuper professionnellement. Ils ne tarderont pas à suivre leurs voies respectives dans la littérature, mais on ne peut s'empêcher de déceler dans leurs écrits les traits d'une famille intellectuelle qui relèvent, sans doute, du gassendisme qui leur était commun.

Chapelle, le fils de Luillier, s'impose à la tête de ce groupe. On n'ignore pas qu'il était l'ami intime de Gassendi avec qui il entretenait des relations quasi-journalières. Il l'accompagnait même dans ses nombreuses expéditions, celle du Puy de Dôme par exemple. Voyageur infatigable, Chapelle détient le mérite d'avoir répandu à l'étranger la pensée de Gassendi qu'il n'hésite pas à appeler le "prince des philosophes du siècle présent"². Même en 1668, on retrouve Chapelle - il a alors quarante-deux ans - en Orient, perpétuant le travail de son ami et poursuivant fidèlement l'étude de la nature des atomes et de l'entendement humain. Le nom de Chapelle, malheureusement, se voyait davantage associé aux vices dont on avait coutume d'accuser les épicuriens. Sa popularité, certes indiscutable, s'entendit jusqu'à Voltaire qui reconnut son talent, sans pour cela lui épargner ses critiques³. Sa correspondance variée et touffue s'adresse aux figures les plus illustres de l'époque, et c'est là encore qu'on lit son intention de concevoir une grande oeuvre philosophique où le matérialisme de Lucrèce aurait dépassé le cadre que lui assigna Gassendi. On sait également que "l'illustre Molière ne pouvait pas vivre sans son Chapelle"⁴. C'est encore à ce dernier que Gassendi doit la connaissance de Bernier et la sympathie de beaucoup de libertins qui, malgré le mépris qu'ils s'attiraient, teintent de leur caractère original et expressif, la physionomie du Grand Siècle.

Bernier s'identifiait mieux que Chapelle avec l'épicurisme renouvelé par Gassendi auquel il souscrivait ouvertement. En 1649, il s'illustra dans la querelle Gassendi-Morin qu'il s'était chargé d'envenimer par la publication de libelles contre Morin. Celui-ci resta toute sa vie l'ennemi mortel de Gassendi, mais il prit plus tard sa revanche sur Bernier en le forçant à s'exiler après l'avoir dénoncé à Mazarin comme impie. Durant son séjour à l'étranger, Bernier ne cessa de méditer sur les leçons de Gassendi puisqu'il comptait éventuellement s'engager dans une immense besogne de vulgarisation. En effet, de retour à Paris, il publia dès 1674 son Abrégé de la philosophie de Gassendi en huit volumes, dont une grande partie fut traduite en anglais quelques années plus tard.

Sans nul doute, Bernier était à la hauteur de la tâche. Docteur en médecine, il avait en commun avec Gassendi une érudition remarquable sur l'histoire et sur les sciences. On le considère même comme l'homme à tout faire de Gassendi qui s'occupa de Chapelle plus que son soi-disant précepteur. Or, s'il détint cette place unique dans la vie de Gassendi, on ne saurait aisément mettre en doute sa connaissance des intentions de son maître. Cela ne l'empêcha pas, malgré ses efforts apparents de fidélité, de faire ressortir dans son Abrégé ses préférences personnelles. Plus sceptique que Gassendi, il reprochait au matérialisme des lacunes que semblait combler la doctrine de Confucius pour laquelle il se passionna durant son sé-

jour en Orient. Il s'y trouvait encore quand il écrivait à Chappelle "bien que nous ne puissions savoir de vrai ce que nous sommes, du moins savons-nous bien . . . que nous ne sommes pas entièrement de la boue et de la fange."⁵ Ceci explique en partie le fait qu'il ne put, dans la suite, transcrire la philosophie de Gassendi indépendamment de ses propres convictions. C'est ainsi que "dans son Abrégé, il n'hésita pas à développer longuement quelques suggestions relatives à l'âme du monde, thème dont il avait constaté l'importance dans les religions indiennes, et à insister sur la distinction entre l'âme et le corps bien plus que l'original ne l'y autorisait, parce qu'il en était lui-même venu à rejeter la conception matérialiste de l'âme."⁶ Cette vue était l'objet de nombreuses spéculations au point que vers la fin du XVIIe siècle, on parlait couramment de Dieu en tant que l'âme du monde ou "cette substance répandue dans tous les êtres qui est le principe intrinsèque du mouvement."⁷ Bernier ne faisait ainsi qu'adapter son Abrégé à un courant d'idées qui n'était point en vigueur du vivant de Gassendi, ce que Bernard Rochot trouve tout à fait acceptable. C'est que vers 1675, on ne soutient plus l'inhérence du mouvement à la matière. Bernier pouvait donc, mieux que Gassendi, développer le concept "de l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, tandis que son maître était encore dominé par les idées de Buridan et de Benedetti, chez lesquels l'impétus garde encore un caractère qualitatif et

dynamique."⁸

L'essentiel - et ceci est peu disputé - est que Bernier sut garder son Abrégé, sinon dans la lettre, au moins selon l'esprit dans lequel Gassendi aurait voulu qu'on interprétât son Syntagma. Malgré les insuffisances évidentes dûes à son unicité en tant que source accessible au grand public, l'Abrégé a peut-être épargné le sort d'une totale disparition au gassendisme, dont la forme latine originelle aurait éventuellement réduit à néant les chances d'une influence posthume. Comme l'atomisme avait déjà trouvé sa voie, soit dans la science, soit dans le scientisme, la portion éthique de l'ouvrage était la plus prisée. "L'abstinence des plaisirs est un péché," telle est la formule à laquelle on tendait généralement à réduire l'Abrégé. Comme toutes les devises de ce genre, celle-ci s'adapte aisément aux idéologies les plus contradictoires. C'est ainsi qu'elle fut reçue avec ferveur par les libertins comme par les ascétiques. Pour raison d'authenticité, il fallait donc définir le contexte dans lequel Bernier entendait "plaisirs." Il le concevait, à l'exemple de Gassendi et d'Epicure, comme la réalisation de l'équilibre physique et mental et la recherche de la jouissance dans l'état d'ataraxie. Or, cette recherche s'impose à l'échelle du devoir. S'en abstenir serait donc pécher par omission. Ceci est clairement exprimé dans l'Abrégé où ce concept prend les dimensions de l'engagement que la devise propre à Gassendi "Sapere aude" impliquait déjà. On reproche à

Bernier d'avoir soumis le gassendisme à sa propre subjectivité, mais cela n'empêche pas qu'il accomplit pour la pensée de son maître, ce que Lucrece fit pour celle d'Epicure.

Quand Chapelle entourait Gassendi de disciples comme Bernier dont la connaissance devait lui être plus tard bénéfique, il introduisait en même temps dans son entourage des jeunes comme Dassoucy, peu doués pour la philosophie, qui porteront préjudice à la diffusion de sa pensée. L'auteur des Aventures burlesques ne ménage point son ancien maître dans son oeuvre. Il est encore moins aimable envers Chapelle avec qui il s'était également brouillé. Son ouvrage était cependant fort apprécié des partisans de ce mouvement d'idées bourgeois et populaire qui faisaient de lui leur roi, et qui, par conséquent, rejetaient d'emblée la pensée de Gassendi. La critique a déjà établi le manque de fondement et de logique qu'on trouve dans les arguments de Dassoucy. On se console en constatant que parmi les bouffons de ce mouvement burlesque voué à la ruine de la préciosité, un esprit génial, à la fois imaginatif et rationnel, féru d'idées transcendantes, allait s'illustrer, tout en rendant justice à l'héritage néo-épicurien. C'est Cyrano de Bergerac dont l'intuition scientifique, ingénieusement assimilée à la fantaisie, inspira dans la suite Swift et Voltaire.

Le Père Nicéron nous apprend que, dès 1641, Cyrano se joint presque de force au petit groupe qui suit les cours

de Gassendi au collège de Lisieux. Doué d'une intelligence vive, il n'eut aucun mal à s'y accommoder. Il était de tendances libertines qu'il avait manifestées auparavant dans ses relations avec Desbarreaux et La Mothe le Vayer⁹. En outre, il avait une passion naturelle pour les sciences, pour la philosophie et pour les voyages. Une capricieuse combinaison de ces trois trois préférences forme en somme toute la charpente de son oeuvre. Cyrano doit sa curieuse originalité au fait d'avoir livré ses goûts variés à une imagination à ce point sans bornes et sans scrupule que la force de ses écrits frappe même le lecteur le plus averti. Desbarreaux l'avait convaincu que la philosophie ne doit s'entretenir que de choses terrestres, tant l'au-delà est incertain. Luillier de son côté avait si bien absorbé cette leçon que les plaisirs charnels occupaient une place distincte dans son emploi du temps hebdomadaire. Cette équipe de jeunes qui viennent écouter Gassendi, partage le désir de s'assimiler les principes scientifiques et philosophiques en vigueur. La doctrine épicurienne les engage d'emblée dans les spéculations sur la matière et sur sa création.

Leurs interprétations ne se conformaient pas toujours avec le gassendisme. Leur affranchissement radical de toute scolastique, laïque ou religieuse, explique cette divergence. On ne peut, par exemple, attribuer leur légèreté de moeurs à une incorrigible faiblesse d'esprit. La vérité est qu'ils agissent sciemment. Ils font découler de la na-

ture l'éthique qu'ils se sont choisie, et qu'ils refusent d'assigner à la bienséance, à la morale ou à la religion, concepts auxquels Cyrano déniait tout fondement logique ou vérifiable. En général, ces jeunes gens considèrent de pareilles institutions secondaires et postérieures au droit qui est le leur de développer jusqu'à leurs extrêmes limites leurs capacités pour le savoir comme pour le plaisir. Telle est leur conception du bonheur qui, par définition, se limite au domaine strictement terrestre.

Le vrai libertin recourait donc au scepticisme pour immuniser sa conscience contre les agents coercifs et inhibiteurs. Déjà durant sa carrière de jeune poète, Cyrano ne ménageait même pas ses bienfaiteurs, les prêtres et les médecins en particulier. Le rire est plus efficace pour guérir sa maladie que la saignée, la médecine et le lavement. Molière excellera également à illustrer par le rire cette tradition. Dans sa fameuse lettre "Contre un jés... assassin et médisant," Cyrano réplique : "je ne savais pas que de venir au monde avec de l'esprit était vous offenser, ni, comme vous savez, je n'étais point au ventre de la jument qui vous conçut pour disposer à l'humanité les organes et la complexion qui concouraient à vous faire cheval."¹⁰ Cyrano ne se contente pas d'être le libertin qui remet en question et qui "spécule" sur les principes auxquels l'homme se trouve soumis. En se prononçant avec outrecuidance sur ce qu'on ne pouvait critiquer sans être banni ou exterminé, Cyrano se montra un vrai champion de

la diatribe, et son usage génial de raisonnements pétris de sarcasme et de bouffonnerie le range nettement parmi les devanciers de Voltaire.

On a coutume de qualifier Cyrano tantôt de cartésien, tantôt d'épicurien. Son oeuvre aurait-elle vraiment réconcilié, comme on le suggère, les deux idéologies concurrentes qui se heurtent à l'époque?

Dans sa lettre "Contre les sorciers," Cyrano déclare: "Ni le nom d'Aristote plus savant que moi, ni celui de Platon, ni celui de Socrate ne me persuadent point si mon jugement n'est convaincu par raison de ce qu'ils disent : la raison seule est ma reine, à qui je donne volontairement les mains."¹¹

S'exprimer en ces termes au XVIIe siècle est une façon bien éloquente de se proclamer cartésien. Cyrano l'est en effet, bien plus que ne put l'être Descartes, car, étant sincèrement croyant, ce dernier se garda, par prudence ou par scrupule, de soumettre à son doute théorique la non-existence d'une divinité - aspect biaisé, dirait-on, d'une prétendue table rase. Descartes péchait ainsi par omission quand il exemptait la foi du jugement rationnel qui d'emblée la rejette. Et c'est précisément au nom de cette raison sacrée que Cyrano professe un athéisme exempt de remords, puisqu'il est amené à perdre tout respect pour les Saintes Ecritures. Sa table rase n'octroie de privilège ni à la foi, ni à la Révélation, Si Cyrano détient sa réputation d'ultra-cartésien de sa rationalité

intransigeante, c'est au néo-épicurisme qu'il doit la matière de son oeuvre, puisque son Autre Monde laisse déceler sous la forme d'une structure secondaire, un système nettement matérialiste qu'il fait découler directement de l'atomisme d'Epicure et de Lucrèce, et qui le conduit rationnellement et nécessairement à l'athéisme.

Il est certes ironique que les leçons de Gassendi aient abouti à un résultat aussi outré. Ces leçons avaient-elles incité à de telles fins, ou l'élève avait-il erré à ce point? Il semble plus certain que Cyrano ne fut jamais qu'un élève au sens le moins strict du terme qui ne tarda pas à absorber, à corriger et à dépasser le maître que se rappelle si bien son bateleur de l'Autre Monde : "J'ai fréquenté pareillement en France La Mothe le Vayer et Gassendi. Ce second est un homme qui écrit autant en philosophe que ce premier y vit."¹²

La passion de Cyrano pour le gassendisme n'est guère contestée, bien qu'il faille le déceler à travers les méandres d'une pensée aussi féconde que fantaisiste. C'est que l'esprit affranchi de Cyrano cherchait à s'épanouir dans la création. Le gassendisme lui fournissait des ailes, mais à lui seul à sa raison comme à son imagination, revenait la découverte de l'évasion. Son oeuvre longtemps tenue pour pure fiction, touche en fait de près à l'actualité. La critique est enfin parvenue à apprécier derrière les divagations imaginatives de Cyrano, la rigoureuse rationalité à laquelle elles obéissent. Or, le scepticisme

qu'il professe confie ses prévisions à l'examen et à l'expérience. Il soumet ainsi à la science tout ce qu'il présente et préconçoit. C'est par là qu'il dépasse le gassendisme qui n'admettait que l'intuition scientifique dans l'évolution de la pensée humaine.

Quand cet esprit prodigieusement versatile cesse-t-il d'être cartésien pour devenir épicurien, ou romancier, ou utopiste? Voilà bien une répartition sémantique qui aurait été aussi néfaste à l'oeuvre de Cyrano que son premier éditeur le fut¹³. C'est pour cela que nous nous appliquons au cours de notre analyse, à ne relever que les éléments matériels ou structurels qui apparentent Cyrano au néo-épicurisme. En effet, si L'Autre Monde mérita d'être qualifié de "grand roman épicurien, à l'égal de De Natura Rerum, de Lucrèce, ou du Neveu de Rameau, de Diderot,"¹⁴ c'est parce que les trames de l'utopie y tissent judicieusement un système qui donne l'effet du merveilleux, tandis que la matière raisonnée renverse une à une les valeurs hiérarchisées par l'histoire, la société et la religion.

La dette la plus évidente de Cyrano au néo-épicurisme demeure encore l'atomisme. Bien qu'il élabore à sa façon les données d'Epicure et de Lucrèce, le langage est conservé intact:

Il faut, ô mon petit animal! après avoir séparé mentalement chaque petit corps visible en une infinité de petits corps invisibles, s'imaginer que l'Univers infini n'est composé d'autre chose que de ces atomes infinis, très solides, très incorruptibles et très simples, dont les uns sont cubiques, d'autres parallélogrammes, d'autres an-

gulaires, d'autres ronds, d'autres pointus, d'autres pyramidaux, d'autres hexagones, d'autres ovales, qui tous agissent diversement chacun selon sa figure.¹⁵

Cyrano reste encore fidèle à Epicure quand il soutient que les atomes se combinent "au gré du hasard"¹⁶. Il ne néglige également point le mécanisme des sens. Comme nous l'avons vu chez Gassendi, l'organe de la vue retient particulièrement Cyrano "comme le plus incompréhensible"¹⁷ des sens :

[La vue] se fait donc, à ce que j'imagine, quand les tuniques de l'oeil, dont les pertuis sont semblables à ceux du verre, mettant cette poussière de feu qu'on appelle rayons visuels et qu'elle est arrêtée par quelque matière opaque, qui la fait rejaillir chez soi; car alors rencontrant en chemin l'image de l'objet qui l'a repoussée, et, cette image n'étant qu'un nombre infini de petits corps qui s'exhalent continuellement en égales superficies du sujet regardé, elle la pousse jusqu'à notre oeil.¹⁸

Bien que Cyrano ait évité l'emploi du terme technique "simulacres", il n'en fait pas moins ici état de leur fonction dans le phénomène de la vue - et ailleurs dans celui des autres sens. Mais là où Epicure place la légitimité du plaisir dans sa conformité à la Nature, tout en maintenant que la douleur est étrangère à celle-ci, Cyrano lui, associe ces deux affections directement aux "simulacres", comme on le constate aisément dans son développement de l'ouïe :

L'opération de l'ouïe n'est pas plus malaisée à concevoir. . . ce miracle procède de ce que, la corde tirée venant à frapper les petits corps dont l'air est composé, elle le chasse dans mon cerveau, le perçant doucement avec ces petits riens corporels . . . Mais cette opération n'est presque rien; le merveilleux, c'est lorsque, par son ministère, nous sommes émus tantôt à la joie,

tantôt à la rage, tantôt à la pitié, tantôt à la rêverie, tantôt à la douleur. Cela se fait, je m'imagine, si le mouvement que ces petits corps reçoivent, rencontrent dedans nous d'autres petits corps remués de même sens ou que leur propre figure rend susceptibles du même ébranlement; car alors les nouveaux venus excitent leurs hôtes à se remuer comme eux. Et, de cette façon, lorsqu'un air violent rencontre le feu de notre sang incliné au même branle, il anime ce feu à se pousser dehors et c'est ce que nous appelons "ardeur de courage". Si le son est plus doux, et qu'il n'ait la force de soulever qu'une moindre flamme plus ébranlée, à cause que la matière est plus volatile en la promenant le long des nerfs, des membranes et des pertuis de notre chair, elle excite ce chatouillement qu'on appelle "joie". Il en arrive ainsi de l'ébullition des autres passions, selon que ces petits corps sont jetés plus ou moins violemment sur nous, selon le mouvement qu'ils reçoivent par la rencontre d'autres branles et selon ce qu'ils trouvent à remuer chez nous; voici quant à l'ouïe.¹⁹

Telle est l'explication pure et simple que Cyrano donne aux phénomènes des affections qui, selon lui, découlent de l'interaction des atomes en mouvement. Dans une récente étude sur l'oeuvre de Cyrano, E. Harth analyse systématiquement l'influence de Gassendi, en particulier, l'atomisme qui abonde dans les Etats et empires de la lune. Selon cette étude, Cyrano reste très près du Syn-
tagma quand il traite du vide. Il va même jusqu'à employer les exemples physiques de Gassendi. Le Soleil qu'il appelle la "grande âme du Monde" suggère bien la force génératrice de la diffusion des atomes dans l'univers. On retrouve le même concept dans l'Abrégé de Bernier : "une espèce de feu, ou de petite flamme très subtile, très mobile et très active, qui . . . devenoit en quelque façon . . . âme."²⁰ Cette affinité de langage n'indique guère

une concession au fidéisme de Gassendi car, pour Cyrano, le surnaturel est extrinsèque aux investigations scientifiques. Et là encore, c'est de l'épistémologie gassendiste qu'il s'inspire, comme le remarque E. Harth:

Whereas Montaigne concludes with a sceptical fideism that the senses are essentially unreliable and human knowledge paltry, Gassendi would make judicious use of reason based on sensory evidence to arrive at scientific truth. . . Although the testimony of the senses is considered valid evidence by Gassendi, they do not lead us beyond the world of appearances. To return to Cyrano's problem of the pin, we may never know the real nature of the pin. The Pyrrhonist would here conclude with Montaigne that human knowledge is at best only very feeble. But Gassendi and Cyrano profess a less rigorous scepticism. They are content to know the nature of the pin in relation to the man who has felt pain caused by it. They analyse the experience and not the object itself. Scientific knowledge consists, then, in rational explanations and interpretations of appearances and of the conditions of our experiences. . . Of all their way into Cyrano's work in one form or another, the attitude of constructive scepticism is perhaps the most meaningful.²¹

Il est clair que le système de Cyrano remonte à l'atomisme renouvelé par Gassendi, mais il ne le limite guère à la science. Son athéisme provenait moins du scepticisme commun aux libertins que de la vieille formule matérialiste selon laquelle on ne peut faire quelque chose de rien. Le passage suivant nous instruit du processus intellectuel que Cyrano suit:

Le premier obstacle qui nous arrête, c'est l'éternité du monde; et l'esprit des hommes n'étant pas assez fort pour la concevoir, et ne pouvant non plus s'imaginer que ce grand univers si beau, si bien réglé, peut s'être fait de soi-même, ils ont eu recours à la Création. Mais, semblables à celui qui s'enfoncerait dans la rivière de peur d'être mouillé de la pluie, ils se sauvent des bras du nain à la miséri-

corde du géant. Encore ne s'en sauvent-ils pas, car cette éternité, qu'ils ôtent au monde pour ne l'avoir pu comprendre, ils la donnent à Dieu, comme s'il leur était plus aisé de l'imaginer dedans l'un que dedans l'autre. Cette absurdité donc, ou ce géant duquel j'ai parlé, est la Création, car dites-moi, en vérité, a-t-on jamais conçu comment de rien il se peut faire quelque chose.²²

Cyrano n'a donc que faire du concept de la création qu'il trouve sans fondement véritable, puisque c'est à partir de l'atome que la nature se manifeste et développe ses principes dans le cours de son incessante évolution. On sait que Cyrano formula avant Lamarck et Darwin des vues qui devancent les théories modernes du transformisme, ce dont il ne fut capable qu'en vertu de son affranchissement total de Dieu et de la Création. Il put ainsi observer la Nature en tant qu'unité concrète, indépendante, munie de ses propres attributs et de ses propres lois. Et c'est par le truchement du docteur Sélénien qu'il se prononce là-dessus :

Ne voyons nous pas qu'un pommier, par la chaleur de son germe, comme par une bouche, suce et digère le gazon qui l'environne; qu'un pourceau dévore ce fruit et le fait devenir une partie de soi-même; et qu'un homme mangeant le pourceau, réchauffe cette chair morte, la joint à soi, et fait enfin revivre cet animal sous une plus noble espèce? Ainsi ce grand pontife que vous voyez la mitre sur la tête était il n'y a que soixante ans une touffe d'herbe en mon jardin.²³

Il est à déplorer que Cyrano ne sut pas davantage s'adonner à la science pure, au lieu de laisser à d'autres le soin de prouver ses prévisions. Le témoignage de ses aptitudes dans ce domaine permet de supposer qu'il aurait dépassé le rang de romancier auquel on le place. On fait en

même temps crédit à sa vive curiosité pour les phénomènes scientifiques²⁴. Il fréquentait avec Gassendi les savants de l'époque, et il devait devenir l'ami intime du physicien Rohault à qui il doit le contenu scientifique de ses Entretiens de Physique. Cyrano se passionnait également pour l'astronomie, d'où l'intérêt qu'il porte aux travaux de Copernic. La controverse galiléenne ne le laissa guère indifférent. Craignant d'encourir le risque d'une condamnation certaine, Cyrano se garda de publier son Voyage dans la lune où il fait une forte allusion au procès mené par l'Inquisition. Quand un procès fut intenté contre lui pour avoir soutenu que la terre d'où il vient est un monde, c'est en ces termes que son avocat le défend :

Justes, écoutez-moi! vous ne sauriez condamner cet homme, ce singe ou ce perroquet, pour avoir dit que la lune était un monde d'où il venait; car s'il est homme, quand même, il ne serait pas venu de la lune, puisque tout homme est libre, ne lui est-il pas libre de s'imaginer ce qu'il voudra?²⁵

Remarquons ici l'avantage qu'a Cyrano d'une rationalité aigüe et serrée qu'il sait diversifier selon le besoin, car son argument suivant se présente sous forme de syllogisme qu'il emploie avec une expertise rare au service de sa cause :

J'ai maintenant à vous prouver qu'il ne doit pas être condamné, si vous le posez dans la catégorie des bêtes. Car supposez qu'il soit animal sans raison, quelle raison vous-même avez-vous de l'accuser d'avoir péché contre elle? Il a dit que la lune était un monde; or les brutes n'agissent que par un instinct de nature; donc, c'est la nature qui le dit et non pas lui.²⁶

Peu après, quand il est question pour Cyrano de prou-

ver qu'il y a des mondes infinis dans un monde infini, il manie l'analogie avec le même aplomb :

Est-il malaisé de croire qu'un pou prenne notre corps pour un monde, et que quand quelqu'un d'eux a voyagé depuis l'une de vos oreilles jusqu'à l'autre, ses compagnons disent de lui qu'il a voyagé aux deux bouts du monde, ou qu'il a couru de l'un à l'autre pôle? Oui, sans doute, ce petit peuple prend votre poil pour les forêts de son pays, les pores pleins de pituite pour des fontaines, les bubes et les cirons pour des lacs et des étangs, les apostumes pour des mers, les fluxions pour des déluges; et quand vous vous peignez en devant et arrière, ils prennent cette agitation pour le flux et le reflux de l'océan.²⁷

On ne peut se passer d'admirer une telle assurance dans l'exposition des données, et une facilité d'expression qui, ne sachant rien épargner, détruit avec la même aisance l'universel et le sacré. Malgré la portée non-conformiste d'une pareille action, Cyrano rend hommage aux lois naturelles que professent Galilée et, dans une certaine mesure, Gassendi²⁸, quand il explique le phénomène de la rotation à partir de l'utilitarisme qui incite la matière à évoluer :

. . . je dis que la terre ayant besoin de la lumière, de la chaleur, et de l'influence de ce grand feu, elle se tourne autour de lui pour recevoir également en toutes ses parties cette vertu qui la conserve. Car il serait aussi ridicule de croire que ce grand corps lumineux tournât autour d'un point dont il n'a que faire, que de s'imaginer quand nous voyons une alouette rôtie, qu'on a pour la cuire, tourné la cheminée à l'entour. Autrement si c'était au soleil à faire cette corvée, il semblerait que la médecine eût besoin du malade; que le fort dût plier sous le faible, le grand servir au petit; et qu'au lieu qu'un vaisseau cingle le long des côtes d'une province, on dût faire promener la province autour du vaisseau.²⁹

Cyrano trouve ainsi ses preuves et ses justifications

dans les manifestations de la nature auxquelles sa raison se fie totalement. La loi naturelle de la nécessité n'exclut point l'homme dont l'égoïsme porte à maintenir le contraire. En effet, même la Genèse envisage une création centrée autour de l'homme, pour l'homme. Cyrano fut l'un des premiers penseurs à évaluer physiquement la place de l'homme dans l'univers :

Ajoutez à cela l'orgueil insupportable des humains, qui leur persuade que la nature n'a été faite que pour eux; comme s'il leur était vraisemblable que le soleil, un grand corps, quatre cent trente-quatre fois plus vaste que la terre, n'eût été allumé que pour mûrir ses nêfles, et pommer ses choux.³⁰

Au cours de la lecture de L'Autre Monde, on est souvent porté à croire que Cyrano ne distingue pas les hommes des animaux : "De la terre, il se fait un arbre, d'un arbre un pourceau, d'un pourceau un homme."³¹ Plus loin, il ajoute :

Pour l'âme des bêtes qui est corporelle, je ne m'étonne pas qu'elle meure. . . mais je m'étonne bien fort que la nôtre, incorporelle, intellectuelle et immortelle, soit contrainte de sortir de chez nous pour les mêmes causes qui font périr celle d'un boeuf.³²

Outre l'analogie qui est ici claire, ce passage trahit une fine ironie. En vertu du phénomène de la transmutation des éléments, Cyrano laisse entendre la supériorité de l'homme sur les animaux comme un exploit naturel des atomes à un point paroxystique de leur évolution, "l'essence /humaine/", dit-il, "étant l'achèvement du plus beau mixte, étant le mieux imaginé qui soit au monde, étant le seul qui fasse le lien de la vie brutale avec l'angélique."³³

Bien que l'homme soit incontestablement le chef-d'oeuvre de la nature, il se retrouve dans un univers gigantesque dont l'immensité dépasse les normes de son intelligence. Cyrano déclare avec une frappante lucidité: "Je crois que les planètes sont des mondes autour du soleil, que les étoiles fixes sont aussi des soleils qui ont des planètes autour d'eux, c'est-à-dire des mondes que nous ne voyons pas d'ici à cause de leur petitesse, et parce que leur lumière empruntée ne saurait venir jusqu'à nous."³⁴ C'est donc sous la forme d'un acte de foi que Cyrano lance à la croyance traditionnelle un défi qu'il soumet, avec Galilée, à l'examen de la science; attitude typique d'un penseur hardi qui, à cause de sa précocité et de son originalité, frise un peu la folie³⁵.

Mais c'est surtout dans sa méthode d'observation et d'analyse que Cyrano continue la tradition néo-épicurienne. Il sut ainsi concevoir, et même anticiper des manifestations scientifiques qui ne devaient se concrétiser qu'à longue échéance³⁶. On ne peut alors que regretter le rôle prioritaire que semble avoir joué sa fantaisie dans sa carrière littéraire et scientifique. On ne peut cependant lui enlever le mérite d'avoir témoigné d'une enviable clairvoyance et d'un bon sens remarquable en face des controverses scientifiques de son siècle. Contrairement aux physiciens de son temps qui n'osaient pas s'exprimer clairement sur l'existence du vide - à Descartes en particulier qui en nie la possibilité - Cyrano n'hésite pas à prendre

le parti suivant: "S'il n'y avait point de vide, il n'y aurait point de mouvement," affirmation qu'il corrobore avec ses propres observations:

. . . quand une mouche pousse de l'aile une parcelle d'air, cette parcelle en fait reculer devant elle une autre, cette autre encore une autre, et qu'ainsi l'agitation du petit orteil d'une puce allât faire une bosse derrière le monde. Quand ils n'en peuvent plus, ils ont recours à la raréfaction; mais, par leur foi, comme se peut-il faire quand un corps se raréfie, qu'une particule de la masse s'éloigne d'une autre particule, sans laisser ce milieu vide? N'aurait-il pas fallu que ces deux corps qui se viennent de séparer eussent été en même temps au même lieu où était celui-ci, et que de la sorte ils se fussent pénétrés tous trois? Je m'attends bien que vous me demanderez pourquoi donc par un chalumeau, une seringue ou une pompe, on fait monter l'eau contre son inclination; mais je vous répondrai qu'elle est violentée, et que ce n'est pas la peur qu'elle a du vide qui l'oblige à se détourner de son chemin, mais qu'étant jointe avec l'air d'une nuance imperceptible, elle s'élève quand on élève en haut l'air qui la tient embrassée.³⁷

Si Cyrano fait honneur au gassendisme dans le domaine scientifique, il pêche démesurément en matière morale. Il déduit de l'atomisme épicurien que l'homme, à l'instar des animaux et des végétaux, tend naturellement à s'épanouir et à satisfaire ses besoins. Pour lui, assujettir la recherche du plaisir aux règles établies par la morale ou la religion, c'est violer la nature. Cyrano s'exprime sur ce sujet avec un réalisme virulent que Lebreton ne sut mitiger sans causer de sérieux dommages à l'unité et l'authenticité de l'oeuvre.

Les puissances qui s'opposent au sain épanouissement de l'homme sont clairement pour Cyrano la société et la religion. Celles-ci vont à l'encontre de la nature parce

qu'elles ne suivent que leurs préjugés en imposant à l'individu leurs conventions. Cyrano considère par exemple, l'autorité paternelle comme aussi funeste au bonheur que la chasteté et la continence. Ne se fiant qu'au matérialisme qu'il pousse jusqu'au bout, il demeure complètement sourd aux problèmes qui pourraient résulter d'une société non-codifiée. En somme, se demande Cyrano, sur quel principe repose le respect pour les parents? Les Saintes Ecritures et la société ordonnent ce respect qu'elles jugent bienveillant et salutaire; elles n'ont au fond pour mobile que d'asservir l'homme pour mieux faire son "bonheur" à leur façon. Mais en se référant aux manifestations de la nature, Cyrano trouve cette convention religieuse et sociale dénuée de tout fondement:

En vérité, je m'étonne, vu combien la religion de votre pays est contre nature et jalouse de tous les contentements des hommes, que vos prêtres n'ont fait un crime de se gratter, à cause de l'agréable douleur qu'on y sent; avec tout cela, j'ai remarqué que la prévoyante nature a fait pencher tous les grands personnages, et vaillants et spirituels, aux délicatesses de l'Amour, témoin Samson, David, Hercule, César, Annibal, Charlemagne; était-ce afin qu'ils se moissonnassent l'organe de ce plaisir d'un coup de serpe? Hélas, elle alla jusque sous un cuvier à débaucher Diogène maigre, laid, et pouilleux, et de contraindre de composer, du vent dont il soufflait les carottes, des soupirs à Laïs. Sans doute elle en usa de la sorte pour l'appréhension qu'elle eut que les honnêtes gens ne manquassent au monde. Concluons de là que votre père était obligé en conscience de vous lâcher à la lumière, et quand il penserait vous avoir beaucoup obligé de vous faire en se chatouillant, il ne vous a donné au fond que ce qu'un taureau banal donne aux veaux tous les jours dix fois pour se réjouir.³⁸

On peut reprocher à Cyrano la crudité singulière de

ses expressions, mais en fait, il n'obéissait qu'à la volonté de dévoiler la nature dans tout son réalisme. D'où son mépris pour le surnaturel dont il ne saurait que faire, sinon le soumettre à sa mordante raillerie :

. . . ne déférez-vous jamais votre bouche aussi bien que votre raison de ces termes fabuleux de miracles? Sachez que ces noms-là diffament le nom de philosophe. Comme le sage ne voit rien au monde qu'il ne conçoive ou qu'il ne juge pouvoir être conçu, il doit abominer toutes ces expressions de miracles, de prodiges, d'événements contre nature qu'ont inventés les stupides pour excuser la faiblesse de leur entendement.³⁹

Le matérialisme de Cyrano le porte à réfuter également toute idée d'immortalité, ce qui le lie à Epicure et à Lucrèce plus qu'à Gassendi. L'âme, étant de nature matérielle, ne peut par conséquent qu'être mortelle. Ce même raisonnement le conduit au problème de l'âme des bêtes, notion que son contemporain La Fontaine allait défendre avec plus d'acharnement :

. . . vous estimez votre âme immortelle privativement à celle des bêtes? Sans mentir, mon grand ami, votre orgueil est bien insolent! Et d'où argumentez-vous, je vous prie, cette immortalité au préjudice de celle des bêtes! Serait-ce à cause que nous sommes doués de raisonnement et non pas elles? En premier lieu, je vous le nie, et je vous prouverai quand il vous plaira, qu'elles raisonnent comme nous.⁴⁰

Cyrano reste pourtant fidèle à son maître Gassendi quand il nie la dualité fondamentale du corps et de l'âme, et quand il maintient avec lui que la sensation est intermédiaire entre le corps et l'âme. Mais quand il satirise la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme, croyances sans lesquelles la religion n'aurait pas raison d'être, il le fait avec la même fougue qui animait Epicure

dans sa campagne contre les superstitions païennes : Que décidera Dieu au jour du jugement dernier quand se présentera devant lui le chrétien qui, avant sa mort, avait mangé un mahométan et l'avait ainsi incorporé à sa propre substance? :

. . . c'est que ce corps aurait mérité l'enfer et le paradis tout ensemble, car, en tant que mahométan, il doit être damné; en tant que chrétien, il doit être sauvé; de sorte que Dieu ne le saurait mettre en paradis qu'il ne soit injuste, récompensant de la gloire la damnation qu'il avait méritée comme mahométan et ne le peut jeter en enfer qu'il ne soit injuste aussi, récompensant de la mort éternelle la béatitude qu'il avait méritée comme chrétien. Il faut donc, s'il veut être équitable, qu'il damne et sauve éternellement cet homme-là.⁴¹

Voltaire reprendra cet exemple dans sa fameuse guerre contre "L'Infâme". En fait, on ne peut s'empêcher d'associer les illustrations philosophiques de Cyrano aux méthodes des Encyclopédistes. Les "philosophes" n'iront peut-être pas jusqu'à mettre sur une même échelle l'homme et le chou que le Dieu de Cyrano, s'il existait, aurait traités en égaux. Ils se garderont également de préconiser une morale qui frise l'anarchie. Mais ils n'hésiteront à aucun moment à pratiquer l'iconoclasme littéraire inauguré par Cyrano qui devait si efficacement servir la cause philosophique.

L'athéisme qui couronne en quelque sorte le système philosophique de Cyrano est certes plus facile à soutenir que son contraire. D'ailleurs l'idée de Dieu paralyse tout système matérialiste. C'est pourquoi il s'empresse de déclarer: "vous en êtes déjà à 'Dieu l'a dit'; il faut prou-

ver auparavant qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat."⁴² Le dernier dialogue de L'Autre Monde n'est en somme qu'une réfutation pure et simple des preuves philosophiques de l'existence de Dieu. Le doctrinaire implacable qu'est Cyrano refuse à Dieu tout principe de transcendance ou d'immanence qui supporte son existence. A l'argument ontologique qui déduit l'existence de Dieu de sa perfection, Cyrano oppose l'idée du Dieu "ou sot ou malicieux" qui a voulu jouer "entre les hommes à cligne-musette, faire comme les enfants: 'Toutou, le voilà', c'est-à-dire: tantôt se masquer, tantôt se démasquer, se déguiser à quelques-uns pour se manifester aux autres."⁴³ Quant à la preuve cosmologique soutenue par Aristote et Descartes selon laquelle tout ce qui existe est l'effet d'une cause qui remonte jusqu'au premier moteur, à savoir Dieu, Cyrano l'avait déjà condamnée⁴⁴ pour pouvoir présenter ses vues sur l'atomisme. La preuve téléologique s'ébranle d'elle-même puisque cet univers soi-disant ordonné ne contient que des êtres tout à fait bornés et "doués d'un esprit incapable de comprendre [Dieu]."⁴⁵ Cyrano rejette d'emblée toutes les théories traditionnelles qui amènent au déisme, mais, dans ce dialogue, il semble réprouber particulièrement la preuve de Pascal qui suit pourtant un processus différent. Pascal déduit l'existence de Dieu de l'insécurité fondamentale à l'homme et à l'impuissance de sa raison, d'où il infère la nécessité pour le chrétien de parier. C'est ce fameux pari que Cyrano semble viser dans le passage

suisant:

Si fait, me répondit-il, j'en serais mieux que vous, car s'il n'y a point /de Dieu/, vous et moi serons à deux de jeu; mais au contraire, s'il y en a, je n'aurais pas pu offenser une chose que je croyais n'être point, puisque, pour pécher, il faut ou le savoir ou le vouloir.⁴⁶

Et encore plus loin:

. . . si ç'a été par la force de mon génie que j'ai connu /Dieu/, c'est lui qui mérite et non pas moi, d'autant qu'il pouvait me donner une âme ou des organes imbéciles qui me l'auraient fait méconnaître. Et si, au contraire, il m'eût donné un esprit incapable de le comprendre, ce n'aurait pas été ma faute, mais la sienne, puisqu'il pouvait m'en donner un si vif que je l'eusse compris.⁴⁷

Selon Pascal, l'homme est si tourmenté par sa dualité tragique qu'il a besoin de Dieu au point où il lui faut croire en son existence. A ce point de vue, Cyrano répond: "si la créance de Dieu nous était si nécessaire, enfin si elle nous importait de l'éternité, Dieu lui-même ne nous en aurait-il pas infus à tous des lumières aussi claires que le soleil qui ne se cache à personne?"⁴⁸

On peut donc conclure en ce qui concerne le concept de la divinité, que Cyrano dépasse incontestablement son siècle. On se demande dans quelle mesure la publication immédiate de L'Autre Monde ou les Etats et Empires de la Lune aurait précipité l'éclosion du mouvement philosophique. Cyrano serait peut-être parvenu à convaincre, avant les "philosophes", Diderot en particulier, que la pensée ne peut s'exercer gratuitement sans l'anéantissement de l'héritage judéo-chrétien. La Providence, étant en conflit direct avec l'idée du progrès, il incombait donc à la nou-

velle méthode scientifique d'annihiler cette notion. C'est là que Cyrano met à exécution le scepticisme positif qu'il apprit de Gassendi. Mais si l'oeuvre de Cyrano demeure encore la vulgarisation la plus manifeste de la science et de la philosophie de son temps⁴⁹, c'est parce que l'expression de sa pensée satisfait mieux que celle de ses contemporains aux trois conditions que la critique de la fin du siècle jugeait indispensables au progrès : "The spirit of adventure," "the need of an unbiased and critical mind and freedom of thought and discussion," "the utilitarian standard"⁵⁰.

Cyrano sut bien avant et mieux que tout autre penseur se servir de ces trois atouts pour libérer la pensée des croyances traditionnelles. En résumé, L'Autre Monde n'est que la métamorphose intellectuelle d'un être qui se retrouve sur la lune, imbu de valeurs terrestres jusque-là universellement acceptées. Cyrano soumet ces valeurs une à une au crible de la raison, procède ensuite à la refonte totale du système judéo-chrétien, et aboutit, d'une part, à la libération de toute contrainte exigée par la nature matérielle de l'homme, de l'autre, à l'anéantissement de toute idée possible de divinité. Résultats osés pour l'époque, souvent formulés dans un langage hardi et scandaleux, mais toujours conséquent avec l'épicurisme renouvelé.

La Mothe le Vayer se trouve également dans l'entourage de Gassendi comme l'un des défenseurs de l'athéisme les plus réputés de l'époque. Le Vayer était de ceux dont l'athéisme

relevait moins du scepticisme que d'une morale utilitaire. S'inspirant de Bacon, il eut à écrire que "l'athéisme laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les lois, la réputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu; mais la superstition détruit toutes ces choses."⁵¹ Quand il s'agit donc d'opter pour le parti qui mène le plus sûrement au bonheur, l'athéisme s'offre à le Vayer comme le choix le plus opportun. Epicure fit de même quand il lui fallut écarter les dieux des affaires humaines - ce que, pourtant, le Vayer ne lui pardonne pas - pour mettre fin aux terreurs des superstitions antiques. L'efficacité d'une telle mesure ne laissera guère indifférents les "philosophes" du siècle suivant dans leur campagne anti-métaphysique. Ceux-ci devront sans doute leur connaissance de le Vayer à Bayle qui l'appelait "un vrai philosophe dans les moeurs."

On insiste avec tant de force sur le scepticisme dominant dans la pensée de le Vayer qu'on tend trop souvent à méconnaître les affinités philosophiques que trahit une lecture plus analytique de ses textes. En fait, son scepticisme, qui n'est qu'une attitude intellectuelle, l'amena à concilier d'une manière très subtile l'impassibilité stoïque à la vitalité épicurienne, comme le prouve cette définition du philosophe :

Nostre philosophe aux longues oreilles méprise les richesses, ne cherche jamais les charges et les magistratures; sa plus grande gloire provient du mépris de la gloire même. Comme biens extérieurs, il a la santé, la beauté, la force, l'agilité. Il a la prudence, la vertu, la volupté.⁵²

Le langage de le Vayer est là bien épicurien, et révèle en même temps un certain goût pour le stoïcisme. Cette définition démontre cependant que le Vayer passe rapidement sur les théories passives chères aux stoïciens pour en formuler d'autres nettement dynamiques. C'est ainsi que l'objectif de la philosophie cesse d'être matière à spéculation pour vite devenir une façon de vivre dans la possession et la jouissance de biens déterminés, notions plutôt épicuriennes. Selon le Vayer, le domaine de la philosophie s'étend sur toute chose divine et humaine au point où "il semble qu'elle doive s'appliquer indifféremment à toutes sortes de métiers, et à parler à propos des arts les plus méprisables, aussi bien que la théologie et d'autres objets métaphysiques."⁵³ Cette pensée de le Vayer reflète déjà, sous une forme encore élémentaire, les principes directeurs à partir desquels la fameuse Encyclopédie allait plus tard s'ériger.

Il est à déplorer que l'ouvrage de Wickelgren demeure encore la seule interprétation critique d'autorité sur l'oeuvre de le Vayer où il est souligné que cet écrivain était si peu épris d'Epicure qu'il ne le cite que trois ou quatre fois dans toute son oeuvre. Ce commentaire laisse une notion tout à fait fautive de la collaboration de le Vayer au gassendisme qui ne le rendait pas moins fidèle au scepticisme. Nous savons d'ailleurs que ces deux idéologies étaient tout à fait compatibles. Wickelgren omet de signaler que le chapitre consacré à Pyrrhon dans De la Vertu des

Païens, est précédé d'un long exposé intitulé "D'Epicure et de la Secte Epicurienne". Ce n'est pas peu dire quand on se souvient de l'importance que prend Pyrrhon dans la pensée de le Vayer⁵⁴. Qu'on ne s'attende pas pour autant à y trouver une apologie à la Gassendi, car le sceptique veut toujours demeurer un juge impartial devant les faits. Le Vayer s'efforce tant d'être objectif que ses conclusions demeurent pour la plupart sous-entendues ou tacites. Son évaluation de l'épicurisme ressemble à celle de l'historien qui n'admet d'autres sources que celles de son érudition, si bien que sa thèse est posée d'une façon plutôt curieuse.

Au premier abord, il introduit Epicure comme l'Ismaël profane qu'il dénomme peu après "le hibou des philosophes"⁵⁵. Cet écrivain doté d'une rare érudition avait trouvé équivoque qu'Epicure fût l'un des Anciens les plus calomniés à cause de sa doctrine touchant le Souverain Bien : Les stoïciens le condamnaient parce qu'ils "se disaient heureux au milieu des tourments," tandis que les disciples d'Aristippe, les Cyrénaïques, rejetaient sa doctrine parce qu'ils "ne considéroient que les mouvemens voluptueux du corps."⁵⁶ Epicure s'était ainsi fait l'ennemi de ces deux sectes pour avoir prêché une volupté intermédiaire, "tranquille et reposée," et de plus, "inséparable de la vertu."⁵⁷ Ceci posé, le Vayer se doit d'interroger la sagesse de ces Anciens. Les propos tenus par Cicéron, Quintilien, Athénée et Sextus lui semblent particulièrement injustifiables. Le grand reproche que le Vayer adresse à Epicure est d'avoir

méprisé les dieux, et d'avoir ainsi mérité l'enfer où Dante l'avait, du reste, déjà placé :

Les Epicuriens ont eu des opinions si impies de la Divinité ; Leur doctrine touchant la nature de nos âmes, qu'ils faisoient corporelles, et périssables, a été si détestable ; Et quelque interprétation qu'ils aient donnée à leur fin voluptueuse, elle a causé tant de scandales, et produit tant de maux dans le monde, que je tiens pour désespéré le salut d'Epicure et de tous ceux qui ont suivi la pernicieuse doctrine, qu'il enseignoit.⁵⁸

Ceci semble pourtant contredire ce que nous avons observé sur le Vayer et l'athéisme, mais en somme, parler tantôt en athée, tantôt en chrétien, n'implique pas nécessairement une contradiction. Une pareille attitude était courante parmi les penseurs croyants qui spéculaient sur les arguments favorables ou contraires à la foi. Et quand on se souvient que depuis l'avènement de l'ère chrétienne, l'athéisme n'a jamais connu autant de faveur avant le XVIIe siècle, il est facile de concevoir qu'un esprit aussi averti que le Vayer, quitte à s'exposer au paradoxe, demeure sincèrement croyant tout en succombant à la tentation de l'athéisme dont les attributs lui semblaient trop bénéfiques au bonheur de l'homme pour être méprisés. C'est donc dans cet esprit que le Vayer s'efforce de défendre Epicure, tout en appuyant fortement ses vues sur "le témoignage de S. Jérôme et de Sénèque, deux Auteurs, que le Christianisme et le Paganisme révèrent extrêmement."⁵⁹ A cette conjoncture, le Vayer cesse d'être l'historien qui se contente de rapporter les faits pour se livrer à une vraie défense de la philosophie épicurienne, qu'il développe avec soin. Il va

même jusqu'à invoquer "les termes de la jurisprudence" qui tiennent "les dernières paroles des hommes comme les plus considérables de toutes" pour glorifier dans la suite la noblesse d'âme avec laquelle Epicure, mourant de douleurs extrêmes, "recevoit néanmoins un tel contentement d'esprit, dans le souvenir des raisons Philosophiques, dont il se pouvait attribuer l'invention, qu'il en retiroit une agréable compensation à son mal."⁶⁰

Ce qui semble particulièrement précieux à le Vayer est la doctrine épicurienne du Souverain Bien qu'il expose sous la forme d'une énumération d' "axiomes, dont le moindre est capable de désabuser ceux, qui ont fait de si mauvais jugemens de la Philosophie d'Epicure."⁶¹

C'est pourtant à Sénèque - et non pas à Lucrèce comme l'on s'y attendrait - que le Vayer emprunte les arguments les plus efficaces contre les injustices faites à Epicure. Le Vayer ne peut s'empêcher de remarquer que :

Si quelque zélé Partisan d'Epicure avoit écrit de la sorte, sa déposition pourroit être suspecte, et il y auroit lieu de douter, que celui qu'il défend avec tant d'ardeur, méritât toutes les louanges qu'il lui donne. Mais qu'un capital ennemi du vice, tel que Sénèque, engagé dans une compagnie formellement contraire à celle des Epicuriens, parle si honorablement de leur fondateur, dans un tems, où l'animosité des Sectes étoit en pleine vigueur, c'est ce qui le justifie si pleinement ce me semble, avec les textes de ses propres oeuvres, et l'autorité de St. Jérôme, que je ne vois nulle apparence d'être un sentiment contraire.⁶²

Pour le Vayer, Sénèque s'étoit donc montré digne d'éloges quand il prit sur lui la défense d'Epicure contre ses propres collègues en rendant hommage à la droiture et à la

sainte austérité que ce philosophe accommode si harmonieusement à la nature. Ce réformateur du stoïcisme s'était surtout pris à Cicéron d'avoir gardé le silence sur la sobriété inhérente à la vertu que prêchait Epicure, pour n'attribuer à celui-ci d'autres desseins que "de tromper le monde avec ses propos si honnêtes et si vertueux, s'en servant comme de douceurs agréables pour faire avaler le poison de la volupté."⁶³ Sa défense ainsi établie, le Vayer procède ensuite à un assortiment soigneusement documenté des notions fondamentales à l'épicurisme antique qui, espère-t-il, gagneront l'approbation qui leur est due, grâce aux efforts de Gassendi :

Je suis certain que si le travail d'un des plus savans hommes de ce siècle voit le jour, où tout le système de la Philosophie Epicurienne est expliqué, et avec la circoncision nécessaire des parties qui offensent la piété et les bonnes moeurs, on reconnoitra, qu'il se soutenoit fort bien en tous ses membres, que les raisons, qui l'appuioient n'ont pas eu moins de probabilité, que celles de tant d'autres systèmes différens, qui avoient leurs défauts aussi bien que celui-ci les siens.⁶⁴

Le Vayer termine son exposé en se réjouissant du fait que Cicéron fut forcé, après avoir outrageusement fardé la doctrine des Epicuriens, de reconnaître la grandeur de leurs actions. La forme essentiellement didactique qu'adopte le Vayer force sa thèse originelle - l'injustice des Anciens envers Epicure - à dépendre uniquement des faits multiples qu'il énumère. Ceci révèle un souci évident d'être authentique, et mitige en même temps l'intérêt et la personnalité d'une pareille analyse. Tout comme Gassendi, l'érudition de

le Vayer limita sa popularité à une élite de penseurs. Mais, grâce à Bayle, le XVIIIe siècle lui prêtera une attention particulière. Entre les années 1756 et 1759 - période durant laquelle l'entreprise encyclopédiste bat son plein - une nouvelle édition des Oeuvres de le Vayer paraît, précédée d'une biographie de l'auteur empruntée en grande partie à Bayle. Nous avons relevé de cette publication une note de l'éditeur assez remarquable sur Gassendi :

C'est le savant Gassendi, qui a ramassé avec une extrême diligence tout ce qui se trouve sur la doctrine et sur la personne d'Epicure chez les anciens, et il a réduit sa philosophie à un Système complet, comme on peut le voir dans le livre qu'il a publié, de vita moribus et doctrina Epicuri. Outre cet ouvrage de Gassendi, nous avons encore une vie d'Epicure en françois, imprimée à Paris en 1679 et un Traité : de vita et moribus Epicuri, imprimé à Amsterdam en 1693, qui sont les productions du savant Monsieur du Rondel, où l'on trouve des remarques très curieuses sur la philosophie d'Epicure.⁶⁵

Il est intéressant de noter ici que, dans son ouvrage, du Rondel est animé des mêmes intentions qu'on retrouve chez le Vayer, mais les faits historiques dont il s'inspire pour défendre Epicure sont tout à fait différents. Il avère par exemple que les sceptiques avaient chargé Diotime d'une attaque de front, ce qu'il fit sous forme d'épîtres satiriques destinés à discréditer la morale d'Epicure. Du Rondel met un accent particulier sur la magnanimité dont ce philosophe fit preuve en face de calomnies aussi odieuses que celles qu'il jugea nécessaire de relater :

On entendit dans tous les Portiques d'Athènes autre chose, sinon tantost qu'Epicure avait couché avec Leontium ou avec Themiste, qu'il avait passé la nuit,

tantost à boire, tantost à jouer, une autre fois à courir les rues; aujourd'hui un crime, et demain un autre.⁶⁶

Selon du Rondel, Epicure fut un sage par excellence parce qu'il sut atteindre une maîtrise telle de ses sentiments qu'il demeurait totalement indifférent aux invectives de ses ennemis, et qu'il parvenait de plus à persévérer dans l'esprit de vertu. Comme ils n'arrivèrent point à ébranler le philosophe du jardin, ils tentèrent de faire passer sa doctrine pour celle d'un "impie" et d'un "corrupteur de la jeunesse," mais ils ne faisaient qu'encourager Epicure à poursuivre la publication de ses ouvrages Sur la Sainteté et Sur la Nature des dieux qui, remarque du Rondel, avaient soulevé l'envie d'un Cicéron "fâché que ce ne fût pas un de ses amis qui eut fait de si bons livres."⁶⁷

Du Rondel relève de ses lectures les divers passages qui rendent témoignage à la foi et à la piété d'Epicure. Il est surtout touché par le recueillement avec lequel ce philosophe qu'on qualifiait injustement d'impie, remerciait les dieux de trois choses: "de ce qu'il estoit homme; de ce qu'il avoit eu un vray amy, et de ce qu'il s'estoit formé à la douleur."⁶⁸ Cette remarque semble nier la non-ingérence des dieux dans les affaires humaines qu'Epicure proclamait en même temps. A quoi donc sont dûs ces remerciements d'Epicure reportés par les historiens?

Du Rondel tente de combler cette lacune en distinguant dans la pensée d'Epicure deux sortes de Providence divine: la première demeure indifférente "à l'égard de la vissici-

tude des Saisons, à l'égard des générations et des corruptions, et des autres choses de Physique,"⁶⁹ puisque les atomes avaient suffisamment d'impétus pour contrôler leur propre cours. Quant à la seconde, du Rondel la déduit de l'éthique épicurienne qui incite l'homme à faire sans cesse appel à sa conscience. Comme les misères de la vie ramènent à l'esprit les péchés de l'humanité, "celui qui fait du mal, n'est jamais en repos, il attend toujours ce qu'il a mérité une fois."⁷⁰

Cette assertion que du Rondel place dans un contexte épicurien est en effet fort singulière. Il s'est trouvé dans la suite amené à réduire la volupté d'Epicure à l'indolence pour le corps et la tranquillité pour l'âme, et il dénonce toute interprétation différente de la sienne. Il déplore que l'opinion publique ait fait du jardin d'Epicure un lieu orgique et bachique, mais il constate avec joie que celui-ci s'en était apparemment peu soucié, comme le montre sa lettre à Pythoclès: "La nature demande peu, l'opinion publique demande tout."⁷¹

L'enthousiasme avec lequel du Rondel glorifia les vertus d'Epicure porta la critique à le placer parmi les néo-épicuriens qui voulaient à tout prix faire un saint de ce philosophe païen. Cette accusation nous semble pourtant téméraire. Du Rondel s'abandonne parfois à ses sentiments personnels, mais il tâche toujours de se justifier en recourant aux textes, soit des historiens et des philosophes antiques et modernes - et fort souvent ceux des ennemis

notoires d'Epicure -, soit de celui-ci. Il nous semble plus équitable de conclure que du Rondel mit à l'honneur, tout en lui rendant son dû, un homme qui, selon lui, couronna sa mort par une vie pleine et florissante dans la recherche de son bonheur et de celui de ses disciples, non pas pour assurer l'éternité de son âme qu'il croyait mortelle, mais pour perpétuer le culte de la satiété morale et la poursuite des plaisirs physiques sur la terre.

Notons par ailleurs que le style de du Rondel diffère clairement de celui de le Vayer. Le second garde l'impassibilité du magistrat devant les faits, tandis que le premier reflète la passion qui anime l'avocat dans la défense d'un accusé innocent, Epicure dans ce cas. Pourtant, du Rondel ne laisse pas l'impression d'être moins érudit que le Vayer. En référant le lecteur à l'ouvrage de du Rondel, les éditeurs des Oeuvres avaient ainsi compensé à la placidité, trop évidente pour n'être pas voulue, avec laquelle le Vayer s'était accoutumé à présenter les faits. Autant dire que sa froide rhétorique tempère en quelque sorte sa sympathie réelle pour Epicure. Mais comme son style se prête merveilleusement aux abstractions, les essais moraux qui composent De l'Instruction de Mgr. le Dauphin, neutralisent l'effet nocif de De la Vertu. L'essai sur la Prudence par exemple, montre qu'il corrobore le jugement d'Epicure en ce qui concerne la priorité de cette vertu sur les autres :

C'est donc /la Prudence/ qui semble tenir le milieu entre les Vertus Morales et les Intellectuelles, ou celles de l'Entendement, et celles de la Volonté. Mais

quoiqu'il y ait des Auteurs qui ont difficulté là-dessus de la mettre au rang des Morales, il est très à propos de suivre l'opinion contraire qui est la commune, puisque toutes les Vertus ont besoin de la Prudence pour leur opération.⁷²

C'est encore le parti d'Epicure que prend le Vayer dans ses Opuscules quand il s'agit pour lui de considérer la question controversée des mobiles de la vraie amitié:

Quelque utilité qu'on puisse recueillir de l'Amitié, la plupart des Philosophes ne permettent pas que ce qui ne doit se passer que pour un de ses effets, soit pris pour la cause, ni que l'accessoire tienne lieu de principal. Il s'en faut tant à leur dire que l'amitié des hommes, considérée comme raisonnables, doit être fondée sur l'intérêt, que c'est par là principalement qu'on la distingue du reste de celle des animaux. . . C'est ce qui oblige Cicéron à traiter si mal Epicure, qui rendroit l'utilité et le plaisir inséparables de l'Amitié; soutenant que celle des hommes de vertu qu'il nomme Pyladeam amicitiam, par une composition que notre langue ne souffre pas, n'a rien qui la fasse estimer que sa propre beauté, et qu'elle est seulement recherchable à cause d'elle-même . . . Cependant si nous voulons quitter les idées pour suivre la réalité des choses, et considérer l'Amitié selon la portée de notre humanité, plutôt que par abstraction, et de la façon qu'on nous la dépeint dans l'Ecole; nous trouverons qu'il n'y en a point qui n'ait ses intérêts, et qui sous ce beau prétexte de l'honnêteté, ne s'entretienne principalement par les considérations de l'utilité ou du plaisir.⁷³

L'interprétation épicurienne de l'amitié que le Vayer ratifie pleinement ici, indique une nouvelle tendance intellectuelle dans l'évaluation des relations interindividuelles. L'âge classique avait placé, et même favorisé, la recherche mutuelle du respect et de l'admiration à l'origine de ces relations toujours vouées à conférer des actes de noblesse et de grandeur morale. Le théâtre de Corneille est la parfaite illustration de cette préférence. Dans son essai intitulé "De l'Amitié," le Vayer dénonce ceux qui altèrent les

véritables indices de ce sentiment réciproque, en vue de l'ennoblir dans une tradition idéaliste qui ne se conforme pas toujours à la nature humaine. La vérité est ce qui est, et non pas ce qu'on aurait voulu qui soit. Le Vayer s'inspire d'Epicure pour rétablir les intentions qui se trouvent à la source et qui ne diminuent en rien la noblesse de l'amitié. Quoi qu'on dise, en parcourant les annales des grandes amitiés, on n'en perçoit aucune que l'intérêt n'ait motivé directement ou indirectement. En vertu de cette évidence, il serait fallacieux de concevoir une théorie de l'amitié totalement dénuée de cet aspect utilitaire. Pour le Vayer, spiritualiser l'amitié pour la rendre digne de l'honnête homme, c'est en fait la priver de ses valeurs les plus humaines.

Nous concluons donc que les affinités épicuriennes de le Vayer ne sont pas aussi insignifiantes que le laisse entendre Wickelgren. Elles se laissent aisément dissimuler par le style du rhétoricien et de l'érudit qui, par pur scepticisme, ne permet pas au lecteur de l'identifier. La chaleur, l'audace et l'enthousiasme qui font encore la gloire de son contemporain Cyrano auraient certainement changé la fortune de son oeuvre littéraire. Son précieux savoir aurait peut-être atteint et éclairé plus tôt les esprits qui n'allaient pas tarder à consacrer la littérature à l'instruction du grand public.

Si on est aujourd'hui certain de la présence de Cyrano et de le Vayer dans le cercle gassendiste, on n'ose plus y

compter Molière avec la même assurance. De nombreuses générations critiques se sont fiées à la biographie moliéresque de Grimarest jusqu'au jour où G. Michaut mit sérieusement en doute son authenticité. Or Grimarest fut le premier à affirmer la participation de Molière aux cours de Gassendi. En dépit des efforts de Michaut, la probabilité de ce fait apparaît plus légitime aujourd'hui⁷⁴. On sait par exemple que Molière entreprit une traduction du De Natura Rerum de Lucrèce - le texte en est aujourd'hui perdu -, ce qui dénote certainement, sinon l'influence directe de Gassendi, au moins une affinité de goût avec lui. Il n'est donc pas nécessaire de prendre Grimarest au mot pour unir ces deux noms, car une simple analyse des textes suffit à prouver que les tendances intellectuelles de Molière n'étaient pas du tout exemptes d'un certain gassendisme.

Ainsi, L'Ecole des femmes dévoile un Molière s'efforçant de transcender les conventions et les invraisemblances sociales pour en tirer une sagesse de la vie. Cette pièce, mieux que Sganarelle ou L'Ecole des maris, plaide pour la cause du naturel comme voie du bonheur. C'est là que Molière explore le concept de l'honnêteté, ce trésor de l'âge classique qui avait assimilé dans son évolution sémantique, la recherche de la vérité dans le savoir, comme celle de la sincérité dans les moeurs. Ce concept sous-entendait en même temps la pratique de la vertu et la quête du bonheur. Molière s'illustre parmi les écrivains littéraires de son

siècle qui se chargèrent d'une étude sérieuse des plaisirs. Ce groupe suscita, peut-être inconsciemment, la campagne pour la réhabilitation des passions qu'allaient poursuivre les penseurs du siècle suivant. Dans le théâtre de Molière, les passions réclament explicitement les droits que leur avaient concédés les institutions sociales. Agnès ne perd rien de sa droiture, ni de son honnêteté quand elle suit le penchant de ses instincts naturels qui l'inclinent vers Horace. Arnolphe, l'Ecole dans sa pure incarnation, brave la nature quand il dit à ce dernier: "Mais il fallait chasser cet amoureux désir," ce à quoi Agnès réplique "Le moyen de chasser ce qui fait du plaisir."⁷⁵ Pour Molière, il ne s'agit donc point de chercher ailleurs le bonheur, ni de l'inventer, car ses rênes ne font courir aucun danger à la vertu de l'honnête homme. Celui-ci jouit d'une faculté inestimable dont le sain fonctionnement exige une connaissance approfondie du bien et du mal, et une liberté totale dans le consentement. C'est encore dans l'honnêteté que réside l'ironie du problème moral que pose Chrysalde dès le début de la pièce:

Mais comment voulez-vous, après tout qu'une bête
Puisse jamais savoir ce que c'est qu'être honnête?⁷⁶

La réponse de Molière à cette conception erronée se dégage à travers l'échec flagrant de l'Ecole, quand celle-ci démontre son incapacité d'enseigner l'honnêteté qui ne saurait provenir que de la nature, et qui, à elle seule, détient les clés du bonheur, à savoir, l'épanouissement

du naturel trop souvent chassé. Au cours de la fameuse querelle⁷⁷ qui s'ensuivit, les critiques avaient disséqué la pièce en unités, après avoir isolément mis en relief, soit l'irrégiosité, soit l'incohérence, soit la vulgarité. A la lumière de ces faits, A. Adam tente de restaurer l'unité morale de L'Ecole des femmes en disant que "Molière a pour toute morale ascétique une hostilité raisonnée et de principe, qu'il fait confiance à la vie, à la spontanéité, à la liberté."⁷⁸ Molière l'avait du reste prouvé sous une forme plutôt négative dans L'Ecole des maris où sa satire se dirige contre la menace et la peur. Sganarelle impose une contrainte tyrannique qui révolte Isabelle. Ariste, au contraire, possède pour unique atout sa bonté naturelle et libérale qui suffit à conquérir Léonore et à faire son bonheur.

L'aspect épicurien de l'éthique moliéresque semble donc résider dans la recherche du bonheur selon la nature et la vérité. Molière s'associe également au courant gassendiste quand il témoigne, dans le Misanthrope, d'une sympathie manifeste pour Lucrèce. Il y a tout un passage où Molière envisage l'aspect problématique de la cécité de l'amour, passage qu'il transcrit directement du livre IV du célèbre poème latin. Lucrèce avait consacré ce livre à la nature des "simulacres" et à leurs effets. Molière y découvre tout un matériel didactique désigné à "repousser ce qui peut nourrir notre amour de tourner notre esprit vers d'autres objets."⁷⁹ Epicure enseignait de fuir toute

attache susceptible de nous causer des ennuis. Lucrèce souligne ce point de vue en disant que "ceux qui gardent la tête saine jouissent d'un plaisir plus pur que les malheureux égarés."⁸⁰

Discernons la relativité dans laquelle le poète présente ici le plaisir. Ceux qui gardent "la tête saine" risquent également d'être victimes de l'amour, puisque l'empreinte des "simulacres" n'est pas effaçable à volonté:

. . . l'amour espère toujours que l'objet qui alluma cette ardente flamme est capable en même temps de l'éteindre ; illusion que combattent les lois de la nature. C'est le seul cas en effet où plus nous possédons, plus notre coeur s'embrasse de désirs furieux. Les aliments, les boissons, sont absorbés et passent dans notre organisme; ils peuvent y occuper des places fixes ; aussi est-il facile de chasser le désir du boire et du manger. Mais d'un beau visage et d'un bel incarnat, rien ne pénètre en nous dont nous puissions jouir, sinon des simulacres, d'impalpables simulacres, espoir misérable que bientôt emporte le vent. Semblables à l'homme qui, dans un rêve, veut apaiser sa soif, et ne trouve pas d'eau pour éteindre l'ardeur qui le consume ; il s'élançe vers des simulacres de sources, il s'épuise en vains efforts, et demeure assoiffé au milieu du torrent où il s'efforce de boire; ainsi les amoureux sont dans l'amour le jouet des simulacres de Vénus.⁸¹

Lucrèce - et Molière après lui - se soucie ici particulièrement des victimes d'un amour malheureux auquel ils ne peuvent échapper, non pas parce qu'ils en sont incapables, mais parce qu'ils permettent aux simulacres de leur fermer les yeux. Alceste semble avoir les siens grands ouverts; fine ironie et apparence trompeuse. Il ne peut en fait voir que les défauts de Célimène. Cherchant à éclairer Alceste, Acaste défend Célimène de la façon suivante:

De grâces et d'attraits je vois qu'elle est pourvue
Mais les défauts qu'elle a ne frappent point ma vue.⁸²

Alceste riposte avec empressement :

Ils frappent tous la mienne, et, loin de m'en cacher,
Elle sait que j'ai soin de les lui reprocher.
Plus on aime quelqu'un, moins il faut qu'on le flatte.

Livré à un tel extrémisme, Alceste se prive sciemment de tout plaisir, même relatif, qu'aurait pu lui procurer l'amour. Chez lui, ce sentiment se manifeste en pure haine, comme le constate tristement Célimène :

Enfin, s'il faut qu'à vous s'en rapportent les coeurs,
On doit, pour bien aimer, renoncer aux douceurs,
Et du parfait amour mettre l'honneur suprême
A bien injurier les personnes qu'on aime.

Alceste reflète fort souvent la sagesse ascétique et parfois négative qu'impliquent certains préceptes d'Epicure. "Eviter la douleur", c'est se garder, se prémunir, et parfois même, s'effacer. Cette attitude dictée par la prudence, ou la prévoyance, garantit une ataraxie neutre et passive. Elle confine en même temps la définition du plaisir dans l'absence de douleur. Lucrèce avait jugé indispensable d'élargir ce contexte restreint en proclamant les joies de l'amour légitimes et accessibles à l'homme lucide et clairvoyant.

Molière fait revivre cet homme "éclairé" dans le personnage d'Elivante. Celui-ci emprunte à Lucrèce toute une tirade dans laquelle il dénonce éloquemment l'amour contre-nature :

L'amour, pour l'ordinaire, est peu fait à ces lois,
Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable;
Ils comptent les défauts pour des perfections,
Et savent y donner de favorables noms.

Molière utilise littéralement les mêmes exemples que Lucrèce, mais il ajoute parfois à dessein certains détails pour mieux renforcer les fatalités de l'amour aveugle. Ainsi, le vers "Une peau noire a la couleur de miel" apparaît chez Molière accompagné de son opposé :

La pâle est aux jasmins en blancheur comparable
La noire à faire peur une brune adorable;

Ce parallèle est suivi d'un autre aussi bien tranché qui conviendrait merveilleusement au contexte du livre IV, mais qui ne s'y trouve pas :

La maigre a de la taille et de la liberté;
La grasse est dans son port pleine de majesté;

Le vers suivant est le plus littéralement traduit de tous: "Une femme malpropre et puante est une beauté négligée," Molière l'allonge pour mieux isoler les mots-clés de l'originel :

La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
Est mise sous le nom de beauté négligée;

Doit-on voir ici un plagiaire à l'oeuvre? La filiation est trop évidente pour ne pas être un hommage rendu à Lucrèce. Molière se plaît jusqu'à jouer sur les mots du poète. Chez ce dernier, la "géante" est une "merveille;" Molière applique cet attribut à la "naine". La thèse demeure pourtant la même chez les deux poètes. Lucrèce démontre comment les "Vénus" mettent "tous leurs soins à dissimuler les coulisses de leur vie aux amants qu'elles veulent retenir enchaînés,"⁸³ tandis que Molière se sert des mêmes descriptions pour prouver

. . . qu'un amant dont l'ardeur est extrême
Aime jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime.

C'est en ces vers que se termine la tirade d'Eliante. Ce personnage transparait clairement comme l'organe du bon sens et de l'équilibre qu'il faut savoir garder pour que l'amour soit heureux. Alceste évoque cependant une certaine sympathie, et impose par moments le respect de son auditoire, parce qu'il fait preuve d'une perception fine et sensible. Son pessimisme le conduit lentement et inévitablement à la décision tragique de fuir le monde. Pourtant, la prudence dont il témoigne, illustre merveilleusement la maxime épicurienne où il est prescrit de fuir la douleur. Mais on n'ose plus s'arrêter à cette clause restrictive que chérissait l'épicurisme antique, depuis que Lucrèce sut si efficacement ramifier à cette philosophie, l'éthique concrète du bonheur dans l'amour. Ce prosélyte embrassait pleinement les principes et les détails de la doctrine qu'il voulait concilier à la mentalité de son siècle et à l'esprit romain. Pour ce faire, il atténua la notion de continence et de retraite par un transfert d'accentuation, pour que l'immanence du bonheur se conçoive dans l'action, plutôt que dans l'abnégation.

Molière, homme de théâtre, par conséquent homme d'action, se fie tout entier à l'oeuvre de Lucrèce où il découvre également qu'on ne peut "vouloir se mêler de corriger le monde,"⁸⁴ encore moins de le fuir. Montaigne et Gassendi lui avaient aussi appris cette leçon. On fait son bonheur dans la société, et non pas loin d'elle, par la

recherche calculée et le maintien d'un esprit clair, équilibré et averti. Ce que le philosophe du jardin concevait possible dans un isolement relatif, Lucrèce le reformulait dans l'engagement puisque, selon lui, l'être essentiellement sociable qu'est l'homme, va à l'encontre de sa nature quand il s'éloigne de ses semblables. Molière reproduit si bien cette notion que son Alceste demeure au théâtre un héros "anti-climatique". Et J.-J. Rousseau a eu beau dire, les "alcestes" de la société font leur propre malheur, tout en faisant violence à leur propre humanité, parce qu'ils s'obstinent à s'incliner contrairement au penchant naturel de la sociabilité que l'homme manifeste spontanément.

Les héros épicuriens du Misanthrope sont à coup sûr Eliante et Philinte. On peut leur reprocher leur manque d'éclat, de mystère ou de pompe. Ces lacunes ont souvent l'effet de diminuer l'intérêt d'une pièce. Mais quand il s'agit d'être didactique - et il est évident que Molière veut l'être -, il convient fort souvent au dramaturge de confier les messages aux personnages secondaires. D'une façon très subtile, Eliante et Philinte font la leçon à Alceste qui se laisse entraîner dans un engrenage de malheurs après s'être trouvé la victime des pièges que lui a tendus sa propre misanthropie. Ces deux personnages découvrent leur bonheur dans un mariage basé sur l'estime et l'honnêteté qu'ils surent assortir dans leur esprit à leur convenance. Ils sont peut-être les personnages moliéresques à avoir le mieux illustré l'ataraxie épicurienne, et à

l'avoir mise en scène dans sa forme sociale la plus équilibrée et la plus moderne.

Quant au sujet de la priorité immédiate du corps sur l'esprit qui séparait encore les gassendistes des cartésiens, c'est dans Les Femmes savantes que Molière révèle ses préférences. Quand Philaminte réagit avec indignation contre l'indifférence de son mari, Chrysale, envers l'ignorance où est Martine des règles de Vaugelas, en faveur de ses dons culinaires qui, seuls, lui importent, la scène se poursuit de la façon suivante :

Chrysale

Oui, mon corps est moi-même, et j'en veux prendre soin.
Guenille, si l'on veut, ma guenille m'est chère.

Bélise

Le corps avec l'esprit fait figure, mon frère;
Mais, si vous en croyez tout le monde savant,
L'esprit doit sur le corps prendre le pas devant,
Et notre plus grand soin, notre première instance,
Doit être à le nourrir du suc de la science.

Chrysale

Ma foi, si vous songez à nourrir votre esprit,
C'est de viande bien creuse . . .⁸⁵

Ici, Molière laisse discerner son penchant pour la prépondérance naturelle du corps sur l'esprit, prenant ainsi le parti des gassendistes contre les cartésiens. Dans Le Mariage forcé, Descartes est encore la cible de ses moqueries quand Sganarelle s'adresse à Marphurius en ces mots :

Marphurius

Seigneur Sganarelle... Notre philosophe ordonne de ne point énoncer de proposition décisive, de parler de tout avec incertitude, de suspendre toujours son juge-

ment; et par cette raison, vous ne devez pas dire:
"Je suis venu;" mais: "Il me semble que je suis venu."

Sganarelle

Il me semble!

Marphurius

Oui.

Sganarelle

Parbleu! Il faut bien qu'il me le semble puisque cela est.

Marphurius

Ce n'est pas une conséquence; et il peut vous sembler, sans que la chose soit véritable.

Sganarelle

Comment? Il n'est pas vrai que je suis venu?

Marphurius

Cela est incertain et nous devons douter de tout.

Sganarelle

Quoi? Je ne suis pas ici, et vous ne me parlez pas?

Marphurius

Il m'apparaît que vous êtes là, et il me semble que je vous parle; mais il n'est pas assuré que cela soit.

Sganarelle

Eh! que Diable! vous vous moquez. Me voilà, et vous voilà bien nettement, et il n'y a point de me semble à tout cela . . .⁸⁶

Sganarelle maintient son doute même en face des marques corporelles causées par la bastonnade qu'il inflige dans la suite à son ami. Fâché de ne pouvoir "tirer une parole positive de ce chien d'homme-là,"⁸⁷ Marphurius en sort à la fois outragé et confus. Cette scène dénote égale-

ment le dédain de Molière pour la nouvelle scolastique qui, selon lui, mérite le même sort que l'ancienne. Il approuve le savoir pourvu qu'il serve à améliorer la condition humaine, et qu'il aide à ennoblir l'être humain. Mais quand le savoir est recherché pour satisfaire la vanité, il devient futile et intolérable. C'est d'ailleurs la thèse que soutient Molière dans Les Femmes savantes, et dans une certaine mesure, dans Le Bourgeois Gentilhomme. Thomas Diafoirus du Malade imaginaire rappelle bien l'écolier limousin de Rabelais qui ne sait appliquer ses connaissances mal dirigées que pour engendrer des méprises.

Certains critiques ont voulu voir à tout prix un système philosophique à l'intérieur des pièces de Molière. Ne nous empressons point à leur exemple de faire de ce dramaturge qui vivait pour le théâtre, un philosophe malgré lui. Cependant, Molière s'était fait de très tôt remarquer par son esprit philosophique au point où Boileau jugea le théâtre indigne d'un esprit si doué pour la spéculation abstraite. En dépit du respect et de l'admiration que l'entourage de Molière avait pour lui dans ce domaine, il semble ne s'y être jamais attaché essentiellement. Pourtant, il sut combiner dans ses pièces ses vues sur les sujets d'intérêt pour l'époque, y compris la philosophie. Puisqu'il n'est pas un hasard que Molière appartienne au courant gassendiste où la libre pensée est à l'honneur, c'est donc en signe d'adhésion que son théâtre prend manifestement le parti de la nature contre ceux qui agissent en dehors de ses

lois, et finissent par lui être étrangers. Ceux-ci sont l'objet de son ridicule impitoyable à travers lequel ressortent ses goûts pour la vérité, le bon sens, l'honnêteté et la vertu.

Brunetière attribue en partie cette attitude à la prédilection de Molière pour l'épicurisme de Rabelais et de Montaigne. Nitze maintient de plus que Molière emprunta à Charron ses idées sur la prud'hommie et la volupté. On ne peut donc prétendre que ce comédien ait été totalement indifférent à la recrudescence de ferveur pour Epicure en plein épanouissement au moment où il conçoit ses pièces.

On doit tout au moins concéder à Molière le titre de philosophe quant à ses idées sur la morale. Mornet n'hésite pas à faire de L'Ecole des femmes le noeud de l'éthique moliéresque, et, s'il faut le prendre au mot, ce dramaturge était épicurien de tendances. Après avoir analysé avec soin le répertoire d'oeuvres morales dont l'époque de Molière s'était nourrie, Mornet est porté à conclure qu' "il s'agissait de prendre **parti** entre deux piétés qui entraînent deux conceptions de la vie, de fait sinon par raisonnement, on ne pouvait pas ne pas choisir. D'un côté celle qui nous demandait . . . de haïr tout plaisir hors les satisfactions de la piété et du devoir accompli."⁸⁸ C'est la notion qui convenait aux mystiques et aux aspirants du bonheur de l'au-delà. De l'autre côté, il y avait celle "qui voulait être, comme le dira le Tartuffe, 'humaine et traitable' qui distingue entre les

plaisirs, entre les passions, qui approuve les attachements terrestres du coeur, quand ils sont honnêtes, permet de travailler à acquérir honnêtement certains biens de ce monde, d'être 'honnête homme' et de goûter les plaisirs d'une société délicate." En face de ces deux partis si radicalement tranchés, Molière s'identifie clairement avec le second. Le camp ennemi se courrouçait contre les passions, et considérait le théâtre comme un péché. A ceux-ci, Molière préfère les amants de la douce joie comme "Mlle de Scudéry, la vertueuse Sapho, qui donnait son coeur en 'honnête amitié' à Pellisson, Mme de la Fayette, liée pour le moins d'Honnête amitié à la Rochefoucauld . . . et Mme de Sévigné qui aimait bien Nicole et Dieu, mais qui aimait encore plus sa fille et ne croyait pas pécher en relisant le Grand Cyrus ou Cléopâtre."⁸⁹

Si Molière exclut bien souvent la religion de sa pensée, et la condamne même à certains endroits, c'est parce qu'il trouve dénaturées les exigences de la morale chrétienne qui, en vertu de la corruption de l'homme, incite à la sublimation par la volonté des tendances les plus humaines. Le mot-clé pour l'éthique moliéresque demeure certainement liberté, celle de penser comme celle d'agir selon la nature. Or, se plier sans cesse aux codes sociaux qui, en fin de compte, prennent le dessus, n'est-ce pas vivre en dehors de la vérité? Aussi le dramaturge se plaît-il à barbouiller du fard social certains personnages au point où ceux-ci perdent totalement l'optique de leur identité

originelle et véritable. A l'instar de La Bruyère et de La Rochefoucauld, Molière devait éventuellement parvenir à la conclusion tragique qu'il est impossible à l'homme de vivre pleinement dans la sincérité. Analysant le concept de la vérité dans sa portée artistique, A. Szogyi suggère que "perhaps the central problem in Molière's development as a playwright was his addiction to truth-telling. He might very well have founded the modern drama in France instead of Diderot, if he had been allowed to."⁹⁰ I. Wade remarque à ce sujet que, dans trois comédies centrales à la pensée de Molière, "the question which is put is always that of sincerity : in Tartuffe, it is outside of man; in Dom Juan, it is inside; in the Misanthrope, it is everywhere and nowhere."⁹¹

Il est donc clair que la recherche de la vérité, comme celle de sa révélation, découle du "naturalisme" de Molière qui le porte à critiquer et à mépriser le bourgeois. Molière déplore que la préciosité ait causé tant d'obstacles à l'expression naturelle de l'amour, continuant ainsi, dans ses effets, la tradition chevaleresque de l'amour courtois.

Dans ses incessantes volte-faces, la critique varie sur les nombreuses interprétations accordées au "naturalisme" de Molière. Bénichou dénote que ce dramaturge moraliste rechercha en vain l'union entre "l'épanouissement selon la nature et l'esprit d'acquiescement aux normes sociales."⁹² Mongrédien reprend cette notion dans sa Vie privée de Molière en insistant sur la participation du comé-

dien au courant sceptique et épicurien, particulièrement à l'hôtel le Vayer et chez Ninon de Lenclos. Brisson lui, pêche par subjectivisme en voulant réduire son oeuvre à un simple miroir compensateur du Poquelin cocu, tandis que Jouvot exclut toute idée de naturalisme pour mieux apprécier l'artiste à l'oeuvre. Mornet nous semble le plus sage de tous parce qu'il s'en tient aux textes pour mieux démontrer l'aspiration d'une pensée au naturel et à la raison. Et dans la longue liste de critiques qui se sont évertués à cerner les préceptes moraux du théâtre de Molière, il n'en est pas un seul à avoir négligé la place centrale qu'occupe la nature dans cette oeuvre, et c'est certainement ce qui l'identifie le plus clairement avec le courant néo-épicurien.

Nous concluons ainsi que l'épicurisme de Molière est sans doute subtil, on dirait même inconscient, mais non moins vivant. La recherche du bonheur qu'il fait résider dans l'expression pure et simple du naturel, demeure essentielle à son théâtre. Il s'est peut-être davantage attardé à explorer les lieux communs où on prétendait trouver le bonheur - et où ce bonheur y était le moins - qu'à enseigner les voies de sa découverte. Il n'est pas pour autant étranger à la campagne néo-épicurienne, puisque son théâtre implique une critique acerbe de la Scolastique, de la Science mal dirigée, et des médecins qui croient posséder toutes les connaissances. Mais en même temps, Molière semble insérer une structure en filigrane où le savoir mis au service

de l'épanouissement des instincts et des dons naturels, transparait comme une valeur importante à sa morale. C'est en cela qu'il est bien épicurien et qu'il s'impose ainsi au groupe des gassendistes, sinon comme le propagateur d'un système qu'il n'ignorait certainement pas, au moins comme un penseur qui, ayant saisi dans sa forme la plus pratique et la plus équilibrée la pertinence de ce système, en fit valoir certaines de ses notions par le truchement de l'art.

Contrairement à Molière, La Rochefoucauld s'attacha à faire l'esquisse d'une morale théorique. On n'hésite plus à identifier ses idées sur la vertu avec celles d'Epicure. Il existe même tout un ouvrage sur la question⁹³. L'auteur y présente, dans leur interaction, les trois éléments sur lesquels évolue la pensée de La Rochefoucauld, à savoir, l'humeur, l'amour-propre et la fortune. Malheureusement, cette étude se heurte à des contradictions fondamentales - tels le libre-arbitre d'Epicure et le déterminisme foncier de La Rochefoucauld - au point où elle persuade à peine de la prévalence qu'elle assigne à l'humeur sur les deux autres dans les Maximes. Elle convainc encore moins de "l'impression" que "la théorie de l'humeur" d'Epicure eut sur la pensée de La Rochefoucauld, puisqu'elle admet que cette dite théorie n'était que "secondaire dans le système épicurien."⁹⁴

C'est L. Hippeau qui rendit plus tard justice à l'épicurisme de La Rochefoucauld dans une analyse qui est peut-

être moins spéculative, mais qui est certes plus conséquente. Hippeau procède déductivement par élimination, pour mieux saisir la portée épicurienne de cette théorie, en démontrant d'abord que la vertu ne saurait découler des sources stoïques et sceptiques auxquelles la critique a coutume de l'attribuer. Il parvient ainsi à conclure que, selon les Maximes, pour arriver au bonheur, il faut pratiquer la vertu. Or celle-ci ne sait se manifester qu'en vices déguisés. Par conséquent, loin d'éviter le vice, le sage se doit de le sublimer, comme l'exprime bien la maxime 182: "Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie."

Si La Rochefoucauld était le stoïcien par excellence qu'on tend à voir en lui, il confierait à la raison le privilège d'agencer les ressources capables de produire un tel effet. Mais en laissant à la prudence le soin de synthétiser, de pallier et de raffiner les vices pour les transformer en vertus, La Rochefoucauld se joint aux épicuriens et va même plus loin:

. . . la prudence, dans son système, assume un rôle original, elle n'est pas seulement, comme dans l'épicurisme classique, la faculté qui pratique l'arithmétique des plaisirs, mais pour construire une vertu qui est épicurienne (puisque'elle est un remède utile) elle fait appel à des éléments que l'épicurisme classique condamnerait parce qu'anarchiques et acteurs de désordre tels que l'ambition, la vanité, le désir de la gloire qui paraissent contraires à la poursuite de la bienheureuse ataraxie.⁹⁵

C'est cette filiation épicurienne qui fait de La Roche-

foucauld un précurseur des "philosophes" du siècle suivant, car ceux-ci s'efforcèrent après lui de réhabiliter les passions pour les mettre au service de la vertu, par conséquent, du bonheur.

En ce qui concerne Molière et La Rochefoucauld, on ne peut donc aisément démontrer leur acquiescement au néo-épicurisme sans se livrer nécessairement à de nombreuses inférences. Tel n'est pas le cas pour leur contemporain La Fontaine qui révèle tout bonnement son appartenance quand il se proclame "disciple de Lucrèce" dans son "Poème du Quinquina" (1682). L'histoire a déjà établi que la carrière philosophique de Gassendi à Paris correspond à la vie provinciale de La Fontaine. Il est donc certain que ces deux épicuriens ne se sont jamais rencontrés. Le fabuliste fait preuve d'un gassendisme fervent qu'il détient sans doute de Bernier, car, dès 1674, celui-ci se rend régulièrement chez Mme de la Sablière où loge La Fontaine depuis deux ans.

La Fontaine ne prétend rien inventer. Il travaille dans un cadre commode et familier au public sur du tout fait que lui fournit la nature dans ses diverses manifestations. En elle, il place toute sa confiance, et dans son sein sont cachés les remèdes à nos maux. Son "poème du Quinquina" n'est qu'une illustration parfaite de ses sentiments sur la force et les vertus de la nature. Le mal qui l'occupe, c'est la fièvre dont l'origine était encore un mystère. Il envisage l'interprétation que "L'Ecole" lui

attribuait faussement, de même que les remèdes qu'elle proposait à sa guérison. Mais hélas, admet le fabuliste, "On n'exterminait pas la fièvre, on la lassait."

Pourtant les Iroquois qui sont des peuples "sans lois, sans arts, et sans science" n'en sont guère menacés:

La vie après cent ans chez eux est encore belle.
Ils lavent leurs enfants aux ruisseaux les plus froids.

L'ignorance serait-elle donc un abri contre les maux des peuples plus civilisés? Le sort, dans son ironie, veut que "les fils du savoir" ne sachent se maintenir en vie que par l'usage fréquent de remèdes. Mais en fin de compte, ceux-ci

Relâchaient, resserraient, faisaient un nouvel homme,
Un nouvel homme! un homme usé.

Puisque la question n'est pas aussi bien tranchée, la gageure est d'appliquer nos connaissances à préserver la médecine dans l'esprit de la nature. Dans le premier chant, La Fontaine fait un long exposé des données biologiques, depuis le phénomène de la circulation du sang jusqu'aux frissons que cause la fièvre. Ces données étaient soutenues par Descartes et Harvey qui étaient alors les représentants de "L'Ecole". Le fabuliste se prend à leurs données qu'ils faisaient découler de prémisses insatisfaisantes. Pour ceux qui étaient atteints de ce mal terrible, la rechute était toujours imminente, ce qui porte le poète à interroger la nécessité de la vie dans ses conditions:

Qu'importe-t-il de naître, si, dès la naissance
On n'a pas le loisir de goûter la lumière.

La Fontaine se met ensuite à évaluer quantitativement

la vie de l'homme qui lui semble pour la plus grande partie,
occupée par le sommeil et par la maladie - sans oublier
l'agonie de la première et de la seconde enfances;

Misérables humains, combien possédez-vous
Un présent si cher et si doux?
Retranchez-en le temps dont Morphée est le maître;
Retranchez ces jours superflus
Où notre âme ignorant notre être
Ne sent pas encor, ou bien ne sent plus;
Otez le temps des soins, celui des maladies,
Intermède fatal qui partage nos vies.
La fièvre quelquefois fait que dans nos maisons
Nous passons sans soleil trois retours de saisons.
Ce mal a le pouvoir d'étendre
Autant et plus encor son long et triste cours;
Un de ces trois cercles de jours
Se passe à le souffrir, deux autres à l'attendre.

Pour ce qui reste donc dans la vie ainsi calculée, elle
ne vaut certainement pas la peine d'être vécue. Est-ce le
"La Fontaine pessimiste" comme on se plaît si souvent à
l'appeler? Non. L'épicurien se met bientôt à l'oeuvre puis-
que le second chant du poème s'ouvre avec l'espoir de la
guérison. "L'Ecole" errait quand elle tenait la fièvre pour
toute autre chose qu'une simple altération du sang⁹⁶;

J'ai fait voir ce que croit L'Ecole et ses suppôts.
On a laissé longtemps leur erreur en repos;
Le quina l'a détruite, on suit des lois nouvelles.
Arrière les humeurs; qu'elles pêchent ou non,
La fièvre est un levain qui subsiste sans elles;
Ce mal si craint n'a pour raison
Qu'un sang qui se dilate et bout dans sa prison.

Si les mêmes causes produisent les mêmes effets, il ne
faut pas aller très loin pour trouver dans la nature des phé-
nomènes analogues, tels les débordements du Nil;

. . . certain bouillonnement
Par le nitre causé fait ce débordement.
C'est ainsi que le sang fermente nos veines;
Qu'il y bout, qu'il s'y meut dilaté par le coeur.

La Fontaine chante ici les merveilles de la nature et les bienfaits de la science expérimentale, tout en incitant l'homme à les mettre au service de sa propre guérison :

Tout mal a son remède au sein de la nature
 Nous n'avons qu'à chercher ; de là nous sont venus
 L'antimoine avec le mercure,
 Trésors autrefois inconnus.
 Le quin règne aujourd'hui . . .

Ce n'est pas tout de l'avoir découvert, il faut savoir en outre l'appliquer efficacement. La forme et le dosage réclament à leur tour toute une expertise. Là, la raison se joint à l'expérience, et La Fontaine ne se mêle pas de découvrir laquelle des deux est soumise à l'arbitrage de l'autre :

Nos besoins en font leur apanage ;
 Les arts sont les enfants de la nécessité.

Le fabuliste rend ensuite grâce au hasard d'avoir jeté le "quina" sur le chemin de la science, et d'avoir ainsi sauvé pour la gloire de la France, Condé, Colbert, tant d'autres moins connus. Et même quand il se réjouit de cette heureuse découverte, La Fontaine est encore une fois amené à la triste pensée de la nécessité des remèdes. Comment l'homme s'est-il trouvé sous une telle dépendance ?

Les Muses m'ont appris que l'enfance du monde
 Simple, sans passions, en désirs inféconde,
 Vivant de peu, sans luxe, évitait les douleurs ;
 Nous n'avions pas en nous la source des malheurs
 Qui nous font aujourd'hui la guerre.

La Fontaine semble ici devancer Rousseau en suggérant que la civilisation avait contribué à corrompre le genre humain. Selon lui, l'homme dut lui-même faire son propre malheur quand il perdit tout sens de la mesure. Cette pensée

mène La Fontaine tout droit à Lucrèce qui lui apprend que, dans sa générosité, la nature nous laisse le soin d'agencer ses ressources infinies à nos besoins. Mais, ajoute-t-il :

En abusant du bien, tu fais qu'il devient mal.

Ce vers illustre bien la leçon d'Epicure sur l'ataraxie où l'expérience et la raison déterminent de concert la juste mesure. Bref, La Fontaine dévoile dans son "Poème du Quinquina" son maître, la source de ses illustrations et son but ultime : Son inspiration, c'est Lucrèce, et ses données sont tout à fait accessibles dans les articles récemment publiés sur les progrès de la science expérimentale. Quant à la fin qu'il se propose, elle n'est autre que celle d'Epicure :

Corrigez-vous, humains, que le fruit de mes vers
Soit l'usage réglé des dons de la nature.

D'une façon plus générale, La Fontaine se rattache au courant néo-épicurien par sa volonté absolue de n'imposer aucune contrainte à sa pensée qu'il tient à exercer librement. Sa Préface⁹⁷ aux Contes est bien une exigence de ce droit sacré, et la seule référence qu'il fasse à Montaigne dans toute son oeuvre reflète son admiration pour la liberté. Pourtant, Montaigne est partout dans son oeuvre. L'influence de celui-ci, ainsi que celle de Bernier, ressort davantage dans l'intérêt que porte La Fontaine aux animaux. Cet attrait est trop prononcé pour n'être qu'une simple sympathie. Le fabuliste qui s'est nourri d'Esopé, éprouve pour ces êtres un sentiment plutôt fraternel. Ceci est évident quand il se plaît à relater tous les faits qui ne dis-

tinguent guère les animaux des hommes.

Dans son "Discours à Monsieur de La Rochefoucauld" par exemple, La Fontaine observe les lapins qui s'exposent au même danger, sitôt que le précédent est oublié, tout comme les hommes :

Dispersés par quelque orage
A peine ils touchent le port
Qu'ils vont hasarder encor
Même vent, même naufrage.

En vrai psychologue du comportement humain, le fabuliste démontre dans la suite à La Rochefoucauld que :

Le roi de ces gens-là n'a pas moins de défauts
Que ses sujets, et la nature
A mis dans chaque créature
Quelque grain d'une masse où puisent les esprits.

Si ce n'est là du gassendisme dans sa plus claire expression, qu'on reconnaisse tout au moins la référence à Cyrano et à Bernier. Ces pionniers du néo-épicurisme s'étaient évertués à insister sur l'animalité de l'homme, "une nouveauté, une originalité déconcertante," pour user de l'expression de Faguet. L'homme de la Renaissance s'était ennobli et s'était placé à un point si élevé dans la nature, qu'il était parvenu à perdre tout sens de perspective et de relativité. Montaigne interrogeait déjà cette tendance présomptueuse, si bien que la publication des Essais marque une rupture de relais dans le phénomène de la déification humaine qui ne va pas tarder à céder à celui de la quasi-humanité des animaux. Les naturalistes s'arrêtent davantage à de nombreuses observations, fort souvent curieuses, pour démontrer une certaine parenté

entre les animaux et les hommes. La Fontaine les rejoint, et il met tant de chaleur à accomplir cette tâche, qu'il s'impose sous peu comme le champion des écrivains naturalistes de son siècle. Descartes était l'organe du parti opposé, puisqu'on lui attribuait la théorie des animaux-machines. Le fabuliste eut plus tard à avouer, dans une lettre de 1687 à la Duchesse de Bouillon, qu' "il a été bien étonné quand on lui a dit que Descartes n'est pas l'inventeur de ce système que nous appelons la machine des animaux, et qu'un Espagnol l'avait prévenu." Quoi qu'il en soit, La Fontaine avait déjà opté pour le parti de Montaigne afin de s'adonner à une sévère critique des théories cartésiennes.

Dans sa fable "Les souris et le Chat-huant," sa cible est clairement Descartes :

. . . qu'un Cartésien s'obstine
 A traiter ce hibou de montre et de machine!
 Quel ressort lui pouvait donner
 Le conseil de tronquer un peuple mis en mue?
 Si ce n'est pas là raisonner,
 La raison m'est chose inconnue.

La Fontaine reconnaît dans les animaux une faculté capable de raisonner et une organisation sociale semblables à celles des hommes, association que laissait déjà entendre Montaigne dans son Apologie, et que nous avons relevée dans L'Autre monde de Cyrano. Mais c'est dans le fameux "Discours à Madame de la Sablière" que La Fontaine se livre à une argumentation purement philosophique, et qu'il applique à la lettre la méthodologie gassendiste.

S'adressant à sa chère Iris, il s'efforce d'abord d'exposer en termes simples et clairs, la doctrine cartésienne qu'il va ensuite récuser. Sa source unique de documentation est la nature qui manifeste ses lois dans les animaux comme dans les hommes. Sa diatribe est solidement argumentée par quatre expériences distinctes. La première concerne un vieux cerf dont l'instinct de conservation est mis à l'épreuve par la provocation de chiens affamés :

Que de raisonnements pour conserver ses jours!
Le retour sur ses pas, les malices, les tours,
Et le change, et cent stratagèmes
Dignes des plus grands chefs . . .

Vient ensuite celle de la mère perdrix. Son instinct maternel l'incite à protéger ses petits, et lui inspire une habileté telle qu'elle détourne même le chasseur à qui Descartes approprie le monopole de la raison! Que dire de la société des castors qui savent s'organiser si intelligemment contre les rigueurs de l'hiver?

Que ces castors ne sont qu'un corps vide d'esprit,
Jamais on ne pourra m'obliger à le croire.

Bernier avait déjà noté le pragmatisme de leur esprit dans son Abrégé. Quant aux boubacks polonais, ils n'ont rien à envier de la raison humaine, tant leurs stratagèmes débordent de finesse, d'adresse et de subtilité!

C'est alors le moment pour Descartes - que La Fontaine appelle le "rival d'Epicure" - de se lancer dans la mêlée. Il ne peut alors opérer que par l'intermédiaire de ses oeuvres qui soutiennent que les animaux sont seulement munis d'une mémoire corporelle. Selon Descartes, l'objet et

l'instinct leur suffisent, et la mémoire qui leur manque détermine l'action humaine. Au demeurant, les conclusions cartésiennes sur l'âme des bêtes sont inconséquentes avec les principes du mouvement des corps. Avant de terminer son "Discours", La Fontaine y insère une autre fable intitulée "Les deux rats, le renard et l'oeuf," pour élucider davantage ses idées sur la mémoire des animaux, et pour prouver incontestablement que cette mémoire ne saurait être qu'à la source du don d'invention dont ils font preuve en face de la nécessité.

C'est donc dans ce "Discours" que La Fontaine se révèle gassendiste par excellence, dans sa méthode comme dans ses conclusions. C'est encore là, mieux que dans toute autre fable, qu'il dénonce l'arbitraire du mécanisme cartésien. Il supporte ouvertement la théorie de l'âme matérielle gassendiste qu'il a su mieux exprimer que Bernier :

J'attribuerais à l'animal
 Non point une raison selon notre manière,
 Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort!
 Je subtiliserais un morceau de matière,
 Que l'on ne pourrait plus concevoir sans effort,
 Quintessence d'atome, extrait de la lumière,
 Je ne sais quoi plus vif, et plus mobil encor
 Que le feu . . .

Ce fameux "Discours à Madame de la Sablière", nous le savons, provoqua un échange d'articles, d'un ton souvent enflammé, entre Busson et Jasinski : cette controverse tournait d'ailleurs autour d'une question d'antériorité, chacun de ces érudits voulant avoir le premier formulé ses vues. Ils s'occupaient en même temps du même sujet, mais Jasinski fit d'abord paraître son étude⁹⁸ selon laquelle

Bernier fut l'écrivain principal - sans être pour cela l'unique - dont La Fontaine s'est inspiré après 1670. Cet article reste très près de l'Abrégé pour conclure que "parmi les pages que nous avons citées, si plus d'une a visiblement servi de source, d'autres n'offrent que des parentés plus que des concordances, mais ces concordances nous paraissent encore capitales." Busson avait évidemment jugé nécessaire de réfuter l'article de Jasinski pour sauvegarder une certaine originalité au sien. En fait - ce dont Jasinski se défend dans son article de 1935⁹⁹ -, il n'était pour lui question que d'établir le gassendisme du "Discours" à la lumière du texte de l'Abrégé, "non pas tant de sources que de doctrines d'ensemble," car, s'empresse-t-il de préciser, "nul, que je sache, ne s'était avisé de chercher toute l'armature gassendiste à travers les Fables; nul n'avait soupçonné le lien entre la physique et la morale, ce qui constituait le vif de ma démonstration."¹⁰⁰

En ceci, que justice soit rendue à l'article de Jasinski qui, pour ce qu'il s'est proposé d'accomplir, divulgue une filiation gassendiste trop claire pour n'être qu'une simple coïncidence. Se trouvant ainsi devancé, Busson transfère l'objectif de Jasinski à la seule considération des sources pour réduire les conclusions de celui-ci à de simples possibilités. Parce que Jasinski avait admirablement réussi à rapprocher textuellement le "Discours" de l'Abrégé de 1678, Busson tente de rejeter la théorie même selon laquelle La Fontaine aurait connu cet ouvrage en ma-

nuscrit: "Ce n'est pas impossible," dit-il, mais ce n'est qu'une hypothèse."¹⁰¹ Il admet ainsi la plausibilité du fait, mais il s'amuse en même temps à ébranler par l'effet du doute, "la source principale" de Jasinski, ce qui, à coup sûr, allait révolter ce dernier:

Il faudrait d'abord ne pas jouer sur les mots. M. Busson admet que Bernier fut le "directeur d'études" de La Fontaine, que spécialement sur la question de l'âme des bêtes il dut avoir avec lui des "conversations et discussions". Plaisant aveu! Que La Fontaine ait eu de Bernier un texte écrit ou un exposé oral, la différence apparaît mince; et l'on ne doit pas moins se reporter aux pages de l'Abrégé dont l'exposé tira nécessairement sa substance.¹⁰²

Jasinski nous semble avoir raison sur ce point. Les réfutations de Busson ne manquent pourtant pas d'intérêt en ce qu'elles offrent un étalage précieux d'érudition, quant aux oeuvres philosophico-scientifiques de la deuxième moitié du siècle. De plus, ces oeuvres, jusque-là peu connues, apportent de nouvelles lumières sur l'essor du néo-épicurisme en dehors de la littérature proprement dite. Busson justifie ainsi l'appartenance essentiellement gassendiste des Fables, ce qui le met en parfait accord avec son adversaire. Du reste, l'étude de Busson n'aurait rien perdu de sa valeur littéraire, ni même de son originalité, si elle avait été présentée indépendamment de celle de Jasinski. Il aurait ainsi complété par les sources, ce que Jasinski avait soutenu par les textes. On se réjouit en même temps du fait que cet échange d'opinions ait établi, une fois pour toutes, le climat gassendiste dans lequel La Fontaine se trouvait, et, sans nul doute, se plaisait, au

point d'en avoir si profondément marqué de son empreinte ses dernières Fables. A ce sujet, c'est à Busson que la postérité doit les détails sur la diversité des sources qui avaient pu inspirer La Fontaine :

Par /Bernier/, sans doute, /La Fontaine/ a connu le gassendisme. Mais du gassendisme il n'a retenu que deux points et qui étaient vulgarisés à ce moment même par d'autres disciples que Bernier, et d'une façon plus efficace : la nature ignée de l'âme et sa dualité dans l'homme. Si Gassendi est le père de ces deux idées, les livres qui les ont révélées à La Fontaine sont ceux de Pardies, Du Hamel et Willis plutôt que ceux de Bernier.

Pardies a mis à la mode la distinction essentielle entre la pensée et la réflexion et il est bien peu vraisemblable que La Fontaine n'ait pas connu son livre. Mais là encore Du Hamel peut être un intermédiaire suffisant.

Nous savons, en effet, d'une façon certaine qu'il a lu le De Corpore animato de cet auteur, qu'il lui a emprunté deux des exemples de son Discours et l'esprit général, de mesure et de sympathie pour les bêtes, de cette dissertation. Du Hamel, Willis ont hérité de la méthode scientifique de Descartes, mais leur esprit est pénétré des idées de Gassendi. Cette harmonique synthèse, c'est tout le Discours à Mme de la Sablière.

Enfin La Fontaine s'est pénétré de bonne heure, sous l'influence de Bernier et peut-être de Jacques Gaffarel, de l'animisme qui fait le fond des doctrines indoues, platoniciennes, averroïstes et alchimistes.¹⁰³

Busson mérite cependant les mêmes reproches que ceux qu'il adresse à Jasinski, car ces nouvelles conclusions sont aussi plausibles que les premières. D'ailleurs, Jasinski lui avait déjà fait savoir qu'il estime certains détails plus significativement exprimés ailleurs que dans l'Abrégé, mais faut-il à tout prix, comme Busson le laisse entendre, que ce soit Pardies, Du Hamel, Willis, et non pas Bernier?

C'est là le hic que seul La Fontaine aurait pu résoudre. L'érudition a tout de même ses limites dans la pénétration

du passé. Les faits dont on est aujourd'hui sûr, et qui se trouvent à l'appui de tous ces arguments, sont aussi persuasifs les uns que les autres. Jasinski et Busson étaient peut-être tous deux victimes d'une témérité enfantine qui les maintenait chacun dans leurs opinions respectives, au lieu de les joindre dans le gassendisme de l'époque dont Bernier et les autres étaient les porte-paroles. En se laissant ainsi séparer par leurs préférences, ils ne se contredisent pas autant qu'ils le laissent entendre. Et comme pour avoir le dernier mot sur la question - puisque Jasinski avait dit le premier -, Busson fit paraître tout un ouvrage sur le "Discours à Mme de la Sablière," où, ne s'arrêtant plus aux sources, il s'engage dans une analyse détaillée de la doctrine pour conclure que La Fontaine avait en fait dépassé ses contemporains sur la théorie de l'âme des bêtes :

Le fabuliste accorde aux bêtes le sentiment, la mémoire, fonction "corporelle". Il va plus loin: Paradies leur concédait des "connaissances sensibles", Bernier "une connaissance imparfaite et grossière", Menjot des "connaissances approchantes du raisonnement" et Gassendi, leur maître à tous, "quelque espèce de raisonnement" procédant de leur imagination. En accord avec tous ces philosophes, La Fontaine donne aux bêtes "de l'esprit", une "pensée" analogue à celle des enfants.¹⁰⁴

Avec La Fontaine, le problème de l'âme des bêtes, qui n'est autre qu'une caricature de la controverse sur l'âme humaine, cesse d'être soumis strictement aux spéculations métaphysiques, car il l'impose à la littérature sous la forme d'un phénomène purement naturel :

L'homme, en fin de compte, n'était qu'un animal plus compliqué et plus évolué que les autres; le pont était jeté entre la matière et la pensée : La Mettrie, Condillac, Maupertuis et Diderot pouvaient venir. Le problème de la nature de l'âme semble être en effet, en 1675, le point de départ d'un matérialisme nouveau.¹⁰⁵

Un regard plus attentif jeté sur les quatre derniers vers du "Discours" permet aisément de corroborer cette pensée :

L'organe étant le plus fort, la raison percerait
 Les ténèbres de la matière
 Qui toujours envelopperait
 L'autre âme imparfaite et grossière.

Il semble donc clair que La Fontaine reconnaît à l'âme deux parties bien distinctes, l'une incorporelle qui est présente chez les hommes, et l'autre corporelle, commune à tous les membres de l'espèce animale. Et s'il faut s'en tenir au "Discours" pour conclure sur la question, La Fontaine avait donc opté pour la dualité fondamentale de l'âme humaine que soutenaient tous les gassendistes fervents de l'époque.

Laissons là les théories pour mieux apprécier le côté pratique de l'épicurisme béat dont La Fontaine avait coutume de se réclamer, car sa vie, comme son oeuvre, n'en est que le témoignage concret. La sagesse d'Epicure se manifeste chez lui dans une raison qui préconise la modération. La discipline des désirs et des passions, l'observation des lois de la nature et la connaissance de soi, ceci en vue d'éviter la douleur et de jouir pleinement de ses facultés dans les divers plaisirs de la vie terrestre. Peu d'écrivains surent agencer mieux que La Fontaine, ces notions si

fondamentales à l'épicurisme authentique. Le fabuliste dé-
tient en effet la gloire quasi-singulière d'avoir sondé
empiriquement les secrets les plus voilés de la nature.
Par le naturalisme qui découle de ses observations, de son
intuition et de ses raisonnements, il fait opportunément
justice à la méthode expérimentale que préconise Gassendi.

C'est encore lui qui chante à la manière d'Epicure les
joies rémunératrices de la volupté qu'il puise dans le sein
même de la nature. Il n'hésite pas à faire des organes sen-
soriels le domaine sacré de la sagesse dans "L'Hymne à
la Volupté":

Ce qu'on appelle gloire en termes magnifiques,
Ce qui servait de prix dans les jeux olympiques,
N'est que toi proprement, divine Volupté.
Et le plaisir des sens n'est-il de rien compté?
Pour quoi sont faits les dons de Flore
Le Soleil couchant et l'Aurore
Pomone et ses mets délicats,
Bacchus, l'âme des bons repas,
Les forêts, les eaux, les prairies,
Mères des douces rêveries?
Pour quoi tant de beaux arts, qui tous sont tes enfants?
Mais pour quoi les Chloris aux appas triomphants,
Que pour maintenir ton commerce?
J'entends innocemment : sur son propre désir
Quelque rigueur que l'on exerce,
Encor y prend-on du plaisir.
Volupté, Volupté, qui fus jadis maîtresse
Du plus bel esprit de la Grèce,
Ne me dédaigne pas, viens t'en loger chez moi
Tu n'y seras pas sans emploi.
J'aime le jeu, l'amour, les livres, la musique,
La ville et la campagne, enfin tout; il n'est rien
Qui ne me soit souverain bien,
Jusqu'au sombre plaisir d'un coeur mélancolique...

Voilà comment La Fontaine se plaît à mettre Epicure en
vers. C'est encore à l'exemple de ce maître qu'il chante
avec ferveur les joies de l'amitié dans la fable "Les Deux
Amis":

Qu'un véritable ami est une douce chose!
 Il cherche vos besoins au fond de votre coeur;
 Il vous épargne la pudeur
 De les lui découvrir vous-même.

Même le Dieu de La Fontaine partage la sérénité, le repos et le bonheur absolu des dieux d'Epicure; ce Dieu qui ne voudrait pas nuire à l'homme ou même interférer dans les affaires de celui-ci reparaît dans Psyché:

Votre félicité, dit l'Amour à Jupiter, dépend-elle du culte des hommes? Qu'ils vous négligent, qu'ils vous oublient, ne vivez-vous pas heureux et tranquilles, dormant les trois quarts du temps, laissant aller les choses du monde comme elles peuvent?

Ce passage n'est en somme qu'une des nombreuses références¹⁰⁶ que fait La Fontaine aux dieux indolents d'Epicure tout au long de son oeuvre. Que le fabuliste ait donc exprimé et vécu un épicurisme fervent, on possède à l'appui de cette assertion, outre une oeuvre convaincante, une participation active au mouvement gassendiste des années 1670-80. Or, c'est durant cette dizaine d'années que Bernier ébauche la rédaction de son Abrégé, et qu'il parvient à gagner à sa cause les esprits qui cherchaient une façon de vivre plus humaine que celle préconisée par le stoïcisme. Par tempérament ou par expérience, La Fontaine s'accommode si bien de cette nouvelle alternative qu'on n'ose plus aborder les fables de 1678-79 sans tenir compte du gassendisme en vigueur:

La fable "Un Animal dans la Lune" semblerait, à première vue, nous offrir une conclusion bien banale: qu'il est vrai que les sens nous trompent, mais que la raison rectifie leurs erreurs. Mais lorsque nous éclairons cette pensée par les développements de Bernier sur le même sujet, nous découvrons que La Fontaine

a dans l'esprit, de façon fort précise, "l'expérience organisée" de Gassendi. C'est même en cela que le gassendisme corrigeait Montaigne, son inspirateur habituel. Car celui-ci avait surtout insisté sur les erreurs que nos sens si facilement commettent. Mais Gassendi avait montré qu'en s'organisant, l'expérience sensible est capable de les surmonter. Et la raison, dans son système, c'est justement cela . . . De même la morale qui se dégageait des nouveaux recueils, ce n'était plus la sagesse qu'enseignaient les fables d'Esopé. C'était l'attitude du Sage, tel que le Gassendisme l'avait défini. Persuadée que l'homme est mené par l'opinion et les erreurs communes, la tradition gassendiste avait recommandé de se méfier, de peser avec soin les affirmations les plus habituellement admises. . . Ce qui, dans le premier recueil, était fidélité à une antique tradition de sagesse, revêtait dans le second le caractère d'une philosophie morale très précisément définie.¹⁰⁷

Ces fables concrétisent en quelque sorte la conscience d'une idéologie encore à l'épreuve, puisqu'à partir de 1680, les gassendistes et les cartésiens se font mutuellement procès. On aura beau accélérer l'histoire, qu'elle demeure un perpétuel recommencement. Quand les maîtres n'arrivent pas à se trouver d'accord, les disciples assurent la relève. Bernier est tout indiqué comme chef du groupe qui se réunit chez Madame de Bouillon et Madame de la Sablière. C'est également l'époque où les poètes Chaulieu, La Fare et bien d'autres immortalisent Horace et Lucrèce, tandis que la libre pensée jouit de son plus bel essor. La Fontaine s'y engage avec ferveur. Les années qui suivront seront cruciales à la survivance du gassendisme, mais elles nous conduisent en même temps à Saint-Evremond, l'écrivain qui plaide singulièrement la cause d'Epicure avec une simplicité et une perspicacité sans précédent, et qui dédie à propos son fameux essai "Sur la Morale d'Epicure"¹⁰⁸ à Ninon de Lenclos.

Dans cet essai, Saint-Evremond reproche à Montaigne d'avoir passé sa jeunesse à se préparer à la mort, et de s'être laissé "conduire doucement à la nature, qui nous apprendra assez à mourir"¹⁰⁹ seulement lorsqu'il approchait de la vieillesse. Encore jeune, Saint-Evremond ressentait un désir curieux de comprendre la nature des choses. Demeuré insatisfait des explications équivoques des philosophes antiques, il sollicita un jour de voir Gassendi, et c'est en ces termes qu'il relate leur entretien :

Au milieu de ces méditations qui me désabusoient insensiblement, j'eus la curiosité de voir Gassendy, le plus éclairé des Philosophes et le moins présomptueux. . . il me fit voir tout ce qui peut inspirer la raison, il se plaignit que la nature eût donné tant d'étendue à la curiosité, et des bornes si étroites à notre connaissance; qu'il ne le disoit point pour mortifier la présomption des autres, ou par une fausse humilité de soy-même, qui sent tout à fait l'hypocrisie; que peut-être il n'ignoroit pas ce que l'on pouvoit penser sur beaucoup de choses, mais de bien connoître les moindres, qu'il n'osoit s'en assurer.¹¹⁰

Saint-Evremond était donc sorti de cette rencontre déçu de n'avoir pas trouvé la certitude à laquelle il s'attendait, et d'avoir de plus découvert que la métaphysique a plus de carence que d'évidence :

. . . une science qui m'étoit déjà suspecte me parut trop vaine pour m'y assujettir plus long temps; je rompis tout commerce avec elle, et commençay d'admirer comme il étoit possible à un homme sage de passer sa vie en des recherches inutiles.¹¹¹

Il lui fallait donc chercher ailleurs les connaissances à fin utilitaires. Il reconnaissait également que son tempérament ne se prêtait guère à la spéculation des sciences abstraites qui "vous tirent de l'action et des plaisirs pour

vous occuper tout entier."¹¹² Il proclame la Morale comme la première des "sciences qui touchent particulièrement les honnêtes gens,"¹¹³ et c'est à l'exemple de César qu'il choisit celle d'Epicure "comme la plus douce et la plus conforme à son naturel et à ses plaisirs."¹¹⁴

De ce philosophe antique, il apprend que la vertu doit conduire au bonheur. Or Saint-Evremond se range parmi les grands moralistes de son siècle qui préconisent le vice bien réglé. C'est en Epicurien du XVIIe siècle qu'il écrit au duc de Buckingham qu' "il n'y a personne de bon goût qui aime le vice quand le vice n'est pas agréable."¹¹⁵ On recherche donc le bonheur par amour pour soi-même et à partir de nos tendances les plus spontanées. L'égoïsme qui résulte de l'amour-propre est même souhaitable à de telles fins. Si Saint-Evremond rejette ainsi les fondements de la morale chrétienne, c'est parce qu'il ne fut jamais convaincu de l'immortalité de l'âme, la seule justification du bonheur de l'au-delà. Il est pourtant croyant; mais sa foi ne sut annihiler l'incertitude, ce "tour" et "retour continuel de la nature à la religion, et de la religion à la nature."¹¹⁶ C'est pourquoi il se contente de ce qui est certain dans ce monde. Il trouve dans la religion trop d'incertitudes pour qu'elle vaille la peine d'être l'unique souci de l'homme. Après de nombreuses délibérations, Saint-Evremond croit retrouver le domaine médiateur où les valeurs semblent parfaitement s'accorder:

. . . il est moins en notre pouvoir de penser juste

sur les choses du Ciel, que de bien faire. Il n'y a jamais à se méprendre aux actions de justice et de charité. Quelquefois le Ciel ordonne, et la nature s'oppose. Quelquefois la nature demande ce que défend la raison. Sur la justice et la charité, tous les droits sont concertés, il y a comme un accord général entre le Ciel, la nature et la raison.¹¹⁷

C'est dans ce milieu intermédiaire que Saint-Evremond recherche le bonheur qui lui est accessible, si relatif soit-il. Ce choix le conduit aux richesses naturelles que Dieu a mises à notre portée pour notre propre épanouissement. Et il approuve pleinement la philosophie d'Epicure de ce point de vue. Ailleurs, il admire sans réserve les oeuvres d'Horace et de Pétrone en faisant l'éloge de leurs théories des passions. Mais quand il est question de volupté, il va tout droit à Epicure :

Le mot volupté me rappelle à Epicure, et je confesse que de toutes les opinions des philosophes touchant le souverain bien, il n'y en a point qui me paraisse si raisonnable que la sienne. Il seroit inutile d'apporter icy les raisons cent fois dites par les Epicuriens : que l'amour de la volupté et la fuite de la douleur sont les premiers et les plus naturels mouvemens qu'on remarque aux hommes; que les richesses, la puissance, l'honneur, la vertu peuvent contribuer à notre bonheur; mais que la seule jouissance du plaisir, la volupté pour tout dire, est la véritable fin où toutes nos actions se rapportent. C'est une chose assez claire d'elle-même, et j'en suis pleinement persuadé.¹¹⁸

Ainsi formulées, ces données semblent figées dans une théorie, mais elles ne tardent pas à trouver leur application dans la vie journalière. Si les appétits de l'homme changent peu, les conditions circonstancielles varient sans cesse, car "la Nature porte tous les hommes à rechercher leurs plaisirs, mais ils les recherchent différemment selon

la différence des humeurs et des génies."¹¹⁹ Mais, quelle que soit l'instance, la mesure demeure la vertu cardinale parce qu'elle a montré qu'elle était capable de maintenir efficacement les passions en équilibre. Il est vrai que la recherche du plaisir est une tendance naturelle, mais l'honnête homme ne saurait lui donner libre cours sans une compréhension claire et nette de sa propre nature. C'est d'ailleurs la thèse de Saint-Evremond dans son essai "Sur les plaisirs". Un simple regard sur nous-mêmes révèle "mille défauts qui nous obligent à chercher ailleurs ce qui nous manque."¹²⁰ Donc,

. . . pour vivre heureux, il faut faire peu de réflexions sur la Vie, mais sortir souvent comme hors de soy; et parmi les plaisirs que fournissent les choses étrangères, se dérober la connoissance de ses propres maux. . . il est difficile de venir à bout de la dureté de notre condition par aucune force d'esprit, mais que par adresse on peut ingénieusement s'en détourner.¹²¹

Le vocabulaire rappelle bien Pascal, mais la contradiction est certes évidente. Saint-Evremond méprise le "dévot" qui "rompt avec la nature . . . pour se faire des plaisirs de l'abstinence," et qui assujettit son corps à son esprit pour "rendre délicieux en quelque façon l'usage des mortifications et des peines."¹²² Il dénonce également les Sensuels, parce qu'ils "s'abandonnent grossièrement à leurs appétits, ne refusant rien de ce que les animaux demandent à la Nature."¹²³ Il méprise en même temps "les personnes légères et dissipées" qui ne savent pas "goûter la douceur d'un véritable repos," sans que "l'inutilité de ce grand attachement ne les jette dans l'ennui."¹²⁴

L'épicurisme de Saint-Evremond le mène plutôt à la recherche des impressions "molles et voluptueuses, qui viennent comme à se fondre, et à se répandre délicieusement sur l'Âme, d'où naît cette douce et dangereuse nonchalance, qui fait perdre à l'esprit sa vivacité et sa vigueur."¹²⁵ Selon Saint-Evremond, la volupté réside donc dans la transcendence et l'accord mutuels de deux infinis, le corps et l'âme. Le sage se trouve toujours à la portée du plaisir par les sens, mais c'est à l'esprit de le rendre agréable et inoffensif, comme l'expriment les vers suivants :

Il sait quand il lui plaist modérer ses désirs,
Tenir ses passions sous la loi la plus dure,
Et tantôt sa raison facile à ses plaisirs
Seconde le penchant qu'inspire la nature.

.....

Il vit loin du scrupule et de l'impiété,
Sans craindre ou mériter les éclats du tonnerre;
Il mêle l'innocence avec la volupté,
Et regarde les cieus sans dédaigner la terre.¹²⁶

Ces vers démontrent une référence claire à la doctrine authentique d'Epicure, bien qu'ils se trouvent en contradiction directe avec l'austérité - pour ne pas dire l'ascétisme - qui caractérise la vie d'Epicure, telle que l'histoire nous la relate :

Qu'un Sage qui ne connoit d'autres biens que ceux de ce monde; que le docteur de la volupté se fasse un ordinaire de pain et d'eau pour arriver au souverain bonheur de la vie, c'est ce que mon peu d'intelligence ne comprend pas.¹²⁷

Ce n'est donc ni à la lumière de l'érudition, encore moins à celle de la religion comme l'avait fait Gassendi, que Saint-Evremond se propose de concilier ces contradic-

tions. Son apologie d'Epicure se fie totalement au bon sens qui, trop souvent, fait défaut aux historiens. Il parvient ainsi à conclure qu' "Epicure était un philosophe fort sage, qui selon le tems et les occasions aimoit la volupté en repos, ou la volupté en mouvement; et de cette différence de volupté est venue celle de la réputation qu'il a eue."¹²⁸ Il infère en même temps que, malgré la confusion qui résulta de l'analyse des faits hors de leur contexte, Epicure était essentiellement conséquent avec sa doctrine :

Je conclus que l'indolence et la tranquillité devoient faire le souverain bien d'Epicure infirme et languissant ; mais pour un homme qui se porte bien, pour un homme qui est en état de goûter les plaisirs, je croy que la santé se fait sentir elle même par quelque chose de plus vif que l'indolence, comme une bonne disposition de l'âme veut quelque chose de plus animé qu'un état tranquille.¹²⁹

L'erreur des historiens était donc de n'avoir pas tenu compte de la relativité du bonheur. A la lumière des circonstances, le plaisir d'Epicure n'était accessible que dans la solitude, tandis que la compagnie d'autrui était indispensable à celui de Saint-Evremond, d'où la divergence de leurs points de vue sur l'amitié. Chez Epicure, cette relation est une nécessité précieuse, mais extérieure dans ses rapports. Pour Saint-Evremond, l'amitié provient du besoin intérieur de partager ses divertissements avec autrui, "fondé sur un choix raisonnable et intelligent, mais aussi intéressé." Par conséquent, "l'inclination devoit suivre, et non précéder, l'estime."¹³⁰ Sainte-Beuve eut à écrire à ce propos que Saint-Evremond "comprenait

l'amitié de l'esprit comme celle du coeur; les deux n'étaient pas séparables chez lui."¹³¹ Elles se distinguent cependant dans leurs mobiles. L'amitié de l'esprit est très proche de la conception utilitaire d'Epicure : elle satisfait notre égoïsme en rendant opportunes les occasions de plaisir et de divertissement. Elle exige en même temps que l'on sorte de soi-même pour faire l'agrément d'autrui. C'est à ce moment qu'elle s'adresse aux ressources du coeur pour son entretien. Puisque cette amitié fait appel aux émotions, Saint-Evremond la cultive davantage dans la compagnie des femmes: "Il leur faut de l'amour, de quelque nature qu'il puisse être; leur coeur n'est jamais vide de cette passion."¹³² Or, rechercher ce qui plaît aux femmes, et puis essayer de leur plaire, c'est évidemment sortir de soi-même : ce qui représente, agrémenté d'une conversation spirituelle, le divertissement idéal."¹³³

L'amitié est donc individuelle et intérieure, sociale et extérieure. Le plaisir qu'on y ressent doit être judicieusement recherché, sinon le coeur risque de précipiter de fausses relations, sans consulter l'esprit, capables de nous importuner et de nous rendre misérables¹³⁴. L'amitié doit donc naître des sentiments et des raisonnements appuyés par l'expérience. Saint-Evremond nous dit que rien n'est plus conforme à la Nature qui "a mis en nos coeurs quelque chose d'aimant," "quelque principe secret d'affection," dont il ne faut user qu' "autant qu'il peut rendre la vie plus tranquille et plus heureuse." Il ajoute

que "c'est sur ce fondement qu'Epicure a tant recommandé [l'amitié] à ses disciples."¹³⁵ Mais c'est dans son essai "Sur l'amitié" qu'il reprend cette vue pour mieux l'élaborer et la préciser :

J'ai toujours admiré la Morale d'Epicure, et je n'estime rien tant de sa Morale, que la préférence qu'il donne à l'Amitié, sur toutes les autres Vertus. En effet, la Justice n'est autre qu'une vertu établie pour maintenir la société humaine; c'est l'ouvrage des Hommes. L'Amitié est l'ouvrage de la Nature : l'Amitié fait toute la douceur de notre vie, quand la Justice avec toutes ses rigueurs a bien de la peine à faire notre sûreté. Si la Prudence nous fait éviter quelques maux, l'Amitié les soulage tous; si la Prudence nous fait acquérir des biens, c'est l'amitié qui en fait goûter la jouissance.¹³⁶

L'amitié, vertu par excellence, sert ainsi de réseau aux autres vertus, et elles découlent toutes de nos tendances naturelles. La Rochefoucauld, nous l'avons vu, laissait à la raison le soin de sublimer les vices et de contrôler nos émotions. Saint-Evremond n'en disconvient guère, mais encore faut-il que nous nous connaissions, dans une certaine mesure, et que nous tenions compte des circonstances données, pour que la raison délibère en notre faveur. C'est sur ces notions supplémentaires que Saint-Evremond fait reposer sa défense de Corneille contre les critiques de M. de Barillon à qui il dit :

Je n'ai jamais douté de votre inclination à la vertu; mais je ne vous croyois pas scrupuleux jusques au point de ne pouvoir souffrir Rodogune sur le Théâtre, parce qu'elle veut inspirer à ses amans le dessein de faire mourir leur Mère, après que la Mère a voulu inspirer à ses Enfans le dessein de faire mourir une maîtresse. Je vous supplie, Monsieur, d'oublier la douceur de notre naturel, l'innocence de nos mœurs, l'humanité de notre politique, pour considérer les coutumes barbares et les maximes criminelles des Princes de l'Orient.¹³⁷

Auprès de Mme de Mazarin, il défend Cinna :

Dans les conférences qu'il fallut avoir pour conduire cette affaire, les coeurs s'unirent aussi bien que les esprits; mais ce ne fut que pour animer davantage la conspiration; et jamais Emilie ne se promit à Cinna, qu'à condition qu'il ne se donneroit tout entier à leur entreprise. Ils conspirent donc avant que de s'aimer; et leur passion, qui mêla ses inquiétudes et ses craintes à celles qui suivent toujours les conjurations, demeura soumise au désir de la vengeance, et à l'amour de la liberté.¹³⁸

Voici ce qui garde intacte la vertu de Rodogune et d'Emilie. Saint-Evremond s'éprend moins de l'aspect stoïque que revêt la raison cornélienne parce qu'il se refuse à être vertueux par la contrainte, et parce qu' "on y souffre une contestation éternelle de l'inclination et du devoir." Si l'empire de la sagesse lui est doux et tranquille, "c'est parce que la vertu détient son entendement de l'expérience et de la nécessité."¹³⁹ En cela, Saint-Evremond ne préconise la vertu que pour le plaisir qu'elle engendre nécessairement, quand celle-ci est bien agencée. Et il se prononce là-dessus avec une ferme conviction :

Je puis dire de moy une chose assez extraordinaire, et assez vraie; c'est que je n'ay guère senti en moy même ce combat intérieur de la passion et de la raison; la passion ne s'opposoit point à ce que j'avois résolu de faire par devoir, et la raison consentoit volontiers à ce que j'avois envie de faire par un sentiment de plaisir.¹⁴⁰

Il est donc clair que la pensée de Saint-Evremond évolue toujours selon le processus qui le conduit à son ultime objectif, notamment le plaisir. La doctrine épicurienne lui convenait si bien qu'il témoignât peu d'intérêt pour la philosophie et pour la religion. Comme Voltaire après lui, il trouve

absurde qu' "on brûle un homme assez malheureux pour ne pas croire en Dieu, et [que] cependant on demande publiquement dans les Ecoles s'il y en a un."¹⁴¹ S'il s'arrête néanmoins sur certaines questions philosophiques, c'est parce que cette science "laisse plus de liberté à l'esprit."¹⁴² Or, sa pensée, quoique fondamentalement épicurienne, n'est pas sans un certain scepticisme qui le porte à se méfier de tous les systèmes, ceci en vue de mieux garder son esprit dans un état constant de béatitude. Il s'agit également de se rappeler que, pour Saint-Evremond, la vraie sagesse consiste dans la recherche du plaisir de l'esprit, comme des sens. Comment peut-on donc figer dans un système les moyens par lesquels le sage arrive à cette fin, puisqu'ils varient selon l'être et les circonstances? Son épicurisme sollicite donc une attitude mentale à la fois détachée et nuancée, tandis que son scepticisme se prononce dans le domaine des sciences exactes qu'il juge accessoires au bonheur de l'homme moyen: "A parler sagement," dit-il, "nous avons plus d'intérêt à jouir du monde qu'à le connaître."¹⁴³

A la vérité, Saint-Evremond est avant tout un homme de lettres qui n'a aucun penchant naturel pour la science. Il ne soutenait certes pas avec Epicure que le progrès scientifique était indispensable à la réalisation du bonheur, tout au moins du sien. Il avoue à plusieurs reprises qu'il cherche dans les livres davantage ce qui lui plaît que ce qui l'instruit¹⁴⁴ ; On ne s'étonne donc pas qu'il donne à

la connaissance de soi la même importance qu'Epicure octroie à la science, et Gassendi à l'érudition. De toute la doctrine épicurienne, Saint-Evremond ne retient que la Morale qu'il sut exprimer, et même vivre, mieux que Gassendi - c'est qu'il n'était ni prêtre, ni érudit. Moins passionné que Cyrano, moins séduisant que La Fontaine, et encore moins fervent que Gassendi, Saint-Evremond est de ces penseurs que le détachement rend flexible, par conséquent adaptable. C'est grâce à cette disposition mentale qu'il sut défendre Epicure, sans en faire la caricature, et il est peut-être le seul des grands témoins du siècle à y avoir réussi. En vrai Epicurien qu'il se glorifiait d'être, il passa sa vie à la recherche de l'ataraxie - qu'il a du reste fort souvent trouvée -, celle qui convenait à son tempérament, et qui savait si bien proportionner la volupté et la mesure de telle sorte que le dosage n'engendrât toujours que le plaisir pur et simple.

Quand vint pour lui l'exil et ses misères, c'est encore l'épicurien en Saint-Evremond qui triompha. Au Comte d'Olonne, à son tour exilé, il fait part de ses souvenirs des expériences qui l'aidèrent le plus à soulager ses douleurs. La première chose à faire est "d'éviter le chagrin, dans le temps où il n'est pas en notre pouvoir de goûter la joie."¹⁴⁵ Il ne s'arrête pas à cette simple théorie; il prescrit les remèdes qui avaient si efficacement apaisé ses peines, surtout les livres et la bonne chère. Là encore, il faut être pragmatique, car il faut tâcher de recruter sélectivement

et selon son tempérament. Il vaut mieux donc s'attacher aux livres "qui font leurs effets sur votre humeur par leur agrément, plutôt qu'à ceux qui prétendent fortifier votre esprit par leurs raisons."¹⁴⁶ En fait, qu'importe-t-il d'avoir l'esprit fortifié de principes qui, en eux-mêmes, sont bons, mais ne sont munis d'aucun pouvoir tonique? "La Morale," s'avise-t-il d'ajouter, "n'est propre qu'à former méthodiquement une bonne conscience." Mais elle est de peu d'utilité quand nous souffrons.

Selon Saint-Evremond, il est donc important de s'étudier soi-même toute sa vie, dans ses goûts comme dans ses humeurs, car cette connaissance peut nous être d'un bien incomparable dans nos moments de détresse. Il savait par exemple, que là où Sénèque ne ferait qu'aggraver ses peines, tant il lui semble austère, Cervantes parvenait toujours à lui procurer de la joie, quelle que soit la gravité de son affliction. Quant à la bonne chère, le grand secret est de savoir agencer le nécessaire et l'agréable dans une parfaite harmonie, et pour ce faire, "il ne faut," dit-il, "qu'être sobre et délicat." Et être les deux à la fois présente d'évidentes difficultés. Saint-Evremond sut pourtant l'être. Après avoir considéré à tous les points de vue les vins qui lui étaient accessibles, il s'arrêta à celui qui satisfaisait le mieux la sobriété de son esprit et la délicatesse de sa santé: "Le vin d'Ay est le plus naturel de tous les vins, le plus sain, le plus épuré de toute senteur de terroir, d'un agrément le

plus exquis . . ."146 Ces mêmes raisons se retrouvent dans son choix de viande :

Un potage de santé bien naturel, qui ne sera ni trop peu fait, ni trop consommé, se doit préférer pour un ordinaire à tous les autres, tant par la justesse de son goût, que par l'utilité de son usage. Du mouton tendre et succulent; du veau de bon lait, blanc et délicat, la volaille de bon suc, moins engraisnée que nourrie; la caille grasse prise à la campagne; un faisan, une perdrix, un lapin, qui sentent bien chacun dans son goût ce qu'ils doivent sentir, sont les véritables viandes qui pourront faire en différentes saisons, les délices de votre repas.¹⁴⁸

Saint-Evremond trahit-il ici le culte de l'eau et du pain qu'Epicure se plaisait tant à pratiquer et à instituer? Certainement non! En maintenant ainsi la connotation épicurienne que les temps modernes attachaient au raffinement des gourmets, Saint-Evremond reste tout à fait fidèle à la doctrine qui se souciait avant tout du bonheur conçu à la lumière des données circonstanciées et du niveau de la mentalité. Pour avoir tenu de pareils propos à un ami en détresse, il manifesta les sentiments d'un homme pratique et mûr, qui a beaucoup et bien vécu. Tout autre que lui se serait attardé à des discours enflés de sympathie, mais vides de solution. Saint-Evremond lui, va tout droit au but : l'éventualité d'un bonheur concret quand nul autre n'est possible; il reste toujours dans le juste milieu ; l'excès en tout nuit; et il tient absolument à la modération dans la satisfaction des appétits naturels :

Que la nature vous incite à boire et à manger par une disposition secrète qui se fait légèrement sentir, et ne vous y presse pas par le besoin. Où il n'y a point d'appétit, la plus saine nourriture est capable de nous nuire, et la plus agréable de nous

dégoûter ; où il y a de la faim, la nécessité de la faim est une espèce de mal qui en cause un autre après le repas pour avoir fait manger plus qu'il ne faut. L'appétit donne de l'exercice à notre chaleur naturelle, dans la digestion; l'avidité lui prépare du travail et de la peine. Le moyen de nous tenir toujours dans une disposition agréable, c'est de ne souffrir ni vide, ni réplétion, afin que la nature n'ait jamais à se remplir avidement de ce qui lui manque, ni à se soulager avec empressement de ce qui la charge.¹⁴⁹

Dans cet entretien sur les appétits naturels, Saint-Evremond n'oublie certainement pas l'amour. Il remarque à ce sujet que les séparations brèves animent nos sentiments tandis que les longues les tuent. Et comme l'exil n'est pas toujours temporellement déterminé, il est certes plus commode d'oublier les relations dont on se trouve physiquement détaché, pour se livrer au loisir d'en faire de nouvelles.

Notons ici l'empressement avec lequel Saint-Evremond met de côté la morale quand celle-ci tend à engendrer la douleur. C'est l'attitude de l'épicurien qui vise particulièrement des résultats concrets et qui s'est efficacement prémuni contre les chimères des théories. De plus, on peut parfois même surmonter les adversités infligées par l'autorité civile. Celle-ci eut beau persécuter Saint-Evremond, elle ne parvint jamais à lui ravir ses joies les plus intimes :

Pour ce qui regarde mes malheurs, si je vous ai paru plus triste que je ne vous paroissais aujourd'hui, ce n'est pas que je le fusse en effet. Je croyais que les disgrâces exigeoient de nous la bienséance d'un air douloureux, et que cette mortification apparente étoit un respect dû à la volonté des supérieurs, qui songent rarement à nous punir sans dessein de nous affliger ; mais sachez que sous de tristes dehors et une contenance mortifiée, je me suis donné toute la satisfaction que j'ai su trouver en moi-même, et tout

le plaisir que j'ai pu prendre dans le commerce de mes amis.¹⁵⁰

Outre les joies provenant de son entourage, Saint-Evremond jouit également des plaisirs intrinsèques à sa nature humaine. "La nature," remarque-t-il, "ne m'a pas fait assez sensible à mes propres maux."¹⁵¹ Si, sa vie durant, il s'évertua inlassablement à se dépouiller de toute nuisance, c'était pour mieux tirer de lui-même les plaisirs pour lesquels il croyait être né. Saint-Evremond est donc un écrivain dont l'oeuvre et vie s'accordent merveilleusement pour formuler une longue expérience organisée.

Nous terminons ainsi avec ce penseur attirant, notre galerie d'épicuriens de la deuxième moitié du XVIIe siècle. Précisons en même temps que notre analyse, ne voulant être qu'un inventaire subjectif des grands néo-épicuriens, s'est contentée d'un choix arbitraire d'écrivains qui ont mérité de passer à la postérité, ou qui ont joui d'une notoriété telle que leur influence directe sur l'esprit philosophique du siècle suivant demeure incontestable. Nous ne prétendons donc point avoir épuisé la gamme des oeuvres de l'époque qui appartiennent à la rubrique épicurienne, car il y eut une grande génération d'écrivains¹⁵², considérés aujourd'hui mineurs, qui vulgarisèrent peut-être davantage cette fameuse redécouverte d'Epicure.

Il nous semble donc indéniable que les épigones littéraires du gassendisme aient eu une part de collaboration active à la réhabilitation du philosophe grec. Mais il nous

semble également, à la lumière de notre analyse, que La Fontaine et Saint-Evremond excellèrent à sauvegarder la fortune littéraire de l'épicurisme renaissant du XVIIe siècle. Il existe en fait tout un ouvrage sur les alliances sociales et littéraires de ces deux penseurs où il est démontré, entre autres, qu'ils avaient tous les deux libéré très tôt leur esprit de la hantise de la mort qui, selon Epicure, rendait la vie prisonnière. La Fontaine tenait à ce que la mort soit celle d'un sage épicurien, c'est-à-dire qu'elle soit le couronnement d'une belle vie :

Approche-t-il du but, quitte-t-il ce séjour?
Rien ne trouble sa fin, c'est l'histoire d'un beau jour.
(*"Philémon et Baucis"*)

Et encore dans *"La mort et le mourant"* :

La mort avait raison. Je voudrais qu'à cet âge
On sortît de la vie ainsi que d'un banquet,
Remerciant son hôte, et qu'on fit son paquet."

En parcourant l'oeuvre de La Fontaine et de Saint-Evremond, L. Petit ne trouve qu'une quête de la volupté par une vie paisible et "affranchie des biens de fortune et de leur servitude."¹⁵³ Mais le critique est amené à conclure que "chez Saint-Evremond ce n'est pas inopinément, par éclaircs, ainsi qu'on le voit chez La Fontaine, que surgit l'invocation d'Epicure," mais plutôt "d'une manière systématique."¹⁵⁴

Passant outre à l'aspect technique de leur rhétorique, nous conférons davantage cette différence à certaines caractéristiques propres à leur tempérament respectif, qui se laissent aisément déceler dans leurs oeuvres. La Fontaine est

un écrivain spontané qui permet à la force de sa pensée de l'emporter au moment où il rédige. Il n'est pourtant pas fantaisiste. Le message subsiste toujours, même quand le développement, qui peut être ou ne pas être capricieux, est oublié. Comme le Vayer, le fabuliste s'efforce d'être didactique, mais contrairement à celui-ci, il parvient toujours à plaire.

Quant à Saint-Evremond, il écrit pour se délasser. Sa rhétorique n'est donc ni forte, ni forcée. C'est celle d'un homme à la fois émancipé et délicat qui sait aborder les questions les plus passionnées du néo-épicurisme avec un tact et une indolence tels qu'il semble réfractaire à toute attache. C'est pour cela qu'il sut mieux que La Fontaine propager le scepticisme épicurien. Cependant, pour bien apprécier Saint-Evremond, et pour mieux le juger, il ne faut point se fier aux lieux communs qu'il sait présenter dans un style facile et coulant. Sous cette apparence de fluidité se cache une pensée assez complexe puisqu'elle tient à être pratique, par conséquent flexible, et vraie en même temps, donc inflexible. C'est de ce point de vue que l'épicurisme lui convenait le mieux. Saint-Evremond n'avait aucune crainte de se contredire ou d'être inconséquent avec lui-même, parce qu'il pouvait toujours se réfugier dans l'éthique épicurienne qui permettait de concilier les situations vivantes à la vérité.

Cette synthèse, Cyrano l'avait déjà reconstituée dans son oeuvre, sous une forme assez hermétique, en rejetant la

tradition chrétienne que Gassendi adaptait à l'épicurisme - et que La Fontaine et Saint-Evremond poursuivaient à leur façon -, en faveur d'un athéisme confident qu'il faisait découler d'une même doctrine. Dans le barème qui s'étend ainsi du déisme le plus fervent à l'athéisme le plus outré, la doctrine épicurienne renfermait donc, en vertu de son élasticité intrinsèque, de nombreuses étapes de relais. Or, selon la loi naturelle de l'équilibre, les polarités tendent à se rejoindre, pour s'accorder dans un climat mi-toyen. Le terrain de neutralité se trouverait ainsi tout à fait favorable à la laïcisation éventuelle des valeurs sociales et religieuses.

Mais il n'est pas nécessaire d'avoir recours à ces inférences pour rattacher Cyrano à La Fontaine et à Saint-Evremond. Ils diffèrent, il est vrai, dans leurs préférences respectives, mais une synthèse hypothétique de leurs oeuvres aurait certes épuisé le bilan des valeurs néo-épicuriennes. Ils étaient tous les trois animés d'une vertu tonique que trahit un désir inassouvi de jouir d'une pensée claire et lucide, et de vivre dans l'agrément et dans la plénitude. Leurs efforts semblent avoir conspiré tacitement à léguer à la postérité une leçon de réalisme où s'affermissent la foi dans la science et la conviction de la relativité des connaissances humaines et du bonheur.

Les dieux indifférents d'Epicure et le Dieu tout-puissant de Gassendi n'avaient pas totalement disparu pour autant, mais l'homme prenait davantage sur lui la gérance

de sa propre destinée et de celle d'autrui. La Fontaine se donne pour mission de déceler les secrets du bonheur que possède l'harmonie de l'homme avec la nature, tandis que Cyrano s'adonne à dévoiler la matérialité de celle-ci. Saint-Evremond se préoccupe davantage de faire concorder les sentiments et les besoins de l'homme avec les circonstances. Il demeure néanmoins clair que l'épicurisme qui leur est commun, les incita tous les trois à réveiller diligemment la conscience de ceux qui allaient assumer sur une plus grande échelle, la responsabilité d'éclairer le grand public.

Bref, le néo-épicurisme avait revendiqué le droit naturel de l'homme à un bonheur strictement terrestre, et cette exigence demandait de nouvelles mesures. Mais les penseurs se trouvaient forcés de reléguer à l'arrière-plan la recherche d'un principe d'action et d'une règle d'organisation sociale, recherche pratiquement inconcevable à un moment historique de la civilisation où sévissent encore les tares irrationnelles de la superstition et des préjugés sociaux d'un côté, et de l'autre, les injustices et les mesures répressives d'un régime féodal. Le néo-épicurisme prendra donc une tournure militante, car l'ordre du jour impose au premier plan une guerre sans merci contre tout ce qui entrave la liberté fondamentale au bonheur individuel ou social.

Au tournant du siècle, la littérature se propose alors une double mission, d'abord, celle de démolir l'ancien ré-

gime, ensuite, celle de reconstruire une nouvelle structure plus propice au bonheur de l'homme. Les oeuvres de cette période inspirent au lecteur une confiance capable de mettre en péril la religion et l'ordre établi. Elles se consacrent de plus à une étude sérieuse des besoins et des ressources humaines. Cette étude se fait à la lumière des notions anti-cléricales que la tradition libertine avait rendu populaires, et que le néo-épicurisme avait trouvé favorables à ses exigences.

C'est ainsi que vers la fin du siècle, on ne concevait plus l'honnêteté dans les normes de l'élégance, de la bienséance, en un mot, de la sociabilité que l'âge classique avait assignées à ce concept. Il implique plutôt la recherche du luxe, le goût pour le discernement, et la maîtrise d'un esprit à la fois clair, équilibré et nuancé. Le jeune Voltaire sut plus tard illustrer merveilleusement cette nouvelle définition dans son fameux poème "Le Mondain" (1736):

J'aime le luxe, et même la mollesse.
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements,
Tout honnête homme a de tels sentiments.

Qu'était-il donc advenu de "l'honnête homme" idéalisé par le classicisme? Kant offre une analyse phénoménologique de cette transformation sémantique qui, selon lui, résulte de la libre pensée du XVIIe siècle. "This free thought," nous dit-il, "gradually works upon the minds of the people and they become more capable of acting in freedom. Eventually, the government is also influenced by this free thought and

thereby, it treats man, who is now more than a machine, according to his dignity."¹⁵⁵ Kant continue sa pensée en incitant au courage et à la persévérance dans l'usage de la raison qu'il renforce par la devise de Gassendi - originellement d'Horace - "Sapere aude".

Il est donc clair que la réhabilitation d'Epicure avait largement contribué à renverser les valeurs stéréotypées par l' "honnête homme" des classiques pour les reformuler dans un contexte plus naturel et plus humain. La lucidité dans l'exercice de la raison, la clairvoyance dans les recherches scientifiques et spéculatives, la liberté comme condition indispensable au progrès de l'esprit humain et à la réalisation du bonheur terrestre, tels étaient les divers objectifs que s'étaient proposés, dans leur campagne, les néo-épicuriens, et qui allaient persister au cours de nombreuses générations futures. L'athéisme qui découlait, soit du scepticisme, soit du matérialisme, n'était pas sans conséquences pratiques : l'autorité des institutions sociales et religieuses ne tarda pas à constituer "la muette hostilité qui sépare l'opresseur de l'opprimé," selon la maxime célèbre de Camus. De plus, la critique de l'Eglise, d'abord clandestine au temps de la condamnation de Galilée, se fera de plus en plus agressive jusqu'à "L'Infâme" de Voltaire.

"La première bombe," nous le savons, n'éclatera pas avant 1734 avec la parution des Lettres Philosophiques. Ce chef-d'oeuvre de la pensée humaine esquisse sous une forme

embryonnaire, la longue carrière d'un homme qui allait dominer tout son siècle. Ces Lettres sont en effet l'une des pierres les plus constitutives au nouveau régime, puisqu'elles contiennent tout "le ferment de cette philosophie réaliste, l'espoir et pour ainsi dire la foi de ce néo-épicurisme à forme sociale." Ceci n'est autre que "le développement progressif des lumières dans l'humanité encore engourdie, la consolidation d'une 'République de lettrés' cosmopolites qui représente le degré supérieur de conscience et de raffinement auquel les hommes puissent prétendre."¹⁵⁶

De Saint-Evremond à Voltaire, le courant néo-épicurien s'était donc progressivement assimilé à la campagne philosophique, tout en ayant subi de nombreuses métamorphoses. L'atomisme, par exemple, avait très tôt trouvé sa voie d'évolution dans la science qui se détachait de plus en plus de la philosophie proprement dite. C'est pourquoi, à l'aube du siècle des "Lumières," la vraie gageure pour l'épicurisme était de survivre dans la structure systématique que lui avait assignée Gassendi. Mais il arrive que le scepticisme, ayant finalement triomphé du dogmatisme scolastique, avait soumis à leur tour, les doctrines gassendiste et cartésienne au jugement de la science spéculative qui, en fin de compte, détermine la viabilité, et décide ainsi de la survivance des systèmes. Or, cette période cruciale pour le néo-épicurisme coïncide historiquement avec l'ébauche de la nouvelle ère philosophique.

En guise de conclusion, il conviendrait donc d'identi-

fier les nouvelles rubriques sous lesquelles les notions néo-épicuriennes allaient trouver leur acception définitive au cours de cette période transitoire, et revenir par cette voie à la problématique originelle de notre étude : Epicure avait-il été équitablement réhabilité?

CONCLUSION : LA RELEVÉ

Depuis plus d'un siècle, l'historien des idées ne cesse d'interroger les différentes sources attribuées à l'esprit philosophique du XVIIIe siècle. L'itinéraire parcouru dans ce domaine semble avoir exploité à satiété la fortune du cartésianisme et de la cosmologie newtonienne, mais celle du néo-épicurisme est à peine entamée. La critique contemporaine plaide encore pour la légitimité de ce mouvement intrinsèquement varié et complexe qui demeure, par paralogisme, à l'intérieur de la libre pensée du XVIIe siècle. Il semble donc prématuré d'alléguer des conclusions sur l'influence, même qualitative, du néo-épicurisme, puisque celles-ci risquent d'être arbitraires.

Pourtant, il nous a semblé au cours de notre analyse, que les symptômes d'une révolution intellectuelle trouvaient leur expression dans ce mouvement qui, en se ramifiant, prenait toujours de nouvelles dimensions. En effet, un simple coup d'oeil jeté du seuil de l'ère philosophique permet aisément d'attester l'évidence d'une certaine filiation, car si le gassendisme s'était dissipé à travers les nouvelles idéologies, c'est que ses critères constitutifs avaient continué à prévaloir.

Dans le domaine scientifique, se manifeste un intérêt sans précédent pour l'étude des phénomènes de la nature à

la fin du XVIIe siècle. Depuis les expériences de Torricelli et de Pascal, l'existence du vide n'était plus au niveau de l'hypothèse, mais c'est au gassendisme que revient la gloire d'avoir vulgarisé cette notion. Cette philosophie avait également promu la dépendance mutuelle de la matière et du mouvement, principe sans lequel le matérialisme n'aurait pu jouir d'un tel essor au siècle suivant. Comme il fallait préciser, cerner en quelque sorte les notions-clés qui allaient constituer la nouvelle charpente philosophique, un travail judicieux de classification et de sélection s'imposait aux penseurs de l'époque. Deux précurseurs, Bayle et Fontenelle, s'étaient chargés de rassembler les matériaux nécessaires, et de monter tout au moins l'échafaudage sur lequel les "philosophes" allaient établir leur machine de guerre. Grâce aux accomplissements remarquables de ces deux savants, les exigences de l'esprit scientifique s'étaient imposées de force aux nouvelles générations littéraires.

Parmi leurs efforts, on compte la fondation en 1684 des Nouvelles de la République des Lettres par Bayle, revue mensuelle où les travaux scientifiques les plus récents étaient évalués et mis à l'échelle du grand public. Déjà en 1682, cet écrivain s'était illustré dans ses Pensées sur la Comète comme le défenseur des lois naturelles expliquées par la science, contre la croyance superstitieuse dans les miracles. Il s'était trouvé forcé de prendre la défense rationnelle de l'athéisme - comme Cyrano et Le

Vayer avant lui -, qu'il ne jugeait pas dans les principes implicitement responsable de la corruption des moeurs. Cette oeuvre inaugure en quelque sorte la longue polémique en faveur de la tolérance dont Voltaire allait être le champion. Enfin, le Dictionnaire historique et critique que Bayle fit paraître en 1697 servirait à la longue de "bible" aux "philosophes".

Quant à Fontenelle, son intérêt pour les sciences fut si grand qu'il mérita l'honneur d'être nommé "Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences". En 1686, il présente au public ses Entretiens sur la pluralité des mondes où tout le système scientifique de Copernic est agréablement exposé. Gassendi et Pascal s'étaient gardés d'investiguer ce système, soit pour ne pas mettre leur foi en danger, soit pour ne pas s'exposer au sort de Galilée. Mais nous savons que Cyrano n'hésita pas à le trouver à son gré dans son Voyage. Le moment était venu d'informer le grand public sur la théorie et les applications de ce système que le pape ne pouvait condamner qu'en vertu de son autorité. Il fallut plus d'un siècle de constante vulgarisation pour convaincre l'Eglise, mais on reconnaît en Fontenelle l'initiateur de cette longue et pénible démarche, car de 1708 à 1719, ses Eloges des Académiciens s'étaient chargés de propager le nouvel esprit scientifique.

A la lumière de ces faits, il nous semble curieux que l'histoire soit si lente à rétablir Gassendi et à recon-

naître les véritables innovations de celui que Bayle se plut à dénommer "le père de la vérité", et que Fontenelle finit par accueillir avec faveur. Ce centenaire aux mille visages, dont la pensée est si souvent identifiée avec le cartésianisme qu'on tend à oublier sa vraie philosophie - l'empirisme - servit le courant néo-épicurien avec compétence.

L'historien de Fontenelle a déjà démontré, textes à l'appui, que ce savant se rattachait sans le savoir peut-être au néo-épicurisme puisque son

Histoire de l'Académie des Sciences sera, sous le masque, comme un long De Natura Rerum, qui tue les préjugés à petit bruit, et ne laisse devant l'homme que la nature. Une vue pessimiste des choses, mais qui se soude à un art du bonheur, ou de la moindre peine, une technique du plaisir, une utilisation raisonnable de la vie présente ; tout cela Fontenelle devait le goûter dans Lucrèce.¹

En outre, il est démontré que "des Entretiens sur la Pluralité des Mondes à la Théorie des Tourbillons cartésiens," Fontenelle s'est évertué à soutenir une nature conçue "sans miracles"². Il fit une guerre sans merci au surnaturel pour ne mettre en face de l'homme que les phénomènes jusque-là compréhensibles et justifiés. Pour avoir ainsi voulu, à la suite d'Epicure et de Lucrèce, que l'humanité se libère une fois pour toutes de ces vaines terreurs, Fontenelle posa une des pierres fondamentales au monument gigantesque des "philosophes".

Il est donc indéniable que les sciences naturelles

avaient incorporé dans leur contexture certaines tentatives qui appartenait au néo-épicurisme, mais ce courant se trouvait en même temps obligé de concéder aux nouvelles idéologies les aspirations philosophiques que le gassen-disme avait longtemps entretenues.

C'est qu'au début du XVIIIe siècle, il se manifeste dans l'histoire des idées, un phénomène de syncrétisation durant lequel les penseurs évaluent les données existantes pour les reformuler au niveau du jour. Or, on n'ignore pas, que vers les années 1720, il n'est plus question que d'empirisme et de méthode expérimentale³. C'est que le gassen-disme avait fini par succomber sous le crible de la science spéculative dans la période transitoire durant laquelle les grands précurseurs jettent le pont entre deux siècles littéraires bien différents. Les "philosophes" suivent l'exemple de Fontenelle qui excella dans l'application de l'empirisme, sans avoir jamais préconisé cette philosophie. De plus, ils n'avaient aucun mal à se référer à l'oeuvre de Bayle qui en fournit une ample systématisation, parallèle à celle de la méthode expérimentale. Ces deux théories, à savoir l'empirisme et la méthode, sont d'ailleurs intimement liées, d'un côté par leur refus de tout dogmatisme, de l'autre, en ce qu'elles ont toutes deux l'expérience comme critère.

Cependant, l'empirisme n'est point un système original comme on pouvait le dire du cartésianisme. C'est plutôt une philosophie hybride, ou encore la résultante d'un long pro-

cessus d'investigation durant lequel les valeurs dominantes du XVIIe siècle étaient analytiquement synthétisées. D'autre part, comme l'utilitarisme séduisait la littérature au point où elle devient l'organe exclusif des causes humanitaires, les écrivains s'engagent à défendre les droits de l'homme avec une responsabilité telle qu'ils finissent par acquérir le titre honorable de "philosophes".

De la combinaison de ces facteurs divers, l'empirisme est né. Mais en même temps, les maximes les plus chères à Epicure, tels "Ex nihilo, nihil," et le fameux "Nihil est in intellectu," connaîtront avec l'empirisme l'apogée de leur gloire. En effet, jamais la sensation ne fut en philosophie, comme en littérature, l'objet de tant de spéculations. Locke détient encore la gloire d'avoir donné à l'empirisme sa contexture définitive, mais cette assertion est aujourd'hui fort contestée. Il est vrai qu'il fit de la sensation le critère le plus sûr de son système, mais il n'était pas le seul à avoir établi la validité de ce critère. Berkeley avait également octroyé aux sens un rôle primordial dans son Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Mais on se souvient surtout de ses Dialogues between Hylas and Philonius⁴ que certains critiques considèrent comme son chef-d'oeuvre, parce que le rôle que les sensations jouent dans le phénomène de l'entendement y est si éloquemment argumenté.

On ne peut de plus ignorer l'importance de Gilles de

Launay qui établit le trait d'union entre Gassendi et Locke, pour avoir mené une ardente campagne contre Descartes entre les années 1660 et 1670. On a longtemps sous-estimé l'intérêt des relations entre ces deux philosophes, mais des études plus récentes⁵ révèlent que quatre ouvrages philosophiques de Launay⁶, tous d'une indéniable appartenance gassendiste, étaient parmi les livres qui accompagnaient Locke en juillet 1678 durant son voyage à Paris. De plus, certains extraits de la correspondance de Locke "vantent l'exactitude et l'utilité de 'l'excellente philosophie' de Gassendi."⁷ Un autre détail non moins important est que, durant son séjour à Paris, Locke s'était familiarisé avec l'Abrégé de Bernier. Ces recherches mettent en relief l'anti-cartésianisme qui porta Leibniz à remarquer dans ses Nouveaux Essais sur l'entendement humain que "Locke écrit visiblement dans l'esprit de Gassendi . . . et il semble disposé à approuver la plupart des objections que Gassendi a faites à Descartes."⁸ Ces faits ne font en somme que renforcer la thèse de Coirault, dont nous avons parlé, qui approfondit les vues de Gérando et de Damiron sur les sources gassendistes de l'Essai de Locke. Aujourd'hui la critique lockéenne n'ose plus se passer de la filiation gassendiste, mais, comme le propose Coirault, "il faut souhaiter qu'au sujet du problème de la connaissance et de la question de l'origine des idées, les auteurs des manuels citent le nom de Gassendi avant ceux

de Locke et de Condillac et restituent au philosophe provençal la paternité de la doctrine sensualiste."9

Si l'empirisme fleurissait déjà du vivant de leurs fondateurs, l'histoire révèle cependant qu'il n'en fut pas de même pour la méthode expérimentale qui nous renvoie jusqu'à Bacon. Si les penseurs du XVIIIe siècle n'avaient pas rangé à leur côté ce philosophe de la Renaissance, son introduction à cette conjecture de notre analyse aurait semblé anachronique. Ce théoricien de l'expérience s'est illustré à une époque où la science et la philosophie subissent un renversement de valeurs tel qu'il lui était impossible de mettre lui-même ses théories à l'épreuve. Celles-ci demeurent en veilleuse, tandis que le grand mouvement de la physique mathématique - qui les précisera à la longue - domine en quelque sorte la sphère philosophique du début du XVIIe siècle. Une centaine d'années plus tard, les "philosophes" reprendront la pensée de Bacon et l'élucideront au point où on tend à voir aujourd'hui dans les exploits de Newton, le couronnement de la méthode expérimentale. Or, pour y arriver, il fallait nécessairement brûler les étapes transitoires. C'est encore chez Gassendi - où l'empirisme prend sa source - qu'on retrouve dans sa forme la plus précise la méthode de Bacon. Il peut sembler gratuit d'avancer de tels propos, mais ils n'en sont pas moins fondés, car il reste encore à évaluer dans quelle mesure Bacon formula cette fameuse méthode.

En principe, Bacon voulut établir la possibilité de la connaissance des choses naturelles par l'expérience. Il est étrange que cette inspiration lui soit venue de l'alchimie, car cette science, vouée jusque-là à atteindre le merveilleux par l'expérience, résista toujours aux règles d'une méthode. Il n'en existe aucune de propice aux prodiges qui, inversement, ne sauraient en indiquer aucune. Seule la raison, aidée par l'expérience, permet de justifier les lois. Bacon ne pouvait donc explorer la nouvelle science dont il rêvait, mais il était en même temps fort conscient de ses exigences qu'il sut exprimer avec clarté. Celles-ci apparaissent fort souvent comme le sursaut d'une pensée imaginative mais dont la nette intention est de "donner une règle d'intelligibilité," "de fournir une règle du possible et de l'impossible, c'est-à-dire de l'objectivité."¹⁰

Dans son Novum Organum, Bacon compare la vraie philosophie à une abeille qui "tire la matière première des fleurs des champs, puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère."¹¹ Il ajoute que "notre plus grande ressource, celle dont nous devons tout espérer, c'est l'étroite alliance de ces deux facultés : l'expérimentale et la rationnelle, union qui n'a point encore été formée."¹² Le rêve de Bacon fut donc d'agencer la raison à l'expérience, mais il ne sera pas réalisable avant Descartes et Gassendi. Bacon détient donc son originalité du fait qu'il avait dénoncé avec véhémence les facteurs nui-

sibles à l'accomplissement de ces deux facultés. Il entreprit la gageure de démolir l'univers cohérent de la philosophie antique, et, pour ce faire, il lui fallut

relativiser les principes, montrer qu'ils sont des préjugés, qu'ils s'expliquent par l'histoire, qu'ils sont le fruit de notre naïveté et de notre coutume. . . Si la raison ne repose point sur des principes universels, mais sur des illusions "sucées avec le lait", il faudra trouver un autre possible qui définisse la véritable raison.¹³

Bacon savait qu'après avoir détruit les données existantes, il fallait en proposer de nouvelles. Il n'était pourtant pas sûr de ces dernières. Néanmoins, il était certain que les moyens de les atteindre se trouvent dans l'entendement qui est

une raison ouverte sur un possible d'une autre ampleur qui est la nature débarrassée de tous les fantômes qui nous empêchent de la voir. On ne doit point la travestir, ni en substituant les mots aux choses, ni en imposant à l'explication du réel des principes accoutumés que nous prenons pour absolus. On pense à Paul Valéry : "Ecartez tout, que je voie!" Opposer l'expérience à la spéculation, c'est écarter la métaphysique qui nous aveugle.¹⁴

A l'égard de la nature, il n'existe donc chez Bacon qu'une prise de conscience selon laquelle il s'agit d'éliminer les principes des causes finales, car "expliquer par la finalité, c'est s'interdire de connaître la matière."¹⁵ Pour que celle-ci nous soit connaissable, il convient de reclassifier les sciences en fonction des facultés humaines. Or, Bacon remarque dans son Novum Organum que les sciences naturelles reposent sur les données de l'histoire, tandis que "la véritable science est celle qui a pour base la con-

naissance des causes."¹⁶ C'est pourquoi sa théorie de la connaissance fut appelée "une théorie de la méthode, mais aussi une théorie du réel."¹⁷

Le Novum Organum marque ainsi le tournant positiviste qu'allait prendre de plus en plus la philosophie, et, par extension, la littérature : Pas d'idées, pas de rationalisme, pas d'abstractions. La vraie science doit se développer à partir de la sensation, mais elle ne peut être livrée au hasard. Il s'agit donc de la soumettre à une méthode pour remédier à la faillibilité des sens.

L'emploi simultané de la raison et de l'expérience demeure toujours pour Bacon la règle fondamentale. Ceci est manifeste dans son Novum Organum, mais la méthode elle-même n'est pas très explicite. Le philosophe n'offre pas une définition claire de ce qu'il entend par la raison - contrairement à Descartes et à Kant - ou par l'expérience. Il est donc parfaitement équitable de conclure que "l'épistémologie de Bacon n'est pas réflexive. Elle ne s'exerce pas sur un savoir constitué. Elle est bien plutôt une stratégie du futur."¹⁸

Bacon avait cependant préparé judicieusement le terrain sur lequel la méthode allait éventuellement s'ériger. En somme, il faisait prévaloir en méthodologie le mécanisme rationnel, le refus de l'autorité, l'emprise de l'expérience et l'interrogation de la nature, notions que le gassendisme adopta et fit servir à sa propre cause. Chez Bacon, ces no-

tions étaient gardées au niveau de l'hypothèse; chez Gassendi, elles s'étaient concrétisées dans la structure matérialiste que lui fournissaient ses travaux d'érudition, et qui convenait le mieux au renouvellement de l'épicurisme. Si Bacon avait donc donné une âme à la fameuse méthode, c'est Gassendi qui sut lui façonner un corps.

Bayle contribua également à la préservation des notions néo-épicuriennes de l'expérience, et c'est à son exemple que les "philosophes" maintiennent que la certitude rationnelle n'est pas absolue, comme l'entendait Descartes, et qu'il existe des données dont l'évidence est sans cesse vérifiée par l'expérience. "Le tout," dit Bayle, "est plus grand que la partie : si de deux quantités égales, vous ôtez des portions égales, les restes sont égaux."¹⁹ Tout en établissant ici la priorité de l'expérience sur la raison dans la vérification des faits, Bayle rend hommage au gassendisme. De plus, "en approfondissant la doctrine de l'évidence," il "apporte un nouveau critérium de la certitude, permettant de déterminer l'évidence absolue : elle se renferme dans les limites de la connaissance sensible, car l'expérience met fin pratiquement à toutes les querelles : on ne gagne rien à raisonner contre un fait."²⁰

Il existe une claire distinction entre les vérités de fait et les vérités rationnelles. Une donnée ne devient définitive qu'à l'appui de l'expérience physique ou morale. Il est donc absurde de vouloir figer un système quand celui-

ci dépend continuellement de nouvelles expériences. Même les faits qui sont soutenus par l'expérience sont considérés comme définitifs pour autant que les conditions de l'expérimentation demeurent inchangées. A ce point de vue, l'atomisme, dynamique par vertu, est une simple hypothèse "valant dans la mesure où elle s'accorde avec les faits et les découvertes positives de la science."²¹

Selon la théorie de l'atomisme animé que Bayle défend ainsi, les systèmes de Gassendi et de Locke trouvent leurs applications modernes, bien que cette même théorie ait porté Bayle à critiquer l'aspect immuable de l'atomisme d'Epicure²². Au début de sa carrière philosophique, ce grand précurseur des "philosophes" n'était pas plus indulgent envers le sensationnalisme de Locke, non pas sur les données qui touchent à la connaissance de la matière, mais sur celles qui se rapportent à la formation des idées. Bayle était encore - comme il le fut du reste durant une grande partie de sa carrière - le penseur qui ne raisonnait que selon le cartésianisme, surtout quand il s'agissait pour lui de réfuter Locke.

L'historique de cette réfutation distingua dans la période juillet-décembre 1703 un tournant dans la pensée baylienne où elle finit par rejeter la théorie cartésienne des idées innées, qu'elle ne trouvait plus satisfaisantes, pour se rallier à la théorie lockéenne de la sensation²³. Bayle allait préciser dans la suite les nouvelles implications

qui en découlent : Que Dieu nous soit révélé par des idées innées, voilà une façon bien erronée de prouver son existence; puisque le matérialisme et le sensualisme nous semblent plus aptes à cette fin, que la connaissance de Dieu nous vienne donc de l'expérience par les sens²⁴. Entre Gassendi et Bayle réformé, la filiation est très claire. Il ne restait désormais à Bayle que d'appliquer le sensationnalisme à l'argument intellectuel de la tolérance, de l'éducation et de la liberté, ce que Locke avait déjà placé à la base de son Essai.

A la suite de Gassendi, Locke et Bayle mirent en relief les critères de la méthode expérimentale, notamment la raison et l'expérience; c'est pourtant chez Bacon que les "philosophes" s'efforcèrent de les rechercher. Puisque Gassendi et Locke semblaient à leur tour suspects de dogmatisme, ces penseurs se réfugièrent dans la pensée de Bacon où, selon eux, les secrets de la clairvoyance étaient encore intacts. Cette intention peut sembler sage, mais elle est peu pratique. L'évolution de la pensée humaine étant irréversible et continue, il était donc impossible d'extraire de l'acquis intellectuel l'héritage de tout un siècle.

Diderot en était conscient quand il conçut plus tard De l'Interprétation de la Nature (1753), et c'est dans cette oeuvre qu'il dévoile ses déceptions:

Nous avons distingué deux sortes de philosophie, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains, et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau; mais ce flambeau prétendu lui a, jusqu'à présent, moins servi que le tâtonnement à sa rivale, et cela devait être.²⁵

Diderot jugea donc sage de remonter jusqu'à Bacon chez qui la connaissance de l'univers, surtout celle de la nature, est toujours relative quant à l'étendue et la certitude des données. C'est pourquoi De l'Interprétation est un "essai sur la méthode expérimentale" où sont explorés dans leur modernité les sujets suivants: "stérilité des mathématiques parvenues à leur apogée, critère de l'utilité, liaison des expériences, postulat de l'unité de la nature, combinaison de l'observation, de la réflexion et de l'expérience, coordination de la technique et de l'esprit philosophique, rôle de l'intuition dans la découverte."²⁶ Ne retrouve-t-on pas ici les thèmes que Gassendi avait déjà fait valoir dans un contexte épicurien? Diderot allait en somme les reprendre pour mieux les rectifier et les approfondir à la lumière d'un passé récent.

En fin de compte, le gassendisme avait peut-être perdu l'identité qu'il détenait après avoir subi, à l'instar des systèmes précurseurs et contemporains, l'ingérence de l'actualité, mais il avait incontestablement survécu dans la pensée systématique du XVIIIe siècle en tant

qu'infrastructure à l'empirisme et à la méthode expérimentale. C'est donc dans cette seconde nature que le gassendisme trouva sa gratification méritoire et que le néo-épicurisme contribua à l'avènement de l'ère philosophique des "Lumières". Les valeurs essentielles au néo-épicurisme avaient cessé d'être spéculatives pour s'affirmer dans une littérature qui s'intéresse aux investigations et aux découvertes scientifiques, aux théories individuelles, sociales et politiques, et qui s'occupait des causes humaines et humanitaires, bien plus qu'elle ne se souciait de plaire.

Et si l'on se réfère à l'Encyclopédie qui demeure encore l'organe le plus représentatif de cette littérature, et qui contient le bilan le mieux documenté des progrès de la pensée humaine jusqu'en 1750, on en sort persuadé que la réhabilitation d'Epicure et de sa doctrine - dont Gassendi s'était personnellement chargé un siècle auparavant, et qui semblait par moments irréalisable - était désormais un fait accompli.

C'est encore à Diderot que nous devons l'article "Epicurisme"²⁷. On y trouve en plus d'un inventaire détaillé des éléments de la doctrine authentique, l'historique des différentes écoles qui, au cours des siècles, avaient fait de ce philosophe grec leur maître. C'est dans cet article qu'il est mentionné à propos qu'Epicure était "le seul d'entre tous les Philosophes anciens qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait prendre pour le vrai bon-

heur de l'homme, et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature; aussi a-t-il eu et aura-t-il dans tous les tems un grand nombre de disciples. On se fait stoïcien, mais on naît épicurien."

Dans cet article, Diderot n'écarte pas tout à fait la tentation de conformisme, car parfois, il fait taire Epicure pour exposer sa propre polémique:

L'âme humaine est corporelle; ceux qui assurent le contraire ne s'entendent pas, et parlent sans avoir d'idées. Si elle étoit incorporelle, comme ils le prétendent, elle ne pourroit ni agir, ni souffrir; son hétérogénéité rendroit impossible son action sur le corps. Recourir à quelque principe immatériel, afin d'expliquer cette action, ce n'est pas résoudre la difficulté, c'est seulement la transporter à un autre objet.

Est-ce ici la voix d'Epicure, comme le laisse entendre le contexte, ou celle de Diderot? Certainement les deux. Diderot souligne à nouveau le principe fondamental à la conception de l'Encyclopédie que d'Alembert avait déjà précisé dans son Discours préliminaire:

Il est donc évident que les notions purement intellectuelles du vice et de la vertu, le principe et la nécessité des lois, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu et nos devoirs envers lui . . . sont le fruit des premières idées que nos sensations occasionnent.²⁸

C'est par ailleurs dans ce Discours que d'Alembert rappelle au lecteur "l'obligation principale" des Encyclopédistes envers Bacon. Son Nouvel Organe des Sciences le retient particulièrement comme l'ouvrage où Bacon "n'envisage la Philosophie que comme cette partie de nos connois-

sances, qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux : il semble la borner à la Science des choses utiles, et recommande par-tout l'étude de la Nature." De plus, d'Alembert termine son Discours par le "Système général de la connaissance humaine selon le chevalier Bacon" dont la classification devait servir de guide aux Encyclopédistes.

Il faut peut-être s'arrêter à l'article "Bonheur"²⁹ pour trouver l'enregistrement de la plus grande victoire d'Epicure. L'abbé Pestré, son auteur, définit ce concept de la façon suivante: "Un état tranquille, semé çà et là de quelques plaisirs qui en égayent le fond."

Pour ceux qui refuseraient de regarder cette définition pour une formule moderne tirée de l'ataraxie épicurienne, l'abbé Pestré ajoute:

Ainsi la diversité des sentimens des philosophes sur le bonheur, regarde non sa nature, mais sa cause efficiente. Leur opinion se réduit à celle d'Epicure qui faisoit consister essentiellement la félicité dans le plaisir.

Plus loin, l'abbé Pestré démontre que le bonheur épicurien est tout à fait conforme à la doctrine chrétienne puisque

La source des plaisirs légitimes ne coule pas moins pour le Chrétien que pour l'homme profane; mais dans l'ordre de la grâce, il est infiniment plus heureux par ce qu'il espère, que par ce qu'il possède. Le bonheur qu'il goûte ici-bas devient pour lui le germe d'un bonheur éternel. Ses plaisirs sont ceux de la modération, de la bienfaisance, de la tempérance, de la conscience, plaisirs purs, nobles, spirituels, et fort supérieurs aux plaisirs des sens. Voyez PLAISIR.

Par ce renvoi, nous aboutissons à la notion du plaisir qui se trouve ainsi éclairée par la philosophie du bonheur. L'auteur de cet article définit ce concept de la façon dont Epicure s'y prenait pour indiquer aux hommes où est leur vrai bonheur :

Le plaisir est un sentiment de l'âme qui nous rend heureux du moins pendant tout le tems que nous le goûtons; nous ne saurions trop admirer comment la nature est attentive à remplir nos désirs. Si par le seul mouvement elle conduit la matière, ce n'est aussi que par le plaisir qu'elle conduit les humains.³⁰

L'article "Volupté"³¹ va encore plus loin. L'auteur anonyme de cet article reproduit un utile complément à l'article "Epicurisme" de Diderot. Il nous donne un admirable entretien sur l'Epicure nouvellement et complètement réhabilité: "Ce maître qui a su inspirer tant d'amour pour les vertus douces et bienfaisantes, ne pouvait manquer d'être un grand homme." Le rétablissement d'Epicure n'était donc plus en question, puisqu'on reconnaissait enfin en lui le philosophe sensé qu'il était, "cet homme poli et simple dans les manières, [qui] enseignait à éviter tous les excès qui peuvent déranger la santé, à se soustraire aux impressions douloureuses, à ne désirer que ce qu'on peut obtenir, à se conserver enfin dans une assiette d'esprit tranquille."

Cet auteur défend la doctrine authentique d'Epicure qu'il trouvait "très raisonnable" parce qu'Epicure "considère la béatitude en elle-même et dans son état formel, et non pas selon le rapport qu'elle a à des êtres tout à fait

externes, comme le sont les causes efficientes." Il reprend ainsi la distinction que l'abbé Pestré avait déjà faite dans son article "Bonheur", mais il ajoute que "cette manière de considérer le bonheur, est sans doute la plus exacte et la plus philosophique. Epicure a donc bien fait de la choisir, et il s'en est si bien servi, qu'il la conduit précisément où il falloit qu'il allât."

Il se dégage également de cet article une longue galerie d'auteurs "désintéressés" qui "ont publié à la face de toute la terre, que sa volupté étoit aussi sévère que la vertu des stoïciens." On compte parmi eux Saint-Evremond "dont les réflexions sont curieuses et de bon goût", La Mothe le Vayer et surtout Gassendi : "ce qu'il a fait là-dessus est un chef-d'oeuvre, le plus beau et le plus judicieux recueil qui puisse se voir, et dont l'ordonnance est la plus nette et la mieux réglée."

Il nous semble donc clair que les Encyclopédistes continuaient, tout en la louant, la tradition épicurienne qui faisait résider la félicité essentiellement dans le plaisir. C'est que les néo-épicuriens avaient donc réussi à réhabiliter la pensée de leur maître dont l'idéal était de restituer à la Nature, les normes du bonheur que l'ignorance avait ravies. Ils avaient ainsi préparé, dans ses lignes initiales, la tâche des "philosophes" qui était d'envisager la réalisation du bonheur dans un programme social à l'échelle de valeurs terrestres. Cette quête aussi

vieille que l'humanité semble revêtir un aspect fonctionnel depuis que Locke inaugura le règne de la cité gérée, non pas par le droit divin, mais par le consentement réfléchi du citoyen. Dans cette cité, "the pursuit of happiness" ne se conçoit plus comme un simple désir humain, mais comme un devoir, celui de l'individu comme celui de la société. Et le fait que Thomas Jefferson ait imposé ce précepte, aujourd'hui cliché, à la formulation de l'idéal politique, demeure encore l'une des résultantes les plus incontestables de la vaste entreprise philosophique de ce siècle.

Pour attester notre sympathie à l'égard de l'épicurisme, nous avons tenté ici une esquisse synthétique des grandes étapes de la longue campagne néo-épicurienne dans l'histoire des idées. Notre tentative se trouve amplement justifiée par la prépondérance que continue à prendre cette philosophie dans la pensée humaine depuis Montaigne et Gassendi. Il faut remonter jusqu'à eux pour saisir le concept de la nature, et pour comprendre comment il a pu devenir l'une des forces motrices dans le développement intellectuel des "Lumières".

Nature, nous le savons, fut glorifiée par tous les âges. Or, nous croyons avoir touché au moment où elle descend de l'Olympe pour être examinée, sondée et scrutée par l'intelligence humaine à laquelle la science venait de s'imposer. La philosophie naturelle se chargera de cette précieuse tâche. Ses progrès soulèveront un intérêt poussé pour les anciennes théories atomistes et matérialistes. Mais comme

le remarque P. Gay, "it is clear that Gassendi impressed Boyle, and through Boyle, Newton."³² Ce philosophe encore obscur du XVIIe siècle détient néanmoins à titre personnel la gloire d'avoir restitué le bonheur qu'Epicure confiait aux soins de la science dont le triomphe se faisait proche, puisque Pope allait bientôt l'immortaliser dans ces vers aujourd'hui célèbres:

Nature and nature's laws lay hid in night;
God said, Let Newton be, and all was light.

NOTES

INTRODUCTION : LA DOCTRINE EPICURIENNE

1. Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres, oeuvre de l'historien du IIIe siècle Diogène Laërce, demeure encore la source d'information la plus importante de la doctrine épicurienne. Dans le livre X consacré entièrement à Epicure, trois lettres adressées respectivement à Hérodote, à Pythoclès et à Ménécée y sont transcrites.
2. Les maximes fondamentales se composent de quarante sentences du livre X de Diogène Laërce complétées par celles qui furent découvertes dans un manuscrit de la Bibliothèque du Vatican en 1888 par K. Wotke.
3. Il fonda son école à Athènes en 306 av. J. Ch.
4. Epicure, doctrines et maximes (Trad. Solovine), p. 25.
5. E. Zeller, The Stoics, Epicureans, and Sceptics, p. 439.
6. Cité par Emile Lavielle dans Les épicuriens, p. 44.
7. Ibid., p. 45.
8. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 74.
9. André Cresson, Epicure, sa vie, son oeuvre, p. 5.
10. Cité par Albert Keim dans L'épicurisme, l'ascétisme et la morale utilitaire, p. 85.
11. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 24.
12. Ibid., p. 55.
13. Ibid., p. 28.
14. Cité par Jean Brun dans L'épicurisme, p. 39.
15. Ibid.
16. Dans son ouvrage L'atomisme d'Epicure, ce critique analyse les écrits de Ritter, De Gerando, Martha, Renault et Joyau qui refusèrent soit par ignorance, soit par

mauvaise foi, d'admettre les dispositions d'Epicure pour la philosophie théorique.

17. Ibid., p. 108.
18. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 39.
19. Ibid., p. 52.
20. Ibid., p. 58.
21. Ibid., p. 71.
22. C'est la partie essentielle de l'être humain sur quoi reposent les qualités, ou encore "l'essence" (envisagé dans un contexte historique antérieur à l'existentialisme).
23. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 90.
24. Ibid., p. 79.
25. Victor Brochard, "La morale d'Epicure," L'Année philosophique, XIV, p. 269.
26. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 79.
27. Ibid., p. 84.
28. Ibid., p. 86.
29. Ibid., p. 81.
30. Ibid., p. 75.
31. Ibid., pp. 80-81.
32. Ibid., p. 81.
33. Han Ryner, Le Rire du Sage précédé de la Sagesse qui rit, pp. 67-68.
34. Cité par Alfred Ernout, Introduction à De la Nature, p. ix.
35. Ibid., p. xii.
36. Epicure (trad. Solovine), op. cit., p. 139.

I. L'EPICURISME ET LES COURANTS D'IDÉES AVANT GASSENDI

1. L'évolution des philosophies orientales ne fait pas l'objet de nos recherches.
2. Rabelais, Oeuvres Complètes, I, p. 188.
3. Ibid., p. 189.
4. Ibid., p. 204.
5. Ibid., Introduction par Pierre Jourda, p. xxxvi.
6. Montaigne, Essais, II, xii.
7. Dr. A. Armaingaud, "Etude sur Michel de Montaigne" dans Oeuvres complètes de Michel de Montaigne, p. 108.
8. Ibid., pp. 119-23.
9. Ibid., p. 113.
10. Ibid., p. 127.
11. René Descartes, Discours de la Méthode, p. 78.
12. Phrase célèbre de Gustave Lanson exprimant l'effet des Lettres Philosophiques (1734) de Voltaire sur les institutions en vigueur.
13. Paru à Amsterdam en 1644; traduit du latin en français en 1647.
14. La glande pinéale était pour Descartes le centre des interactions physiologiques et intellectuelles.
15. J. S. Spink, La Libre Pensée française de Gassendi à Voltaire (Trad. Meier), p. 203.
16. Ibid., pp. 203-04.
17. Ibid., p. 204. Pour attester la supériorité philosophique et intellectuelle de Descartes sur ses contemporains, J. S. Spink s'exprime de la façon suivante : "Descartes avait un tour d'esprit pratique et n'était point gêné par les habitudes scolastiques comme ses rivaux éventuels. Un homme comme Mersenne avait beau être au courant des nouvelles spéculations mathématiques et mécaniques, il était absolument incapable d'appliquer à une révision totale de l'ancienne philosophie les concepts fournis par Galilée; il

n'alla pas au-delà d'un éclectisme accommodant; l'esprit de cet aimable religieux était plein de tolérance pour les théories contradictoires. Maignan était trop respectueux de ses adversaires scolastiques. Thomas Hobbes de Malmesbury s'enferma dans une logique stérilisante. Gassendi était empêtré dans sa propre érudition. L'esprit inquiet de Pascal abandonna la physique pour la religion. Descartes avait l'enthousiasme, l'assurance, le mépris de la scolastique qui lui étaient nécessaires pour aller jusqu'au bout de ses idées et pour les imposer bien au-delà du domaine des mathématiques."

18. Série d'essais rassemblés en 1624 par Gassendi et dirigés contre Aristote.
19. Antoine Adam, Littérature française, L'Age Classique, p. 69.

II. GASSENDI ET LA RESTAURATION DE L'EPICURISME

1. Gassendi n'avait que vingt-quatre ans.
2. Nous devons cette citation de Gassendi à Bernard Rochot, "La vraie philosophie de Gassendi," Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi (4-7 août 1955), p. 231.
3. Philosophiae naturalis adversus Aristotelem paru à Genève en 1621. Bernard Rochot indique dans son Introduction à la traduction française des Exercitationes de Gassendi, que la Bibliothèque Nationale possède un ouvrage relié contenant ces deux oeuvres en question sous le titre Seb. Basso et Petrus Gassendus adversus Aristotelem, toutes deux publiées à Amsterdam en 1649, Voir pp. x-xi, note 5.
4. Ibid., p. xiii.
5. L'Age classique, op. cit., p. 73.
6. Ibid.
7. J. S. Spink, op. cit., p. 168, n. 1.
8. Ibid., n. 3.

9. Cité par Henri Berr dans Du Scepticisme de Gassendi, p. 34.
10. Un an après la parution de l'ouvrage de Bacon intitulé Progrès et avancement aux sciences divines et humaines traduit en français en 1624.
11. Du Scepticisme de Gassendi, op. cit., p. 105.
12. Ibid., p. 106. C'est en vertu de ces faits que Berr préfère la méthode expérimentale de Gassendi, où l'érudition est de toute importance, à celle de Descartes qui octroie à la méditation et à l'anticipation un rôle primordial.
13. Cité par Berr, ibid., p. 102.
14. Spink, op. cit., p. 107
15. Dates de la conception et de la publication de De Vita et Moribus Epicuri de Gassendi.
16. Spink, op. cit., p. 109.
17. "Causality and Freedom in Descartes, Leibniz, and Hume," Freedom and Experience, pp. 97-114.
18. Ibid., p. 103.
19. Dr. Martin-Charpenel, "Gassendi physiologiste," Actes du Congrès, p. 214.
20. Alexandre Koyré, "Gassendi : Le Savant," Pierre Gassendi, sa vie, son oeuvre, p. 66.
21. Ibid., p. 67.
22. Alexandre Koyré, "Gassendi et la science de son temps," Actes du Congrès, p. 186.
23. Ibid.
24. Ibid., p. 187.
25. Dans son article "L'influence de Gassendi sur le mouvement des idées dans les dernières décades du XVIIe siècle," Actes du Congrès, p. 11.
26. Du Scepticisme de Gassendi, op. cit., p. 101.
27. Bernard Rochot, "Le Cas Gassendi," RHLF, XLVII, 1947,

p. 291.

28. Du Scepticisme de Gassendi, op. cit., p. 102.
29. Charles Jacques Beyer, "Comment Descartes Combattit Gassendi," PMLA, LIX, 1944, pp. 446-55. On eut souhaité y trouver insérée une analyse semblable des points de vue philosophiques de Descartes et de Gassendi, ce qui ne ferait en somme que valider les conclusions de cette étude, car, malgré la sympathie évidente du critique pour Descartes - le titre de l'article en est la première preuve -, il ne put s'empêcher de conclure qu' "il est aisé de voir que Gassendi, malgré les blessures infligées à son orgueil d'humaniste, est toujours resté aimable et digne, et qu'il a fait tout ce qu'il a pu pour éviter un conflit ouvert. Descartes par contre n'a pas pu cacher son animosité. C'est là sans doute l'effet de son tempérament 'impérialiste,' incapable de supporter la contradiction.
30. François Meyer, "Gassendi et Descartes," Actes du Congrès, p. 219.
31. C. J. Beyer, op. cit., p. 455.
32. F. Meyer, op. cit., p. 220.
33. Les existentialistes auront également des objections concernant la temporalité implicite dans cette formule.
34. F. Meyer, op. cit., p. 223.
35. Ibid.
36. Ibid., p. 224.
37. Bernard Rochot en parle dans l'Introduction à sa traduction française de la Disquisitio Metaphysica de Gassendi, p. xii.
38. C'est d'ailleurs le jugement de Voltaire qui accuse Descartes d'avoir fait "le roman de l'âme". Lettres Philosophiques, p. 63.
39. B. Rochot, "Gassendi : Le Philosophe," Pierre Gassendi, sa vie, son oeuvre, p. 99.
40. Gaston Coirault, "Gassendi et non Locke créateur de la doctrine sensualiste moderne sur la génération des idées," Actes du Congrès, p. 73.

41. Cette citation est de Gassendi, *ibid.*, p. 78.
42. P.-Félix Thomas, La Philosophie de Gassendi, p. 29. La citation est de Gassendi.
43. G. Coirault, *op. cit.*, p. 85.
44. P. Thomas, *op. cit.*, p. 41.
45. Cité par Thomas, *ibid.*, p. 260.
46. P. Thomas, *ibid.*
47. *Ibid.*, p. 264.
48. *Ibid.*
49. Les vertus que Platon considère dans son éthique sont énoncées dans l'ordre suivant : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Aristote et Epicure adoptent le même ordre, mais chez Epicure, la sagesse devient la prudence. Outre ces vertus, il ajoute à sa liste la confiance, la philanthropie, l'amitié, la considération, l'espérance et la gratitude. Voir Norman Wentworth Dewitt, Epicurus and his Philosophy, pp. 289-327.
50. G. S. Brett, The Philosophy of Gassendi, p. 204.
51. *Ibid.*, p. 184.
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*, p. 210.
54. *Ibid.*, p. 213.
55. *Ibid.*

III. L'ESSOR DU NEO-EPICURISME : DISCIPLES ET TEMOINS

1. Il semble que la société mondaine composée de lettrés et de non-savants aurait totalement ignoré l'oeuvre de Gassendi tandis qu'elle témoigne d'une bonne connaissance de celle de Descartes. Cette société n'était cependant pas tout à fait isolée du courant néo-épicurien, dans la mesure où elle se trouvait associée avec le libertinage de certains jeunes qui, d'une façon ou d'une autre, faisaient prévaloir des notions nettement épicuriennes. Voir Actes du Congrès, *op. cit.*, pp. 119-20.

2. Dans sa lettre du 1er janvier 1649.
3. Dans le sanctuaire que visite Voltaire (Le Temple du Goût), il retrouve "Chapelle, ce génie plus débauché encore que délicat, plus naturel que poli, facile dans ses vers, incorrect dans son style, libre dans ses idées. Il parlait toujours au dieu du Goût sur les mêmes rimes. On dit que ce dieu lui répondit un jour :

'Réglez mieux votre passion
Pour ces syllabes enfilées,
Qui, chez Richelet étalées,
Quelquefois sans invention,
Disent avec profusion
Des riens en rimes redoublées.' "

 Ailleurs, Voltaire appelle Chapelle "le meilleur élève de Gassendi."
4. Spink, op. cit., p. 191, n. 1.
5. Lettre de Bernier à Chapelle, 10 juin 1668, *ibid.*, p. 192, n. 1.
6. *Ibid.*, p. 130.
7. *Ibid.*, p. 287.
8. B. Rochot, "Gassendi : Le Philosophe," Pierre Gassendi, sa vie, son oeuvre, op. cit., p. 90.
9. A son édition de Voyage dans la Lune, M. Laugaa ajoute les Lettres de Cyrano, qui, selon lui, "sont un double de L'Autre Monde." On y retrouve les fameuses lettres "Contre La Mothe, Brigand de pensées," "Contre Chapelle, Brigand de pensées" et "Satire Contre Soucidas (das-soucy)." Voir pp. 143-59.
10. Cyrano de Bergerac, Voyage dans la Lune, p. 152.
11. *Ibid.*, p. 177.
12. *Ibid.*, p. 56.
13. Lebret fit paraître Les Etats et Empires de la Lune en 1657 sous le titre Histoire Comique. Il retranscha de cet ouvrage la portion scientifique et philosophique, réduisant ainsi l'oeuvre à un simple roman d'aventures. L'Autre Monde n'allait paraître dans son intégralité qu'à la fin du XIXe siècle.
14. Voyage, op. cit., Introduction par M. Laugaa, p. 21.
15. Voyage, op. cit., p. 97.

16. Ibid., p. 98.
17. Ibid., p. 99.
18. Ibid., pp. 99-100.
19. Ibid., pp. 100-01.
20. E. Harth, Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity, p. 233, n. 40.
21. Ibid., pp. 131-33.
22. Voyage, op. cit., p. 97.
23. Ibid., pp. 110-11.
24. La science et la philosophie sont étroitement liées au XVIIe siècle.
25. Voyage, op. cit., p. 80.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 93.
28. ". . . aussi bien ai-je lu sur ce sujet quelques livres de Gassendi" où tout le système de Ptolémée est réfuté. Ibid., p. 36.
29. Ibid., pp. 35-36.
30. Ibid., p. 37.
31. Ibid., p. 110.
32. Ibid., p. 113.
33. Ibid., p. 110.
34. Ibid., p. 37.
35. Diderot allait analyser au siècle suivant les subtilités qui lient le génie à la folie.
36. Concluant sur les contributions de Cyrano à la science, G. Mongrédien semble vouloir suppléer à son aspect inachevé quand il dit; "Avec un peu de bonne volonté, on a pu dire que Cyrano avait à la fois inventé la montgolfière et le parachute." Et un peu plus loin : "Il ne manque au phonographe de Cyrano que l'essentiel, c'est-à-dire le mode d'enregistrement et de reproduction de la parole." Cyrano de Bergerac, pp. 170-71.

37. Voyage, op. cit., pp. 69-70
38. Ibid., p. 88.
39. Ibid., p. 111.
40. Ibid., p. 109.
41. Ibid., p. 115.
42. Ibid.
43. Ibid., p. 116.
44. "Hélas! entre rien et un atome seulement, il y a des disproportions tellement infinies que la cervelle la plus aiguë n'y saurait pénétrer; il faudra donc, pour **échapper** à ce labyrinthe inexplicable, que vous admettiez une matière éternelle avec Dieu, puisque le monde aura pu être sans lui. Mais, me direz-vous, quand je vous accorderais la matière éternelle, comment ce chaos s'est-il arrangé de soi-même ? Ha! je vous le vais expliquer." Ibid., p. 97.
45. Ibid., p. 116.
46. Ibid., p. 115.
47. Ibid., p. 116.
48. Ibid., pp. 115-16.
49. E. Harth et M. Alcover exploitent ce double aspect de l'oeuvre de Cyrano. Harth fait l'esquisse du vaste arrière-plan systématique duquel Cyrano déduisit sa philosophie, tandis qu'Alcover envisage l'oeuvre surtout dans sa portée substantielle et historique.
50. E. Harth, op. cit., p. 5.
51. La Mothe le Vayer, Les Dialogues d'Horatius Tibero, cité par Wickelgren, La Mothe le Vayer, sa vie, son oeuvre, p. 51.
52. La Mothe le Vayer, Dialogue de l'Ame, cité par Wade, Intellectual Origins of the French Enlightenment, p. 183.
53. Ibid., p. 184.
54. Dans son exploration de la vaste érudition de le Vayer, Wickelgren s'attarde longuement au pyrrhonisme qui ressort de son oeuvre. J. Grenier présente également à ce sujet une interprétation qui ne manque pas d'intérêt.

55. La Mothe le Vayer, De la Vertu des Payens dans Oeuvres, II, p. 262.
56. Ibid., pp. 263-64.
57. Ibid., p. 264.
58. Ibid., pp. 269-70.
59. Ibid., p. 270.
60. Ibid., p. 272.
61. Ibid., p. 273.
62. Ibid., pp. 276-77.
63. Ibid., p. 274.
64. Ibid., p. 281.
65. Ibid., p. 281, n.
66. Du Rondel, La Vie d'Epicure, p. 22.
67. Ibid., p. 28.
68. Ibid., p. 35.
69. Ibid., p. 37.
70. Ibid.
71. Ibid., p. 54.
72. La Mothe le Vayer, De l'Instruction de Mgr. le Dauphin dans Oeuvres, I, p. 270.
73. Le Vayer, Opuscules dans Oeuvres, II, p. 137.
74. J. S. Spink, B. Rochot et I. Wade sont d'accord avec l'opinion de Mongrédien sur la plausibilité de l'influence directe de Gassendi stipulant que les détails que nous avons sur Molière entre 1640 et 1643 ne sont pas clairs, mais en même temps, il aurait été presque impossible à Molière de n'avoir pas personnellement connu Gassendi, tout au moins son oeuvre et sa philosophie, puisqu'il vécut de son enfance à sa mort dans l'amitié de Chapelain. A la lumière de ces circonstances, la critique générale tend à accepter la théorie de Grimarest.
75. Molière, L'Ecole des femmes, acte V, scène IV, passage

à la Oscar Wilde "I can't resist anything but temptation".

76. Ibid.
77. Molière dut se défendre contre ses adversaires en rédigeant sa Critique de l'Ecole des femmes (juin 1663).
78. A. Adam, Histoire de la Littérature française du XVIIe siècle, III.
79. Lucrèce, De la Nature. (Trad. Ernout), p. 181.
80. Ibid., p. 188.
81. Ibid., pp. 188-89.
82. Molière, Le Misanthrope, acte II, scène IV.
83. De la Nature, op. cit., p. 192.
84. Misanthrope, op. cit.
85. Molière, Les Femmes savantes, acte II, scène VII.
86. Molière, Le Mariage forcé, acte I, scène V.
87. Ibid.
88. D. Mornet, Molière, p. 83.
89. Ibid., pp. 83-84.
90. A. Szogyi, "Truth-telling and Truth-suggesting in Molière's Theatre," Kentucky Romance Quarterly, March 1971, p. 209.
91. Wade, op. cit., p. 403.
92. P. Bénichou, Morales du Grand Siècle, p. 217.
93. W. Sivasriyananda, L'Epicurisme de La Rochefoucauld (1939).
94. Ibid., p. 147.
95. L. Hippeau, Essai sur la Morale de La Rochefoucauld, p. 85.
96. La Fontaine s'inspire du Traité de Physique de Jacques Rohault (1671). Voir Henri Busson, Religion des Classiques, p. 129.
97. Celle qui précède la Deuxième Partie des Contes et Nou-

velles en vers parue en 1666.

98. R. Jasinski, "Sur la philosophie de La Fontaine dans les Livres VII à XII des Fables," Revue d'Histoire de Philosophie et Histoire générale de la Civilisation, 15 décembre 1933 et 15 juillet 1934.
99. R. Jasinski, "Encore La Fontaine et Bernier," RHLF, juillet-septembre 1935, pp. 401-07.
100. Ibid., p. 402.
101. H. Busson, "La Fontaine et l'âme des bêtes," RHLF, 1er janvier 1935.
102. Jasinski, "Encore La Fontaine . . .", op. cit., p. 403.
103. Busson, "La Fontaine et l'âme des bêtes," op. cit., p. 31.
104. Busson, La Fontaine "Discours à Mme de la Sablière" (sur l'âme des animaux), p. 29.
105. Ibid., p. 38.
106. Cf. Busson, Religion des classiques, op. cit., pp. 272-73.
107. A. Adam, Introduction aux Fables, pp. 17-18.
108. Cet essai date de 1684. Saint-Evremond le conçut pour protester contre le poème de Sarasin qu'on lui attribuait faussement, et à qui il reproche d'avoir présenté un Epicure stoïque.
109. Saint-Evremond, Oeuvres en prose, ed. Ternois, III, p. 435.
110. Ibid., II, p. 10.
111. Ibid., pp. 10-11.
112. Ibid., p. 12.
113. Ibid.
114. Ibid., p. 13.
115. Barnwell, Les Idées morales et critiques de Saint-Evremond, p. 77.
116. Saint-Evremond, Oeuvres en prose, op. cit., III, p. 363.
117. Ibid., p. 366.

118. Ibid., p. 426.
119. Ibid., IV, p. 17.
120. Ibid., p. 13.
121. Ibid., pp. 12-13.
122. Ibid., III, p. 362.
123. Ibid., IV, p. 17.
124. Ibid., p. 20.
125. Ibid., pp. 18-19.
126. Ibid., pp. 22-23.
127. Ibid., III, p. 430.
128. Ibid., p. 432.
129. Ibid., p. 437.
130. Barnwell, op. cit., p. 85.
131. Ibid.
132. Cité par Barnwell, p. 81.
133. Barnwell, op. cit., p. 82.
134. Ibid.
135. Saint-Evremond, Oeuvres en prose, op. cit., IV, p. 291.
136. Ibid., p. 310.
137. Ibid., p. 423.
138. Ibid., p. 426.
139. Ibid., p. 107.
140. Ibid., pp. 107-08.
141. Ibid., II, p. 7.
142. Ibid., p. 9.
143. Ibid., p. 12.
144. Ibid., p. 110.

145. Oeuvres Mêlées de Saint-Evremond, ed. Charles Giraud, III, p. 12.
146. Ibid., p. 13.
147. Ibid., p. 17.
148. Ibid., p. 19.
149. Ibid., p. 15.
150. Ibid., p. 21.
151. Ibid.
152. Il suffit de consulter l'ouvrage de Spink, dont l'érudition se prête à un inventaire plus détaillé, pour se rendre compte du grand nombre d'écrivains qui avaient activement participé à la campagne néo-épicurienne. Il compte les noms de l'abbé Charles Cotin, du poète Jean-François Sarasin, du chevalier de Méré, du calviniste du Rondel, du sieur Yvetaux Nicolas Vauquelin, de Jacques Vallée, de Madame Deshoulières avec sa longue liste d'admirateurs, de l'abbé Choisy, de Charles Auguste de la Fare et de l'abbé de Chaulieu. Ils appartiennent tous à la littérature secondaire de la deuxième moitié du siècle, et ils traitent dans leurs écrits des thèmes qui découlent, pour la plupart, de la même source épicurienne. Cf. Spink, op. cit., pp. 159-199.
153. L. Petit, La Fontaine et Saint-Evremond ou la tentation de l'Angleterre, p. 188.
154. Ibid., p. 191.
155. E. Kant, "What is Enlightenment?", cité par Wade, p. 21. Il est intéressant de noter, en ce qui concerne le problème de la libre pensée, que Sainte-Beuve corrobore les points de vue soutenus par Kant, mais il les allie directement à l'épicurisme manifesté au cours de trois générations littéraires différentes : Montaigne et Charon; Gassendi et ses disciples; Cyrano, Saint-Evremond et Bayle. Brunetière continue cette tradition dans ses Etudes critiques. Lanson considère également le rôle de l'épicurisme dans la formation de l'esprit encyclopédique. C. H. Beyer distingue deux courants principaux à la source du mouvement philosophique : le cartésianisme et le libertinage érudit, pour conclure que le second est né du triomphe de la libre-pensée dans le scientisme, le scepticisme et l'empirisme. Deux ouvrages plus récents examinent ces dérivations dans leurs complexités historiques; ce sont les ouvrages

de Spink (1960) et de Wade (1971) dont notre étude a largement profité. Le second supplée à la forme analytique du premier qui vise davantage à saisir les origines dans leur globalité, mais les deux accordent au néo-épicurisme l'importance dont la critique tend trop à le priver.

156. Voltaire, Lettres Philosophiques, Introduction par R. Naves, p. v.

CONCLUSION : LA RELEVÉ

1. J. R. Carré, Philosophie de Fontenelle, p. 245.
2. Ibid., p. 681.
3. L'empirisme est la théorie de la connaissance selon laquelle les données dépendent nécessairement de l'expérience, particulièrement de celle des organes sensoriels. Les idées elles-mêmes proviennent ou des sens, ou de la méditation sur les expériences sensorielles, sans lesquelles on ne pourrait connaître le monde extérieur. La méthode expérimentale a pour objet de soumettre les données empiriquement acquises à trois règles bien définies, nécessaires à la découverte de la vérité scientifique : 1) la description des données; 2) la classification de ces données selon leurs différentes caractéristiques; 3) la formulation et la sélection des données relatives à une investigation scientifique déterminée.
4. Cf. English Philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries ; Locke, Berkeley, Hume, The Harvard Classics edited by Charles W. Eliot (1910).
5. A. Adam fait une excellente plaidoirie en faveur de cette théorie dans Actes du Congrès, op. cit., Il puise ses informations dans les ouvrages de Gabriel Bonno et de John Lough.
6. Logique, Cosmologie, Introduction à la philosophie et Essais de la Physique universelle, cf. Actes du Congrès, op. cit., p. 9.
7. Ibid.
8. Ibid.

9. Ibid., p. 86.
10. G. Escat, Bacon, p. 29.
11. Bacon, Novum Organum, cité par Escat, p. 30.
12. Ibid.
13. Escat, op. cit., p. 31.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 32.
16. Novum Organum, cité par Escat, p. 40.
17. Escat, op. cit., p. 40.
18. Ibid., p. 53.
19. Cité par Delvolvé dans Religion, Critique et Philosophie chez Pierre Bayle, p. 257.
20. Delvolvé, op. cit., pp. 257-58.
21. Ibid., p. 360.
22. Ibid., p. 302.
23. Cf. P. J. S. Whitmore, "Bayle's criticism of Locke," Pierre Bayle, Philosophe de Rotterdam, p. 87.
24. Ibid., p. 89.
25. Diderot, Oeuvres Philosophiques, ed. P. Vernière, pp. 192-93.
26. Ibid., Introduction à De l'Interprétation par Vernière, p. 167.
27. Encyclopédie, V, pp. 779-85.
28. Ibid., I, p. xvii.
29. Ibid., II, pp. 322-23.
30. Ibid., XII, p. 689.
31. Ibid., XVII, pp. 457-60.
32. P. Gay, The Enlightenment : An Interpretation, p. 306.

BIBLIOGRAPHIE

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Compte tenu de la nature assez étendue et de la diversité de nos recherches, nous avons jugé nécessaire de sous-diviser notre bibliographie en trois parties : les sources bibliographiques, les mouvements d'idées et les principaux auteurs individualisés, ceci en vue d'une meilleure organisation de notre matière qui n'est pas toujours soumise à la chronologie.

Cette sélection nous a permis de distinguer les philosophes proprement dits, comme Epicure, Lucrèce, Descartes, Gassendi, Bayle et Fontenelle, qui appartiennent aux mouvements d'idées, des autres écrivains comme Cyrano, Molière, La Fontaine, etc. dont la tâche était avant tout d'ordre littéraire.

Nous avons observé à l'intérieur de ces chapitres l'ordre alphabétique, mélangeant auteurs, livres et articles. Notons que, parfois, ces derniers priment par leur importance les tomes constitués, puisque nous avons davantage visé à cerner les idées fécondes que les ouvrages prolixes.

Soulignons également qu'en ce qui concerne les oeuvres d'Epicure et de Lucrèce, nous avons utilisé les traductions de Maurice Solovine et d'Alfred Ernout respectivement, toutes deux réputées pour leur fidélité aux textes. Quant aux écrits de Gassendi qui ne sont pas toujours accessibles, nous nous sommes contentés de ceux que la critique a mis à notre portée, puisqu'ils suffisent amplement à l'objectif de notre travail.

I. SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Baldensperger, F., and W. Friedrich, Bibliography of Comparative Literature, New York, 1965.
- Berterman, T., World Bibliography of Bibliographies, 4th ed., Lausanne, 1966, 5 vols.
- Bibliography of French Seventeenth Century Studies, published for PMLA, French Group III, Bloomington, Indiana, 1953-72.
- Cabeen, D., A Critical Bibliography of French Literature, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1952-68, 4 vols.
- Cioranescu, Alexandre, Bibliographie de la Littérature Française du XVIIe siècle, tomes I, II et III, Paris, Editions du Centre International de la Recherche scientifique, 1966.
- Dictionary of the History of Ideas, Philip P. Wiener, ed., 4 vols., New York, Charles Scribners' Sons, 1968.
- Encyclopedia Britannica, Macropaedia, 10 vols., Chicago, 1974.
- Gay, Peter, "Bibliographical Essay" in The Enlightenment : An Interpretation, New York, Knopf, 1966.
- Le Grand Larousse Encyclopédique en dix volumes par Augé, Gillon, Hollier-Larousse, Moreau et Cie., Paris, Librairie Larousse, 1960.
- La Grande Encyclopédie, Inventaire Raisonné des Sciences, Des Lettres et Des Arts par une Société de Savants et de Gens de Lettres, Paris, Lamirault et Cie.
- Rancoeur, R., Bibliographie de la France du Moyen Age à nos jours, Publications de la RHLF, Paris, A. Colin, parution annuelle.
- Sebba, George, Bibliographia Cartesiana, Critical Guide to the Descartes Literature, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

II. LES MOUVEMENTS D'IDÉES

1. Sur l'épicurisme

- Actes du VIIIe Congrès Paris 5-10 avril 1968, Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1969-70.
- Astanassiévitch, Xiena, L'atomisme d'Epicure, Paris, PUF, 1927.
- Boyancé, Pierre, Lucrèce et l'épicurisme, Paris, PUF, 1963.
- Brochard, Victor, "La morale d'Epicure," L'Année philosophique, XIV, Paris, 1904, pp. 1-12.
- Brun, Jean, Epicure et les épicuriens, Paris, PUF, 1964.
- , L'Epicurisme, Paris, PUF, 1969.
- Cresson, André, Epicure, sa vie, son oeuvre, Paris, PUF, 1968.
- De Lacy, P. H., "Lucretius and the History of Epicureanism," Transactions of the American Philological Association, 1948.
- Denis, J., Théories et Idées Morales dans l'antiquité, Paris, Ernest Thorin, 1879.
- Dewitt, Norman Wentworth, Epicurus and His Philosophy, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.
- Du Rondel, M., La Vie d'Epicure, Paris. Cellier, MDCLXXIX.
- Epicure, doctrines et maximes, traduites et accompagnées d'une note sur le clinamen par Maurice Solovine, Paris, Herman et Cie., 1938 (2281 après Epicure).
- Festugière, André Marie Jean, Epicure et ses dieux, 2e. ed., Paris, PUF, 1968.
- Guyau, M., La morale d'Epicure et ses rapports avec les morales contemporaines, Paris, 1926.
- Joyau, Emmanuel, Epicure, Paris, Alcan, 1910.
- Keim, Albert, L'épicurisme, l'ascétisme et la morale utilitaire, Paris, Alcan, 1929.
- Lavielle, Emile, Les épicuriens, textes choisis et présentés Par E. Lavielle, Paris, Bordas, 1969.

- Lucrèce, De la Nature, traduction d'Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- Montaigne, Oeuvres Complètes précédées d'une "Etude sur Michel de Montaigne" par le Dr. A. Armaingaud, 6 vols. Paris, Conard, 1924-41.
- Nizan, Paul, Les matérialistes de l'antiquité : Démocrite, Epicure, Lucrèce, Paris, Editions Sociales Internationales, 1936.
- Rabelais, Oeuvres Complètes, I, Paris, Garnier Frères, 1962.
- Ryner, Han, Le Rire du Sage précédé de la Sagesse qui rit, Presses Bretonnes à St. Brieuc, 1959.
- Strowski, Fortunat, Montaigne, Paris, Alcan, 1906.
- Villey, Pierre, Les sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne, 2 vols., Paris, Hachette, 1908.
- Zeller, E., The Stoics, Epicureans, and Sceptics, trans. Oswald J. Reichel, London, Longmans, Green and Co., 1870.

2. Sur le cartésianisme

- Beyer, Charles Jacques, "Comment Descartes Combattit Gassendi," PMLA, LIX, 1944, pp. 446-55.
- , "Du Cartésianisme à la philosophie des Lumières," Romanic Review, XXXIV, 1943, pp. 18-39.
- Bréhier, Emile, Histoire de la Philosophie, Le XVIIe siècle, II, Paris, nouv. ed., 1960.
- Descartes, René, Discours de la Méthode, ed., Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1967.
- Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne 1680-1715, Paris, Fayard, 1961.
- Joyau, A., "La connaissance des choses matérielles d'après Descartes," Bulletin F. L. Poitiers, VI, 1888, pp. 98-108.
- Laporte, J., "La Liberté selon Descartes," Revue Métaphy-

sique, XLIV, 1937, pp. 101-64.

Peyre, Henri, Qu'est-ce que le classicisme?, Paris, Nizet, 1965.

Phillipe, M. D., "Réflexions sur la nature et l'importance de la liberté dans la philosophie de Descartes," Revue Thomiste, LII, 1952, pp. 586-607.

Wolfson, H. A., "Causality and Freedom in Descartes, Leibniz, and Hume," Freedom and Experience, ed. Sydney Hood and Milton R. Konvitz, Cornell University Press, 1947, pp. 97-114.

3. Sur la philosophie de Gassendi

Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi (4-7 août 1955), Comité du Tricentenaire de Gassendi, Digne, R. Vial, 1957.

Adam, Antoine, "Erudits et Philosophes," dans Histoire de la Littérature Française du XVIIe siècle, I, Paris, Domat, 1948-49.

———, Littérature Française, L'Age Classique I, 1624-1660, Paris, Arthaud, 1968.

Berr, Henri, Du Scepticisme de Gassendi, trad. Bernard Rochot, Paris, Albin Michel, 1960.

Beyer, Charles-Jacques, "Comment Descartes Combattit Gassendi," PMLA, LIX, 1944, pp. 446-55.

Brett, G. S., The Philosophy of Gassendi, London, Mc. Millan, 1908.

Carré, M. H., "Gassendi and the New Philosophy," Philosophy, XXXIII, 1958, pp. 112-20.

Cogniot, G., "Pierre Gassendi, restaurateur de l'épicurisme," Pensée, Septembre 1955, pp. 25-35.

Gassendi, Pierre, Disquisitio Metaphysica, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, 1962.

- , Dissertations en Forme de Paradoxe Contre les Aristotéliens, texte établi, annoté et traduit par Bernard Rochot, Paris, J. Vrin, 1959.
- Hedge, Frederic Henry, Atheism in Philosophy, Boston, Roberts Brothers, 1884.
- Mandon, L., Etude sur le Syntagma Philosophicum de Gassendi, New York, B. Franklin, 1969.
- Pintard, René, Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, Paris, 1942.
- Rochot, Bernard, Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme, 1619-1658, Paris, J. Vrin, 1944.
- , "Le Cas Gassendi," RHLF, XLVII, 1947, pp. 289-313.
- , "Gassendi et la 'logique' de Descartes," Revue Philosophique, CXLV, 1955, pp. 300-308.
- Spink, John Stephenson, La Libre Pensée Française de Gassendi à Voltaire, trad. de l'anglais par Paul Meier, Paris, Ed. Sociales, 1966.
- Thomas, P.-Félix, La Philosophie de Gassendi, New York, Franklin, 1967.

4. Sur les débuts du mouvement philosophique du XVIIIe siècle

- Carré, Jean Raoul, La Philosophie de Fontenelle ou le Sourire de la Raison, Paris, Alcan, 1932.
- Cresson, André, Francis Bacon, sa vie, son oeuvre, sa philosophie, Paris, PUF, 1956.
- Delvolvé, J., Religion critique et philosophie positive chez Pierre Bayle, Paris, Alcan, 1906.
- Diderot, Denis, Oeuvres Philosophiques, ed., Paul Vernière, Paris, Garnier Frères, 1964.
- Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. F. Verlag, 1964.

- English Philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries ; Locke, Berkeley, and Hume, Vol. 37, The Harvard Classics, ed., Charles W. Eliot, New York, Collier, 1910.
- Escat, Gérard, Bacon, Paris, PUF, 1968.
- Fellows, Otis E., and Torrey, Norman L., The Philosophy of Enlightenment, New York, Appleton Century Crofts, Inc., 1942.
- Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes et Digression sur les anciens et les modernes, ed. Robert Schackelton, New York, 1955.
- Garisson, F. H., "Fontenelle as a popularizer of science," Bull. N. Y. Acad. Medicine, VIII, 1932, pp. 479-96.
- Gay, Peter, The Enlightenment : An Interpretation, New York, Knopf, 1967-69.
- Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne 1680-1715, Paris, Fayard, 1961.
- Labrousse, Elizabeth, "Obscurantisme et lumière chez Pierre Bayle," Studies on Voltaire and XVIIIth Century, XXVI.
- Luxembourg, Lilo, K., Francis Bacon and Denis Diderot : Philosophers of Science, Copenhagen, Munksgaard, 1967.
- Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam, ed., Paul Dibon, Paris, Vrin, 1959.
- Voltaire, Lettres Philosophiques, ed. Raymond Naves, Paris, Garnier Frères, 1964.
- Wade, Ira, Intellectual Origins of the French Enlightenment, New Jersey, Princeton University Press, 1971.

III. LES AUTEURS INDIVIDUALISES

1. Cyrano de Bergerac

- Alcover, M., La Pensée philosophique et scientifique de Bergerac, Paris-Genève, Droz, 1970.
- Brun, P. A., Savinien de Cyrano de Bergerac, sa vie et ses oeuvres, 2e. ed., Paris, PUF, 1909.

- Canseliet, Eugène, "Cyrano de Bergerac, philosophe hermétique," Les Cahiers d'Hermès, I, 1947, pp. 65-82.
- Cyrano de Bergerac, Voyage dans la lune, ed., Maurice Laugaa, Paris, Garnier-Flammarion, 1970.
- Harth, Erica, Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity, New York, Columbia University Press, 1970.
- Harvey, Howard G., "Cyrano de Bergerac and the question of human liberties," Symposium 4, 1950, pp. 120-30.
- Mongrédien, Georges, Cyrano de Bergerac, Paris, Berger-Levrault, 1964.
- , "Le véritable Cyrano, philosophe et parisien," Revue de Paris, mars 1956, pp. 109-14.

2. Jean de la Fontaine

- Adam, Antoine, Histoire de la Littérature Française du XVIIe siècle, II, pp. 102-106, IV, pp. 7-78.
- Busson, Henri, "Discours à Madame de la Sablière" sur l'âme des animaux, Paris, Droz, 1938.
- , "La Fontaine et l'âme des bêtes," RHLF, janvier 1935.
- , "A propos de la Fontaine et Bernier," Revue d'histoire littéraire de la France, juillet-septembre, 1935.
- Cabanès, Dr. A., "La curiosité scientifique de La Fontaine," Médecins Amateurs, Paris, PUF, 1932, pp. 85-104.
- Clarac, Pierre, La Fontaine, l'homme et l'oeuvre, Paris, Boivin-Hatier, 1959.
- , La Fontaine par lui-même, Paris, Ed. du Seuil, 1961.
- Grammont, M., "La philosophie de La Fontaine," Journal Psychologique, XXXII, 1935, pp. 91-99.
- Jasinski, R., "Sur la philosophie de La Fontaine dans les livres VII à XII des Fables," RHLF, XL, 1933, pp. 316-330, 1934, pp. 218-42.
- Jean de la Fontaine, Fables, ed. Antoine Adam, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

———, Oeuvres Diverses, ed. Pierre Clarac, Paris, NRP, 1958.

Milhaud, Gérard, "La Fontaine à l'avant-garde des sciences et de la philosophie," Europe 515, 1972, pp. 73-83.

3. La Mothe le Vayer

Grenier, Jean, "Le sceptique masqué : La Mothe le Vayer," Table Ronde, octobre 1949, pp. 1504-16.

La Mothe le Vayer, Oeuvres, 7 vols., Nouvelle édition revue et augmentée, Pfoerten, Michel Groell, MDCCLVI.

Sells, A. Lytton, "Molière and La Mothe le Vayer," Modern Language Review, XXVIII, 1933, p. 352.

Wickelgren, Florence, La Mothe le Vayer, sa vie, son œuvre, Paris, 1934.

Wade, Ira, Intellectual Origins of French Enlightenment, New Jersey, 1971, pp. 180-92.

4. La Rochefoucauld

Hippeau, Louis, Essai sur la morale de La Rochefoucauld, Paris, Nizet, 1967.

———, "La vertu épicurienne selon les Maximes de La Rochefoucauld," Table Ronde, juillet-août 1956.

La Rochefoucauld, Maximes et Réflexions, ed., Roland Barthes, Paris, Club Français du Livre, 1961.

Sivasriyananda, W., L'épicurisme de La Rochefoucauld, Paris, Rodstein, 1939.

Vinet, A., "La Rochefoucauld," Moralistes du XVIIe et du XVIIIe siècles, Paris, PUF, 1852, pp. 186-232.

5. Molière

- Arnavon, Jacques, Morale de Molière, Paris, PUF, 1945.
- Bénichou, P., Morales du Grand Siècle, Paris, Gallimard, 1948.
- Busson, Henri, La Religion des Classiques, Paris, PUF, 1948.
- Michaut, Gustave, La Jeunesse de Molière, Paris, Hachette, 1922.
- Molière, Oeuvres Complètes, Coll. L'Intégrale, Paris, Le Seuil, 1962.
- Mongrédién, Georges, La Vie privée de Molière, Paris, Hachette, 1964.
- Mornet, Daniel, Molière, Paris, Hatier, 1943.
- Pastourel, L., "La philosophie de Molière," Lettres, I, 1922, pp. 205-212.
- Szogyi, Alex, "Thruth-Telling And Truth-Suggesting In Molière's Theatre," Kentucky Romance Quarterly, March 1971, pp. 209-219.

6. Saint-Evremond

- Barnwell, M. T., Les idées morales et critiques de Saint-Evremond, Paris, PUF, 1957.
- Brousson, J. J., "Deux Epicuriens, Saint-Evremond et Ninon," Nouv. Litt., 13 décembre 1945.
- Giraud, Charles, Oeuvres mêlées de Saint-Evremond, Paris, Techener fils, 1866.
- Petit, Léon, La Fontaine et Saint-Evremond ou la tentation de l'Angleterre, Toulouse, 1953.
- Saint-Evremond, Oeuvres en prose, édition critique avec introduction, notices et notes par René Ternois, 4 vols., Paris, Didier, 1967-69.

Schmidt, Albert M., Saint-Evremond ou l'humaniste impur,
Paris, PUF, 1932.

Vinet, A., "Saint-Evremond" dans Moralistes français du XVIe
et du XVIIe siècle, Paris, PUF, 1852, pp. 279-94.