

⊕

Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?
La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac,
le *Theophrastus redivivus*

Nicole Gengoux
(IHRIM, École Normale de Lyon)
nicole.gengoux@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Libertines, writing in the service of atheistic philosophy? La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, the *Theophrastus redivivus*.

Abstract: Based on three authors, La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac and the author of the *Theophrastus redivivus*, we hypothesise that there is a coherent libertine philosophy which is not a mere 'wisdom' based on an absent god, the autonomy of the wise and natural morality, but which finds its clearest expression in the *Theophrastus*. I. Atheism gives meaning to the apparent scepticism of a La Mothe le Vayer; II. self-love is at the foundation of their anthropology; III. their physics, whether Aristotelian or Cartesian, is based on the same materialist naturalism. Conclusion: All three express the same structure: a dynamic, individualistic naturalism. The result is a fragmented writing form that is not only concealment, but interpretation of diverse sources.

Keywords: naturalism, atheism, La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, *Theophrastus redivivus*.

Il semble vain de chercher une définition de la philosophie libertine, personne ne se déclarant «libertin» à l'époque, en cette première moitié du XVII^e siècle français. Nous désignons par ce nom ceux que Roger Pintard a nommés les «libertins érudits» pour les distinguer des «libertins de mœurs»¹: de doctes personnes, nourries de culture classique, qui remettent en question les dogmes religieux; qui aimaient discuter ensemble discrètement et librement entre amis sûrs et qui, pour s'exprimer, utilisent aussi une écriture masquée pour échapper à la censure. En font partie, pour la première génération: Gassendi, la Mothe le Vayer, Naudé, Patin qui aiment à converser ensemble au cours de festins fru-

¹ R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, Paris 1943. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexion sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Editions Slatkine, Genève 2000.

gaux et philosophiques (soirées de la Tétrade ou dîners de Gentilly)¹ et pour la seconde génération: Cyrano de Bergerac, D'Assoucy, Molière que des liens de camaraderie ont également rapprochés, les trois ayant fréquenté Gassendi chez Luillier. Bref, un petit cercle d'auteurs, restés longtemps peu connus, mais qui sont de plus en plus étudiés et considérés comme de grands auteurs, voire des philosophes à part entière du Grand siècle².

Toutefois, les commentateurs, philosophes ou littéraires, qui s'intéressent à ces auteurs dits «libertins», leur attribuent le plus souvent une pensée, certes cohérente, mais non systématique. Elle serait avant tout antidogmatique, contrairement à la pensée religieuse, tout en nuances, teintée de scepticisme, voire entièrement sceptique. Certes, on ne nie pas l'aspect philosophique du libertinage, mais la «philosophie» des libertins serait seulement une attitude réflexive, critique, orientée vers un art de vivre conforme à la nature, opposée à la morale chrétienne. Bref, une «sagesse», d'ailleurs imprégnée de culture antique, qui trouverait dans un art d'écrire éclectique, l'expression de son essence bigarrée: soit un tissu de citations soit des dialogues où des thèses différentes peuvent s'opposer mais dont on ne peut dire d'aucune qu'elle est «la» pensée de l'auteur.

Ainsi, on constate la diversité de ces auteurs dans les domaines épistémologique, physique, ontologique, anthropologique, politique, leurs références privilégiées aux auteurs anciens variant, elles aussi: épicurisme, scepticisme, aristotélisme, stoïcisme même et cynisme, Descartes étant absent ou présent. Ces auteurs ne seraient d'accord que sur certains points communs: l'idée qu'un dieu, s'il y en a un, est bien loin de l'homme, que le sage est autonome et sa morale, naturelle.

Peut-on vraiment attribuer le nom de «philosophie» à une attitude aussi vague qu'une «sagesse naturelle»? N'est-il pas possible de trouver un fondement commun qui rende cette pensée mieux articulée et en fasse une véritable «philosophie libertine»? La méthode d'écriture, basée sur l'utilisation de sources variées, est-elle nécessairement la preuve du caractère hétéroclite d'une pensée?

Notre hypothèse, ici, est que la position des libertins est fondamentalement athée, nullement sceptique et que cet athéisme trouve son expression la plus rigoureuse et la plus articulée dans le naturalisme du *Theophrastus redivivus*³.

¹ Pour ces soirées à quatre ou celle de Naudé avec Patin à Gentilly, voir la Lettre de Guy Patin à Falconnet du 27 août 1648, éd. Loïc Capron (édition électronique établie par L. Capron: <https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/>).

² C'est le caractère philosophique des libertins qui a été retenu par la publication de l'ouvrage collectif: L. Bianchi, N. Gengoux, G. Paganini (éd.), *Philosophie et libre pensée, Philosophy and Free Thought, XVII^e et XVIII^e siècles*, Honoré Champion, Paris 2017. C'est également celui-ci qui inspire la revue *Libertinage et philosophie à l'époque classique, XVI^e-XVII^e siècles*, (fondée et dirigée par Antony McKenna et Pierre François Moreau jusqu'en 2018, sous le nom de *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*), actuellement sous la direction de N. Gengoux, P. Girard, M. Lærke, Classiques Garnier, Paris.

³ Le *Theophrastus redivivus*, a été édité pour la première fois en 1981: *Theophrastus Redivivus*, Ed. prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, La nuova Italia editrice, Firenze 1981, 2 voll. Après l'ouvrage pionnier de T. Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel seicento*, Morano editore, Napoli 1979, trois monographies ont été consacrées au *Theophrastus*:

Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

Dans un premier temps, nous exposerons brièvement l'athéisme tel qu'il nous apparaît dans les deux romans *Les États et Empires de la lune* et *Les États et Empires du Soleil* de Cyrano⁴, et dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, de la Mothe le Vayer⁵. Puis nous verrons que nous pouvons dégager du *Theophrastus* un argument logique qui permet de confirmer l'athéisme des deux auteurs précédents. Rappelons qu'il s'agit de trois auteurs qui se connaissaient bien, puisque Guy patin, l'auteur récemment identifié du *Theophrastus*, fréquentait le même cercle d'amis, autour de Gassendi et de Luillier, que la Mothe le Vayer et, un peu plus tard, Cyrano⁶.

Mais la meilleure preuve de l'athéisme réside dans le contenu, lui-même, d'une pensée. Nous verrons en deuxième lieu, que l'athéisme du *Theophrastus* donne à la morale naturelle de La Mothe le Vayer et de Cyrano un fondement ontologique: l'amour de soi. Nous pourrions même tenter de faire un rapprochement entre La Mothe le Vayer et le *Theophrastus* sur le plan «politique».

Une objection, certes, peut être soulevée que nous étudierons en troisième lieu: chez Cyrano, la physique est essentiellement cartésienne, alors qu'elle est aristotélicienne dans le *Theophrastus*. Mais cela empêche-t-il que l'on puisse dégager un «matérialisme» commun? Les deux systèmes sont-ils, au point de vue ontologique, si différents?

Dans une quatrième partie, nous en tirerons une conséquence au sujet de la stratégie d'écriture elle-même, typique des «libertins».

I. L'athéisme déclaré du *Theophrastus* confirme celui, masqué, de La Mothe le Vayer et de Cyrano

Que Cyrano soit athée est généralement admis chez les spécialistes du libertinage, bien que l'on ait souvent réduit sa pensée à une sorte de scepti-

M. Rodríguez Donis, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Universitat de Sevilla, Vicerrectorado de investigación, Sevilla 2008; H. Bah-Ostrowiecki, *Le Theophrastus redivivus, érudition et combat antireligieux au XVII^e siècle*, Champion, Paris 2012; N. Gengoux, *Un athéisme philosophique à l'Âge classique*, le Theophrastus redivivus, 1659, Honoré Champion, Paris 2018, 2 vol. Cfr. aussi l'ouvrage collectif N. Gengoux, P. -F. Moreau (éd.), *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, Honoré Champion, Paris 2014. Nous utiliserons l'abréviation TR pour le *Theophrastus redivivus*. Les citations du TR sont tirées de notre traduction (en cours) de l'ensemble du traité qui paraîtra chez Honoré Champion.

⁴ Cyrano de Bergerac Savinien, *Les États et Empires de la Lune* et *Les États et Empires du Soleil*, dans *Œuvres complètes*, éd. M. Alcover, vol. 1, Honoré Champion, Paris 2000. Nous écrivons *Lune*, en abrégé pour le premier roman, et *Soleil*, pour le second.

⁵ F. de La Mothe le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris 1988. Cfr. aussi *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, édition critique Bruno Roche, Honoré Champion, Paris 2015.

⁶ Gianluca Mori nous fait découvrir son travail d'identification de l'auteur du *Theophrastus* dans son livre qui vient de paraître: *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle, Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Honoré Champion, Paris 2022. Or il écrit que «Patin a très probablement rencontré Cyrano...», Mori, op. cit., p. 32.

cisme à cause du caractère dialogué de ses deux romans. Certes, l'auteur ne dit jamais explicitement quel personnage est son porte-parole, et on peut distinguer plusieurs porte-paroles successifs: pour l'épistémologie sensualiste, le personnage nommé «le démon de Socrate», est le porte-parole de Gassendi, mais au sujet de Dieu, c'est le personnage que Cyrano appelle «le Fils de l'hôte» qui exprime l'athéisme le plus franc: ce dernier nie Dieu «tout à plat», rejette l'immortalité de l'âme et se moque de la résurrection. Face à la naïveté de Dyrcona, son interlocuteur et narrateur, le «fils de l'hôte» est un jeune homme brillant, «plein d'esprit» (*sic*) et raisonneur. En plus de nier Dieu, il ne lui reconnaît aucune utilité par une sorte de pari inverse de celui de Pascal: si Dieu existe, il ne peut en vouloir à l'homme de ne pas le reconnaître, car il s'est bien caché et joue à «cligne musette», «Toutou, le voilà», avec lui⁷. Donc autant l'ignorer et profiter des plaisirs de la vie. Le jeune athée n'est vaincu que par l'intervention *ex machina* du diable qui emporte l'horrible blasphémateur en Enfer, subterfuge que l'on retrouvera dix ans plus tard, dans le *Dom Juan* de Molière⁸.

Mais surtout, la défense de l'athéisme s'est construite tout au long du roman⁹: en résumé, sont rejetés l'anthropocentrisme chrétien et la Création *ex nihilo*, et sont affirmées l'éternité du monde et la mortalité de l'âme. On retrouve les mêmes questions religieuses et les mêmes réponses dans le *Theophrastus*, quatre ans plus tard, en 1659 mais de façon beaucoup plus argumentée.

Le *Theophrastus redivivus* est un traité que nous pouvons appeler «athée»: étant anonyme, il est le seul traité qui puisse affirmer explicitement que les dieux n'existent pas¹⁰. Il s'agit d'un traité construit, systématique, qui comporte dans ses six traités intérieurs: une théologie (ou plutôt «athéologie»), une

⁷ Cfr. l'article de J.-P. Cavallé, «Qu'il y ait un Dieu... je vous le nie tout à plat». *Contexte théorique et enjeux pratiques des arguments athéistes du Fils de l'hôte*, in: «Littératures classiques», suppl. LIII (2004), pp. 65-74.

⁸ La pièce *Dom Juan*, alors nommée *Le festin de Pierre* a été représentée pour la première fois en 1665; le récit de Cyrano est à peine terminé en 1655, date de sa mort.

⁹ Je n'entre pas ici dans le détail de la progression du raisonnement qui parcourt les deux romans à travers les différents épisodes et renvoie à notre ouvrage: N. Gengoux, *Une lecture philosophique de Cyrano de Bergerac. Trois étapes du matérialisme: Gassendi, Descartes, Campanella*, Honoré Champion, Paris 2015. Cette progression est également présentée dans notre article: N. Gengoux, «De la Lune au Soleil, «un pot-pourri de contes ridicules» ou la progression d'une thèse clandestine?», dans *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Bérengère Parmentier éd., Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004, pp. 101-119.

¹⁰ Nous disons que c'est un traité «athée», même si l'auteur ne dit pas «je suis athée» et refuse même aux athées le droit de se déclarer athées (*TR II*, chap. 6). La contradiction n'est qu'apparente. Le terme «athée» a, en effet, une connotation d'immoralité (l'athée n'obéirait qu'à ses instincts) mais l'auteur loue les sages qui sont incroyants en les nommant «athées» (*TR I*, chap. 1). Sur cette contradiction apparente nous renvoyons à notre article: N. Gengoux, *Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable pour l'auteur du Theophrastus redivivus et pour Spinoza?*, in: «Littératures classiques», XCIII/2 (2017), pp. 117-151.

physique, une psychologie, une morale et, en place et lieu d'une politique, un traité sur les religions¹¹.

Donc l'inexistence de dieu n'est pas simplement affirmée par un personnage, ni son existence posée seulement comme inutile; elle est fondée, conformément à la canonique épicurienne, sur l'impossibilité de l'imaginer. Pour parler d'un dieu, il faudrait avoir une image antérieure, une «anticipation»¹². Ceci repose sur un empirisme sensualiste qui, d'ailleurs, est aussi celui de Cyrano: rien n'existe que ce qui tombe sous les sens, un héritage sensualiste d'Épicure, voire de Gassendi, qui se double dans le *Theophrastus* de celui de la scolastique aristotélicienne, dont le principe (tout ce qui arrive à l'esprit passe par les sens) est maintes fois répété dans le traité.

Pour montrer que l'âme individuelle est mortelle, l'auteur du *Theophrastus* et Cyrano utilisent les mêmes exemples tirés de Lucrèce du lien observable entre l'âme et le corps¹³. Mêmes critiques moqueuses, aussi, de la Résurrection, avec les mêmes exemples imaginaires d'hommes mangés par des animaux: quels corps vont pouvoir ressusciter?¹⁴ Les deux auteurs ont puisé au même corpus de citations.

Certes, l'auteur du *Theophrastus* utilise aussi des arguments tirés du *De Anima* d'Aristote¹⁵ (l'âme comme forme du corps). Et, alors que Cyrano n'hésite pas à utiliser des images animistes et à évoquer une âme du monde à travers une «métempsychose» généralisée de tous les êtres, de telles métempsychose sont vigoureusement rejetées dans le *Theophrastus* parmi les croyances désuètes, et sont remplacées par une théorie, certes vague, de la transformation de toute choses au sein de la nature matérielle.

Cependant, chez nos deux auteurs, la plupart des critiques et des exemples se rejoignent et le *Theophrastus* apporte en plus des «arguments». Alors, peut-on dire que le *Theophrastus* apporte la preuve manquante qui permettrait d'écarter définitivement toute interprétation sceptique de Cyrano?

Nous allons nous reposer la question en revenant à un libertin dont on dit souvent qu'il est sceptique: il s'agit de François de la Mothe le Vayer¹⁶, dont les *Dialogues à l'imitation des Anciens*, datent d'environ 1632-1633, donc vingt-cinq ans avant le *Theophrastus* (1659).

¹¹ Le *TR* montre que les dieux n'existent pas (traité I), que le monde est éternel et non créé (traité II), que la religion est une pure invention (traité III), que l'âme est mortelle (traité IV), que la mort n'est pas à craindre parce que le néant n'est pas à craindre (traité V) et, bien sûr, que la morale du sage est la morale naturelle (et non la morale chrétienne) (traité VI).

¹² *TR* II, chap. 2, p. 47

¹³ *Lune*, p. 150-151, *TR* IV chap. 3, p. 644 et sgg.

¹⁴ *Lune*, p. 153-154. *TR* IV, chap. 2, p. 611.

¹⁵ *TR* IV chap. 3, p. 629 et sgg.

¹⁶ Loin de nous l'idée de nier le caractère éminemment sceptique de La Mothe le Vayer, si richement mis en valeur par Sylvia Giocanti dans son ouvrage *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Honoré Champion, Paris 2001 et dans ses nombreux articles. Notre hypothèse est seulement qu'une lecture athée de ce scepticisme est possible.

L'athéisme de la Mothe le Vayer est moins apparent que celui de Cyrano, puisque, dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, il se déclare lui-même un fervent adepte de «sa chère sceptique». Bien plus, le scepticisme, dit-il, est le plus sûr moyen de défendre la foi: la connaissance des choses divines étant hors de portée de la raison humaine, seule la foi peut nous servir de guide¹⁷. Une telle profession de foi, sans preuve aucune, ne repose, de façon circulaire, que sur la foi elle-même, et peut, aussi bien, être l'aveu du rejet de la divinité. Telle est l'ambiguïté de ce qu'on appellera plus tard le «fidéisme», attitude qui peut aussi bien servir la croyance que servir de masque à l'incroyance.

Dans un article déjà ancien, nous avons tenté de montrer à partir d'une analyse interne de la structure du dialogue «De la divinité» que l'auteur exprimait son athéisme de façon cryptée à travers l'épicurisme¹⁸ et que le «fidéisme» affiché n'était que la tactique d'une écriture masquée¹⁹. Ainsi, Par exemple, dans un passage où sont posées trois questions, celles que Cicéron aborde au début de son dialogue le *De natura deorum*²⁰, thèse et antithèse s'opposent: à la deuxième question – Si les dieux existent ou non? – c'est l'antithèse athée qui domine les débats; or, elle est régie, dit l'auteur, «par une exacte logique»²¹ et c'est Épicure qui en est le représentant. Plus question de «fidéisme»: l'athéisme l'a remplacé. À la troisième question – celle qui porte sur la Providence – la thèse de la Providence est ridiculisée par l'exemple de la chance rencontrée par un homme injuste comme le brigand Harpale et la Mothe le Vayer cite Cicéron qui «disoit fort bien qu'Épicure avoit fait pis que ce Xerxès destructeur des temples de la Grèce» en se moquant de la providence²². Donc, nier la providence, comme le fait Épicure, revient à nier les dieux. Des exemples, des arguments et des citations que l'on retrouve, identiques, dans le *Theophrastus*²³.

Alors le scepticisme de la Mothe le Vayer, incline-il vers l'athéisme? Il est vrai qu'entre Sextus et Épicure, La Mothe le Vayer semble osciller²⁴. Il accorde une

¹⁷ La Mothe le Vayer, «Dialogue de la divinité», Ivi, p. 330.

¹⁸ N. Gengoux, *Place et fonction de l'épicurisme dans les Dialogues faits à l'imitation des Anciens de La Mothe le Vayer*, in: «Libertinage et philosophie, au XVII^e siècle», VII (2003), pp. 141-187.

¹⁹ C'est également ce que défend G. Paganini dans «Pyrrhonisme tout pur» ou «circoncis»? *La dynamique du scepticisme chez La Mothe le Vayer*, dans «Libertinage et philosophie au XVII^e siècle», II (1997), pp. 7-31.

²⁰ Les trois questions sont: 1) s'il y a une proportion entre notre entendement et l'infini (c'est à dire si nous pouvons connaître Dieu)? 2) Si les dieux existent ou non? et 3) s'ils s'occupent de nous, c'est à dire s'il y a une providence? La référence à Cicéron n'est pas explicite, mais la présence des arguments de ce dernier et de Cotta la rendent évidente. Cfr. La Mothe le Vayer, «De la divinité», Ivi, pp. 313-330.

²¹ Ivi, p. 318.

²² Ivi, p. 329. Cfr. Cicéron, *De la nature des dieux*, trad. fr. C. Appuhn, Garnier frères, Paris 1933, p. 105: «Épicure [...] tel Xerxès, a renversé les temples et les autels des dieux...».

²³ TR p. 41: «Épicure [...] dit Cicéron [*De la nature des dieux*, livre III] [...] s'est débarrassé complètement de la providence, [...] ce qui est la même chose que de nier complètement les dieux.»

²⁴ Ses références à Épicure et à Sextus ne se contredisent pas, car il n'emprunte pas à Épicure ce qui s'opposerait au scepticisme de son maître Sextus, à savoir la canonique et le clinamen, mais il n'emprunte pas non plus à Sextus, alors qu'il le cite abondamment, ce qui s'opposerait à Épicure,

certaine confiance aux sens: il prône même une sorte de «probabilisme». Alors, La Mothe le Vayer, est-il aussi sceptique qu'il le dit? Précisons qu'il ne s'agit pas pour nous de sonder sa conscience, mais de nous demander si son système admet l'athéisme comme clef pour le rendre cohérent.

Le problème philosophique est le suivant: peut-on, à partir des données des sens, atteindre des certitudes? L'idée de «vérité probable» est également présente dans le *Theophrastus* et même chez Cyrano. Par exemple, pour trancher entre la création et l'éternité, les deux auteurs disent que la création est beaucoup plus absurde que l'éternité. Certes «l'esprit des hommes n'étant pas assez fort pour concevoir (l'éternité), ils ont eu recours à la création», laquelle est encore moins compréhensible²⁵. La comparaison est nettement affirmée dans le *Theophrastus*:

Mais dans des choses contraires, il faut toujours suivre la plus vraisemblable et la plus probable; or il est beaucoup plus vraisemblable et plus probable que le monde soit éternel que créé.²⁶

À propos de l'immortalité de l'âme, l'auteur du *Theophrastus* dit aussi qu'elle est «moins établie» que sa mortalité²⁷. Les sens, en effet, ne permettent pas de tout voir dans le monde, mais ils permettent de le voir progressivement. Cyrano, lui aussi, découvre progressivement le monde au cours de ses voyages. C'est de manière progressive que le *Theophrastus* fait «l'épreuve», pouvons-nous dire, de l'éternité du monde, en décrivant longuement les cycles de l'univers, ses vicissitudes, les cataclysmes et les déluges, qui sont les signes visibles du retour éternel des choses²⁸. Et, surtout, les sens ne montrent que des choses corporelles, donc visibles, concevables.

Mais alors, comment l'auteur du *Theophrastus* va-t-il pouvoir, en quelque sorte, aller plus loin que La Mothe le Vayer et que Cyrano, et va-t-il pouvoir «prouver» la non-existence des dieux et non seulement en «faire l'épreuve»? C'est à la logique et non plus aux sens, que l'auteur du *Theophrastus* va se référer pour affirmer le triomphe de l'athéisme: au principe du tiers exclu²⁹. Entre deux thèses contraires, si l'une est fautive, l'autre est vraie. Comme la croyance aux dieux

à savoir son refus de tout «critère» du vrai et du juste, son rejet de tout jugement sur l'existence ou l'inexistence de dieu et son rejet de toute règle de morale. Voir N. Gengoux, «Place et fonction de l'épicurisme de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe le Vayer», op. cit., p. 166 et sgg.

²⁵ *Lune*, p. 124: «[...] en vérité, a-t-on jamais conçu comment de rien il se peut faire quelque chose?».

²⁶ *TR* II, chap. 4, p. 265.

²⁷ *TR*, p. 589: «Bien au contraire, même si sa substance pouvait être certaine et reconnue, il n'est pas douteux que sa mortalité serait plus établie que son immortalité, [...] Mais ceux qui affirment (qu'elle) est mortelle, disent qu'elle est corporelle et ils ne disent rien qui ne soit facile à concevoir».

²⁸ Aux chapitres 4 et 5 du traité II «Du monde».

²⁹ Il emprunte ce principe à Aristote: «Il n'est pas possible qu'il y ait aucun intermédiaire entre les énoncés contradictoires: il faut nécessairement ou affirmer ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit» (*Métaphysique* Γ 1011 b 23).

porte sur des choses non observables, elle ne peut être dite vraie. Si elle n'est pas vraie, c'est donc qu'elle est fausse. Et cela, même si la découverte de la réalité est progressive.

Et si ces choses qui sont persuadées par la seule foi de la religion, sont détruites par des raisons et des arguments valides et sont dénoncées ouvertement comme fausses, il n'y a pas de doute que le jugement (*sententia*) opposé soit vrai. Or que le monde ait été créé il y a six mille ans, ceci n'est cru que dans la religion chrétienne; c'est pourquoi il a suffisamment été rendu clair par ce qui précède que cette opinion est fausse; pour cette raison, l'opinion opposée, qui affirme l'éternité du monde, est manifestement vraie.³⁰

Ce principe, récurrent dans le traité, trouve dans la conclusion de celui-ci, la péroration aux sages de ce siècle, une éclatante confirmation: la foi, parce qu'elle est incompréhensible, inconnaissable, doit être considérée comme fausse³¹.

L'attitude «fidéiste» n'est donc pas tenable: parler d'objets en dehors de portée de la connaissance, n'a aucun sens. Le prétendu fidéisme de La Mothe le Vayer aboutit logiquement à la négation de la foi. Chez Cyrano, le fils de l'hôte qui est épris de logique, ne pourrait que l'accepter³².

II. Chez La Mothe le Vayer et Cyrano, une morale naturelle trouve dans le naturalisme du Theophrastus son fondement anthropologique et même ontologique: l'amour de soi

En effet, pour prouver que l'athéisme est commun à nos trois auteurs, il ne suffit pas d'affirmer sa nécessité. Il faut proposer le contenu d'une pensée qui soit athée et argumenté. Partons de la morale, ce domaine dont on s'accorde pour dire qu'il est commun à l'ensemble des libertins. Voyons comment cette morale naturelle ou «sagesse», trouve dans le *Theophrastus* un fondement anthropologique et ontologique.

Chez les trois auteurs, Épicure est, ici encore, l'auteur de référence: le plaisir est bon s'il est naturel. La morale naturelle est opposée à la morale chrétienne et à son hypocrisie. En conséquence, la morale prend des accents d'une audace nouvelle.

Les habitants de la lune ne jugent pas «contre nature» le fait de céder à leurs penchants naturels, comme la masturbation par exemple³³. C'est la virginité, la

³⁰ TR II, chap. 6, p. 327.

³¹ Voir l'analyse de ces pérorations dans N. Gengoux, *Imposture et dissimulation libertine, ou illusion et niveaux d'expression de la vérité, dans le Theophrastus redivivus*, in: «La Lettre Clandestine», XXIX (2021), pp. 43-83.

³² Pour le fils de l'hôte, les coups de dés chanceux ne prouvent rien: ce qui n'est pas démontré n'a aucune valeur. Et il aurait pu dire, comme Dom Juan, «je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit». (*Dom Juan*, Acte III, scène 1).

³³ *Lune*, p. 109.

continence qui sont des «péchés contre-nature». Les vertus traditionnelles de la morale chrétienne sont ridiculisées: «la joie spirituelle de la contemplation» est analogue aux plaisirs les plus bas, tel que celui de «se purger au bassin»³⁴. On assiste même à un renversement des valeurs patriarcales traditionnelles: ce sont les fils (comme le Fils de l'hôte) qui ont la préséance sur leurs pères, parce qu'en eux l'imagination est plus vigoureuse, cette faculté essentielle de la nature humaine. Dans le deuxième roman de Cyrano, au Soleil, les choses les plus extraordinaires s'expliquent par les lois de la nature: non seulement les rapports amoureux entre hommes (le couple Oreste-Pylade), mais entre espèces différentes (la reine Pasi-phée qui aime un taureau, ce «crime qui n'avait point encore eu d'exemple»³⁵, entre un homme et une plante (l'empereur perse Artaxerxès amoureux d'un platane)³⁶. Toutes ces amours s'expliquent naturellement à partir de l'absorption des fruits d'un pommier issu des deux arbrisseaux qui ont poussé sur la tombe d'Oreste et de Pylade.

Mais de tels comportements sont peut-être excessifs pour des hommes, et un idéal plus mesuré, plus humain s'exprime dans un épisode des romans qui se situe sur la terre, où Dyrcona (le héros narrateur) est retombé après son voyage dans la lune; il est logé chez un ami, Colignac qui fréquente le marquis de Cus-san, et les trois personnages aiment à se retrouver pour goûter au plaisir de la conversation plus encore qu'aux plaisirs du corps (chasse, pêche, bonne chère); ils partagent leurs lectures, discutent. Cette description nous rappelle les repas frugaux partagés par nos libertins érudits, Gassendi, La Mothe le Vayer, Naudé, Patin. La satisfaction des sens, donc, mais aussi celle de l'esprit; des plaisirs mesurés qui ne menacent pas notre autonomie. Ce n'est, cependant, pas tout à fait le plaisir en repos d'Épicure, car il s'y ajoute une variation des plaisirs: «nous quittons toujours chaque divertissement avant que ce divertissement eût pu nous ennuyer»³⁷. Un plaisir sans excès, donc, mais également «en mouvement».

Vingt ans plus tôt, La Mothe le Vayer, proposait déjà dans ses *Dialogues*, une morale épicurienne fondée sur le plaisir des sens, mais où l'autonomie se conjugait déjà avec un certain mouvement. Dans le dialogue intitulé *Le banquet sceptique*, Orasius, le représentant de l'auteur, se promène avec ses amis et leur rapporte les discours prononcés au cours d'un banquet: il est question de la relativité des coutumes culinaires, de l'abstinence de toute chair ou de l'anthropophagie, très étendue dans le monde. Sont autorisés «des excès de bouche» autant que «boire du vin, sans excès». Au sujet de l'Amour, trois cas sont distingués où sont valorisés la similitude à soi, pour rester autonome: 1) l'amour avec soi-même, garantit notre indépendance. 2) L'amour entre membres d'espèces différentes, n'est pas nécessairement contre-nature³⁸: même exemple que chez

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Soleil*, p. 287

³⁶ *Ivi*, p. 293.

³⁷ *Ivi*, p. 171

³⁸ La Mothe le Vayer, «Le banquet sceptique», op. cit., p. 100.

Cyrano, de Xerxès amoureux de son platane, et de Pasiphaé qui aime un taureau³⁹. 3) Entre êtres humains, l'amour entre deux hommes est plus harmonieux, parce que mieux fondé sur la «similitude» qu'entre un homme et une femme. Est cité, au passage, l'inceste qui était «innocence à la naissance du monde»⁴⁰.

S'agit-il toujours d'un plaisir en repos, comme chez Épicure? Certes, c'est toujours l'autonomie du sage qui est visée, l'«*autarchia*», comme chez Épicure, mais celle-ci accepte des excès. Le sage peut rester libre au milieu de l'abondance et partager des festins⁴¹. Ces banquets dépassent, par leur abondance, le petit morceau de fromage qu'Épicure avait reçu d'un ami et qu'il considérait comme un «festin». Au plaisir en repos, La Mothe le Vayer ajoute aussi les variations que procure le plaisir de l'étude: il aime à voguer sur «l'océan des opinions», pour reprendre une image récurrente, afin de les comparer. La variété du plaisir de la connaissance l'empêche de s'ennuyer, tout comme Cyrano. Les «petites variations du plaisir» dont parlait déjà Épicure, prennent donc ici plus d'ampleur et une dimension intellectuelle.

Dans le *Theophrastus*, nous retrouvons aussi une morale naturelle plus audacieuse que la morale épicurienne, avec de nombreux exemples et citations identiques à ceux que nous offraient La Mothe le Vayer et Cyrano. Dans le traité vi sur la morale conforme à la nature, l'auteur donne au sage une liste de conseils inspirée d'Épicure, mais aussi de Sénèque, et, surtout, de Diogène le cynique⁴². D'une part, l'auteur reprend la distinction épicurienne entre plaisirs naturels et nécessaires, plaisirs naturels et non nécessaires et plaisirs ni naturels ni nécessaires. Le but affirmé est l'absence de troubles et dans ce but, le sage est invité à s'éloigner de la foule et de ses opinions, et à mener une vie frugale, exempte de la crainte de la mort. Toutefois, comme chez ses deux prédécesseurs, il s'autorise aussi certains excès: à table, il est permis de «se distendre la peau du ventre», et plutôt que de fuir les richesses, il faut être capable de «supporter les richesses»⁴³! Non seulement des plaisirs naturels et non nécessaires sont autorisés, mais même des comportements jugés criminels par la religion: par exemple, pour illustrer la relativité des mœurs, il donne l'exemple de Théodore, qui disait «que le sage pourrait même s'adonner au vol, à l'adultère et au sacrilège, en temps utile»⁴⁴; suit à la même page une défense de l'anthropophagie. Quant aux coutumes familiales, elles cèdent le pas à une sexualité sans limites: le sage doit fuir le mariage (ce que disait déjà Épicure) et préférer la communauté des femmes, voire la polygamie

³⁹ Ivi, p. 97.

⁴⁰ Ivi, p. 103.

⁴¹ Le sceptique assis au milieu d'une table, demeure «un juge indifférent de tant de mets», La Mothe le Vayer, «De l'opiniâtreté», op. cit., p. 386.

⁴² Nous devons à J. Laursen d'avoir attiré l'attention sur le rôle prééminent du cynisme dans le *TR*. J. Laursen, «Cynicism in the *Theophrastus redivivus*», in: N. Gengoux et P.-F. Moreau (éd.), *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, Honoré Champion, Paris 2014, pp. 47-64.

⁴³ *TR*, p. 912.

⁴⁴ Ivi, p. 794.

et les femmes devraient avoir le même droit au plaisir⁴⁵. L'exemple de Cratès qui s'accouplait en public, en disant «je plante un homme», est celui-là même qui avait été donné par La Mothe le Vayer, lequel le reprenait sans doute de Montaigne⁴⁶.

Ainsi, le but est certes d'atteindre la tranquillité de l'âme, mais si celle-ci semble parfois insuffisante, ce n'est pas au nom de ce qui serait un juste milieu entre la modération et l'excès, c'est parce que le but est surtout la liberté, celle-ci prenant un nouveau sens. Elle se manifeste, tout d'abord, en s'opposant à la morale chrétienne qui étouffe les désirs naturels. Les libertins en effet, ont un nouvel ennemi que ne connaissait pas Épicure: c'est le christianisme. Être libre, c'est certes, pouvoir suivre sa pente naturelle⁴⁷, mais c'est aussi, et surtout, échapper à la tyrannie de l'Église qui ne s'exerce pas seulement sur les corps, mais aussi sur les esprits. La pire tyrannie est celle qui empêche l'homme de suivre sa propre raison naturelle, c'est à dire de penser. Le sage veut penser par lui-même. Or, n'était-ce pas aussi le but de Cyrano et, déjà, celui de La Mothe le Vayer?⁴⁸

Allons plus loin: pourquoi ne doit-on pas forcer un homme à croire? C'est parce qu'on 'ne peut pas' l'empêcher de ne pas croire. La cause est donc profonde, ancrée dans la nature de l'homme et on peut la trouver dans l'anthropologie du *Theophrastus*: c'est la présence, chez l'homme, d'un désir plus profond que la simple recherche du plaisir. Il s'agit d'un désir fondamental, celui de «l'amour de soi et la volonté innée d'être permanent et de se conserver»⁴⁹ ou «désir de ne jamais cesser»⁵⁰. Ce désir peut, telle est du moins notre interprétation, prendre deux sens, positif et négatif: d'une part, en effet, il est naturel que l'homme ne veuille pas cesser de vivre; ce désir se confond alors avec le besoin de conservation dont l'auteur parle longuement dans le dernier traité «Sur la morale conforme à la nature»⁵¹. Mais, nous pensons que c'est ce même désir qui

⁴⁵ Ivi, p. 895.

⁴⁶ Ivi, p. 898; La Mothe Le Vayer, «Le banquet sceptique», op. cit., p. 104; M. de Montaigne, *Essais*, «Apologie de Raymond de Sebond», PUF, Paris 1965, p. 584.

⁴⁷ La liberté, ici, n'a rien à voir avec le libre arbitre chrétien (faculté de choix *ex nihilo*) ou même la capacité de dominer ses désirs par sa raison, puisque la raison, elle-même, est un «instinct» (TR, p. 825). Dans le roman de Cyrano, les habitants de la lune se disent «vivez libres» pour se dire «au revoir»

⁴⁸ Dans le dialogue *Du mariage*, par exemple, il est écrit que l'on ne peut forcer la femme à être fidèle: que veut-on dire sinon que l'on ne peut forcer un homme (ou une femme) à avoir la «foi» et donc à «croire». Si on la force, la femme va tromper son mari: donc si l'on force l'homme à croire, il va devenir athée!

⁴⁹ Il s'agit d'une citation de Sénèque: «*sui nempe amor est [Sen. Epist. 82] et permanendi conservandique insita voluntas atue aspernatio dissolutionis...*», TR v «Sur la mort à ne pas craindre», chap. 1, p. 723. Cet amour de soi ou volonté de se conserver est avec l'ignorance de ce qu'est la mort, les deux causes de la crainte de la mort: mais celle-ci est facile à maîtriser.

⁵⁰ L'expression: «désir de ne jamais cesser» se trouve dans le traité sur l'âme, traduite soit par *libido* soit par *cupido*: «*numquam desinendi libido*» (TR, iv «Sur l'âme», p. 559); «*immortalitatis spes validissima et numquam desinendi cupido*» (Ivi, p. 564). «*numquam desinendi libidinem*» (TR, iv «Sur l'âme», p. 626).

⁵¹ Dans le dernier traité (traité vi), les mots *appetitio*, *affectio* sont utilisés pour désigner ce qui pousse l'homme à «veiller à sa conservation», ce qui est conforme à la loi de la nature («*appetitiones a natura insitas*», TR, vi «Sur la vie conforme à la nature», chap. 1, p 785)

se pervertit quand il est celui de vivre après la mort: il devient alors illusoire, cette croyance folle à l'immortalité de l'âme qui est une absurdité dont l'auteur parle dans le traité IV «Sur l'âme» et dans le traité V «Sur la mort à ne pas craindre»⁵². Il reste que désirer vivre et ne pas cesser de vivre, est un désir illimité quoique naturel parce que l'on ne peut le déraciner au contraire des autres désirs⁵³. On ne peut donc aller contre la spontanéité d'un individu.

Or, ce désir appelé tantôt *voluntas*, *appetitio* ou *cupido*, englobe toutes les facultés intellectuelles de l'homme puisqu'il se confond même avec «la droite raison» qui est «est mise (*indita*) par la nature en chacun des animaux, et le persuade de ce qu'il faut éviter, de ce qu'il faut suivre»⁵⁴. Ce besoin de se conserver, nous le voyons dans la citation précédente, est également présent chez «les autres animaux»: l'homme n'est qu'un animal parmi les autres. Plus largement, l'anthropologie devient ontologie: c'est la nature qui donne à chaque être vivant, cette force en lui qui le pousse à sa conservation et à son bien propre.

Nous pouvons alors dégager deux caractéristiques principales de la nature: elle est dynamique et individualiste.

On retrouve ce dynamisme dans l'importance accordée à l'imagination tant chez Cyrano que dans le *Theophrastus*: l'imagination est l'essence même de l'esprit chez nos deux auteurs. Chez Cyrano, l'imagination rend les jeunes supérieurs aux vieux, car elle est plus vive que ce qu'on appelle la froide raison de ces derniers et elle peut même être créatrice⁵⁵. Dans le *Theophrastus*, la raison est définie comme «une certaine force de rebondir d'une imagination à une autre»⁵⁶ tandis que l'imagination est définie comme le «mouvement» de «l'intellect»⁵⁷. C'est, d'ailleurs, cette force de l'imagination qui lui donne un pouvoir de guérison: il suffit de se l'imaginer pour être guéri, un argument qu'utilisent les deux auteurs pour critiquer le caractère miraculeux des guérisons⁵⁸.

Quant à l'individualisme, nous en parlons parce que chaque individu tend vers son propre intérêt, son propre «bien». Il n'y a aucune sociabilité naturelle, et l'auteur du *Theophrastus* se moque du prétendu altruisme des Chrétiens qu'il estime hypocrite. Le principe de réciprocité «ne pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas que l'on nous fasse» que les Chrétiens pensent être un

⁵² Le désir d'immortalité est un désir «insensé, le plus ancien et le plus violent de tous» (*TR*, IV, p. 564).

⁵³ «C'est pourquoi, il faut se débarrasser de tous les désirs non naturels et qui proviennent de la croyance. Or, ceux qui sont naturels, ne peuvent être abandonnés ni chassés: ils sont, en effet, introduits en chacun des animaux par la nature pour leur conservation et, pour cette raison, leur existence est nécessaire et tout à fait juste» (*TR*, VI, chap. 4, p. 901).

⁵⁴ *TR*, VI, p. 785.

⁵⁵ Au Soleil, pays des merveilles, s'imaginer aigle, c'est le devenir. Voir notre article: N. Gengoux *De l'imagination illusoire, à l'imagination créative. Le Theophrastus redivivus et Cyrano de Bergerac*, in: «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle)», XVI (2019), pp. 109-132.

⁵⁶ *TR*, IV, p. 594.

⁵⁷ *Ivi*, p. 600.

⁵⁸ *Lune*, p. 148 et *TR*, III, p. 384-385.

principe évangélique altruiste, est, en réalité, l'expression de la loi de la nature, celle de l'amour de soi: si on suit ce principe, c'est parce que si on nuisait à autrui, autrui se vengerait⁵⁹.

Paradoxalement, nous allons voir que ce désir naturel individualiste permet une politique de tolérance, même si l'auteur ne le thématise pas. En effet, et l'auteur du *Theophrastus* insiste sur ce point, cet individualisme est ce qui fait le moins de mal possible. À l'état de nature, hommes et animaux étaient en paix, car chacun, ne s'occupant que de soi, ne cherchait pas à nuire à autrui. Le seul endroit du *Theophrastus* dont on peut dire qu'il traite de politique est celui où il est question du choix des religions dans une cité⁶⁰. Le but d'une cité doit être la paix civile laquelle ne peut reposer que sur la possibilité pour chacun de pratiquer sa religion pourvu qu'il ne tente pas d'imposer sa religion aux autres⁶¹.

Même souci de «tolérance», même si ce terme doit seulement être pris au sens d'acceptation d'autres religions que la sienne et non au sens d'un droit politique, chez La Mothe le Vayer: mêmes références aux empereurs romains qui acceptaient toutes les religions. Or, déjà chez La Mothe le Vayer, cette idée de tolérance est liée à l'individualisme. Lisons une citation qu'il fait du chancelier Bacon⁶²: «l'athéisme ne troubla jamais les Estats, mais il rend l'homme *plus prévoyant à soimesme*⁶³, comme ne regardant pas plus loing». La Mothe le Vayer est même le seul à utiliser l'expression de «liberté de conscience», un apax notable⁶⁴. Penser à soi-même et être tolérant vont de pair. Penser à soi-même n'est pas nuire à autrui. La tolérance est fondée, ici, sur la spontanéité que l'on ne peut contrecarrer.

Chez Cyrano, aussi, on peut lire ce besoin d'être soi-même dans la description des conversations qui rendaient si heureux les trois amis: «nous jouissions pour ainsi dire *et de nous-mêmes*⁶⁵, et de tout ce que la nature a produit de plus doux pour notre usage»⁶⁶. Mais, ici s'arrête la comparaison avec Cyrano, car celui-ci ne parle guère de politique. Il s'intéresse plus à la science que l'auteur du *Theophrastus*. Toutefois, cette différence, sur le plan scientifique, va-t-elle empêcher qu'il y ait entre eux deux, un naturalisme commun?

⁵⁹ «Les lois de la première société civile [...] *ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait*, ne sont pas les lois des hommes ni des dieux, mais de la nature elle-même, et elles sont à rapporter entièrement à sa loi dont nous venons de parler, à savoir la conservation de soi. Car celui qui offense autrui, par cette offense provoque la vengeance, et ainsi il est offensé lui-même, à son tour», (*TR*, VI, p. 786).

⁶⁰ *TR*, III «De la religion», chap. 6. *Omnis religio bona esse ostenditur*.

⁶¹ C'est parce que les Juifs et les Chrétiens n'acceptaient pas les autres religions qu'ils furent persécutés, *ivi*, p. 543.

⁶² Dialogue «De la divinité», *ivi*, p. 333.

⁶³ Nous soulignons par des italiques.

⁶⁴ L'expression se trouve dans le dialogue «De la divinité», dans *Dialogues à l'imitation des Anciens*, Fayard, op. cit. p. 332.

⁶⁵ Nous soulignons par des italiques.

⁶⁶ *Soleil*, p. 171-172.

III. *Cyrano et le Theophrastus, deux physiques différentes: un même naturalisme athée?*

La physique du *Theophrastus* et celle de Cyrano ne sont pas les mêmes: l'une est aristotélicienne, l'autre, selon nous, essentiellement cartésienne⁶⁷, mais nous pensons qu'au fondement de ces deux physiques, c'est à dire sur un plan plus général, ontologique, voire métaphysique, il y a un matérialisme athée commun.

De la physique d'Aristote, le *Theophrastus* tire l'éternité: mais sont absents la «matière, forme, privation», l'«acte» et la «puissance», la finalité, bref tous les principes de la métaphysique d'Aristote. Il ne reste que l'idée d'une transformation incessante de toutes choses. En fait, l'auteur rejette toute idée de principe, c'est-à-dire de commencement: rien n'a jamais commencé puisque le monde est éternel. S'il y avait un principe du monde, écrit-il, cela ne pourrait être que la «nature»⁶⁸. Or cette nature, objet de la connaissance sensible, est, nous l'avons vu, nécessairement corporelle: l'âme elle-même est corporelle et même, précise l'auteur en citant Pomponazzi, «matérielle»⁶⁹; nos «*mores*» (coutumes ou dispositions morales) sont, en effet, déterminées par l'influence toute matérielle des astres, par le lieu, les circonstances etc. C'est ce qu'on peut appeler un «matérialisme athée»: une seule substance, matérielle, tout se transforme; donc aucune transcendance.

Cyrano, lui, rejette Aristote. Il adopte la nouvelle cosmologie, la physique de Descartes, en particulier, devant laquelle, même Épicure s'efface, ou plutôt l'atomisme de Gassendi: sans doute parce que la spontanéité des atomes chez Gassendi risque d'introduire quelque chose comme une création *ex nihilo*⁷⁰. Ce qui apparaît au cours des dialogues, dirons-nous pour aller vite, c'est la divisibilité infinie, la perpétuité du mouvement: le mouvement, en effet, est primordial, et tout, même les phénomènes les plus extraordinaires qui ont lieu sur le Soleil, dans le deuxième roman, s'expliquent par des «équivalences» de mouvements, des isomorphismes, comme le montrent les métamorphoses⁷¹ ou la communication par gestes de Campanella. Ce dernier, en effet, qui n'est autre que le philosophe bien connu mais qui, dans le roman est monté après sa mort au Soleil, comme tous les grands philosophes, devine ce que son interlocuteur veut dire en mimant les mouvements de son visage et en faisant naître ainsi en lui-même, les mêmes idées et sentiments, comme il l'explique à Dyrcona:

⁶⁷ Pour l'utilisation de la physique de Descartes par Cyrano, nous renvoyons à N. Gengoux *Une lecture philosophique de Cyrano de Bergerac Trois étapes du matérialisme: Gassendi, Descartes, Campanella*, op. cit.

⁶⁸ Aristote a dit que «le principe des choses était la nature plutôt que la matière», *TR* II «Du Monde», chap. 2, p. 197.

⁶⁹ Cfr. *TR* iv «De l'âme et des Enfers», chap 3, p. 631:

⁷⁰ Cfr. Nicole Gengoux Ivi, p. 127.

⁷¹ Celles du petit peuple en un seul individu de grande taille (*Soleil*, p. 239).

Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

[...] car, étant de toutes parts, situé comme vous, j'excite en moi, par cette disposition de matière, la même pensée que produit en vous cette même disposition de matière⁷²

La matière devient si éthérée, que le matérialisme de Cyrano se dématérialise, en quelque sorte, au profit du mouvement, voire de l'identité de mouvement c'est-à-dire une identité de structure.

Ainsi, chez nos deux auteurs, la physique repose, selon nous, sur un «matérialisme», la matière corporelle pouvant, en se subtilisant, devenir mouvement, voir équivalence logique.

Nous donnons, ici, au mot «matérialisme» le statut de fondement de la physique et c'est ce statut de fondement qui donne au matérialisme un caractère «métaphysique»⁷³. Voyons, en effet, comment Campanella, le personnage cité plus haut, parle de la physique de Descartes qu'il appelle «science des choses naturelles»: ses «principes étant supposés, dit-il, il n'y en a aucune qui satisfasse plus nécessairement à toutes les apparences»⁷⁴. Autrement dit, les lois de la nature telles que Descartes les a posées, sont les plus utiles. Mais on peut en changer les principes: ceux de Descartes étaient, on le sait, Dieu et l'évidence rationnelle: elles sont remplacées chez Cyrano par l'athéisme et l'évidence sensible. La matière et le mouvement ont, chez nos deux auteurs, remplacé Dieu.

IV. Deux conséquences: une même structure ontologique et une écriture de l'interprétation

A. Une structure ontologique commune

Nous pouvons donc déjà constater qu'entre nos trois auteurs, il y a beaucoup plus qu'un simple «sagesse commune»: une telle «sagesse» pourrait, en effet, être purement empirique et se lire comme un catalogue de conseils pratiques. Nous sommes en présence d'une ontologie commune: un matérialisme dynamique où tout est en mouvement et où le vivant n'obéit qu'à une seule loi, celle de l'amour de soi. L'originalité de cette philosophie nous semble résider dans le rapprochement entre deux pôles apparemment contraires, ce qui est normal dans une «structure»: d'une part, l'individualisme et d'autre part, l'effort pour atteindre la réalité extérieure, qui est sensible. Utiliser sa «raison, véritable et naturelle»,

⁷² *Soleil*, p. 301.

⁷³ Nous renvoyons au numéro 18 de la revue *Libertinage et philosophie à l'époque classique, XVI^e XVII^e et XVIII^e siècle*, qui porte sur «L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI^e XVII^e et XVIII^e siècles», dir. Nicole Gengoux, Mogens Lærke, Pierre Girard, Paris, Classiques Garnier, XVIII (2021), où l'on voit que l'on peut parler de «métaphysique matérialiste». Voir, plus précisément dans ce numéro, notre article: Nicole Gengoux: «Aristote et Descartes, deux sources du matérialisme athée au XVIII^e siècle».

⁷⁴ *Soleil*, p. 313.

comme elle est appelée dans le *Theophrastus*, c'est se tourner vers les sens. C'est d'un même mouvement que l'on pense par soi-même et que l'on approche la réalité, parce qu'on s'est écarté des préjugés. De façon réciproque, pour atteindre les choses mêmes, il faut rentrer en soi-même.

Mais alors un problème se pose. Pourquoi, ces auteurs qui veulent tant qu'on les laisse penser librement par eux-mêmes, passent-ils leur temps à citer d'autres auteurs?

B. *La méthode libertine des citations*

Nous avons vu que les références de nos trois libertins étaient nombreuses. Nous avons même l'impression d'être en présence d'un tissu identique de citations. Les auteurs les plus cités sont les philosophes ou les sages de l'Antiquité, ou alors ceux de la Renaissance. Rares sont les contemporains, sauf chez Cyrano qui cite Gassendi et Descartes. Il y a plusieurs raisons pour expliquer la présence de telles citations:

Première raison: aux sources chrétiennes et à la Bible, on oppose la culture antique ou l'humanisme de la Renaissance. Ou alors, de façon subtile, on utilise la source aristotélicienne mais en subvertissant l'usage qu'en font les théologiens: pour défendre l'idée d'éternité et non pour défendre celle du cosmos centré sur l'homme.

Deuxième raison: ces références permettent une écriture cryptée et jouent donc un rôle de dissimulation. En invitant le lecteur à se référer à telle source, ou l'invite à lire un développement qui n'est pas sous ses yeux. C'est le cas, nous l'avons vu, du *De natura deorum* de Cicéron. Tel est l'un des artifices de cette stratégie d'écriture libertine, déjà répertorié par les commentateurs (Olivier Bloch⁷⁵, Jean-Pierre-Cavaillé⁷⁶ etc.).

Troisième raison: la nature produisant toutes choses, elle s'exprime à travers d'autres philosophies: la citation joue alors un rôle d'assimilation, comme nous l'avons montré ailleurs⁷⁷.

J'ajouterai, ici, une quatrième raison, tirée aussi du *Theophrastus*, qui explique, en particulier, le retour aux sources antiques: celles-ci sont, par leur antiquité même, l'expression de la nature et donc de la vérité.

Écartons tout d'abord, un malentendu: l'auteur rejette catégoriquement le principe d'Autorité. Il suit Aristote, certes, «pour ses raisons invincibles» au

⁷⁵ O. Bloch «La technique du collage dans la tradition libertine et clandestine», dans *La Lettre clandestine*, IX (2001), pp. 127-142.

⁷⁶ J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Honoré Champion, Paris 2002

⁷⁷ Cfr. N. Gengoux, «Le *Theophrastus redivivus*, du principe d'autorité à l'appropriation des philosophes, ou de la dissimulation à l'assimilation», dans D. Antoine-Mahut, J. Boulad, A. Torero-Ibad (dir.), *Les Arts de lire des philosophes modernes*, Presses de l'Université Laval, collection Mercure du Nord, Laval 2015, pp. 209-227.

sujet de l'éternité, mais il sait aussi se détacher de lui sur d'autres sujets⁷⁸. Il suit donc Aristote quand Aristote a raison. De même, à propos d'Épicure, il dit que «Ses raisons en faveur de la thèse de la mortalité de l'âme [...] ne sont pas tant d'Épicure que de la nature et de la vérité»⁷⁹. En citant ces deux auteurs, il ne fait, donc, que suivre la raison, la vérité et la nature.

Or, la nature a subi une dégradation au cours du temps, comme en témoignent la propagation de l'erreur et l'apparition successive des religions de plus en plus superstitieuses et tyranniques⁸⁰. Il faut donc revenir à elle, que ce soit sur le plan moral (retour à une morale naturelle) ou sur le plan historique, (en revenant à l'état de nature lui-même, où les lois n'avaient pas encore détourné l'homme du seul but de sa nature, sa propre conservation). Ou encore sur le plan épistémologique: il faut revenir aux choses mêmes en se débarrassant des préjugés.

Nous suggérons donc que, pour ce faire, nous devons rentrer en nous-mêmes et retrouver le chemin de la vérité en détruisant toutes les erreurs qui se sont accumulées. Des auteurs l'ont déjà fait en partie: en les citant, nous nous rapprochons, grâce à eux, de la nature.

Bien plus, nous pouvons même le faire mieux que ces auteurs: ainsi, de Pomponazzi, le commentateur d'Aristote qui est très souvent cité dans le *Theophrastus*, l'auteur dit que c'est lui qui «a rendu claire la pensée d'Aristote et la mortalité de l'âme»⁸¹. Donc, lui, l'auteur du *Theophrastus* va sans doute la rendre encore plus claire en citant Pomponazzi et, en particulier, plus clairement matérialiste!

Tout se passe comme s'il fallait des interprétations successives pour mieux appréhender la réalité⁸².

Nos auteurs libertins expriment donc leur libre pensée à partir de leur culture, en écrivant et en «interprétant» ce qui a été écrit. Le naturalisme dynamique et

⁷⁸ «Je n'ignore pas qu'avec cette opinion au sujet des éléments, je m'oppose à l'avis d'Aristote», et d'ajouter: «l'autorité d'Aristote étant sauve sur les autres points, il me sera permis d'avoir un autre sentiment sur ce point; certes, j'estime que ce qui est complètement étranger à la raison ne peut être dit [...]», *Traité II*, «Du Monde», chap. 4, p. 253.

⁷⁹ L'auteur cite abondamment Lucrèce, et même quand ce dernier dit qu'il faut faire soi-même l'expérience du lien entre l'âme et le corps (*TR*, p. 643: «qu'est-ce qui peut nous persuader que le corps sent si ce n'est la réalité (*res ipsa*) elle-même qui nous l'enseigne ouvertement?»). Cfr. Lucrèce, *De natura rerum*, III, v. 354-355.)

⁸⁰ Nous renvoyons à notre article: N. Gengoux, «Dans le *Theophrastus redivivus*, une histoire des religions. Entre cycles éternels, déclin et progrès des hommes», dans *Libertinage et philosophie à l'époque classique*, XVII (2020), pp. 35-55.

⁸¹ *Traité IV*, chap. III, p. 629.

⁸² G. Paganini donne un exemple d'interprétation de Pomponazzi par le *Theophrastus*. Alors que chez Pomponazzi, l'âme humaine se trouve «*in confini immaterialium*», le *Theophrastus* qui le cite, écrit: «*in confinio eorum quae immaterialia dicuntur*». Il tire donc Pomponazzi vers le matérialisme. Cfr. G. Paganini, «l'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaziens dans le *Theophrastus redivivus*» dans *XVII^e siècle*, CXLIX (1985), pp. 349-378, p. 360. Nous pouvons conclure en disant que Pomponazzi ayant déjà tiré Aristote en ce sens, (en utilisant l'âme comme forme du corps, suivant la tradition de l'aristotélisme de Padoue), le *Theophrastus*, en transformant la phrase de Pomponazzi, dégage encore plus clairement le contenu matérialiste qui était en puissance chez Aristote.

individualiste qui est le leur et que nous avons dégagé à partir du *Theophrastus*, rend parfaitement compte de cette dualité: d'une part, aller aux choses mêmes et, d'autre part, penser par soi-même. Il ne s'agit donc pas seulement de dissimulation, ni non plus seulement d'assimilation, mais aussi d'épuration, d'éclaircissement, de ce que les autres ont écrit, en un mot: d'interprétation.

Cette technique de citations n'a donc rien à voir avec une méthode sceptique, ni même éclectique, pour reprendre le mot de La Mothe le Vayer⁸³. La vérité est une: la nature en est la clé.

Conclusion

Ainsi, contrairement à une certaine «opinion» courante dans l'historiographie, surtout littéraire⁸⁴, ces «libertins érudits» n'ont pas seulement en commun un agrégat de principes (morale naturelle, + empirisme + dieu lointain) que l'on résume au mieux, sur le plan moral du-moins, par le terme de «sagesse». L'horreur du dogmatisme, qu'on leur attribue du reste avec raison si l'on entend par «dogmatisme» le fait d'affirmer des vérités dans les domaines qui échappent à notre connaissance, fait qu'on refuse souvent de leur attribuer une quelconque position philosophique autre qu'éclectique ou sceptique. Or, sous-jacente à leur sagesse, nous avons tenté de dégager un système de pensée cohérent, qui s'applique tant sur le plan épistémologique que moral: une position dogmatique, donc, au sens où les Sceptiques déclaraient dogmatique tout ce qui n'était pas sceptique.

Certes, il ne s'agit pas d'une doctrine ni d'une école particulière mais d'une position philosophique plus générale, au fondement de physiques différentes; une ontologie que l'on peut qualifier de naturalisme matérialiste athée⁸⁵, ce que nous avons appelé dans notre titre, une «philosophie athée».

⁸³ La Mothe le Vayer se réclame de l'«éclectique» et se plaît à butiner. Mais, rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous de «sonder» sa conscience: le *Theophrastus* donne une clé de compréhension, que la Mothe le Vayer n'avait peut-être pas.

⁸⁴ La notion même utilisée par R. Pintard, de «libertins érudits» insiste sur l'érudition des «libertins» plus que sur leur philosophie. Et la distinction qu'il fait entre «libertins érudits» et «libertins de mœurs», ne prend pour critère que leur comportement, alors, que, fondamentalement, ces derniers sont proches par leurs principes: bien plus, les libertins de mœurs, ces poètes licenciés qui hantent les cabarets et blasphèment (selon la représentation que s'en fait le Père Garasse, par exemple), sont-ils aussi audacieux que La Mothe le Vayer, Cyrano ou l'auteur du *Theophrastus* pour qui les amours entre hommes et animaux ou plantes, ou même l'inceste ou l'adultère sont tout à fait naturels?

⁸⁵ Ici, nous renvoyons à l'ouvrage d'Alexandra Torero-Ibad: *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009. Elle défend l'idée très intéressante, suivant laquelle Cyrano, à l'instar d'Épicure (dans la *Lettre à Hérodote*) et de Lucrèce, accepte la pluralité des explications physiques pourvu qu'elles reposent toutes sur une position matérialiste.

Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

De plus, ce naturalisme, déjà distinct du naturalisme de la Renaissance par son caractère matériel, possède, nous l'avons vu à travers nos trois auteurs, une grande originalité qui est son dynamisme individualiste: la nature nous pousse à respecter notre spontanéité individuelle. La conséquence gnoséologique prend alors la forme d'une «structure» qui relie deux pôles apparemment contraires: il faut rentrer en soi-même, pour aller aux choses-mêmes; penser par soi-même pour retrouver la nature.

Et c'est ici, paradoxalement, que nous pouvons résoudre un problème que pose le mode d'écriture des libertins: celui du rapport entre leur revendication à penser par soi-même et la multiplicité de leurs emprunts à des sources si variées qu'ils semblent «butiner»⁸⁶ çà et là toutes leurs citations. Mais loin de considérer que cette variété des emprunts est le signe du scepticisme, c'est, comme nous l'avons montré, dans ce naturalisme omniprésent qu'elle trouve son sens le plus profond: chaque philosophie citée est une expression de la nature et plus elle se situe dans le lointain passé des Anciens, plus elle nous rapproche de la nature. C'est, en effet, en retournant à la nature, c'est-à-dire en allant aux choses mêmes, en les débarrassant de tous les préjugés, que l'on pense le mieux par soi-même: en citant les prédécesseurs qui ont déjà œuvré pour la libre pensée, comme Lucrèce, Sénèque, Cicéron, Pomponazzi et tant d'autres, l'auteur non seulement exprime sa propre pensée, mais il permet aux lecteurs de se fondre en elle et de la faire revivre en leur nom propre. Car, finalement, c'est à chacun de comprendre et d'interpréter. C'est, au demeurant, la seule possibilité quand on ne peut forcer un homme à croire et à penser autrement que par lui-même.

⁸⁶ Ce verbe «butiner» reprend l'image utilisée par La Mothe le Vayer pour décrire la secte «éclectique» qu'il préfère aux autres, «parce qu'elle faisait choix de ce qui lui plaisait en toutes les autres, dont elle composait son système à part, comme un agréable miel d'une diversité de fleurs.» Dialogue «De la vie privée» dans *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, op. cit., p. 121. Or La Mothe le Vayer, écrit aussi: «Pour moy, à quelque ouvrage que je me porte, je tasche d'imiter la Nature [...], Lettre de l'auteur, *Dialogues...*, op. cit. p. 12: donc cet éclectisme repose, en profondeur, sur la Nature.