# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

**ÉCOLE DOCTORALE V (Concepts et Langage)**

**Equipe d'accueil 4089 (Sens, Texte, Histoire)**

T H È S E

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Langue française

Présentée et soutenue par :

**Julie Cuvillier-Champion**

le **22 novembre 2010**

# Le Cheminement de la parole libertine

**Sous la direction de :**
**M. Georges MOLINIE,** Professeur, Paris-Sorbonne

**JURY :**

| | |
|---|---|
| **M. Jean-Charles DARMON** | Professeur, Versailles-Saint Quentin |
| **M. Michel DELON** | Professeur, Paris-Sorbonne |
| **M. Philippe ROGER** | Professeur, EHESS |

# REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, Georges Molinié, qui m'a soutenue, guidée et encouragée depuis la maîtrise jusqu'au doctorat. La confiance qu'il m'a témoignée, la pertinence de son point de vue et la disponibilité dont il a toujours fait preuve malgré les nombreuses fonctions qu'il occupe, m'ont permis de faire aboutir mes recherches. Je remercie également Jean-Charles Darmon, Michel Delon et Philippe Roger d'avoir accepté de participer à mon jury ainsi qu'Anna Jaubert pour l'intérêt qu'elle a porté à mon travail. Je remercie enfin ma famille et mes amis pour leur soutien indéfectible et leur aide précieuse.

# SOMMAIRE

**Remerciements** ..... **2**

**Sommaire** ..... **3**

**Le Cheminement De La Parole Libertine** ..... **5**

Introduction ..... 6

« [N]i Ciel, ni Enfer, ni loup-garou » (*Dom Juan*, I, 1) ..... 15

Le refus de la superstition et de l'irrationnel ..... 16

Des victimes privilégiées ..... 26

Les mécanismes de la croyance : entre erreur et besoin de croire ..... 31

Vers le « détachement progressif du sacré » (G. Tullio) ..... 37

Une multitude d'angles d'attaque ..... 46

Dieu : un sot ou un scélérat ? ..... 67

Dieu : une invention humaine? ..... 70

Expériences scientifiques et expérimentations imaginaires ..... 78

Entre « expériences sensibles et démonstrations nécessaires » (Galilée) ..... 78

Rejeter l'Autorité mais défendre une nécessaire érudition ..... 87

La nécessité de l'Expérience ..... 102

L'imaginaire comme lieu d'expérimentations ..... 127

Une écriture qui refuse l'abstraction ..... 141

Décentrement et relativisme ..... 160

Refus du géocentrisme ..... 161

S'ouvrir à un monde nouveau qui renverse une vision doxique : refus d'un point de vue unique ..... 175

Refus d'un point de vue unique : une vision plurielle et décentrée ..... 193

Plurivocité : dialogues et débats ..... 213

Refus du dogmatisme : vers une nouvelle façon de philosopher ..... 236

Une herméneutique matérialiste ? ..... 247

L’inscription des sens et du corps dans le cheminement intellectuel ..... 247
L’homme : un animal sensible ou « raisonnable » ? ..... 265
Dissolution ou réarrangement ? une mort matérialiste ..... 284
« En matière de plaisir, pourquoi ne pas suivre son goût ? » (Boyer d’Argens) 294
Absence d’éthique matérialiste ? Penser le bien et le mal par le corps ..... 316
Un idéal place sous le signe de l’écart ..... 335
Un cadre politique et social conservateur ..... 336
Le principe de plaisir comme base de la société ..... 357
Un lectorat choisi capable de prolonger une réflexion subversive ..... 369
D’une invitation à la réflexion à une jouissance forcée ..... 378
Conclusion ..... 384
**Bibliographie ..... 387**
Editions de référence des œuvres du corpus ..... 387
Autres œuvres ..... 387
XVII$^{e}$ siècle ..... 387
XVIII$^{e}$ siècle ..... 389
Ouvrages critiques ..... 390
Articles ..... 393
Articles en ligne ..... 397
**Résumé ..... 399**

# LE CHEMINEMENT DE LA PAROLE LIBERTINE

# INTRODUCTION

Le libertinage semble avoir toujours été méconnu, caricaturé et considéré comme un mouvement sans envergure philosophique ; il est d'ailleurs souvent réduit à « une posture sociale, un prétexte à la licence des mœurs[1] ». Nous allons voir que, si la notion de libertinage s'est construite sur la vision négative de ses détracteurs, elle a néanmoins des fondements idéologiques, philosophiques et stylistiques solides mais souvent incompris, car les libertins ont toujours refusé toute forme de dogmatisme. Ils ne proposent donc pas un système philosophique mais un mode de pensée dans lequel le lecteur doit pouvoir élaborer sa propre vision du monde ainsi qu'un modèle idéal de vie et de sagesse. Le libertinage se fonde sur une série de refus : des croyances et superstitions, de l'autorité et des vérités établies, d'un point de vue unique et centré, d'une morale façonnée par une vision de l'homme erronée.

Cependant, l'entreprise libertine ne se réduit pas à une simple déconstruction. Les libertins opposent aux valeurs qu'ils condamnent des armes pour les combattre. Ainsi ils s'appuient sur la raison, l'érudition et l'expérience pour mettre à mal la crédulité et interroger les idées préconçues, issues de la doxa comme des grandes écoles philosophiques. Pour ne pas se laisser enfermer dans une perspective réductrice, ils n'en excluent aucune mais les explorent et les confrontent. Rares sont les valeurs qui échappent au relativisme que cela induit : la majorité trouve sa légitimité uniquement dans l'habitude et les coutumes. C'est pourquoi, les libertins prennent l'essence corporelle de l'homme comme point de départ et étudient le rôle fondamental que joue le corps à la fois dans l'acquisition des connaissances et comme base de réflexion pour la question de l'éthique. Celle-ci est d'ailleurs annexée au principe de plaisir quand est réévalué l'impact de la matérialité du corps dans le domaine moral. Les conséquences politiques et sociales de cette vision « corporo-centriste[2] » se scindent en deux réponses : celle de l'ensemble des libertins qui défendent le principe de plaisir mais l'assujettissent au bien public qui importe davantage et celle de Sade qui fait du plaisir un impératif qui s'impose au détriment de la société et d'autrui.

Nous partirons donc de l'historique du mot « libertin » afin de mettre en avant les multiples sens et présupposés qui l'accompagnent. Nous dégagerons ainsi ce qui se dessine

[1]. Mac Kenna, Antony, « Épicurisme et matérialisme au XVII[e] siècle », dans Secrétant, Catherine (dir), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, Coll. : Caute !, p. 78.

[2]. Molinié, Georges, « La question du chou », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 212.

comme une identité libertine derrière le masque déformé proposé aussi bien par les apologistes du XVII^e^ siècle que par les critiques du XX^e^.

L'histoire du mot « libertin » est, à plus d'un titre, significative ; nous en retracerons ici les grandes étapes mises en relief par Rosy Pinhas-Delpuech dans son article « De l'affranchi au libertin ». Tout d'abord, « [L]ibertin vient du latin *libertinus* qui signifie affranchi. […] Nous assistons (…) à une première série de glissement de sens, d'esclaves affranchis à fils d'affranchis, puis à synagogue formée d'étrangers. […] Le mot s'enrichit ainsi d'un glissement de sens supplémentaire, celui de juif accolé à celui d'étranger. Nous verrons que l'histoire des libertins au XVII^e^ siècle, et surtout des libertins de mœurs, gardera des traces de ces origines douteuses. Que des affranchis, des étrangers, des juifs puissent constituer une menace pour un pouvoir absolutiste ou une religion majoritaire, et que ce même pouvoir qui forge la langue officielle les qualifie de "rebelles aux croyances", cela peut se comprendre aisément sans même avoir à se situer dans le cadre de l'époque[3]. »

Nous voyons que la notion de liberté se trouve intimement associée au terme « libertin ». Liberté, par opposition au statut d'esclave, qui va rapidement s'étendre à l'idée d'une liberté de pensée.

« Une (…) définition de 1585 est citée par le dictionnaire de Trévoux : "qui ne saurait s'assujettir aux lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique". En cette époque de réforme et de contestation religieuse, le mot a encore une signification assez univoque : il désigne tous ceux, et ils sont nombreux, qui critiquent, mettent en doute ou refusent les lois de l'institution religieuse[4]. » Isabelle Moreau a démontré que, derrière une signification univoque, les cibles visées étaient multiples. Dans la *Doctrine curieuse* du Père Garasse, le mot sert à désigner tantôt des hérétiques, tantôt des protestants, tantôt des athées. Elle souligne également le rôle clé qu'a joué la *Doctrine curieuse* dans la construction de la pensée libertine. En effet, la « *Doctrine curieuse* est un vrai bréviaire du libertinage[5] », qui propose une synthèse des idées libertines et fixe ainsi une identité stable derrière un terme au sémantisme fluctuant. Le Père Garasse rapproche d'ailleurs les termes « libertins » et « athées », le libertinage n'étant qu'une étape vers l'athéisme :

> si je parle quelquesfois diversement des Athéistes ou des Libertins, donnant indifféremment quelque cognoissance de Dieu à nos nouveaux dogmatisans, il doit se ressouvenir qu'il y a plusieurs

[3].Pinhas-Delpuech, Rosy, « De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984, p. 13.
[4]. *Ibid.*, p. 13.
[5].Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Champion, 2007, p. 11.

> degrez d'athéisme, et que le corps de mon livre vise en général contre toutes les parties de ce monstre, mais nommément contre les LIBERTINS, tant à cause que c'est la grande confrérie de ceux que j'appelle *les beaux esprits prétendus*, comme à cause que n'estant pas encores du tout ATHEISTES, il peut y avoir quelque peu d'espérance à leur conversion[6].

Les libertins sont donc, pour le père Garasse, des « beaux esprits » qu'il convient de convertir avant qu'ils ne soient devenus d'irrécupérables « athéistes ».

La vision des apologistes étant excessive, il faut noter que, si la liberté de pensée s'accompagne d'une forme de refus, les libertins ne mettent pas systématiquement en cause la religion. Ils ont néanmoins une démarche critique et cherchent à démêler le vrai du faux en bannissant superstitions et croyances infondées.

« Les allusions aux mœurs débauchées font leur apparition dès le début du XVII^e^ siècle. […] En 1625, à l'époque où le groupe réuni autour de Théophile de Viau se distingue par la plus libre gauloiserie, une (…) définition témoigne du jugement porté sur le libertin : "qui est déréglé dans ses mœurs, dans sa conduite, s'adonne sans retenue, sans pudeur, aux plaisirs charnels". Ce jugement […] témoigne (…) de la transformation sémantique du mot qui s'éloigne très vite de ses origines. Au milieu du siècle, un groupe de penseurs au-dessus de tout reproche comme Gassendi, La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, donnent enfin au libertinage ses lettres de noblesse, mais cela aura bien peu d'effets sur la fortune du mot. […] [L]a langue légua au siècle suivant le mot "libertin" qui ne signifia plus qu'un débauché et un dépravé (…), l'immoralité et la libre-pensée furent si solidement associés dans l'esprit du public que le terme "libertin" avait perdu son sens philosophique au début du XVIII^e^ siècle et qu'il fut remplacé par l'expression "libre-penseur", ou, tout simplement par le mot "philosophe"[7]. » Pour ses contemporains, le libertin « n'a donc pas de philosophie digne de ce nom, il se sert de prétextes divers et superficiels pour se donner un alibi et pour se donner bonne figure ; il cherche le "bon air" selon une (…) formule de Pascal : le libertin s'adonne à la licence des mœurs dans l'élégance mondaine[8]. »

Si les termes de « libertinage » et de « libertins » existaient et étaient usités aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les auteurs que l'on classe dans cette catégorie ne se revendiquent pourtant pas comme tel. C'est un terme « dans lequel ils ne se sont jamais reconnus et qu'ils ne se sont jamais appliqué. […] Il convient donc de garder à l'esprit le fait que le terme libertin est tout

[6]. Père Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, dans Adam, Antoine, *Les Libertins au XVII^e^ siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1986, p. 41.
[7]. Pinhas-Delpuech, Rosy, « De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot », art.cit., p. 13-14.
[8]. Mac Kenna, Antony, « Épicurisme et matérialisme au XVII^e^ siècle », art. cit., p. 78.

d'abord utilisé par les apologistes, et qu'il est gros de présupposés[9]. » Le fait que le libertinage soit synonyme de débauche est toutefois intéressant si l'on considère que les libertins accordent un rôle essentiel au corps dans les opérations intellectuelles ainsi qu'une influence décisive sur les questions morales.

Très vite, la définition même du mot « libertinage » devient le creuset de multiples notions plus ou moins éloignées, mais globalement péjoratives. Comme le rappelle Gregory Tullio, « [l]a difficulté de définir la signification des termes "libertinisme", "libertinage", "libertin" ou "esprit fort" est bien connue : employés principalement, mais non exclusivement, avec une valeur négative et péjorative dans des textes polémiques du XVII^e^ siècle, ils ont été accueillis par l'historiographie moderne (…) pour désigner une expérience culturelle complexe qui mûrit durant ce siècle et ne peut se laisser ramener dans les cadres d'une "école" ou d'un "système", mais comprend un ensemble de comportements et de thèmes qui circulent – tantôt exprimés, tantôt sous-entendus – dans des textes d'auteurs qui diffèrent par leur profession ou leur condition sociale, poètes et moralistes, médecins et hommes d'églises, philosophes et érudits[10]. »

« À cette méconnaissance par les apologistes du XVII^e^ de la solidité des systèmes anciens s'ajoute, chez les critiques modernes, un malentendu – qui devient institutionnel sous l'influence de F. Lachèvre – sur la nature du libertinage (…). En d'autres termes, Lachèvre confirme au XX^e^ siècle la vision du libertinage qui était celle de Garasse et des apologistes du XVII^e^ : les libertins sont par définition de "mauvaise foi" ; ils ne recherchent que la licence des mœurs[11]. »

C'est notamment grâce à la thèse de René Pintard, parue en 1943, que les libertins sont revalorisés, même si pour cela, il faut accoler l'adjectif « érudits » à celui de « libertins ». René Pintard proposait en effet une étude détaillée, parfois plus historique et sociologique que littéraire, d'un ensemble d'auteurs et de philosophes, pour la plupart oubliés avant que Pintard ne s'y intéresse. Depuis, des critiques, en particulier Gregory Tullio, Jean-Charles Darmon, Jean-Pierre Cavaillé, Françoise Charles-Daubert, Isabelle Moreau, pour ne citer qu'eux, ont su mettre en évidence la pertinence de la catégorie proposée par Renée Pintard en soulignant les

[9]. Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVII^e^ siècle*, Paris, PUF, collection « Philosophies », 1998, p. 14.
[10]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 81.
[11]. Mac Kenna, Antony, « Épicurisme et matérialisme au XVII^e^ siècle », art.cit, p. 78.

points communs entre ces auteurs, les thèmes qui se faisaient échos dans leurs œuvres et la cohérence profonde existant derrière l'apparente hétérogénéité des « libertins érudits ».

Cependant, « [C]hacun peut légitimement éprouver les scrupules énoncés par Jean-Charles Darmon à propos de Gassendi : *la notion de libertinage* est *une catégorie trop vaste, hétérogène, et extérieure pour rendre compte de l'extrême singularité de la pensée* du chanoine de Digne[12] ». En effet, face à des auteurs aussi différents que complexes, « les catégories ne peuvent paraître que des habits mal taillés, trop grands et trop courts à la fois, chargés des équivoques inévitables aux termes communs, et finalement – peut-être – inutiles[13]. »

Effectivement, cette notion paraît parfois recouvrir des textes, des auteurs, des philosophes incompatibles, particulièrement si l'on refuse la périodisation. Comme l'indique, Isabelle Moreau dans son introduction, « [l]a première difficulté pour l'historien du libertinage, tient à la définition de son objet d'étude, dans ses composantes comme dans ses manifestations historiques. L'emploi des termes "libertin", "libertinisme", "libertinage ", attesté dans des textes apologétiques au tournant du XVI$^{e}$ et du XVII$^{e}$ siècle, n'offre pas de légitimité méthodologique *a priori* au chercheur soucieux de trouver une catégorie endogène à l'histoire des idées. Ces dénominations, passablement floues en elles-mêmes, ont été diversement investies par la tradition critique et reposent sur des présupposés méthodologiques qui ne se recoupent pas nécessairement. [S]ignalons simplement que de la définition étroite et élargie du phénomène libertin dépendent ses bornes chronologiques[14]. »

De fait, les bornes chronologiques servent de points d'appui à la distinction qui oppose « libertinage érudit » et « libertinage ». La notion de « libertinage de mœurs » paraît particulièrement obscure et floue, car elle souligne davantage un comportement social qu'un ensemble d'œuvres, et qu'elle peut se rapporter aussi bien aux excès des poètes du début du XVII$^{e}$ siècle, comme Théophile de Viau et le baron de Blot, ainsi qu'à l'entourage de Gaston d'Orléans, qu'à ceux de Sade près de deux siècles plus tard. Il est intéressant de voir, et ce grâce aux apports critiques de ces dernières années, que finalement le problème de définition du « libertinage érudit » ne porte plus sur l'adjectif « érudit », mais plutôt sur le syntagme « libertinage ». En effet, l'existence d'un ensemble d'auteurs au XVII$^{e}$ siècle, qui, derrière

[12]. Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI$^{e}$-XVII$^{e}$ siècles) », *Les dossiers du Grihl*, 2007-02, Libertinage, irréligion : tendances de la recherche 1998-2002, [En ligne], mis en ligne le 12 avril 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document279.html.
[13]. *Ibid.*
[14]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 11.

leur apparente diversité, se retrouvent sur des questions essentielles et dans l'adoption d'une posture philosophique qui prône l'ouverture et le décentrement, est maintenant avérée. Il apparaît au contraire que le terme de « libertinage », qui fait le lien entre deux siècles et deux attitudes *a priori* difficilement compatibles, doit être interrogé. Est-il légitime d'utiliser le mot « libertinage » pour évoquer les auteurs auxquels s'est intéressé René Pintard et les romanciers d'œuvres érotiques, parfois obscènes, du XVIII$^{e}$ siècle ? Sade doit-il être lu comme un point d'aboutissement ou comme un point de rupture dans le mouvement libertin ? Peut-on d'ailleurs parler de mouvement ?

Nous postulons l'existence d'une filiation entre les écrits des libertins du dix-septième siècle et ceux du siècle suivant, tant du point de vue des thèmes, des idées philosophiques que des choix stylistiques, c'est pourquoi le maintien d'une périodisation qui sépare en deux le mouvement libertin nous paraît artificielle.

Pour mettre en évidence cette filiation, il nous a semblé éclairant de nous appuyer principalement sur les œuvres de quatre auteurs : *Dom Juan* de Molière, joué pour la première fois en 1665, *Les États et Empires de la Lune*, dont la première édition date de 1657, *Les États et Empires du Soleil*, paru en 1662, ainsi que les *Lettres, Pour les sorciers et Contre les sorciers*, de Cyrano de Bergerac, *Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens, paru en 1748, et l'ensemble des œuvres de Sade, mais plus particulièrement les trois versions de *Justine*, écrites et parues entre 1787 et 1799. Ce choix d'œuvres nous permet d'avoir une vision d'ensemble sur ces deux siècles de libertinage et d'étudier des tendances stylistiques et langagières par-delà les genres, en nous appuyant sur une pièce de théâtre, des romans et des lettres. Pour mettre en avant la profonde cohérence philosophique et stylistiques du libertinage nous confrontons notre corpus à un ensemble de textes théoriques et critiques afin de dégager une identité libertine et d'explorer le lien que chacun de nos auteurs entretient avec elle.

Nous commencerons la présentation de notre corpus par *Dom Juan* même si cette pièce est plus tardive que les œuvres de Cyrano de Bergerac, car elle fait le lien entre deux visions du libertinage, d'un côté celle des « esprits forts » eux-mêmes et de l'autre, celle proposée par les apologistes. *Dom Juan* en effet expose une pensée libertine et une vision matérialiste du monde, comme l'a démontré Olivier Bloch, mais propose également « une caricature du libertin tel qu'il est vu par les apologistes », comme le soutient Anthony Mac Kenna. Les œuvres de Cyrano de Bergerac illustrent un libertinage du XVII$^{e}$ siècle « en acte », comme mis en pratique et reflétant parfaitement toutes les préoccupations et les

questionnements propres aux libertins, dans les domaines philosophique et scientifique. Le choix de *Thérèse philosophe* nous a permis d'inclure une réflexion sur les romanciers libertins du XVIII$^{e}$ siècle, déconsidérés par la critique, réduits à leur contenu érotique, alors même que certaines œuvres sont porteuses d'une véritable pensée philosophique. Enfin, Sade est incontournable en ce qu'il peut être lu à la fois comme l'apogée et la limite absolue du libertinage. Mais nous verrons que, malgré sa radicalité, son œuvre reprend les interrogations des « libertins érudits » et les prolonge abolissant la frontière des siècles.

Grégory Tullio propose d'« appréhende[r] la cohérence globale du mouvement à partir de quelques constantes dégagées des textes, sous l'éclatement, l'éclectisme et même l'incohérence apparemment irréductible des positions doctrinales : la convocation décisive de certains auteurs anciens et modernes comme "maîtres" et inspirateurs (autrement dit, ce que Garasse appelle la "bibliothèque des libertins") ; la reprise d'une tradition naturaliste de l'Antiquité et de la Renaissance ; la présence "à l'arrière plan" du relativisme sceptique et partout, le "même détachement progressif du sacré, son exclusion de l'histoire, la réduction des rites et des mythes religieux à la sphère des comportements extérieurs, pratiques, politiques"[15]. »

Cette définition met ainsi en avant les éléments définitoires du libertinage du XVII$^{e}$ siècle : une culture commune, une tradition philosophique et un « détachement (…) du sacré », nous verrons en quoi il est éclairant de la confronter à la pensée des libertins du siècle suivant. Grégory Tullio désigne la catégorie des « libertins érudits » de Pintard, et utilise pour ce faire le terme de « libertinisme ». Nous ne reprendrons pas ce terme dans la suite de notre travail, car il ne s'agit pas ici de multiplier les catégories, pertinentes au demeurant, mais bien de s'intéresser à ce qui fait le lien entre elles. Nous emploierons indistinctement les termes de « libertins » et de « libertinage » pour renvoyer à la même réalité, et nous nous contenterons d'indiquer le siècle auquel nous faisons référence si cela s'avère nécessaire. Enfin, s'il nous arrive de reprendre la terminologie de Pintard et de parler des « libertins érudits », ce sera comme synonyme des « libertins du XVII$^{e}$ siècle ». Les termes « esprits forts » et

[15]. Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1999, in Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI$^{e}$-XVII$^{e}$ siècles) », *Les dossiers du Grihl*, 2007-02, Libertinage, irreligion : tendances de la recherche 1998-2002, [En ligne], mis en ligne le 12 avril 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document279.html.

« déniaisés » peuvent également être employés comme des synonymes de « libertins », surtout quand les auteurs se désignent eux-mêmes ainsi, en particulier au XVII$^{e}$ siècle.

Afin de tracer plus précisément les contours de l'objet qui nous occupe, proposons à présent une définition du libertinage tel que nous l'étudions, c'est-à-dire englobant les XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles.

Le libertinage est une démarche intellectuelle et philosophique marquée par l'idée du refus : celui de l'ignorance et de la naïveté. Les libertins s'adressent à un lectorat partageant le même esprit critique et la même érudition, ils l'encouragent à prolonger jusque dans ses limites transgressives leur réflexion et leur mode de pensée. Pour ce faire, ils proposent une multitude de méthodes d'investigation du réel : démarche scientifique, usage de la raison pour démêler les croyances et les faits, multiplication de points de vue. Ils fondent leur démarche sur des notions relatives mais opératoires qui leur permettent de construire leur réflexion sans la figer dans un système qui produit nécessairement des erreurs. Ainsi, ils préfèrent le vraisemblable au vrai, le matériel au spirituel, car ils ont consciences des limites et du caractère éphémère de l'homme et de ses connaissances, sans pour autant opter pour une vision progressiste qui veut que les dernières conceptions soient les plus vraies. Il peut être parfois aussi nécessaire de remonter aux origines pour débusquer une erreur que de tenir compte des derniers faits observés. Le libertinage est une véritable invitation à l'adoption d'un point de vue « déniaisé » sur le monde et sur l'homme sans risque d'enfermement dans une posture rigide et pédante.

Ainsi, nous examinerons le cheminement de la parole libertine à travers les XVIIe et XVIIIe siècles, en étudiant, tout d'abord, le rapport du libertinage et de la croyance, avant de nous intéresser à la démarche expérimentale prônée par les libertins. Le questionnement qui en découle suppose la remise en cause d'une vision centrée et unique et impose la relativisation des valeurs établies et l'établissement d'une pensée philosophique éclectique. Face à ce travail de déconstruction, les libertins inscrivent le corps et la jouissance au centre de leur réflexion morale, politique et sociale et élaborent un modèle idéal placé sous le signe de l'écart, où le plaisir reste au centre des préoccupations, cependant, il peut être soumis à l'intérêt général ou au contraire lui imposer sa loi.

L’examen de la mise en cause des superstitions, des croyances infondées et de leurs victimes privilégiées, ainsi que la critique de la religion et de la figure de Dieu s’imposent comme préalable à tout travail sur les libertins : cette question est en effet longtemps restée le biais par lequel aborder ce mouvement et le point sur lequel tous les critiques semblaient converger à des degrés différents. Il s’agit d’abord pour les libertins de refuser l’émergence du surnaturel et de l’irrationnel, ce qui les amène peu à peu à s’attaquer aux croyances, à démonter les mécanismes sur lesquels elles reposent et à mettre au jour le besoin de croire sur lequel elles s’enracinent. Ils envisagent alors la possibilité d’un monde « détach[é] du sacré », selon la formule de Grégory Tullio, où la figure divine trouve son origine dans une utilisation politique de la religion.

## « [N]I CIEL, NI ENFER, NI LOUP-GAROU » (*DOM JUAN*, I, 1)

Si l'on devait définir la cible privilégiée des libertins, malgré l'hétérogénéité de ce mouvement, il est évident qu'il conviendrait de s'attacher à la question de la croyance. En effet, le fait de remettre en cause les croyances, la religion et la figure de Dieu, a pu apparaître comme un indice fort de libertinage, même s'il ne s'agit pas de confondre libertins et athées.

L'un des premiers combats des libertins a été la lutte menée contre la superstition, contre l'interprétation surnaturelle ou divine de phénomènes dont les causes sont inconnues. Le XVII^e^ siècle, qui est moins porté que le XVIII^e^ à une accusation directe de la religion, est, par contre, le siècle de la dénonciation des oracles, prophéties, possessions et croyances surnaturelles. Les libertins s'attaquent aux explications irrationnelles et au merveilleux et ouvrent ainsi la voie à la critique des miracles et des invraisemblances bibliques. Cette volonté d'écarter des explications infondées les amène à examiner le contexte dans lequel se propagent les superstitions, et donc à mettre en cause le peuple, incarnation de la bêtise, de l'ignorance et de la crédulité.

L'ignorance n'étant pas la seule source de déformation du réel, les libertins invitent le lecteur à démonter le mécanisme de création de l'erreur pour voir le rôle joué par la subjectivité de celui qui rapporte les faits. Le besoin de croire s'affirme également comme un élément fondamental dans la naissance des superstitions et dans la propagation des erreurs d'interprétation des phénomènes naturels. Cette volonté de libérer la raison de ses entraves et d'éliminer des erreurs faciles à identifier conduit à examiner d'un regard critique les institutions religieuses, les Saintes Écritures et jusqu'à la figure de Dieu, puisque dans un mouvement de « détachement progressif du sacré[16] », les libertins vont mettre sur le même plan légendes, mythes et fables, prodiges, miracles et épisodes bibliques. Cyrano, par exemple, « transformer[a] le rapport au Texte lui-même en en faisant un texte comme un autre matériau sur lequel il va pouvoir travailler, non pour en faire jaillir la vérité, mais pour en désacraliser le contenu ». Cette utilisation subversive de la Bible et l'examen des mystères de la religion sans prise en compte de leur caractère sacré est une première étape qui conduit à la violente mise en cause de Dieu. C'est dans cette perspective que la religion est réduite à un moyen de manipuler les foules crédules.

[16]. Expression empruntée à Grégory Tullio dans *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

**Le refus de la superstition et de l'irrationnel**

La superstition est une cible de choix pour les libertins : elle cristallise un certain nombre de postures antithétiques à la démarche libertine, qui se veut constitutive d'« esprits forts » et « déniaisés » mettant en cause les préjugés, la crédulité et l'ignorance. La dénonciation de la superstition – contrairement à celle, plus dangereuse, de la religion, de ses institutions et de ses figures – se fait sur un ton plaisant et léger, même si elle est déjà une pierre d'achoppement vers une mise en cause du sacré.

- La question de la sorcellerie et de la possession

La question de l'existence de la sorcellerie et de la possession illustre parfaitement les deux attitudes antagonistes adoptées face à des phénomènes inexpliqués. Le fait de rapporter tout comportement anormal à de la possession et de considérer tout personnage un peu savant comme un sorcier apparaît, pour les libertins, comme une manifestation patente de superstition. « Les ignorants, parce qu'ils sont ignorants et crédules, minimisent les possibilités de la raison. Ils attribuent plus volontiers ses effets à des puissances naturelles. […] Les esprits forts se mettent donc en marge des opinions de leur temps, montrant avec les plus clairvoyants des médecins (…) que les prétendues sorcières et possédés ne sont que les malades qui méritent des soins et non des châtiments. Il serait faux de supposer que seuls les ignorants croyaient alors aux possédés. Mersenne (qui croit au Diable, naturellement, et donc aux possédés, il est hérétique de ne pas y croire) rapporte dans sa correspondance la manière dont il fit examiner l'un d'entre eux. Sceptique, Théophile était allé contrôler de tels phénomènes, auxquels s'intéressera Cyrano de Bergerac dans la *Lettre pour les sorciers* et surtout dans la *Lettre contre les sorciers*. Vanini, dans ses dialogues, se moque des prétendues sorcières. Mais cette croyance est de celles qui faisaient "brusler un homme tout vif" (…). Naudé, dans *le Mascurat*, reproche aux magistrats d'avoir, sous prétexte de sorcellerie, dépeuplé des campagnes entières ; c'est en effet au XVII^e^ siècle que les sorcières ont été le plus durement persécutées. Les esprits forts ne voient là que superstition, supercheries, mensonges et manipulations de la crédulité des ignorants. […] Aux yeux des libertins, la supercherie et la folie rendaient compte des possessions. L'épisode de Loudun, parmi bien d'autres, venait illustrer cette théorie, Richelieu ayant fomenté toute l'affaire pour faire périr le P. Urbain

Grandier, confesseur des Ursulines de Loudun qui prenait à ses yeux une importance redoutable[17]. »

- L'exemple de Loudun

L'affaire de Loudun est un bon exemple pour illustrer l'importance avec laquelle étaient traités les cas ou supposés cas de possession[18]. Les libertins se placent aux côtés des médecins quand il s'agit de trouver une raison médicale à des symptômes que le peuple et les gens d'Église prennent pour des manifestations diaboliques. « [L]e traitement des maladies mentales soulève (…) [des] difficulté[s]. Sont-elles l'effet des humeurs ou l'œuvre du Diable ? Le remède est-il dans la saignée ou dans l'exorcisme ? Depuis longtemps on en discute, et parfois, lors de quelque fâcheuse affaire d'énergumènes, il faut à nouveau prendre parti. Grande bataille alors, âpre mais rarement confuse. La foule, naturellement, accuse partout la malice des démons. Les théologiens font de même. Seuls s'opposent à eux, avec quelques "beaux esprits", les médecins. […] À Louviers, contre les gens d'Église c'est un médecin qui s'élève. À Loudun : antagonisme semblable : Richelieu et ses commissaires s'appuient sur l'autorité de l'évêque de Poitiers, des docteurs de la Sorbonne, de nombreux religieux de divers ordres, et notamment de Jésuites : "le plus grand des mystiques de la Compagnie de France", le P. Surin, prétend même reconnaître, "en la possession des Ursulines de Loudun", la *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, et, dans des conjectures que d'autres trouvent ridicules ou pénibles, discerne le *Triomphe de l'Amour divin*[19]. En revanche, en tête des adversaires militent des médecins, qui les fournissent d'arguments et s'amusent à faire les diables quinauds (…). Et ce sont des médecins, qui prolongeant ces railleries, continuent à ruiner les fondements de la croyance aux possessions : un Guy Patin, dans ses lettres ; un Pierre Le Conte, dans une thèse présidée à la fin de 1638 et dont la Sorbonne fait grand bruit ; car, dirigé "contre les energumenes et possedées de Loudun", elle "nioit les sorceleries et les diables, attribuoit tous les effets diaboliques à la chaleur naturelle et au tempérament, et quelques passages faisoient quasi l'ame materielle". En ces matières, il n'y a guère au XVII^e^ siècle, que deux attitudes possibles : celle des dévots ;

[17]. Charles-Daubert, Françoise, *Les Libertins érudits en France au XVII^e^ siècle*, Paris, PUF, « Philosophies », 1998, p. 82-83.
[18]. Sur les possédés de Loudun, voir les travaux de Michel de Certeau.
[19]. *Le Triomphe de l'Amour divin, ou L'Histoire abrégée des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin, ouvrage inédit, faisant suite à ses œuvres*, Paris, 1830.

et celle qu'on attribue – Théophile avait pu s'en apercevoir un jour – aux athées et aux incrédules. De ces deux attitudes les [libertins] adoptent invariablement la seconde[20]. »

C'est cette mise en cause de la sorcellerie et des superstitions que l'on trouve chez Naudé, qui refuse d'imaginer un sorcier derrière chaque savant. « Naudé, dans *L'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnez de magie*, entreprend de montrer que les grands hommes de l'Antiquité et de la Renaissance qui ont été accusés de magie n'étaient que des politiques, des mathématiciens, des philosophes, les hommes les plus savants de leur temps, dont la science ne devait rien à la fréquentation des démons, contrairement à ce qu'avaient tenté de montrer des esprits populaires et pervers, comme De Lancre, Del Rio, Le Loyer, et autres jurisconsultes prompts à dénoncer la sorcellerie[21]. »

- La dénonciation des croyances populaires par l'épitrochasme

Si les armes employées ne sont pas les mêmes, les cibles restent identiques chez Cyrano de Bergerac. En effet, celui-ci s'attache à dénoncer des pratiques irrationnelles et superstitieuses dans plusieurs de ses lettres et dans *Les États et Empires de la Lune*. Il propose ainsi un véritable catalogue des différentes croyances populaires, qu'il met sur le même plan, en ayant recours à la figure de l'épitrochasme (« suite de termes brefs, dans une structure à éléments de même rang (juxtaposés ou coordonnés)[22] »). Il ridiculise les croyances infondées en montrant que les hommes ont recours à leur imaginaire face à des phénomènes qui les dépassent. Lors de la rencontre de Dyrcona avec le démon de Socrate, ce dernier raconte qu'il est venu sur terre instruire les hommes, qu'il a demeuré parmi les Grecs puis les Romains avant d'abandonner les hommes du fait de leur stupidité et de leur grossièreté :

> « Enfin, ajouta-t-il, le peuple de votre terre devint si stupide et si grossier, que mes compagnons et moi perdîmes tout le plaisir que nous avions autrefois à l'instruire. Il n'est pas que vous n'ayez entendu parler de nous : on nous appelait oracles, nymphes, génies, fées, dieux foyers, lémures, larves, lamies, farfadets, naïades, incubes, ombres, mânes, spectres, fantômes[23] ».

On retrouve ici, sous forme d'épitrochasme, une foule de personnages liés aux croyances superstitieuses. Tout en les énumérant de façon à mettre en lumière leur multiplicité, il montre que ces diverses appellations recoupent en fait une même réalité et un

[20]. Pintard, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, éditions Slatkine, 2000 [1943, éditions de Paris], p. 80.
[21]. Charles-Daubert, Françoise, *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 81.
[22]. Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, Paris, Nathan, collection 128, 1995, p. 25.
[23]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Paris, Champion, « Littératures classiques », 2004, p. 54.

phénomène unique. Le choix de juxtaposer les éléments (« oracles, nymphes, génies, fées, dieux foyers, lémures, larves, lamies, farfadets, naïades, incubes, ombres, mânes, spectres, fantômes ») met en évidence l'ignorance des hommes, leur incapacité à être clairvoyants, à faire appel à leur raison et à analyser les phénomènes qu'ils rencontrent : ils se contentent d'inventer. Ils déclinent à l'infini des figures imaginaires qui ont chacune leur particularité, comme si la multiplicité des détails venait pallier le recours au surnaturel. Pour Cyrano, inutile d'argumenter, comme l'a fait Naudé, et de démontrer que ce ne sont que des inventions : leur liste suffit à mettre en avant cette évidence et invite à en rire. C'est ce même procédé que l'on retrouve dans la lettre *Pour les sorciers*. Le discours du sorcier rencontré par le narrateur se termine ainsi, avant que le magicien ne disparaisse :

> [j]'envoie le Gobelin ; la mule ferrée ; le filourdi, le roi hugon, le connétable, les hommes noirs, les femmes blanches, les lémures, les farfadets, les larves, les lamies, les ombres, les mânes, les spectres, les fantasmes ; enfin je suis le diable Vauvert, le Juif errant, et le grand veneur de la forêt de Fontainebleau[24].

Ici encore, nous retrouvons cette utilisation de la liste comme procédé permettant de mettre sur le même plan les différentes croyances et motifs folkloriques.

Naudé emploie également la forme de l'énumération pour exposer la superstition du peuple. Dans les *Considérations politiques sur les coups d'État,* il se moque des comportements irrationnels de la foule naïve, qui est capable de croire n'importe quelles invraisemblances :

> Qu'on lui rapporte que Paris doit bientôt abismer, il s'enfuira. Que tout le monde doit être submergé, il bâtira des arches et des bateaux de bonne heure pour n'être pas surpris. Que la mer doit sécher et que des chariots pourront aller de Gênes à Jérusalem, il se préparera pour faire le voyage. Qu'on lui conte les fables de Mélusine, du sabbat des sorcières, des loups- garous, des lutins, des fées, des parèdres, il les admirera. Que la matrice tourmente quelque pauvre fille, il dira qu'elle est possédée, ou croira à quelque prêtre ignorant ou méchant, qui la fait passer pour telle. Que quelque alchimiste, magicien, astrologue, lulliste, cabaliste, commencent un peu à la cajoler, il les prendra pour les plus savants, et pour les plus honnêtes gens du monde. […] Que la peste ou la tempête ruine une province, il en accusera soudain des graisseurs ou magiciens. Bref si on le trompe et bêle aujourd'hui, il se laissera encore surprendre demain, ne faisant jamais profit des rencontres passées, pour se gouverner dans les présentes ou futures ; et en ces choses consistent les principaux signes de sa grande faiblesse et imbécilité[25].

Quelles que soient les informations erronées qui leur sont transmises, le peuple agit sans réfléchir et sans mettre en doute ce qui leur est dit. L'immédiateté de leur réponse est signifiée par l'usage du futur (« s'enfuira », « bâtira », « préparera »…). Leur absence de sens critique est soulignée par les listes de croyances identiques à celles qui figurent chez Cyrano

[24]. Cyrano de Bergerac, *Pour les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, Paris, éditions Desjonquères, 1999, p. 84.
[25]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, op. cit., p. 156-157.

(« les fables de Mélusine, du sabbat des sorcières, des loups- garous, des lutins, des fées, des parèdres »).

De la même façon, l'essentiel de la lettre *Pour les sorciers* est constituée d'une juxtaposition de phrases assertives commençant par « je » (parataxe asyndétique). En effet, l'énumération tout comme la parataxe insufflent l'idée d'une superposition, d'un véritablement « entassement » de croyances et de figures imaginaires, reflétant l'absence de hiérarchisation et de raison qui accompagnent leur mention. C'est ainsi que le sorcier rencontré par le narrateur expose ses nombreux talents :

> Je suscite les guerres, en les allumant entre les génies qui gouvernent les rois. J'enseigne aux bergers la patenôtre du loup. J'apprends aux devins, la façon de tourner le sas. Je fais courir les ardents sur les marais et sur les fleuves, pour noyer les voyageurs. J'excite les fées à danser au clair de la lune. […] J'enseigne aux sorciers à devenir loups-garoux, je les force à manger les enfants sur le chemin, et puis les abandonne quand quelque cavalier, leur coupant une patte (qui se trouve la main d'un homme), ils sont reconnus et mis au pouvoir de la justice. […] Je ne fais paraître aux personnes ennuitées qui rencontrent les sorciers allant au sabbat qu'une troupe de chats, dont le prince est Marcou. J'envoie tous les confédérés à l'offrande, et leur présente à baiser le cul du bouc, assis dessus une escabelle. […] Je fais trouver dans le lit des ribauds, aux femmes des incubes, aux hommes des succubes. […] Je délie le moine-bourru, aux avents de Noël, lui commande de rouler comme un tonneau, ou traîner à minuit les chaînes dans les rues, afin de tordre le cou à ceux qui mettront la tête aux fenêtres[26].

Il propose ainsi un véritable déluge d'éléments renvoyant à l'univers de la sorcellerie, des pratiques (« la façon de tourner le sas. Je fais courir les ardents sur les marais et sur les fleuves » / « J'enseigne aux sorciers à devenir loups-garoux ») aux animaux qui étaient traditionnellement associés aux sorcières (« une troupe de chats, dont le prince est Marcou »). On retrouve les figures déjà évoquées dans *Les États et Empires de la Lune* (« incubes » / « fées ») et bien d'autres encore (« génies» / « ardents » / « loups-garoux » / « succubes » / « moine-bourru »). La reprise anaphorique du « je » suivi d'un verbe donne un caractère lancinant au texte et confère au locuteur un « pouvoir textuel ». Sa toute-puissance supposée est comme inscrite au cœur du texte. Les peurs sur lesquelles se construisent ces croyances sont martelées et soulignées par l'évocation des dangers traditionnellement associés aux créatures ou pratiques démoniaques.(« Je fais courir les ardents sur les marais et sur les fleuves, pour noyer les voyageurs. […] J'enseigne aux sorciers à devenir loups-garoux, je les force à manger les enfants sur le chemin »). En quelques lignes, toutes les peurs et les superstitions populaires sont peintes au lecteur, l'exagération, l'invraisemblance des phénomènes se trouvant amplifiées par leur nombre.

[26]. Cyrano de Bergerac, *Pour les sorciers, .Lettres satiriques et amoureuses, op. cit.*, p. 82-84.

- Entre le pour et le contre : un point de vue « réel »

La dualité de la réflexion de Cyrano, sous forme de *pro et contra*, pourrait inviter à une certaine méfiance et supposer un avis nuancé, mais il s'agit bien ici d'une attaque de la superstition et de la sorcellerie. L'ordre dans lequel se présente les lettres nous indique déjà que c'est la lettre *Contre les sorciers* qui clôt la réflexion ; de plus, au début de celle-ci, se trouve énoncée la raison pour laquelle la précédente a été rédigée :

> En bonne foi, ma dernière lettre ne vous a-t-elle point épouvanté ? Quoi que vous en disiez, je pense que le grand homme noir aura pu faire quelque émotion, sinon dans votre âme, au moins dans quelqu'un de vos sens. Voilà ce que c'est de m'avoir autrefois voulu faire peur des esprits, ils ont eu leur revanche, et je me suis vengé malicieusement de l'importunité, dont tant de fois vous m'aviez persécuté de reconnaître les vérités de la magie[27].

Les premières phrases placent clairement la lettre précédente sur le plan du jeu avec le destinataire, ce que souligne le choix de l'hyperbole :

> Je suis pourtant fâché de la fièvre qu'on m'a écrit que cet horrible tableau vous a causée.

De plus, la réversibilité du thème invite le destinataire à adopter un regard « déniaisé », regard dont il sera question à plusieurs reprises :

> Je le veux effacer [le tableau peint dans la lettre précédente] à son tour et vous faire voir sur la même toile la tromperie de ses couleurs, de ses traits et de ses ombres[28].

Cette première impression se confirme au cours de la lettre, quand le narrateur propose une explication rationnelle à la lettre précédente, non sans une mise à distance ironique : le « tableau » qu'il a représenté n'était qu'un jeu de l'esprit, qu'une manifestation de son imagination, il ne s'agissait que d'un songe (nous verrons à quel point les notions de songe et d'imaginaire sont essentielles dans la pensée cyranienne). Il propose donc une lecture à rebours de la lettre précédente :

> Pour le voyage du sabbat voici ma créance, c'est qu'avec des huiles assoupissantes dont ils se graissent, comme alors qu'ils veillent, ils se figurent être bientôt emportés à califourchon, sur un balais par la cheminée, dans une salle où l'on doit festiner, danser, faire l'amour, baiser le cul au bouc ; l'imagination fortement frappée de ces fantômes, leur représente dans le sommeil ces mêmes choses, comme un balais entre les jambes, une campagne qu'ils passent en volant, un bouc, un festin, des dames ; c'est pourquoi quand ils se réveillent, ils croient avoir vu ce qu'ils ont songé [29].

Ce qui fait écho au début de la lettre précédente :

---

[27].Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 85.
[28]. *Ibid.*, p. 85.
[29]. *Ibid.*, p. 89.

> Vous saurez qu'hier, lassé sur mon lit de l'attention que j'avais prêtée à ce sot livre que vous m'aviez autrefois tant vanté, je sortis à la promenade pour dissiper les sombres et ridicules imaginations dont le noir galimatias de sa science m'avait rempli ; et comme je m'efforçais à déprendre ma pensée de la mémoire de ses contes obscurs, m'étant enfoncé dans votre petit bois, après un quart d'heure, ce me semble, de chemin, j'aperçus un manche de balai qui vint se mettre entre mes jambes et à califourchon, bon gré mal gré que j'en eusse, et je me sentis envoler par le vague de l'air[30].

On retrouve bien l'idée de fatigue (« lassé »), de sommeil (« sur mon lit »), d'imagination (« pour dissiper les sombres et ridicules imaginations »), de voyage imaginaire en balai (« un manche de balai qui vint se mettre entre mes jambes »), ainsi que, plus loin dans la lettre, l'idée de fête et de dames (« Je fais trouver dans le lit des ribauds, aux femmes des incubes, aux hommes des succubes ») et la présence du bouc (« J'envoie tous les confédérés à l'offrande, et leur présente à baiser le cul du bouc, assis dessus une escabelle »).

- Rire des esprits

Cet esprit de jeu et de mise en doute de croyances populaires est également présent chez Fontenelle, qui s'intéressera plus particulièrement à la question des oracles dans *Histoire des oracles*. Mais il nous est apparu éclairant de mettre en parallèle une des *Lettres galantes de Monsieur le Chevalier d'HER**** avec les lettres de Cyrano afin de voir les similitudes dans le traitement ironique de ces phénomènes. La lettre s'affirme comme un des genres de prédilection pour les auteurs aimant divertir en instruisant et préférant inviter le lecteur à rire de sa propension à croire n'importe quelle invention, plutôt que d'établir la fausseté des interprétations surnaturelles par des démonstrations convaincantes qui ne semblent pas nécessaires dans des cas aussi douteux.

> À Madame D… qui prétendait avoir entretenu quatre heures un esprit familier, qui parlait par la bouche d'une petite fille, à laquelle il s'était attaché ;
>
> Je commence, Madame, à connaître les gens de l'autre monde, ils ont les mêmes goûts, que ceux de ce monde-ci, ils recherchent votre conversation aussi bien que nous. Nous pourrez-vous bien souffrir, nous autres simples mortels, après vous être accoutumée aux esprits ? Ils vous distinguent de la manière du monde la plus honnête. D'ordinaire ces messieurs-là sont brusques ; ils ouvrent vos rideaux, tirent votre couverture, vous donnent quelques soufflets, et on ne sait ce qu'ils deviennent. Ils démeubleront toute une chambre, sans dire pourquoi ; enfin, je n'avais jamais été content de leur procédé, et je trouvais qu'ils venaient ici que pour faire des tours de laquais, où le plus souvent il n'y avait pas le mot pour rire. […] Mais enfin, il s'est trouvé un honnête homme d'esprit, qui, sans battre, ni faire de vacarme, a bien voulu entrer dans une conversation réglée. Et dans quelle conversation ? Dans une conversation de quatre heures. Il faut que vous ayez bien du mérite. Ces gens-là n'ont jamais dit quatre paroles suivies. Ils ne font que donner des nasardes, parce qu'ils ne daignent entretenir personne ; et vous, ils vous entretiennent quatre heures. Vous êtes la première qui ayez eu un tête-à-tête tranquille avec un esprit, lui dans son fauteuil, et vous dans le vôtre. Mais voyez comme cet esprit sait vivre ; il n'a osé d'abord s'adresser à vous, il s'est attaché à une petite fille, par la

[30]. *Ibid.*, p. 89.

> bouche de qui il vous a entretenue. Il me semble que je vois quelqu'un de vos amants qui commence par gagner votre demoiselle. Assurément l'esprit a de grandes déclarations à vous faire, puisqu'il prend ces voies-là. Il ne vous a encore parlé que de matières générales, pour ne vous pas effrayer. Vous dites que vous n'avez rien su tirer de lui sur les affaires de l'autre monde ; eh ! mon Dieu ! je vois bien sa politique, vous êtes assez aimable pour lui faire trahir tous les secrets du pays d'où il vient, mais il veut vous vendre ses confidences un peu cher ; j'avoue que j'en ferai autant en sa place. Du moins vous l'aurez bien interrogé sur ce monde-ci[31].

L'ironie mise en œuvre dans cette lettre s'appuie sur de fréquentes hyperboles que l'on trouve dans des questions oratoires (« Nous pourrez-vous bien souffrir, nous autres simples mortels, après vous être accoutumée aux esprits ? »), mais aussi sous forme d'une insistance sur les qualités de la dame qui mettent en avant le caractère spectaculaire de la rencontre, mais de façon tellement redondante qu'elle en devient suspecte (« Ils vous distinguent de la manière du monde la plus honnête » / « Il faut que vous ayez bien du mérite » / « Vous êtes la première »). Le caractère rare de cette entrevue est également souligné par une antithèse (« ils ne daignent entretenir personne ; et vous, ils vous entretiennent quatre heures ») avec une répétition du « vous » qui crée un effet d'insistance.

De même, Fontenelle insiste sur la matérialité du fantôme (« lui dans son fauteuil ») et en fait un esprit très au fait des règles du grand monde (« il s'est trouvé un honnête homme d'esprit qui (…) a bien voulu entrer dans une conversation réglée » / « Mais voyez comme cet esprit sait vivre ; il n'a osé d'abord s'adresser à vous » / « Assurément l'esprit a de grandes déclarations à vous faire »). Enfin, Fontenelle passe de la représentation archétypale des esprits (« D'ordinaire ces messieurs-là sont brusques ; ils ouvrent vos rideaux, tirent votre couverture, vous donnent quelques soufflets, et on ne sait ce qu'ils deviennent. Ils démeubleront toute une chambre, sans dire pourquoi ») à la proposition d'une explication rationnelle (« Il me semble que je vois quelqu'un de vos amants qui commence par gagner votre demoiselle »). Ainsi, en quelques lignes, Fontenelle réduit un phénomène prétendument surnaturel à une ruse d'amant en quête d'amour.

Il est évident que l'ensemble de la correspondance de ce chevalier fictif est placé sous le signe de l'éloge et de la séduction, et que l'on peut voir cette lettre comme un moyen de mettre en valeur la dame à laquelle il s'adresse ; mais cela n'exclut pas de tourner en dérision la croyance aux esprits.

[31]. Fontenelle, *Lettres galantes de Monsieur Le Chevalier d'Her****, Paris, éditions Desjonquères, 2002, p. 62-63.

- Le motif du procès

Derrière l'impression de légèreté due à la dénonciation d'un type d'adhésion populaire et le choix de figures volontairement ridicules, les libertins n'oublient pas pour autant que l'accusation de sorcellerie menait au bûcher, particulièrement au XVII^e siècle. Cyrano semble se le rappeler comme le suggère la récurrence du motif du procès, de même que le choix de certains lieux connotés comme Toulouse, qui vit brûler Vanini, où Dyrcona se voit accusé de sorcellerie pour avoir écrit *Les États et Empires de la Lune*.

Dyrcona est, en effet, régulièrement enfermé et jugé au cours de ses aventures lunaires : à son arrivée sur la Lune, après avoir été chassé du Paradis, il subit son « [p]remier réel enfermement, disons administratif : le Conseil d'en haut, conseil du roi, cède au clergé sous la pression d'une série d'affirmations dogmatiques et d'anathèmes intimidants. Cette mesure plus politique que juridique ou religieuse, était censée rétablir un ordre public (…). Elle va avoir l'effet inverse (…). […] Ce procès public […] tourne tout entier (…) autour de la philosophie du prévenu. […] En un sens, les espoirs de la faction favorable au prévenu sont déçus et les positions doctrinales de l'Église, apparemment, confortées. Et de fait, on va le remettre en cage. Mais, en même temps, l'érosion de l'influence du clergé est aussi confirmée, car Dyrcona jouit alors d'une captivité dorée, étant devenue la coqueluche de la Cour.

L'Église ne va d'ailleurs pas être dupe de cette fausse issue et elle va relancer la machine juridique, mais cette fois-ci, sur son propre terrain. L'occasion de cette relance sera une nouvelle audience concernant la "définition de [son] être", où le pauvre Dyrcona, à court d'argument, a l'audace et la maladresse d'affirmer (…) "que leur monde n'était qu'une lune". L'affaire, qui jusqu'alors était de l'ordre d'un spectacle juridico-mondain (…) devint tout-à-coup nettement plus sérieuse : c'est en effet l'inquisition qui prend le relais de la juridiction publique. […] Monde inversé oblige, Dyrcona est menacé de l'eau plutôt que du feu, mais le péril reste le même. Cyrano pense évidemment ici au procès Galilée, puisque tout cela se terminera par une "amende honteuse" (l'envers de "l'honorable") et une rétractation publique[32]. » Jean-Michel Gros note ensuite « un sentiment d'acharnement » et souligne le « peu de cohérence entre le motif – prétexte – de l'accusation (avoir prétendu que "leur monde n'était qu'une lune") et l'accusation elle-même : l'athéisme ».

Dyrcona subit un nouveau procès lors de son séjour chez les oiseaux. « Ici comme ailleurs, les premiers gestes seront identiques : "La première chose qu'ils [les oiseaux] firent

[32]. Gros, Jean-Michel, « Le libertinage en procès : les procès dans les voyages de Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 9, 2005, p. 328 et suivantes.

fut de me jeter en prison… ” Cyrano renverse néanmoins la situation commune : ce sont les oiseaux qui vont mettre “l’homme en procès”, pour décider si c’est un animal nuisible et s’il a, en tant qu’animal, une âme. […] Le pauvre Dyrcona ne voit alors son salut que dans le mensonge : se faire passer pour un singe. […] On sait que cette dissimulation sera déjouée par les oiseaux qui, durant la nuit, accomplissent toutes sortes de “singeries” pour le tester. Comme il ne semble pas sensible à ces incitations, il est de nouveau dénoncé comme étant homme.

Or cette présence de la ruse, aussi bien du côté de l’accusé que du tribunal, est tout à fait caractéristique d’un procès inquisitorial. En effet, ce type de procès est tout entier tendu vers l’aveu du prévenu et tous les moyens sont bons pour lui extorquer celui-ci ; de même que, pour le prévenu, la seule issue réside souvent dans de laborieuses ruses pour dissimuler ce qu’il est, ou même simplement ce que le tribunal a déjà décidé qu’il est. […] Quoi qu’il en soit, ce procès franchit encore un échelon dans la violence judiciaire : Dyrcona est condamné à mort, non pour ce qu’il a fait ou dit, mais pour ce qu’il *est*[33]. »

Cette analyse des procès des *États et Empires de la Lune* montre bien l’importance et l’omniprésence de ce thème dans une œuvre souvent présentée comme donnant la part belle à l’imaginaire mais qui n’en dresse pas moins un portrait à charge de l’Inquisition. *Les États et Empires du Soleil* s’ouvrent d’ailleurs sur l’arrestation du narrateur, qui, revenu de son voyage lunaire, en écrivit un récit qui le fit passer pour un sorcier auprès des sots, mais aussi auprès des parlementaires de Toulouse. La peur de l’emprisonnement et de l’accusation d’hérésie est matérialisée par les cauchemars faits par les trois amis.

Les libertins du XVIII[e] siècle, et Sade en particulier, se sont moins attachés à dénoncer la superstition en ce qu’ils n’ont pas nécessairement utilisé ce détour pour toucher la matière religieuse. Ils ont préféré mettre en cause de manière directe la religion, ses institutions et ses dignitaires, mais aussi la tradition sur laquelle elle se fondait et la figure de Dieu. Néanmoins, il est évident, comme nous allons le voir au cours de l’examen du portrait du peuple, que la crédulité et l’ignorance sont autant de faiblesses qui sont l’apanage d’une classe « faible », et que le besoin de croire et l’adhésion à toute forme de superstition est sous-entendue par la croyance aux miracles et aux vérités intenables présentes dans la Bible.

[33]. *Ibid.*, p. 339 et suivantes.

**Des victimes privilégiées**

La superstition, la croyance aux possessions et à la sorcellerie ne sont pas l'apanage du peuple, mais celle des sots. Néanmoins, le peuple est une population encline à la propagation des erreurs et des croyances en tous genres.

- Un digne représentant du peuple

Dans *Dom Juan*, il est parfois difficile de savoir si Molière magnifie ou raille le libertin à travers la figure de Don Juan ; en revanche, il est certain qu'avec le personnage de Sganarelle, nous assistons à une mise en scène de l'ignorance et de la superstition incarnée. Loin d'être un contrepoint positif à son maître débauché, Sganarelle est l'image même de ce peuple inculte qui, somme toute, ne serait pas moins immoral que les libertins s'il n'était tenu à un comportement dicté par les institutions religieuses et auquel il se plie par peur des représailles terrestres et célestes. Il fait d'ailleurs l'éloge de l'ignorance à la scène 1 de l'acte III :

> SGANARELLE. – […] Il faut avouer qu'il se met d'étranges folies dans la tête des hommes, et que, pour avoir bien étudié, on est bien moins sage le plus souvent. Pour moi, Monsieur, je n'ai point étudié comme vous, Dieu merci, et personne ne saurait se vanter de m'avoir jamais rien appris ; mais avec mon petit sens, mon petit jugement, je vois les choses mieux que tous les livres, et je comprends fort bien que ce monde que nous voyons n'est pas un champignon qui soit venu tout seul en une nuit[34].

Éloge qui se poursuit par des considérations sur la création, sur l'admiration que doit susciter la « machine humaine » et qui finit par une chute (alors qu'il veut faire la démonstration de l'efficacité de cette machine), ce qui amène Dom Juan à jouer sur le sens propre et le sens figuré et à lui faire remarquer que « [s]on raisonnement (…) a le nez cassé ». Le libertin ne prend d'ailleurs même pas la peine de répondre à son valet qui propose une suite de considérations décousues censées tenir lieu de raisonnement et être le point de départ d'une *disputatio* savante :

> SGANARELLE. – […] Oh ! dame, interrompez-moi donc, si vous voulez. Je ne saurai disputer si l'on ne m'interrompt. Vous vous taisez exprès et me laissez parler par belle malice.
> DOM JUAN. – J'attends que ton raisonnement soit fini[35].

Sganarelle fait preuve de poltronnerie tout au long de la pièce. Il laisse par exemple son maître seul aux prises avec les deux frères de Done Elvire. Dom Juan le lui fait

[34]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 1, p. 801-802.
[35]. *Ibid.*, III, 1, p. 802.

remarquer (« tu fuis quand on m'attaque ? »), et Sganarelle se défend en prêtant des vertus purgatives aux vêtements de médecin qu'il porte, ce qui met en évidence sa bassesse et provoque la colère de son maître (« Couvre au moins ta poltronnerie d'un voile plus honnête ! »).

De plus, la superstition est un de ses traits de caractère, ce qu'indique le portrait qu'il fait de son maître dans la scène d'exposition :

> SGANARELLE. – […] tu vois en Dom Juan, mon maître, le plus grand scélérat que la terre ait jamais porté, un enragé, un chien, un démon, un Turc, un hérétique, qui ne croit ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou, qui passe cette vie en véritable bête brute, un pourceau d'Epicure, un vrai Sardanapale, qui ferme l'oreille à toutes les remontrances qu'on lui peut faire et traite de billevesées tout ce que nous croyons[36].

Le fait qu'il s'insurge lorsque Dom Juan marque son incrédulité en matière de figures populaires en refusant de croire au moine-bourru est encore un indice de celle-ci :

> SGANARELLE. – Et voilà ce que je ne puis souffrir ; car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferais pendre pour celui-là[37].

Par ces propos, Sganarelle affirme son appartenance au peuple et montre les amalgames qu'il fait entre des croyances allant de la superstition (« démon », « loup-garou », « moine-bourru », « tout ce que nous croyons ») à la religion (« hérétique », « Ciel », « Enfer »). La cause du Ciel est donc défendue par un piètre orateur qui discrédite, plus qu'il ne défend, ses croyances. On retrouve ici la figure de l'épitrochasme, avec cette suite d'éléments brefs juxtaposés (« enragé, un chien, un démon, un Turc, un hérétique ») ou coordonnés (« ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou »), qui souligne l'absence de sens critique de Sganarelle et sa tendance à mettre toutes les croyances sur le même plan.

De plus, le portrait de Dom Juan reprend bon nombre des poncifs que l'on trouve dans l'évolution du mot « libertin » et chez les apologistes du XVII^e^ siècle, qui associent les mauvaises mœurs (« scélérat », « un enragé», « un pourceau d'Épicure, « un vrai Sardanapale ») aux origines douteuses (« un Turc »), à l'animalité (« un chien », « pourceau », « bête brute ») et à l'incrédulité (« un hérétique, qui ne croit ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou », « qui (…) traite de billevesées tout ce que nous croyons »). Molière nous propose donc un portrait caricatural du libertin, ce qui révèle l'emprise des idées reçues sur Sganarelle.

---

[36]. *Ibid.*, I, 1, p. 777.
[37]. *Ibid.*, III, 1, p. 801.

- Des histoires inventées par des ignorants pour des sots

Le lien entre superstition et peuple se retrouve aussi chez Cyrano. Il est souligné de deux manières différentes dans les lettres *Pour les sorciers* et *Contre les sorciers*. Dans la lettre *Pour les sorciers*, le magicien présente ses pouvoirs et les dons qu'il peut transmettre. Bien sûr, dans le public qu'il s'attribue, se trouvent « devins », « sorciers », « magiciens » mais également bon nombre de personnes du peuple, car mise à part l'évocation des « rois » qu'il pousse indirectement à la guerre, « en les allumant entre les génies qui [les] gouvernent », il n'évoque que des personnes de basse condition :

> J'enseigne aux **bergers** la patenôtre du loup. […] Je fais trouver des mains de gloire aux **misérables** que je veux enrichir. Je fais brûler aux **voleurs** des chandelles de graisse de pendu, pour endormir les hôtes, pendant qu'ils exécutent leur vol. […] Je donne aux **laquais** ces bagues, qui les font aller et revenir de Paris à Orléans en un jour. […] Je montre aux vieilles à guérir la fièvre avec des paroles. Je réveille les **villageois** la veille de Saint-Jean, pour cueillir son herbe à jeûn et sans parler. […] J'instruis les **paysans** à mettre sous le seuil de la bergerie qu'ils veulent ruiner, une toupe de cheveux, ou un crapaud, avec trois maudissons, pour faire mourir étiques les moutons qui passent dessus ; je montre aux **bergers** à nouer l'aiguillette, le jour des noces[38].

En quelques lignes, nous voyons donc apparaître « bergers », « voleurs », « laquais » et « paysans ». Le terme « villageois » suppose également une population rurale et tous les attributs caricaturaux auxquels elle est associée dans bon nombre de textes libertins : ignorance, bêtise, crédulité…

Or, on retrouve toutes ces caractéristiques dans la lettre suivante, *Contre les sorciers*, quand il s'agit de considérer les « victimes » de la superstition et de la sorcellerie :

> Premièrement, on ne m'a quasi jamais récité aucune histoire de sorciers, que je n'aie pris garde qu'elle était ordinairement arrivée à trois ou quatre cents lieues de là. […] Joignez à cela, que cette bande d'hommes habillés en chats, trouvée au milieu d'une campagne, sans témoins, la foi d'une personne seule doit être suspecte en chose si miraculeuse ; près d'un village il en a été plus facile de tromper des idiots. C'était une pauvre vieille ; elle était pauvre, la nécessité l'a pu contraindre à mentir pour de l'argent. Elle était vieille, l'âge affaiblit la raison, l'âge rend babillard, elle a inventé ce conte pour entretenir ses voisines ; l'âge affaiblit la vue : elle a pris un lièvre pour un chat ; l'âge rend timide : elle a cru en voir cinquante au lieu d'un. […] Mais de grâce examinons ce sorcier pris. Vous trouverez que c'est un paysan fort grossier, qui n'a pas l'esprit de se démêler des filets dont on l'embarrasse, à qui la grandeur du péril assomme l'entendement en telle sorte, qu'il n'a plus l'âme assez présente pour se justifier, qui n'oserait même répondre pertinemment, de peur de donner à conclure aux préoccupés que c'est le diable qui parle par sa bouche[39].

[38]. Cyrano de Bergerac, *Pour les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 82-84. C'est moi qui souligne.
[39]. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 87.

Les événements surnaturels et inexplicables sont des histoires inventées par des sots issus du peuple ; en effet, la pauvreté, la sottise et la peur sont des faiblesses qui portent à toutes les compromissions, qui font dire ce que l'on veut entendre. Et c'est encore l'ignorance qui fait accuser de sorcellerie des paysans car ils sont incapables de se défendre.

De même, lorsque Dyrcona est considéré comme un sorcier, il est arrêté par des personnes issues du peuple manipulées par un pasteur :

> Un spectre (au moins je le pris pour tel), se présentant à moi au milieu du chemin, saisit mon cheval par la bride. La taille de ce fantôme était énorme, et par le peu qui paraissait de ses yeux, il avait le regard triste et rude. Je ne saurais pourtant dire s'il était beau ou laid, car une longue robe tissue des feuillets d'un livre de plain-chant, le couvrait jusqu'aux ongles, et son visage était caché d'une carte où l'on avait écrit l'*In principio*. Les premières paroles que le fantôme proféra :
> « Satanus Diabolas ! cria-t-il tout épouvanté, je te conjure par le grand Dieu vivant… »
> À ces mots, il hésita ; mais répétant toujours « le grand Dieu vivant », et cherchant d'un visage effaré son pasteur pour lui souffler le reste, quand il vit que, de quelque côté qu'il allongeât la vue, son pasteur ne paraissait point, un si effroyable tremblement le saisit, qu'à force de claquer la moitié de ses dents en tombèrent, et les deux tiers de la gamme, sous lesquels il était gisant, s'écartèrent en papillotes[40].

Dans cette scène racontée sur un ton burlesque (si l'on considère la gravité de la situation de Dyrcona et le comique de la description qui en est fait), le rôle du peuple est mis en avant. Son représentant est apeuré (« tout épouvanté » / « visage effaré » / « un si effroyable tremblement le saisit »), manipulé par les instances religieuses (« cherchant d'un visage effaré son pasteur pour lui souffler le reste, quand il vit que (…) son pasteur ne paraissait point, un si effroyable tremblement le saisit »); il se comporte de manière risible et irrationnelle (il apparaît notamment dans un accoutrement ridicule : « une longue robe tissue des feuillets d'un livre de plain-chant, le couvrait jusqu'aux ongles, et son visage était caché d'une carte où l'on avait écrit l'*In principio* »). Sa peur est raillée par l'utilisation d'hyperboles qui ridiculisent le villageois (« un si effroyable tremblement le saisit, qu'à force de claquer la moitié de ses dents en tombèrent, et les deux tiers de la gamme, sous lesquels il était gisant, s'écartèrent en papillotes »).

Son appartenance au peuple est mise en avant par les propos qu'il tient après avoir récité sa formule d'exorcisme (en accrochant le latin, comme le souligne Madeleine Alcover dans son édition, transformant *Satanas Diabolus* en *Satanus Diabolas* et en utilisant des jurons populaires) :

> Ho ! bien, dit-il, Satanus Diabolas, par le sangué ! je te conjure, au nom de Dieu, et de Monsieur Saint Jean, de me laisser faire ; car si tu grouilles ni pied ni patte, diable emporte je t'étriperai[41].

[40]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 178-179.
[41]. *Ibid.*, p. 179.

De plus, une différenciation nette s'établit entre le narrateur et le peuple : le premier analyse et s'interroge sur les événements qu'il vit et garde une distance critique (comme l'atteste la parenthèse « au moins je le pris pour tel »), tandis que le peuple ne fait preuve d'aucun esprit d'analyse et s'en tient à des gestes dictés par ses croyances et par l'église. Le paysan censé l'arrêter est d'ailleurs complètement déboussolé une fois qu'il a récité sa formule, il est incapable d'agir seul et cherche de l'aide auprès du pasteur.

Dyrcona répond alors par le rire, ce qui souligne le caractère insensé et absurde des diverses actions menées à son encontre dans la suite de la scène :

> Je tiraillai contre lui la bride de mon cheval ; mais les éclats de rire qui me suffoquaient m'ôtèrent toute force. Ajoutez à cela qu'une cinquantaine de villageois sortirent de derrière une haie, marchant sur leurs genoux, et s'égosillant à chanter *Kyrie Eleison*. Quand ils furent assez proches quatre des plus robustes, après avoir trempé leurs mains dans un bénitier que tenait tout exprès le serviteur du presbytère, me prirent au collet. J'étais à peine arrêté, que je vis messire Jean, lequel tira dévotement son étole dont il me garrotta ; et ensuite une cohue de femmes et d'enfants, qui malgré toute ma résistance me cousirent dans une grande nappe ; au reste j'en fus si bien entortillé, qu'on ne me voyait que la tête[42].

Plus loin, l'ignorance et l'inculture de ceux qui l'arrêtent seront soulignées par leur réaction lorsqu'ils trouvent dans ses affaires la *Physique* de Descartes et qu'ils l'ouvrent à la page « où sont expliqués les vertus de l'aimant » :

> Celui qui le [l'ouvrage de Descartes] tenait le laissa choir d'appréhension, et par malheur en tombant il s'ouvrit dans une page où sont expliquées les vertus de l'aimant ; je dis par malheur, pour ce qu'à l'endroit dont je parle il y a une figure de cette pierre métallique, où les petits corps qui se déprennent de sa masse pour accrocher le fer sont représentés comme des bras. À peine un de ces marauds l'aperçut, que je l'entendis s'égosiller que c'était là le crapaud qu'on avait trouvé dans l'auge de l'écurie de son cousin Fiacre, quand ses chevaux moururent. À ce mot, ceux qui avaient paru les plus échauffés rengainèrent leurs mains dans leur sein, ou se regantèrent de leurs pochettes. Messire Jean de son côté criait, à gorge déployée, qu'on se gardât de toucher à rien, que tous ces livres-là étaient de francs grimoires, et le mulet un Satan[43].

Remarquons que l'ignorance du peuple est partagée par le pasteur. Toutes les actions des villageois sont marquées du sceau de l'excès et de l'irrationalité la plus complète et la plus risible.

- Du « peuple » au « vulgaire »

Chez Sade aussi, le peuple est considéré comme une « caste » ignorante qui doit rester dans l'ignorance. Ses membres sont prédisposés à la soumission et à la crédulité :

[42]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 179.
[43]. *Ibid.*, p. 181-184.

> « il y a nécessairement dans les intentions de la nature une classe d'individus essentiellement soumise à l'autre par sa faiblesse et par sa naissance (…). Douteriez-vous de mon premier principe ? Parcourez l'univers, je vous défie d'y trouver un seul peuple qui n'ait eu sa caste méprisée : les Juifs formaient celles des Égyptiens ; les Ilotes celles des Grecs, les Parias celle des Brames ; les Nègres celle de l'Europe[44].

Pour Naudé, le peuple est bien le lieu où l'on trouve les « âmes basses » ; de ce fait, il invite les « esprit[s] mâle[s] et bien sensé[s] » à ne pas :

> s'alambiquer l'esprit après les prétendus mystères de la Cabale, les invocations superstitieuses de la magie, la recherche inutile de la pierre philosophale, et les prédictions fantastiques de quelques devins et femmelettes ; vu que de telles rêveries ne peuvent loger qu'en l'imagination des âmes basses, grossières et populaires, qui se laissent surprendre et arrêter dans ces toiles d'araignées, lesquelles ne peuvent facilement envelopper un esprit mâle et bien sensé sans le discréditer et lui faire perdre l'estime et la réputation d'un homme de jugement [45].

Mais la bêtise, l'ignorance et la crédulité ne sont pas réservées au seul peuple. « Pour La Mothe Le Vayer, comme pour tous les libertins (…), le "vulgaire" comprend l'ensemble de ceux qui suivent l'opinion commune. Au vu du très petit nombre de personnes sensées qu'on peut lui opposer, le terme a une extension maximale et rassemble toutes sortes de profession : "Ce mot comprend à nostre égard le cavalier, l'homme de robbe, et le païsan, également[46]". […] Indifférente aux hiérarchies sociales, la scission établie entre l'esprit fort et le vulgaire relève, en réalité, d'une question de complexion : il y a d'un côté les esprits forts, de l'autre les "esprits moutoniques" (l'expression est de Naudé), ceux qui se laissent mener par leurs passions, leurs intérêts ou leur ignorance et ne savent "résister à la contagion des erreurs populaires et communes"[47]/[48] ».

### Les mécanismes de la croyance : entre erreur et besoin de croire

Mettre en cause la superstition, la sorcellerie et les croyances, c'est déjà mener une réflexion qui doit conduire à examiner Dieu et les religions. Mais avant même d'étendre cette critique à la foi, les libertins, comme Naudé, La Mothe Le Vayer et Cyrano de Bergerac, proposent de remonter aux sources des erreurs pour mieux les comprendre.

---

[44]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.
[45]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 302.
[46]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, dans Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 213.
[47]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, dans Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 215.
[48]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 213-215.

Nous sommes donc face à un trait véritablement définitoire de la pensée libertine : tous les libertins n'ont eu de cesse de dénoncer l'ignorance et la naïveté, principalement de ceux qui croient aux explications infondées et surnaturelles de toutes sortes.

- Mécanisme de création d'erreur chez Naudé

Naudé, dans *L'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie,* propose une véritable démonstration qui a pour but de « distinguer le vrai d'avec le faux ». Il donne pour cela un mode d'emploi qui invite le lecteur à remonter aux sources premières de la connaissance (et non de s'en tenir à une version plus récente qui a pu être distordue au fil du temps) puis à analyser le contexte dans lequel les faits ont été racontés et le point de vue de l'auteur afin de ne pas être dupe des éventuelles modifications qu'il aurait pu effectuer volontairement ou non. Naudé met ainsi en avant autant une démarche intellectuelle qu'un état d'esprit, que l'on retrouve chez les libertins, qu'ils soient « érudits » ou non : il s'agit d'être « incrédules et soupçonneux, tels que le devraient toujours être ceux qui veulent tirer profit de leurs lectures » et ne pas être dupe des supercheries que l'on propose au peuple pour le manipuler.

L*'Apologie* de Naudé commence par proposer une véritable méthode de relecture réinterprétant les éléments qui ont fait accuser certains grands hommes de sorcellerie : il faut remonter aux sources historiques afin d'identifier les différents éléments qui auraient pu permettre une distorsion du réel, distorsion souvent due à l'absence de neutralité de celui qui rapporte les faits.

Ainsi, « [i]l s'agit moins (…) d'établir ou de rétablir une vérité historique à l'égard des grands hommes dont la réputation se trouve entachée, que de juger sainement des historiens, démonologues et autres faiseurs de contes pour enfants à l'origine de ces calomnies. […] La plaidoirie adopte une méthode critique historique qui vise à invalider l'accusation de magie, en montrant le peu de valeur des témoignages écrits sur lesquels celle-ci s'appuie d'ordinaire : une telle approche, qui met en balance l'autorité des accusateurs et leurs compétences réelles, permet de traiter de l'accusation de magie en juriste, en prenant appui sur la loi civile. En mettant en question les fondements d'une attitude inquisitoriale, source de superstition, Naudé dévoile du même coup le mécanisme historique de la naissance et de la propagation des erreurs[49]. »

[49]. *Ibid.*, p. 142.

Les erreurs naissent au moment des faits, car la neutralité du point de vue est impossible. Puis, plutôt que d'être remises en question par les générations successives d'historiens et de démonographes, elles sont reprises et transmises par ceux qui n'exercent pas leur esprit critique. L'absence de recul et le mode d'adhésion des historiens leur sont reprochés, particulièrement parce qu'ils sont érudits et cultivés et doivent pouvoir examiner les faits, contrairement au peuple qui est ignorant.

« Les principaux "architectes de ce labyrinthe de fausses opinions" sont donc les « historiens et démonographes » […] parce qu'ils se laissent mener par leurs passions, leurs intérêts ou leur ignorance. […] Tous se révèlent incapables d'une juste « censure » des auteurs qui les précèdent, alors qu'il faudrait précisément remonter à la source de ces narrations fabuleuses pour en évaluer une fois pour toutes le degré de crédibilité (…).

Pour la plupart, les historiens et les démonographes n'ont pas ce souci et se contentent de compiler les sources au nom du respect de l'autorité, du poids de la coutume ou du consentement universel[50]. »

« L'*Apologie* est le lieu d'élaboration d'une méthode, et l'occasion de la proclamation de principes. Naudé délimite le cadre à l'intérieur duquel tous les phénomènes doivent trouver une explication naturelle, et laisse au lecteur le soin de tirer les conséquences de ses développements les plus percutants à l'encontre des croyances superstitieuses et magiques[51]. »

Après avoir posé les jalons de sa méthode, Naudé propose de s'arrêter à chaque accusation et s'attache à défendre ceux qui ont été victimes d'opinions erronées. Ainsi :

> [c']est pourquoi sans nous arrêter à tout ce que cette populace a dit de la magie des anciens philosophes, tels qu'ont été Zoroastre, Orphée, Pythagore, Démocrite, et les autres, il faut maintenant descendre au particulier après avoir traité le général, et montrer sur un chacun d'iceux ce que nous avons prouvé de tous ensemble[52].

S'ensuit une démarche logique qui vise à cerner les accusations principales pour les expliquer et les contester, les unes après les autres, à grands renforts d'exemples et de citations. Même si :

> cette funeste opinion (…) se détruise assez d'elle-même par le peu d'accord de ceux qui la maintiennent et les contradictions qui s'y rencontrent à l'ordinaire de toutes les autres menteries, il faut néanmoins pour la déraciner totalement, et apporter un aussi puissant remède à cette maladie qu'elle est invétérée, réduire toutes ces opinions à quatre principales, et montrer par l'explication de

[50]. *Ibid.*, p. 143-144.
[51]. *Ibid.*, p. 301-302.
[52]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, dans *Libertins du XVII^e siècle*, Paris, éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 195.

> chacune d'icelles, qu'il n'y a nulle apparence de nous représenter ce Zoroastre comme le premier et le plus parfait de tous les enchanteurs et magiciens[53].

Naudé confronte ensuite diverses instances, met en parallèle différentes autorités afin d'étayer son point de vue par une argumentation extrêmement serrée, précise et érudite.

Nous voyons en quoi, au-delà de la mise en cause des accusations de sorcellerie qui ont frappé les plus grands savants, il s'agit d'inviter le lecteur à adopter un point de vue critique et de proposer un véritable mode d'emploi pour appréhender rationnellement tout fait : les fausses accusations mais aussi les superstitions, les fables, les mythes et pourquoi pas les vérités révélées.

- Recherche de la calomnie chez La Mothe Le Vayer

Dans un même souci de réévaluation et de recherche d'une version vraisemblable de l'histoire des grands philosophes, La Mothe Le Vayer s'intéresse, dans *De la vertu des païens*, aux accusations qui ont terni la moralité des grands philosophes de l'Antiquité et auraient été la cause de leur absence de salut supposée.

Il examine pour chacun des philosophes mis en cause ce qui leur est reproché et oppose à ces critiques des éléments permettant de les innocenter. Chacune de ses « enquêtes » doit permettre au philosophe en question d'être considéré comme vertueux et de gagner la possibilité de son salut, même si La Mothe Le Vayer se garde bien de trancher en conservant la réserve sceptique qui lui est coutumière.

Pour ne prendre qu'un exemple, La Mothe Le Vayer commence par défendre Socrate, « qu'on a dit avoir le premier de tous fait descendre la philosophie du ciel en terre[54] ». Il reprend donc les accusations proférées à son encontre, les examine avant de les rejeter en les confrontant à d'autres témoignages qui les invalident, comme c'est le cas ici pour « l'ivrognerie » prétendue de Socrate :

> Voyons néanmoins de quels crimes on charge la réputation de Socrate et pourquoi l'on veut désespérer de son salut. On lui impute le vilain vice de l'ivrognerie, celui que les Grecs ont nommé pédérastie, une extrême colère et, finalement, l'idolâtrie, dont ceux mêmes qui ont fait son apologie sont demeurés d'accord (…). À quoi l'on peut ajouter ce qu'on a tant dit du démon duquel il se servait.
> Pour ce qui touche les excès de bouche, je sais bien que ses disciples le font boire à la grecque dans leurs symposes, avec un peu plus de chaleur que la bienséance ne le permettrait parmi nous. Ce n'a pourtant jamais été jusques à s'enivrer, tant s'en faut ; ils remarquent expressément qu'on ne l'avait jamais vu dans ce misérable état. Et je ne puis rien rapporter de plus exprès pour justifier la calomnie

[53]. *Ibid.*, p. 199.
[54]. La Mothe Le Vayer, François de, *De la vertu des païens*, dans *Libertins du XVII^e siècle*, t. II, Paris, éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 38.

> de cette première accusation que ce qu'observe dans sa vie Diogenes touchant la peste qui travaillait souvent la ville d'Athènes. Il dit que Socrate fut quasi le seul qui s'en exempta de son temps par sa grande sobriété et pour être le plus tempérant des hommes en son boire et en son manger[55].

La Mothe Le Vayer s'attaque ensuite aux accusations de pédérastie, de colère et d'idolâtrie avant de conclure :

> Encore que nous ayons répondu le plus à la décharge de Socrate que nous avons pu sur tout ce qui lui était imputé, je serais bien fâché pourtant d'avoir prononcé affirmativement pour son salut, ni de l'avoir mis avec certitude au rang des bienheureux, comme il semble que quelques-uns aient voulu faire[56].

La Mothe Le Vayer ne tranche pas pour son salut mais cherche à remettre en cause les accusations dont Socrate a été victime.

Ce qui est remarquable chez Naudé tout comme chez La Mothe Le Vayer, c'est cette volonté de ne pas s'en tenir aux savoirs qui leur ont été communiqués par des sources antérieures : leur particularité est de construire leur opinion en s'appuyant sur des jugements neutres et objectifs. Dans les deux œuvres évoquées, si les accusations infondées de sorcellerie et de mauvaises mœurs (entre autres) étaient visées, il s'agit surtout bien de poser une démarche globale qui a pour but de mettre en cause toute information douteuse. Cette démarche se prête donc aisément à des prolongements dans les domaines religieux et bibliques, puisqu'il suffit d'appliquer ce mode de lecture critique à tous les textes, même religieux.

- L'homme et son besoin de croire

Pour Cyrano de Bergerac, la cause première des erreurs et croyances est à chercher dans la faiblesse humaine. Là où Naudé voyait plusieurs causes possibles, comme « leurs passions, leurs intérêts ou leur ignorance », Cyrano n'en voit qu'une : la vanité des hommes.

« Une étude détaillée des mécanismes de déconstruction de la croyance chez Cyrano montrerait ainsi que sous une croyance se cache le plus souvent une autre croyance, comme si celles-ci s'engendraient elles-mêmes et se renvoyaient les unes aux autres dans un jeu infini et vertigineux dont il serait au bout du compte impossible de sortir pour remonter aux origines premières. […] Le premier ressort anthropologique de la croyance (…) [est] un sentiment fondamental : la présomption des hommes. C'est elle qui leur fait accroire qu'ils sont au

[55]. *Ibid.*, p. 42.
[56]. *Ibid.*, p. 46.

centre de la création (…). L'orgueil se trouve ainsi à la source de l'adhésion des individus (ou de son absence) à une croyance, quelle que soit son objet. […] Chacun est enfermé dans sa propre perspective, déformé par le télescope que constitue sa vanité. […] Tout se passe comme si l'homme n'était présomptueux, que parce qu'il se sait vain et pour se masquer à lui-même cette misère humaine qui l'habite fondamentalement. Il projette ainsi dans une image extérieure à lui-même la perfection qu'il se sait incapable d'atteindre. […] La faiblesse des hommes explique donc encore plus fondamentalement les croyances qu'ils se donnent[57]. »

L'homme est donc naturellement porté vers l'erreur car il est incapable de mettre de côté son humanité même, source de sa présomption, de ses passions et de ses intérêts ; il fait preuve d'un besoin impérieux de croire et de s'en remettre à une force qui lui est supérieure. Ainsi, derrière le besoin de croire se cache la peur de la liberté, comme l'indique ce passage des *États et Empires de la Lune et du Soleil,* où les hommes ne sont que des :

> pauvres serfs [qui] ont si peur de manquer de maîtres que, comme s'ils appréhendaient que la liberté ne leur vînt de quelque endroit non attendu, ils se forgent des dieux de toutes parts, (…) ils en feront plutôt de bois, qu'ils n'en aient, et je crois même qu'ils se chatouillent des fausses espérances de l'immortalité, moins par l'horreur dont le non-être les effraie, que par la crainte qu'ils ont de n'avoir pas quelqu'un qui leur commande après la mort[58].

Le peuple est ici guidé par un besoin impérieux d'obéir, d'être dirigé : il accepte n'importe quelle solution plutôt que de se trouver face à une liberté effrayante. Les hommes ont la même démarche quand il s'agit de croire en une instance supérieure. Ainsi, parce qu'ils craignent et s'effraient de ce qu'ils ne comprennent pas, les hommes se voient dans l'obligation d'inventer des forces surnaturelles pour expliquer ce qui les dépasse. Le mécanisme reste dans le prolongement de ce que Naudé et La Mothe Le Vayer critiquaient : le fait de s'en remettre à une autorité extérieure.

- Résoudre un mystère par un mystère plus grand

Cette volonté de résoudre les mystères qui les effraient commande aux hommes de trouver des explications aux phénomènes qui dépassent leur entendement. Confrontation à des

[57]. Feller, Sophie, « L'homme affabulateur : anthropologie de la croyance dans *L'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, n°53, Paris, Champion, 2004, p. 80-83.

[58]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 266. Cette idée est également envisagée dans le domaine politique par La Fontaine dans la fable « Les grenouilles qui demandent un roi », où l'on voit se dessiner un portrait du peuple conforme à celui esquissé par les libertins, c'est-à-dire un peuple trop ignorant pour savoir ce qui est bon pour lui et qui recherche un maître à tout prix, préférant un tyran à un maître effacé.

phénomènes inexpliqués, besoin de croire, et tentation de s'en remettre à une instance supérieure, autant de raisons de se créer des dieux :

> 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 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 d'un nain à la miséricorde d'un 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[59].

Pour éviter l'inconnu, l'homme s'invente des maîtres imaginaires : il ne résout aucun de ses questionnement mais les identifie et les associe sous une forme : celle d'un Dieu. Ainsi l'existence de Dieu, si elle n'apporte aucune réponse, permet de renoncer à avoir une démarche rationnelle et de s'en remettre à une autorité supérieure. L'humanité préfère les certitudes erronées à l'examen des faits dans leur complexité, car cela la libère du poids de l'inconnu et lui fait quitter le domaine du vraisemblable où demeure la présence du doute.

Cette même idée se retrouve chez Sade, qui souligne, lui aussi, cette propension qu'a l'homme à préférer l'obscurité et l'ignorance complète dès lors qu'il se sent dépassé :

> Mais la nature, me direz-vous, est inconcevable sans un Dieu. Ah ! j'entends ; c'est-à-dire que, pour m'expliquer ce que vous comprenez fort peu, vous avez besoin d'une cause où vous ne comprenez rien du tout : vous prétendez démêler ce qui est obscur, en redoublant l'épaisseur des voiles ; vous croyez briser un lien, en multipliant les entraves[60].

Ainsi, l'homme, en tentant de lutter contre ses craintes et son ignorance, les amplifie.

### Vers le « détachement progressif du sacré » (G. Tullio)

La démarche des érudits consistant à apprendre au lecteur à démêler le vrai du faux et à ne pas adhérer systématiquement, sans esprit critique, à toute croyance, amène une progressive remise en cause du sacré. Si Naudé ou La Mothe Le Vayer ont construit un modèle de réflexion applicable à toutes croyances, ils se sont pourtant gardés d'inviter explicitement à une lecture critique des Saintes Écritures ; ils affirment d'ailleurs à plusieurs reprises leur fidélité vis-à-vis de l'Église et excluent ostentatoirement tout ce qui pourrait lui nuire. Mais si le lecteur les a bien lus et compris, il se doit d'appliquer le même regard

[59]. *Ibid.*, p. 123.
[60]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 491.

critique à toute matière pour « se former et polir le jugement […] [et] distinguer le vrai d'avec le faux [61] ». Cette invitation à mettre sur le même plan fables, mythes et Saintes Écritures est une première étape vers ce qui aboutira ensuite à une mise en cause directe et radicale telle qu'elle est exprimée à la fin du XVIII[e] siècle, en particulier dans les œuvres de Sade.

- Superposition du surnaturel et du merveilleux chrétien

Nous voyons donc que « [l]es précautions avec lesquelles sont présentées certaines interprétations historiques sur la naissance et le développement de l'idée de Dieu et de la religion (…) n'en diminuent pas la portée désacralisante : les apologistes remarquaient que toute tentative de ramener à des origines historiques et humaines les croyances religieuses – même limitée au panthéon païen – pouvait facilement s'étendre au christianisme[62] ».

La mise en cause de la religion, particulièrement chez les libertins « érudits » que sont Naudé et La Mothe Le Vayer, se fait de façon indirecte. Il s'agit d'indiquer une direction qui, dénonçant les erreurs et autres manifestations merveilleuses et surnaturelles, invite à prolonger la réflexion jusque dans les sphères du religieux. Bien sûr, Naudé se garde bien d'inviter le lecteur à un tel sacrilège, il semble même exclure systématiquement le sacré, en insistant sur son indéfectible vérité. Mais peut-on véritablement proposer une démarche globale, raisonnable, basée sur l'expérience et la vérification des sources sans s'interroger sur les vérités divines et leur transcription humaine qu'est le Livre Saint ? C'est ce que soutient Naudé lorsqu'il dit, par exemple, que « notre esprit rampe bien plus facilement qu'il ne s'essore, et que pour le délivrer de toutes ces chimères, il le faut émanciper, le mettre en pleine et entière possession de son bien, et lui faire exercer son office, qui est de croire et respecter l'histoire ecclésiastique, raisonner sur la naturelle, et toujours douter de la civile[63] ».

Ainsi il y aurait trois postures différentes à adopter selon la matière traitée : il conviendrait d'être soupçonneux et critique vis-à-vis de l'histoire des hommes, de lire l'histoire naturelle en utilisant le filtre de la raison, mais de se contenter de croire sans s'interroger tout ce qui concerne l'histoire ecclésiastique. Or, est-il crédible qu'un texte qui se présente comme un véritable protocole de recherche d'erreur puisse encourager son lecteur à

[61]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 149.
[62]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, p. 93.
[63]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 194.

« croire et respecter » une histoire quand il ne cesse de l'inviter à « raisonner » et à faire preuve d'esprit critique ?

L'examen des multiples parallèles établis entre « récits païens » et épisodes bibliques amène le lecteur à en douter :

> une bonne partie des fables des poètes et des récits des païens semblent avoir été déguisés de la Sainte Écriture : le déluge, par exemple, de Deucalion et Pyrrha, de celui de Noé ; la chute de Phaéton, du miracle de Josué ; la guerre des Géants, de la tour de Babel ; l'ambrosie des dieux, de la manne des Israélites, la peste de Rome, de celle qui fut au désert ; et le serpent d'Esculape, de celui que Moïse fit forger d'Airain (…). Tous lesquels parallèles j'ai bien voulu recueillir si particulièrement pour montrer la malice et la finesse grossière et mal tissue de Philostrate ; et que le plus assuré moyen de réfuter toutes ces fables n'est point de les rapporter à la magie, (…) mais qu'il les faut nier totalement avec Eusèbe, et faire en sorte, suivant le chemin qu'il nous a tracé, de si bien découvrir et manifester le peu de fondement et toutes les inepties et contradictions qui s'y rencontrent[64].

La question des sources se pose ici, particulièrement lorsque l'on sait à quel point Naudé était érudit : se peut-il que celui-ci ait réellement inversé la primauté d'une « fable » sur une autre ? Naudé propose donc de faire des Saintes Écritures, l'original, relatant des faits, que des païens auraient repris. Ces parallèles sont faits dans une structure asyndétique qui crée de véritables raccourcis et surtout met sur le même plan, syntaxiquement et sémantiquement, fables païennes et épisodes bibliques ; d'autant que Naudé cite d'abord la fable païenne avant de la rapporter à l'épisode biblique qui l'a prétendument inspirée : les histoires se ressemblent et ne sont hiérarchisables que par la primauté affirmée du texte biblique alors même que leur ordre de présentation s'inverse. Le parallèle se poursuit d'ailleurs par une multiplication d'exemples qui finissent par créer une impression de confusion et amènent le lecteur à douter de la fiabilité des témoignages historiques : Philostrate, par exemple, prête des actions de Jésus-Christ à Apollonius. Si de telles confusions sont possibles, qu'est-ce qui garantit qu'il n'y ait pas d'autres erreurs dans le sens inverse ? Et que faire, ainsi, de cette invitation à « nier totalement » les fables de Philostrate et à « découvrir et manifester le peu de fondement et toutes les inepties et contradictions qui s'y rencontrent » ?

Par cette superposition de merveilleux païen et chrétien, nous voyons en quoi cette mise en cause, si elle reste indirecte, n'en est pas moins efficace, en ce qu'elle brouille les catégories d'histoire ecclésiastique et de fable païenne établies précédemment avec tant de clarté.

[64]. *Ibid.*, p. 255-56.

- Parallèle entre fables et épisodes bibliques

Cette superposition est affichée, sur le mode burlesque, par Cyrano, dès l'incipit des *États et Empires de la Lune*, lorsqu'il évoque la lune :

> Les yeux noyés dans ce grand astre, tantôt l'un le prenait pour une lucarne du ciel par où l'on entrevoyait la gloire des bienheureux ; tantôt l'autre protestait que c'était la platine où Diane dresse les rabats d'Apollon ; tantôt un autre s'écriait que ce pourrait bien être le soleil lui-même, qui s'étant au soir dépouillé de ses rayons, regardait par un trou ce qu'on faisait au monde quand il n'y était plus.
> « Et moi, dis-je, qui souhaite mêler mes enthousiasmes aux vôtres, je crois, sans m'amuser aux imaginations pointues dont vous chatouillez le temps pour le faire marcher plus vite, que la lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune[65]. »

« Dans ce contexte, l'introduction du merveilleux dans le récit est aussi une façon de neutraliser la croyance au miracle. En effet, lorsque le récit bascule ostensiblement vers le merveilleux, le lecteur est invité à plonger dans la fantaisie, et le caractère invraisemblable des événements n'a plus d'importance. Alors, si ce qui est habituellement reconnu comme miraculeux prend le statut d'une fiction, son caractère proprement miraculeux est invalidé. […] [L]e recours au merveilleux [devient alors] un instrument de désacralisation[66]. »

On retrouve la méthode qui « consiste à mettre sur le même plan des références à la mythologie gréco-romaine et des références bibliques […] dans la dédicace au duc d'Arpajon des *Œuvres diverses* de 1654 : Cyrano met en parallèle les sacrifices faits à Apollon et ceux prescrits dans l'Ancien Testament, s'autorisant un tel procédé par une simple précaution oratoire :

> D'ailleurs, Monseigneur, vous savez que toutes les offrandes qui se présentaient à Dieu dans l'ancienne Loi, il n'y en avait point de si agréables que celles qui se faisaient des premiers fruits, quoiqu'ils ne soient point ordinairement les meilleurs. *Et s'il est permis d'ajouter une chose profane en suite d'une si sainte*, vous n'ignorez pas non plus que les Athéniens ne pensaient pas pouvoir faire présent plus agréable à Apollon, qu'en envoyant leur première chevelure à son temple de Delphes, et lui présentant ces premières productions de leur cerveau[67].

De plus, ces deux types de sacrifices sont évoqués au sein d'une comparaison avec les Lettres cyraniennes, en tant qu'elles sont également des œuvres de jeunesse. […] [L'] *Exode* ou le *Deutéronome* sont mis sur le même plan que la *Vie de Thésée* de Plutarque et les *Œuvres diverses* de Cyrano[68]. »

---

[65]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 5-6.
[66]. Torero Ibad, Alexandra, « Les représentations de la Nature chez Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 9, 2005, p. 169.
[67]. Cyrano de Bergerac, « À Monseigneur le duc d'Arpajon », *Œuvres complètes*, II, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 53.
[68].Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 61-62.

Dans la lettre *Contre les Sorciers,* Cyrano semble accepter le surnaturel « validé » par les Saintes Écritures mais refuse en bloc et se moque ouvertement des charlatans qui n'ont pas le soutien de l'Église :

> Examinons donc, sans qu'il nous importe de choquer les opinions du vulgaire, s'il y a autrefois eu des démoniaques, et s'il y en a aujourd'hui. Qu'il y en ait eu autrefois, je n'en doute point, puisque les livres sacrés assurent qu'une Chaldéenne, par art magique, envoya un démon dans le cadavre du prophète Samuel, et le fit parler. Que David conjurait avec sa harpe, celui dont Saül était obsédé. Et que Notre Sauveur Jésus-Christ chassa les diables des corps de certains Hébreux, et les envoya dans des corps de pourceaux. Mais nous sommes obligés de croire que l'empire du diable cessa quand Dieu vint au monde. Que les Oracles furent étouffés sous le berceau du Messie, et que Satan perdit la parole en Bethléem, l'influence altérée de l'étoile des trois Rois lui ayant sans doute causé la pépie. C'est pourquoi je me moque de tous les énergumènes d'aujourd'hui et m'en moquerai jusqu'à ce que l'Église me commande de les croire[69].

Il est clair cependant que Cyrano nous invite plutôt à mettre en doute les « démoniaques » reconnus par l'Église qu'à faire une véritable distinction entre ces derniers et ceux qui ne sont que des « énergumènes ». C'est ce que laisse entendre la justification ironique qui vient redoubler de façon suspecte sa déclaration en s'appuyant sur un exemple où le surnaturel est omniprésent (« je n'en doute point, puisque les livres sacrés assurent qu'une Chaldéenne, par art magique, envoya un démon dans le cadavre du prophète Samuel, et le fit parler »). C'est aussi ce qu'invite à faire la phrase qui clôt l'extrait où est soulignée l'idée que les faits restent identiques mais qu'ils doivent être crus ou ridiculisés selon qu'ils sont ou non reconnus par l'Église (« je me moque de tous les énergumènes d'aujourd'hui et m'en moquerai jusqu'à ce que l'Église me commande de les croire »).

Pour Olivier Bloch, lorsque Cyrano évoque une multiplicité de figures issues de l'imaginaire populaire, il s'agit de « *plaisanteries à écho blasphématoire* à l'égard de la croyance et du surnaturel dont était familier Cyrano[70] ». Il fait même de la mention conjointe du loup-garou et du moine-bourru, un indice de dénonciation des superstitions qui se retrouve également dans *Dom Juan* de Molière. Cette dénonciation fait, en effet, le lien entre superstition et foi et associe, par un raccourci évocateur, Dieu à la figure du moine-bourru.

« En dépit de leur allure futile, [les plaisanteries à écho blasphématoires] sont particulièrement significatives (…), avec toutes les implications dont elles sont porteuses, les instanciations jumelles du *loup-garou* et du *moine-bourru*. Ces deux entités typiques des superstitions populaires se trouvaient associées chez Cyrano, par deux fois dans *Le Pédant joué* (…) et dans la lettre *Pour les Sorciers* (…).

---

[69]. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers, Lettres satiriques et amoureuses*, op. cit., p. 90.
[70]. Bloch, Olivier, « Molière, metteur en scène de la libre-pensée », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e^*, Saint-Etienne, Presse de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 116.

Or ce sont elles qu'on retrouve *en ordre dispersé* – mais d'une dispersion rien moins qu'innocente, (…) dans les discours de Sganarelle du *Dom Juan* pour le moine-bourru – et pour le loup-garou dès la scène d'exposition (…), dans la description qu'y faisait de Dom Juan le même Sganarelle […] : ce dont il s'agit n'est rien de moins, dans tous les cas, chez Molière comme chez son ami d'autrefois, et à sa suite, que l'assimilation par le fait de la croyance en Dieu à la croyance au loup-garou, et au moine bourru[71]… »

En effet, lorsque Sganarelle dit de son maître, pour le présenter dans la scène d'ouverture, qu'il est un « hérétique qui ne croit ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou », il ne fait rien de moins que mettre la religion sur le même plan que toute autre superstition. Cette idée se retrouve énoncée à l'acte III, scène 1, lorsque Sganarelle, interroge son maître sur ses croyances :

> Est-il possible que vous ne croyiez point du tout au Ciel ? […] Et à l'enfer ? […] Et au diable, s'il vous plaît ? […] Ne croyez-vous point l'autre vie ? […] Et dites-moi un peu, le moine bourru, qu'en croyez-vous, eh[72] ?

Il ajoute ensuite :

> Et voilà ce que je ne puis souffrir ; car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferais pendre pour celui-là[73].

La figure du libertin refuse donc toute forme de superstitions et associe Dieu aux croyances populaires. En contrepoint, Sganarelle, qui devrait défendre la religion, vient redoubler l'impression blasphématoire créée en marquant son attachement à la figure du moine-bourru. Dom Juan réduit Dieu à un élément parmi d'autres du folklore populaire, tandis que Sganarelle le met symboliquement après la figure du moine-bourru dans la hiérarchie des croyances populaires. Il signifie ainsi que pour le peuple et tous ceux qui ne sont pas « déniaisés », il importe seulement de croire, quelle que soit l'instance en laquelle on croit.

Dom Juan ne propose pas de mise en cause directe de Dieu, dans son discours : il se contente de le provoquer par ses actes, mais ne défend pas son point de vue face à un Sganarelle qui ne cesse pourtant de le presser à le faire. Et de fait, il laisse le soin à Sganarelle de décrédibiliser l'idée de Dieu en l'associant à toute une série de superstitions. Il ne prend même pas la peine de jouer le jeu des questions-réponses et refuse de se justifier :

---

[71]. *Ibid.*, p. 116-117.
[72]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, dans *Œuvres* complètes, t. I, Paris, éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, III, 1, p. 801.
[73]. *Ibid.*, III, 1, p. 801.

SGANARELLE. – […] Vous vous taisez exprès et me laissez parler par belle malice.
DOM JUAN. – J'attends que ton raisonnement soit fini. […] Bon ! voilà ton raisonnement qui a le nez cassé[74].

De même, après une longue tirade de Sganarelle, à l'acte V, scène 2, qui prend rapidement une tournure comique du fait d'une énumération de proverbes et de phrases toutes faites[75], qui devient une anadiplose[76] proche des chansons pour enfant, Dom Juan ne répond pas au raisonnement de Sganarelle par un raisonnement, il se contente d'une antiphrase qui vient clore la discussion (« Ô le beau raisonnement ! »).

Ainsi, peut-on lire l'inefficacité de la défense de Dieu comme une forme d'attaque. On trouve le même type de procédé chez Sade : en effet, Justine défend l'idée de Dieu et ne cesse d'en être punie. L'ironie du ton faussement moralisateur employé renforce cette impression. « [O]n retrouve souvent ce ton ironique : le narrateur de Sade aime à relever d'un propos générique, dit sur un ton faussement moralisateur, un énoncé scandaleux emprunté par exemple à une scène de débauche. […] Il s'agit (…) d'un fait qui dépasse très largement la syntaxe, voire la langue du texte, et qui ressortit à la textualité dans son ensemble : deux tonalités (…) se superposent dans le même énoncé[77]. »

- La médecine du corps et la médecine de l'âme

Il est intéressant de rapprocher la mise en cause de la religion de celle de la médecine, car toutes deux ont en commun de proposer une forme de dogmatisme auquel on se doit d'adhérer, mais également car il est possible de lire derrière la critique de la médecine la dénonciation indirecte de l'Église.

Ce n'est donc nullement un hasard si l'athée Dom Juan refuse de croire en la médecine. Pour Laurent Thirouin, relayant l'analyse de John Cairncross, « si Molière choisit de traiter le thème médical, c'est parce qu'il entend (…) s'exprimer, à mots couverts, sur des questions religieuses. […] Le sens médical, la cible médicale, ne sont pas détruits du fait

74. *Ibid.*, V, 2, p. 802.
75. « Sachez, Monsieur, que tant va la cruche à l'eau, qu'enfin elle se brise ; et, comme dit fort bien cet auteur que je ne connais pas, l'homme est en ce monde ainsi que l'oiseau sur la branche ; la branche est attachée à l'arbre ; qui s'attache à l'arbre suit de bon préceptes » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 2, p. 826.
76. « Reprise, en tête d'un groupe syntaxique, d'un mot ou d'un groupe de mots qui, dans le groupe précédent, est souvent situé à la fin » dans Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, *op. cit.*, p. 29.
77. Gailliard, Michel, *Le Langage de l'obscénité*, Paris, Honoré Champion, « Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique », 2006, p. 139.

qu'ils dissimuleraient une cible dévote (de nature religieuse) : le sens religieux et le sens médical coexistent[78]. »

De fait, Dom Juan « manifeste son impiété conjointement à l'égard de la religion et de la médecine, comme s'il ne s'agissait que d'une seule et même posture sceptique[79] ». Ce parallèle est mis en relief à la scène 1 de l'acte III, quand Sganarelle interroge son maître sur sa « foi médicale » avant d'évoquer le « Ciel » :

> SGANARELLE. – Comment, Monsieur ! vous êtes aussi impie en médecine ?
> DOM JUAN. – C'est une des grands erreurs qui soit parmi les hommes.
> SGANARELLE. – Quoi ! vous ne croyez pas au séné, ni à la casse, ni au vin émétique ?
> DOM JUAN. – Et pourquoi veux-tu que j'y croie ?
> SGANARELLE. – Vous avez l'âme bien mécréante. Cependant vous voyez depuis un temps que le vin émétique fait bruire ses fuseaux. Ses miracles ont converti les plus incrédules esprits, et il n'y a pas trois semaines que j'en ai vu, moi qui vous parle, un effet merveilleux[80].

Quelques répliques plus tard, Sganarelle l'interrogera sur ses croyances religieuses et lui demandera s'il croit au « Ciel », « à l'enfer », « au diable », avant d'évoquer le « moine-bourru ». Remarquons que le lexique employé pour désigner la médecine est un lexique religieux (« impie », « miracles », « converti ») et que l'on trouve deux occurrences du verbe « croire », verbe utilisé une nouvelle fois lorsqu'il s'agira de débattre des croyances religieuses et lors du célèbre credo cartésien (« je crois que deux et deux sont quatre, et que quatre et quatre sont huit »).

Après avoir posé ce parallèle entre deux croyances dogmatiques, Molière dresse un portrait des médecins à travers un exemple qui prouve leur ignorance et leur inutilité, voire leur dangerosité :

> SGANARELLE. – Il y avait un homme qui depuis six jours était à l'agonie ; on ne savait plus que lui ordonner, et tous les remèdes ne faisaient rien ; on s'avisa à la fin de lui donner de l'émétique.
> DOM JUAN. – Il réchappa, n'est-ce pas ?
> SGANARELLE. – Non, il mourut.
> DOM JUAN. – L'effet est admirable.
> SGANARELLE. – Comment ! il y avait six jours entiers qu'il ne pouvait mourir tout d'un coup. Voulez-vous rien de plus efficace ?
> DOM JUAN. – Tu as raison[81].

Cyrano s'affirme, lui aussi, comme « impie en médecine » : il en fait état dans sa lettre *Contre les médecins* :

---

[78]. Thirouin, Laurent, « L'impiété dans *Le Malade imaginaire* », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°4, 2000, p. 122-124.
[79]. *Ibid*, p. 129.
[80]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 1, p. 800.,
[81]. *Ibid.*, III, 1, p. 800.

> [Les] présages [des médecins] (…) encore que funestes, ne m'alarment guère ; car je connais assez que la souplesse de leur art les oblige de condamner tous les malades à la mort, afin que si quelqu'un en échappe, on attribue la guérison aux puissants remèdes qu'ils ont ; et s'il meurt, chacun s'écrie que c'est un habile homme, et qui l'avait bien dit[82].

Les médecins seraient donc surtout doués pour faire mourir leurs patients et n'auraient aucune idée de comment soigner les malades :

> Voilà comme ce traître me traite ; et cependant à force de me bien porter, je me meurs. Je n'ignore pas que j'ai grand tort d'avoir réclamé mes ennemis à mon secours : mais quoi ! pouvais-je deviner que ceux, dont la science fait profession de guérir l'emploieraient toute entière à me tuer[83] ?

Dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil,* la question de la guérison est liée à celle du miracle, après que le fils de l'hôte a souligné le pouvoir de « l'imagination » sur la santé, expliquant par là même pourquoi « les premiers hommes » vécurent « tant de siècles sans avoir aucune connaissance de la médecine ». Il prouve ensuite à Dyrcona qu'il est aisé de faire passer une guérison pour un miracle, reprenant en cela l'idée déjà défendue dans le lettre *Contre les médecins* :

> ce fiévreux qui vient de guérir a souhaité bien fort, comme il est vraisemblable, pendant sa maladie, de se revoir en santé ; il a fait des vœux. Or il fallait nécessairement, étant malade, qu'il mourût, qu'il demeurât en son mal, ou qu'il guérît ; s'il fût mort, on eût dit : « Dieu l'a voulu récompenser de ses peines » ; on le fera peut-être malicieusement équivoquer, disant que, selon les prières du malade, il l'a guéri de tous ses maux ; s'il fût demeuré dans son infirmité, on aurait dit qu'il n'avait pas la foi ; mais parce qu'il est guéri, c'est un miracle tout visible. N'est-il pas plus vraisemblable que sa fantaisie, excitée par les violents désirs de sa santé, a fait cette opération ? Car je veux qu'il soit réchappé beaucoup de ces messieurs qui s'étaient voués, combien davantage en voyons-nous qui sont péris misérablement avec leurs vœux[84] ?

Cette tendance à trouver une justification expliquant les effets de la maladie par une manifestation divine nous amène à considérer comment la religion peut être un moyen de tromper et de manipuler[85].

82. Cyrano de Bergerac, *Contre les médecins*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit*., p. 146.
83. *Ibid*., p. 146-147.
84. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit*., p. 149.
85. Chez Sade, nulle dissertation critique sur les médecins, mais les deux personnages incarnant cette profession, Rodin et son ami Rombeau, dans les trois versions de Justine, se présentent davantage comme des scientifiques à la recherche de cobayes que comme des médecins voulant sauver des vies ; tout du moins, il n'ont aucun scrupules à sacrifier des vies et provoquer des souffrances inhumaines pour faire des progrès dans leur art : « Il est odieux que de futiles considérations [comme le fait de refuser de sacrifier sa fille] arrêtent ainsi le progrès des sciences. […] Tous nos maîtres en l'art d'Hippocrate ont fait des expériences dans les hôpitaux ».

**Une multitude d'angles d'attaque**

- Un point d'ancrage à la critique : la question du miracle

Les libertins ont parfois choisi de critiquer la religion, non pas de façon globale, mais en s'attaquant à des questions particulières, comme celle de l'existence des miracles. Il convient de ne pas sous-estimer l'importance de la croyance aux miracles et aux manifestations divines et de ce qu'impliquait toute forme de scepticisme à leur égard. En effet, « [s]i l'historiographie tient compte de la signification de la polémique sur les miracles (…), il semble qu'on n'ait pas suffisamment évalué le sens, dans la culture du XVII^e^ siècle, de la polémique contre l'existence des anges et des démons qui lui est rattachée, polémique qui dépasse la critique historique et sceptique de la réalité des possessions démoniaques, des visions et des prophéties qui abondaient non seulement dans les traditions religieuses mais aussi dans les gazettes contemporaines. (…) [E]n discutant de l'existence des anges et des démons c'est toute la structure physique et métaphysique de l'univers chrétien qui est mise en question. Del Rio est catégorique : nier l'existence des sorcières et des sabbats dont les interventions, y compris les voyages sur les manches à balai, relèvent de l'expérience quotidienne, signifie non seulement nier l'autorité de l'Église et d'une tradition théologique constante mais l'existence même de Dieu ; d'où sa polémique contre Pomponazzi et Cardan, contre les "épicuriens" et les "pyrrhoniens" tous athées parce qu'ils ramènent à des causes naturelles des phénomènes que l'Église, toujours infaillible, poursuit et punit comme des manifestations d'interventions démoniaques et qui servent à proclamer la gloire de la toute-puissance divine[86]. »

À la lumière des propos de Grégory Tullio, nous voyons en quoi la présence de violentes mises en causes des miracles dans l'œuvre de Cyrano lui confère une tonalité nettement blasphématoire. Ainsi, il n'est pas étonnant de trouver le rejet des miracles dans la bouche du personnage des *États et Empires de la Lune et du Soleil* qui tient les propos les plus condamnables, le fils de l'hôte, qui sera d'ailleurs enlevé par le diable en personne à la fin du roman :

> Mais, s'écria-t-il avec une colère passionnée d'amour, 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

[86]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 72-73.

> conçu, il doit abominer toutes ces expressions de miracles, de prodiges, d'événements contre nature, qu'ont inventées les stupides pour excuser les faiblesses de leur entendement[87].

La critique est directe, sans détour. Après avoir proposé des parallèles blasphématoires et défendu des questionnements qui mettent à mal la conception du monde telle qu'elle apparaît dans la Bible, notamment en défendant le géocentrisme, Cyrano met en scène un personnage qui rejette en bloc les miracles, l'immortalité de l'âme et Dieu.

« Cyrano (…) refuse de séparer les enjeux de physique et les enjeux religieux. Si les miracles, par définition, sont des infractions aux lois de la nature, alors ils ne peuvent exister ; il ne peut se produire de miracle, et, même si des phénomènes apparemment miraculeux étaient attestés, c'est qu'ils pourraient trouver une explication naturelle. Le refus du surnaturel doit bien se lire comme un rejet de la notion de miracle[88]. »

Le fils de l'hôte ne se contente pas de rejeter le surnaturel et de mettre en cause les miracles ; il étaie ses propos en donnant une explication rationnelle à un fait qui pourrait être interprété comme un miracle :

> - Vous étonnez-vous que les premiers hommes de votre monde vivaient tant de siècles sans avoir aucune connaissance de la médecine ? Leur nature était forte (…). Ils n'avaient pour rentrer en convalescence qu'à souhaiter fortement et s'imaginer d'être guéris : aussitôt leur fantaisie nette, vigoureuse et bandée, s'allait plonger dans cette huile vitale, appliquait l'actif au passif, et, presque en un clin d'œil, les voilà sains comme auparavant. Il ne laisse pas toutefois de se faire encore aujourd'hui des cures étonnantes, mais le populaire les attribue à miracle[89].

Loin des prescriptions et des interrogations, Sade refuse, bien sûr, l'existence des miracles et les dénonce comme supercherie, de façon récurrente, en employant par exemple des questions rhétoriques :

> Pourquoi ce Dieu-là a-t-il fait autrefois tant de miracles ? Et pourquoi n'en veut-il plus faire pour nous, quoique nous ayons remplacé ce peuple, en faveur duquel il en opérait de si charmants jadis[90] ?

Mais il ne se contente pas de les critiquer et de les présenter comme un des abus ordinaires de l'Église : il prolonge leur mise en cause en faisant organiser un miracle à ses personnages, les moines débauchés du couvent de Sainte-Marie-des-Bois :

> Elle arriva enfin, cette fameuse fête ; imagineriez-vous, madame, à quelle impiété monstrueuse se portèrent ces scélérats à cet événement ? Ils imaginèrent qu'un miracle visible doublerait l'éclat de leur réputation, et en conséquence ils revêtirent Florette, la plus petite et la plus jeune de nous, de tous les ornements de la Vierge, l'attachèrent par le milieu du corps au moyen de cordons qui ne se voyaient pas et lui ordonnèrent de lever les bras avec componction vers le ciel quand on y lèverait

[87]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 147-148.
[88]. Torero Ibad, Alexandra, « Les représentations de la Nature chez Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 168.
[89]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 148-49.
[90]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 479.

> l'hostie. Comme cette malheureuse petite créature était menacée du traitement le plus cruel si elle venait à dire un seul mot, ou à manquer son rôle, elle s'en tira du mieux qu'elle put et la fraude eut tout le succès qu'on pouvait en attendre ; le peuple cria au miracle, laissa de riches offrandes à la Vierge et s'en retourna plus convaincu que jamais de l'efficacité des grâces de cette mère céleste[91].

Sade nous donne ainsi à voir l'envers du décor des prétendues manifestations divines et nous fait rire avec ceux qui trompent le peuple, ici encore pointé du doigt pour sa crédulité et la facilité avec laquelle il peut être manipulé.

Avant lui Naudé a déjà évoqué les tromperies des religions païennes. Il cite l'exemple des « prêtres de l'idole de Thamuz ou Adonis » qui faisaient pleurer leurs statuts:

> [C]onformément à ce que dit le poète Palingène : c'est par la religion et par la crainte des supplices, qu'il faut brider la populace à demi sauvage, car son esprit est toujours trompeur et malin, et de soi-même ne se porte point à ce qui est droit. […] Et en effet ç'a toujours été le premier masque que l'on a donné à toutes les ruses et tromperies pratiques (…) auxquelles (…) l'on pouvait rapporter les coups d'État. […] A quoi nous pouvons rapporter la tromperie que firent les prêtres du dieu Canopus, pour le rendre supérieur au feu qui était le dieu des Perses (…). Que si l'on doute qu'il ne se commette un pareil abus dans l'économie, il ne faut que lire ce que Rabbi Moses écrit des prêtres de l'idole Thamuz ou Adonis, qui pour augmenter leurs offrandes, le faisaient bien souvent pleurer sur les iniquités du peuple, mais avec des larmes de plomb fondu, au moyen d'un feu qu'ils allumaient derrière son image[92] (…).

Les hommes se sont toujours servis de ruses pour faire croire au peuple qu'il existait des miracles et des manifestations divines. Sade par la mise en scène de ce type de supercheries dans son roman propose au lecteur de ne pas en être dupe et l'encourage à s'en moquer.

- Métempsychose et transsubstantiation : voyage divin ?

Les critiques et remises en question les plus virulentes de la religion se font parfois en se moquant de ses diverses cérémonies : les libertins dénoncent le cérémonial religieux, mais singent également une réflexion érudite sur des questions théologiques subtiles et controversées. Ainsi, Cyrano s'attaque à la métempsychose en faisant mine de suivre le chemin tracé par Dieu, et tire des conclusions qui mettent à mal le sérieux prescrit concernant ces questions théologiques.

C'est encore au fils de l'hôte qu'il revient de s'interroger sur le cas d'un corps partagé entre un mahométan et un chrétien (en supposant qu'un chrétien mange un mahométan) et de mettre en avant l'impasse théologique que cela suppose :

[91]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 75.
[92]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, *op. cit.*, p. 158-159.

> Pour commencer (…), je suppose que vous mangiez un mahométan ; vous le convertissez, par conséquent, en votre substance. N'est-il pas vrai, ce mahométan digéré se change partie en chair, partie en sang, partie en sperme ? Vous embrasserez votre femme et de la semence, tirée toute entière du cadavre mahométan, vous jetez en moule un beau petit chrétien. Je demande : [dans la résurrection,] le mahométan aura-t-il son corps ? Si la terre lui rend, le petit chrétien n'aura pas le sien, puisqu'il n'est tout entier qu'une partie de celui du mahométan. Si vous me dites que le petit chrétien aura le sien, Dieu dérobera donc au mahométan ce que le petit chrétien n'a reçu que de celui du mahométan. Ainsi il faut absolument que l'un ou l'autre manque de corps ! Vous me répondrez peut-être que Dieu reproduira de la matière pour suppléer à celui qui n'en aura pas assez. Oui, mais une autre difficulté nous arrête, c'est que le mahométan damné ressuscitant, et Dieu lui fournissant un corps tout neuf à cause du sien que le chrétien lui a volé, comme le corps tout seul, comme l'âme toute seule, ne fait pas l'homme, mais l'un et l'autre joints en un seul sujet, et comme le corps et l'âme sont parties aussi intégrantes de l'homme l'une que l'autre, si Dieu pétrit à ce mahométan un autre corps que le sien, ce n'est plus le même individu. Ainsi Dieu damne un autre homme que celui qui a mérité l'Enfer ; ainsi ce corps a paillardé, ce corps a criminellement abusé de tous ses sens, et Dieu, pour châtier ce corps, en jette un autre au feu, lequel est vierge, lequel est pur et qui n'a jamais prêté ses organes à l'opération du moindre crime. Et ce qui serait encore bien ridicule, 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 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[93].

A travers cet exemple, Cyrano se moque des questions théologiques complexes, donnant lieu à d'interminables débats et propose un cas insoluble. Le postulat de départ laisse déjà entendre une perversion de la pensée chrétienne et une volonté d'en éprouver les raisonnements et les limites. Le fils de l'hôte utilise des connecteurs logiques (« par conséquent », « donc », « puisqu' », « Ainsi », « mais », « comme », « car », « de sorte que »), des notions religieuses précises (« convertissez », « substance », « résurrection », « âme », « l'Enfer », « châtier », « Paradis », « damné », « sauvé ») ; il envisage toutes les possibilités (« Oui, mais une autre difficulté nous arrête »), et progresse à travers des questions rhétoriques (« N'est-il pas vrai (…) ? »), ce qui donne une apparence de sérieux à une question absurde et dérangeante. Un autre indice évident d'une pensée profane et matérialiste plus que spiritualiste est la présence concrète et matérielle du corps (« substance », « chair », « sang », « sperme », « semence », « cadavre », « corps », « matière », « sens », « organes »). De plus, l'impasse théologique sur laquelle se clôt le raisonnement implique la figure d'un Dieu nécessairement injuste (« Dieu ne 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 »).

[93]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit*., p. 153-154.

Le fils de l'hôte semble parfois aussi proposer un raisonnement sérieux, s'interrogeant sur le cycle de la nature pour finir son raisonnement par une pointe plutôt fâcheuse pour le représentant de Dieu sur terre :

> Ne pouvons-nous donc pas croire, puis que tous les êtres en la nature tendent au plus parfait, qu'ils aspirent à devenir hommes, cette essence étant l'achèvement du plus beau mixte et le mieux imaginé qui soit au monde, étant le seul qui fasse le lien de la vie brutale avec l'angélique ? Que ces métamorphoses arrivent, il faut être pédant pour le nier : 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[94].

Avec Sade, la mise en cause est beaucoup plus violente et directe : il ne s'agit pas pour lui de ridiculiser ou d'interroger la religion, il s'agit de la mettre à bas, de l'avilir tout en soulignant le caractère inepte et délirant des coutumes et pratiques religieuses. Il s'en prend par exemple, dans *La Nouvelle Justine*, à la transsubstantiation de manière tout à fait virulente. Si le rite en lui-même semble invraisemblable, Sade examine cependant cette pratique à sa manière, c'est-à-dire matériellement, concrètement, et on voit en quoi, sur ce point, il existe une filiation entre Cyrano et Sade : entre le cadavre du mahométan, la touffe d'herbe et les excréments, il n'y a qu'une différence de degré dans la violence de la dénonciation.

> À la volonté d'un prêtre, c'est-à-dire d'un gredin couvert de mensonges et de crimes, ce grand Dieu, créateur de tout ce que nous voyons, s'abaissera jusqu'à descendre dix ou douze millions de fois par matinée dans un morceau de pâte, qui, devant être digéré par les fidèles, va se transmuer bientôt, au fond de leurs entrailles, dans les excréments les plus viles ; et cela, pour la satisfaction de ce tendre fils, inventeur odieux de cette impiété monstrueuse dans un souper de cabaret. Il l'a dit, il faut que cela soit ; il a dit : "Ce pain que vous voyez sera ma chair, vous le digérerez comme tel : or, je suis Dieu ; donc Dieu sera digéré par vous ; donc le créateur du ciel et de la terre se changera en merde, parce que je l'ai dit ; et l'homme mangera et chiera son Dieu, parce que ce Dieu est bon, et qu'il est tout puissant[95]".

La violence du raisonnement sadien est amplifiée par les connecteurs logiques, qui lient entre elles des idées incompatibles, comme la puissance et la grandeur de Dieu et le fait de devenir une déjection de ses fidèles (« or » / « donc » / « donc » / « parce que » / « parce que »).

---

[94]. *Ibid.*, p. 146-47.
[95]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 489.

- Les Saintes Écritures : un amas d'inepties ?

La mise en cause de la religion, qui suit celle des croyances, se doit de prendre pour cible la Bible et ses enseignements. La difficulté, qui est apparue chez bon nombre de savants du XVII^e siècle, de faire cohabiter les découvertes scientifiques d'envergure, telles que l'héliocentrisme, et les vérités révélées, a très souvent donné lieu à des débats et des solutions ponctuelles. La posture la plus prudente et la plus simple est le fidéisme (doctrine qui fait reposer les connaissances sur la foi). Néanmoins, concernant les désaccords entre découvertes scientifiques et Écritures Saintes, quatre attitudes ont été dégagées et analysées par Alexandra Torero Ibad, attitudes respectivement respectées par Galilée, Sorbière, La Mothe Le Vayer et Cyrano de Bergerac.

La première consiste à dire que « [l]orsque le texte de l'Écriture semble s'opposer à une théorie scientifique, c'est que l'Écriture a été mal interprétée. C'est en fonction de la vérité établie scientifiquement que l'on doit accorder les deux textes. Il faut donc se garder de croire que la Bible doive toujours être interprétée au sens littéral. Il faut au contraire prendre en compte l'intention de l'Esprit Saint, inspirateur du texte biblique, qui est de nous conduire au salut. En fonction de cet objectif, le texte est adressé à tous les hommes, et est adapté en particulier à la compréhension du vulgaire. C'est pourquoi il s'exprime selon les apparences, pour ne pas entrer en contradiction avec les préjugés du vulgaire fondés sur les apparences[96] ». C'est la posture que Galilée adoptera pour défendre ses découvertes scientifiques tout en réaffirmant sa foi et son respect de la religion chrétienne.

La seconde consiste à juxtaposer « deux vérités : d'une part, tout l'exposé [de Sorbière] tend à démontrer l'héliocentrisme, d'autre part, la soumission à l'autorité divine, qui affirme le géocentrisme, est réitérée. Cependant, cette juxtaposition apparaît comme artificielle, plaquée. […] Cette seconde stratégie semble se soumettre à l'exigence de l'Église, qui demande que les théories astronomiques s'écartant de la doctrine officielle ne soient présentées que comme des hypothèses commodes, permettant de rendre compte des phénomènes, sans prétendre atteindre le vrai[97] ».

La troisième attitude possible est celle qu'incarne La Mothe Le Vayer, qui, au lieu de tenter de concilier les vérités de la science et les vérités révélées, conteste « leur statut de vérités, en ne limitant pas ce doute aux connaissances humaines, par la constatation des tromperies des sens et la faiblesse de la raison, mais en l'étendant à tout ce qui présente

[96]. Torero Ibad, Alexandra, « Vérités de science, vérités de foi : lectures libertines d'une distinction polysémique », art. cit., p. 13.
[97]. *Ibid.*, p.17.

comme certitude. Il n'y a plus alors des vérités à concilier, mais des dogmatismes à contester. […] On peut remarquer que la relativisation des religions en tant que systèmes de normes, n'entraîne pas le refus de s'y soumettre[98] ».

La dernière attitude possible est celle défendue par Cyrano, qui « [face] à la possibilité d'une contradiction entre énoncés scientifiques et énoncés religieux, refuse de chercher les moyens d'une conciliation.

Au contraire, il souligne qu'une démarche scientifique conséquente doit non seulement se passer du recours au surnaturel et au divin (…) mais encore doit conduire à contester, non seulement l'autorité de la religion en matière de Physique, mais encore le bien-fondé à maintenir un champ de légitimité du religieux : c'est l'existence même de Dieu que la Physique doit nous conduire à mettre en question. […] Cyrano conteste tout recours à l'Écriture en matière de connaissance de la nature en général, et en matière astronomique en particulier[99] ».

Forts de ce constat, nous ne pouvons que mesurer l'ironie destructrice à l'œuvre dans des déclarations telles que celle-ci :

> [J]e m'imagine que la terre tourne, non point pour les raisons qu'allègue Copernic, mais pour ce que le feu d'Enfer, ainsi que nous apprend la Sainte Écriture, étant enclos au centre de la terre, les damnés qui veulent fuir l'ardeur de la flamme, gravissent pour s'en éloigner contre la voûte, et font ainsi tourner la terre, comme un chien fait tourner une roue, lorsqu'il court enfermé dedans[100].

Déclaration considérée, par Alexandra Torero Ibad, comme « une interprétation volontairement ridicule ». Cette hypothèse est clairement dévalorisée et ridiculisée par le choix de la comparaison (« font ainsi tourner la terre, comme un chien fait tourner une roue, lorsqu'il court enfermé dedans »), qui crée une tonalité burlesque.

De même, lorsqu'il évoque l'épisode de Josué, nous nous devons de percevoir l'ironie sous-jacente :

> [J]e reconnus que le soleil était alors au plus haut de l'horizon, et qu'il était là midi. Je vous laisse à penser combien je fus étonné : certes je le fus de si bonne sorte que, ne sachant à quoi attribuer ce miracle, j'eus l'insolence de m'imaginer qu'en faveur de ma hardiesse Dieu avait encore une fois recloué le soleil aux cieux, afin d'éclairer une si généreuse entreprise[101].

Ironie d'autant plus perceptible qu'elle s'applique à un des passages bibliques les plus controversés, puisque c'est l'un des épisodes sur lesquels s'appuient les théologiens pour soutenir le géocentrisme.

---

98. *Ibid.*, p. 22-27.
99. *Ibid.*, p. 22-27.
100. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 20.
101. *Ibid.*, p. 11.

Cyrano ne se contente pas de remettre en cause les points sur lesquels la science et la religion sont en conflit : il procède à une véritable entreprise de désacralisation du texte biblique, comme le démontre Alexandra Torero-Ibad. Pour cela, il fait tout d'abord référence à « des dogmes du christianisme dans le cadre de comparaisons avec des matières profanes, le rapprochement produisant un effet comique : ainsi, à propos (…) de la Passion – les médecins "sont tellement aimés, qu'on trouve bon tout ce qui vient d'eux, même jusqu'à leur mort, comme s'ils étaient d'autres messies : ils meurent aussi bien que Dieu pour le salut des hommes[102]".

Cyrano utilise également des références bibliques pour produire des images tout à fait profanes. Ainsi, la chaleur de l'été est représentée à la fois par le feu de l'enfer : "De toute la terre il [le Soleil] n'a fait qu'une grande marmite : il a dessus attisé l'Enfer pour la faire bouillir, il a disposé les vents tout autour comme des soufflets afin de l'empêcher de s'éteindre", et par celui des sacrifices à Dieu : "Et je veux qu'il [le Soleil] fût brûlant jusqu'à nous consommer, ce serait au moins une marque de notre paix avec Dieu, puisqu'autrefois chez son peuple il ne faisait descendre le feu du Ciel que sur les victimes purifiées[103]" (…). Il ne s'agit pas de simples comparaisons, mais de la transformation de références sacrées en images profanes[104] ». On retrouve en effet cette dimension désacralisante dans l'image du chien qui court dans une roue pour représenter les damnés qui font tourner la terre.

De plus, dans *Les États et Empires de la Lune*, l'épisode se déroulant au Paradis est l'occasion de mettre « ouvertement le récit biblique sur le même plan que les mythes antiques, [en] faisant apparaître la fragilité d'une telle distinction. Ce faisant, il glisse du registre du sacré à celui du merveilleux. Mêlant le texte biblique à son propre récit, il en fait un matériau comme un autre, qu'il va pouvoir disloquer, transformer et utiliser en fonction de sa propre démonstration. […] La façon dont Cyrano décrit le Paradis introduit déjà un changement de statut de la référence au texte biblique : il glisse du registre du sacré à celui du merveilleux. Si dans la Genèse le paradis est caractérisé comme un jardin où Dieu fait "pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger", (…) Cyrano prend appui sur cette description pour la transformer en une peinture profane d'une nature généreuse et belle. Il est à cet égard significatif que Cyrano s'inspire très largement de sa lettre *D'une maison de*

[102]. Cyrano de Bergerac, *Contre les médecins*, dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit*., p. 62-63.
[103]. *Pour l'été*, dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit*., p. 63.
[104]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit*., p. 63.

*campagne*, lettre dans laquelle il s'agit d'exalter les beautés de la nature et non une création divine. […] En outre, le récit biblique est mis sur le même plan que les récits mythiques, à travers une référence à Prométhée. Le personnage d'Élie rapproche en effet Adam de ce Titan, en suggérant qu'il s'agit du même homme : "Les Hébreux l'ont connu sous le nom d'Adam et les idolâtres sous le nom de Prométhée". Un tel rapprochement peut être interprété de deux façons, et Cyrano joue sur cette ambiguïté : on peut estimer que même le mythe de Prométhée est un écho de la vérité biblique, tout comme on peut en conclure qu'Adam comme Prométhée sont des personnages mythiques. […] La seconde interprétation est plus radicale. Elle considère que ces rapprochements conduisent à douter de la différence de nature entre le texte biblique et les autres textes[105] ». Nous pouvons interpréter le procédé utilisé par Naudé dans son *Apologie* à la lumière de ce traitement cyranien de la matière biblique et y voir une confirmation de l'hypothèse de lecture la plus désacralisante.

De la même manière, Sade choisit d'« aggrave[r] (…) une tendance presque naturelle du roman libertin à dégrader les contenus nobles en les tirant vers des significations basses[106] ». Il est ainsi possible de lire l'usage du lexique religieux pour évoquer le corps et les pratiques sexuelles à la lumière de la dégradation du texte biblique ainsi que des contenus nobles. « Sade ne fait pas exception : comme tous les auteurs de romans libertins, il abuse des périphrases centrées sur le domaine de la sexualité.

Les classiques "temples", "autel" ou "sanctuaire" pour désigner le sexe féminin sont très souvent employés[107] », comme par exemple dans *La Nouvelle Justine* :

> Sois bien persuadée, mon enfant, que quel que soit le **temple** où l'on **sacrifie**, dès que la nature permet que **l'encens** s'y brûle, c'est que **l'hommage** ne l'offense pas[108].

« *Encens*, qui est la louange, au figuré, dans le style noble, désigne presque toujours le sperme, chez Sade (…). D'autres lexèmes ordinaires du vocabulaire religieux, comme "sanctuaire", "idole", "temple"… indiquent (…) que la double isotopie//religion//et //libertinage//, est courante et supporte un très grand nombre d'énoncés[109]. »

De même, le lexème « sanctuaire » est utilisé « une fois dans le style sensible [par Justine] :

> Ce cœur au tribunal duquel je vous renvoie n'est-il donc pas le sanctuaire où cette nature que vous outragez veut que l'on écoute et qu'on la respecte ? (II, 190)

---

105. *Ibid.*, p. 66-67.
106. Gailliard, Michel, *Le Langage de l'obscénité*, *op. cit.*, p. 170.
107. *Ibid.*, p. 171.
108. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 444. C'est moi qui souligne.
109. Gailliard, Michel, *Le Langage de l'obscénité*, *op. cit.*, p. 195.

Partout ailleurs, c'est le sexe féminin ou l'anus :

> Il ébranle en fureur les portes du temple ; il est bientôt au sanctuaire. (II, 236)

> Clément place [sa bouche] au sanctuaire du temple que je lui offre et sa langue s'égare dans le sentier qu'on trouve au centre[110]. (II, 256)

Garasse ne s'y était pas trompé quand il évoquait le traitement du discours biblique par les libertins : « la désacralisation du discours biblique est une profanation. Les libertins ne cherchent pas seulement à ridiculiser la religion, ils veulent prendre sa place en coupant l'homme de ses racines théologiques par la refondation de son langage[111]. »

Le lexique religieux se trouve, d'ailleurs, employé de la même manière dans *Thérèse philosophe* :

> Il resta pendant quelques instants dans cette édifiante attitude, parcourant **l'autel** avec des regards enflammés, et paraissant indécis sur la nature du **sacrifice** qu'il allait offrir. Deux embouchures se présentaient, il les dévorait des yeux, embarrassé sur le choix : l'une était un friand morceau pour un homme de sa robe, mais il avait promis du plaisir à sa pénitente. (…) Je lui dois cette justice : je vis distinctement le rubicond priape de Sa Révérence enfiler la **route canonique** (…). […] Je vis qu'environ la longueur d'un travers de pouce du **saint instrument** fut constamment réservée au-dehors et n'eut point part à la fête[112].

Mais Sade ne se contente pas de dégrader le lexique religieux, il propose une relecture critique de la Bible. Il remet en question, point par point, les incohérences bibliques, particulièrement dans un passage de *La Nouvelle Justine*, où il attaque violemment, sous forme de questions, toutes les « fables » racontées dans les Saintes Écritures. Il s'inspire pour ce faire d'un pamphlet de Voltaire, *Les Questions de Zapata traduites par le Sieur Tamponet, docteur en Sorbonne*, dont il va radicaliser le propos, notamment en utilisant ponctuellement un vocabulaire familier, voire même ordurier. En effet, Zapata, un jeune professeur, pose une série de questions à des docteurs en théologie pour mieux prévenir les attaques des ennemis du christianisme. Chez Sade, aucun faux-semblant, il s'agit de mettre au jour les faiblesses de la religion, ses points intenables, ses invraisemblances. Bressac va donc s'amuser à pointer du doigt les incohérences et « balourdises » du texte sacré.

> « Mais si, de toutes, deux méritent plus particulièrement notre mépris et notre haine, ô Justine, ne sont-ce pas celles qui s'appuient sur ces deux romans imbéciles, connus sous le nom d'Ancien et de

[110]. *Ibid.*, p. 200.
[111]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les Stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 85.
[112]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, dans *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 590. C'est moi qui souligne.

> Nouveau Testament ? Parcourons un moment cet assemblage ridicule d'impertinences, de mensonges et de balourdises ; et voyons le cas qu'il faut en faire : ce seront des questions que je te ferai ; tu y répondras, si tu peux.
> Comment d'abord faut-il que je m'y prenne pour prouver que les Juifs, brûlés à l'Inquisition par milliers, furent pendant quatre mille ans les favoris de Dieu ? Comment, vous qui adorez leur loi, les faites-vous mourir parce qu'ils suivent leur loi ! Comment votre barbare et ridicule Dieu a-t-il été assez injuste, pour préférer au monde entier la petite horde juive, et quitter ensuite ce peuple favori, pour une autre caste infiniment plus petite et plus méprisable ?
> Pourquoi ce Dieu-là a-t-il fait autrefois tant de miracles ? Et pourquoi n'en veut-il plus faire pour nous, quoique nous ayons remplacé ce peuple, en faveur duquel il en opérait de si charmants jadis[113] ?

Cette violente dénonciation, faite à travers un examen rigoureux de récits bibliques analysés dans leur détail, se poursuit sur une dizaine de pages dont nous ne donnons ici qu'un bref aperçu.

Bressac, par exemple, interroge et tourne en dérision de nombreux passages de la Bible où la vision du monde chrétien et les connaissances scientifiques de son temps rentrent en conflit :

> « Comment concilierez-vous, avec la connaissance que vous avez maintenant des astres, l'ordre de Josué au soleil de s'arrêter, pendant que le soleil est fixe, et que c'est la terre qui tourne ? Eh ! vraiment, allez-vous me répondre, c'est que Dieu ne savait pas encore les progrès que nous ferions en astronomie. C'est un grand génie que votre Dieu[114] !

Il souligne par là même les incohérences qui existent entre les connaissances scientifiques, ici l'héliocentrisme, et les vérités bibliques, refusant, bien sûr, de distinguer deux niveaux de lecture de la Bible, comme le proposait Galilée, ou de s'en remettre à la vérité divine. L'épisode de Josué est un passage sur lequel les libertins se sont appesantis, Sade succédant à Cyrano.

Sade met à mal la distinction entre une lecture littérale et une lecture allégorique, il interdit de répondre aux questions de Bressac, en transformant les questions réelles du personnage voltairien en suite de questions rhétoriques, qui ne laissent aucune place pour une réponse quelconque mais devient une série d'accusations :

> « Comment prenez-vous l'histoire burlesque de la côte d'Adam ? est-elle physique ou allégorique ? Comment Dieu créa-t-il la lumière avant le soleil ? Comment divisa-t-il la lumière des ténèbres, puisque les ténèbres ne sont autre chose que la privation de la lumière ? Comment fit-il le jour avant que le soleil fut fait ? Comment le firmament fut-il formé au milieu des eaux, puisqu'il n'y a point de firmament[115] ? »

Il s'attache en parallèle à mettre en cause Dieu lui-même et utilise de manière récurrente des jugements de valeur négatifs et même des insultes :

---

[113]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 479.
[114]. *Ibid.*, p. 483.
[115]. *Ibid.*, p. 480.

> N'est-il pas clair que votre plat Dieu est aussi mauvais physicien, que détestable géographe et ridicule chronologiste[116] ?
> Votre Dieu est donc à la fois un imbécile et […] un inconséquent. […]
> Peut-on rien voir de plus plat et de plus ridicule que cette collection d'anecdotes[117] ?

Les propos et le ton de Voltaire se radicalisent sous la plume de Sade. « On sait, en effet, que Sade a réécrit maints passages des matérialistes de son époque, comme d'Holbach, Fréret, le Voltaire des brûlots antireligieux, ou La Mettrie. Sur ce fond qui se caractérise déjà par une grande virulence d'idées, mais dont l'expression ne s'écarte guère de la rhétorique des encyclopédistes, Sade ajoute des dizaines, des centaines de coups de griffes, entre les mots, et ses écrits acquièrent alors une allure plus conforme à ce qui se disait à la tribune et dans les journaux.

Par exemple, Voltaire a écrit dans les *Questions de Zapata* :

> Pourquoi Dieu, qu'on ne peut sans blasphémer regarder comme injuste, a-t-il pu abandonner la terre entière pour la petite horde juive […] ? (II, p. 1292, n. 9 p. 479)

Par ailleurs Sade fait dire à Bressac :

> Comment votre barbare et ridicule Dieu a-t-il été assez injuste pour préférer au monde entier la petite horde juive[118] […] ? (III, 79) »

Sade choisit donc d'associer la rhétorique polémiste à la mise en cause de la religion.

Les libertins ne posent pas de limites aux remises en question que peuvent induire le progrès, et refusent « de limiter le champ de la pensée critique, [et] (...) par là même de réserver à l'autorité de quelque auteur que ce soit, fût-ce la Bible, un domaine de souveraineté absolue[119] ».

- Faire mourir le personnage pour faire vivre la critique

Nous avons vu que, si la remise en cause des croyances et des superstitions amène les libertins à s'en prendre à la religion et à la Bible, ceux-ci n'épargnent évidemment pas Dieu lui-même. On peut tout d'abord remarquer que les œuvres libertines qui nous intéressent ici ne cessent de provoquer Dieu, et nous considérerons que cette première étape pose, en

[116]. *Ibid.*, p. 480.
[117]. *Ibid.*, p. 479-480.
[118]. Gailliard, Michel, *Le Langage de l'obscénité*, *op. cit.*, p. 262.
[119]. Torero Ibad, Alexandra, « Vérités de science, vérités de foi : lectures libertines d'une distinction polysémique », art. cit., p. 36.

quelque sorte, le postulat de son existence, même si le portrait qui en est fait est un portrait à charge. Dans un second temps, l'existence de Dieu est abolie, même si ces deux démarches se télescopent constamment dans les textes et que nous les différencierons pour mieux les mettre en valeur.

Nous avons remarqué que la fin des œuvres est un moment important pour en déterminer le sens, particulièrement concernant la question de la religion. En effet, si, pour des raisons de prudence, la mise en cause de Dieu ne se fait pas toujours de manière directe et évidente dans le déroulement de l'œuvre, la fin permet de lui donner une orientation définitive et peut-être de proposer une lecture à rebours des passages controversés.

Dom Juan, par ses actes, multiplie les provocations, mais ne justifie pas son comportement, ce qui peut s'interpréter comme un libertinage de mœurs sans fondement philosophique et idéologique réel. Or, il fait preuve de fermeté et de constance dans son refus de croire et dans son attitude provocatrice, comme cela est visible à la fin de la pièce lorsqu'il ne se laisse pas impressionner par l'apparition du spectre :

> SGANARELLE. – Ah ! Monsieur, c'est un spectre : je le reconnais au marcher.
> DOM JUAN. – Spectre, fantôme, ou diable, je veux voir ce que c'est.
> SGANARELLE. – Ô Ciel ! voyez-vous, Monsieur, ce changement de figure ?
> DOM JUAN. – Non, non, rien n'est capable de m'imprimer de la terreur, et je veux éprouver avec mon épée si c'est un corps ou un esprit.
> SGANARELLE. – Ah ! Monsieur, rendez-vous à tant de preuves, et jetez-vous vite dans le repentir.
> DOM JUAN. – Non, non, il ne sera pas dit, quoi qu'il arrive, que je sois capable de me repentir[120].

Cette fermeté, qu'il garde jusqu'à la fin (dans la dernière scène, lorsque la statue du commandeur lui demande de lui donner la main, il répond « La voilà »), éclaire la pièce d'un jour particulier.

En effet, la mort de Dom Juan peut être lue de deux manières concurrentes : soit il s'agirait de punir définitivement Dom Juan pour son impiété et ses exactions, soit Molière nous propose une fin sous forme de pied de nez qui viendrait confirmer les discours impies de celui-ci en offrant au spectateur une mort où le merveilleux sonne faux.

Tout d'abord, l'absence de repentir confère une dignité certaine à Dom Juan qui, contrairement à tous les personnages ou presque, va jusqu'au bout de son raisonnement et de la posture philosophique qu'il a adoptée, dignité mise en valeur par l'attitude lâche de Sganarelle.

De plus, sa mort elle-même n'est pas très convaincante, du fait de sa rapidité, du recours au merveilleux et de la réaction de Sganarelle qui déplore la perte de son maître car il

[120]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 5, p. 828-829.

ne sera pas payé (« Ah ! mes gages ! mes gages ! »), ce qui donne une tonalité comique à la dernière réplique :

> LA STATUE. – Dom Juan, l'endurcissement au péché traîne une mort funeste, et les grâces du Ciel que l'on renvoie ouvrent un chemin à sa foudre.
> DOM JUAN. – Ô Ciel ! que sens-je ? Un feu invisible me brûle, je n'en puis plus, et tout mon corps devient un brasier ardent. Ah !
> *(Le tonnerre tombe avec un grand bruit et de grands éclairs sur Dom Juan ; la terre s'ouvre et l'abîme, et il sort de grands feux de l'endroit où il est tombé*[121]*.)*

Les propos que tient Dom Juan, au moment même de sa mort, ne font nulle mention d'une quelconque préoccupation pour son âme, l'évocation des sens (« que sens-je ? ») ainsi que la mention du corps (« tout mon corps devient un brasier ») serait une discrète confirmation du triomphe de la pensée donjuanesque à la fin de la pièce. Il meurt d'ailleurs en libertin, sans repentir ni doute.

Cette interprétation nous invite à comparer la mort de Dom Juan à l'enlèvement du fils de l'hôte par le diable (à la fin des *États et Empires de la Lune*) ainsi qu'à la mort de Justine qui est foudroyée à la fin des trois versions du roman.

L'enlèvement du fils de l'hôte clôt *Les États et Empires de la Lune*, car c'est l'événement qui permet à Dyrcona de regagner la terre. On perçoit ici clairement la dimension parodique du texte, qui reprend le thème traditionnel de la descente en enfer sur le mode burlesque et utilise pour cela un agent, cet « homme noir » qui fait partie du folklore des croyances populaires déjà évoqué :

> Je ne voulus pas pourtant lui découvrir ma pensée (…). Je ne pus toutefois si bien me contenir que je n'éclatasse avec des imprécations qui le menaçaient d'une mauvaise fin. Mais lui, renviant sur ma colère :
> « Oui, s'écria-t-il, par la mort… »
> Je ne sais pas ce qu'il préméditait de dire, car sur cette entrefaite, on [frappe] à la porte de notre chambre et je vois entrer un grand homme noir tout velu. Il s'approcha de nous, saisissant le blasphémateur à foie de corps, il l'enleva par la cheminée.
> La pitié que j'eus du sort de ce malheureux m'obligea de l'embrasser pour l'arracher des griffes de l'Éthiopien ; mais il fut si robuste qu'il nous enleva tous deux, de sorte qu'en un moment nous voilà dans la nue. […] Après avoir été je ne sais combien de jours à percer le ciel sans savoir ce que je [deviendrais], je reconnus que j'approchais de notre monde. Déjà je distinguais l'Asie de l'Europe et l'Europe de l'Afrique ; déjà même sous mes yeux, par mon abaissement, ne pouvaient se courber au delà de l'Italie, quand le cœur me dit que ce diable, sans doute, emportait mon hôte aux Enfers, en corps et en âme, et que c'était pour cela qu'il le passait par notre terre, à cause que l'Enfer est dans son centre. J'oubliai toutefois cette réflexion, et tout ce qui m'était arrivé depuis que le Diable était notre voiture, à la frayeur que me donna la vue d'une montagne tout en feu que je touchais quasi. L'objet de ce brûlant spectacle me fit crier « Jésus Maria ».
> J'avais encore à peine achevé la dernière lettre que je me trouvai étendu sur des bruyères[122].

[121]. *Ibid.*, V, 6, p. 829.
[122]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 158-159.

La punition de l'impie, ici aussi, paraît bien grotesque, dans une œuvre où la critique de la religion est virulente, comme les références à l'Inquisition en témoigne tout au long du texte. D'ailleurs, lorsque le fils de l'Hôte est enlevé, il l'est « en corps et en âme », la mention du corps étant pour le moins suspecte.

Olivier Bloch parle d'« effet de dérision » lorsqu'il évoque « le châtiment des blasphémateurs et athées : dans la *Lune*, on le trouvait, avec en l'occurrence un effet d'*écho* typique de la manière de Cyrano, une première fois dans l'épisode de l'expulsion du narrateur du Paradis Terrestre, et à la fin du roman dans celui de l'enlèvement du fils de l'hôte par un diable noir. Après ce que l'on vient de voir, il (…) paraît clair que la fin de *Dom Juan*, c'est-à-dire celle de Dom Juan embrasé par la main infernale de la statue du Commandeur et laissant Sganarelle impayé, relève du même registre, et constitue un dernier écho, dans le drame, de l'œuvre et de la manière de Cyrano[123] ».

La mention de l'Enfer et de sa situation géographique au centre de la terre vont dans le même sens : il en a déjà été question dans *Les États et Empires de la Lune* qui l'évoquait de manière burlesque, alors même que Dyrcona et Monsieur de Montmagny s'interrogeaient sur les raisons de l'atterrissage du narrateur au Canada plutôt qu'à son point de départ. Il est évident que la justification utilisée est tout à fait ironique (« le feu d'Enfer, ainsi que nous apprend la Sainte Écriture, étant enclos au centre de la terre, les damnés qui veulent fuir l'ardeur de la flamme, gravissent pour s'en éloigner contre la voûte, et font ainsi tourner la terre »), le traitement qui sera fait, dans l'épisode du Paradis de la « matière » biblique, nous le confirme ; de même que le choix d'une comparaison (« comme un chien fait tourner une roue, lorsqu'il est enfermé dedans ») entre des éléments bibliques et une image profane et dégradante, ce qui n'est pas une « simple (…) comparaison (…), mais (…) la transformation de références sacrées en images profanes[124] ». Ainsi, c'est tout un réseau de références qui se tissent dans les œuvres et entre elles, les éléments évoqués renvoyant à leur mention précédente dans le texte ou chez un autre auteur suggérant ainsi une « lecture libertine ». C'est de cette façon qu'il faut lire la mention conjointe du « loup-garou » et du « moine-bourru », comme l'évoquait Olivier Bloch, chez Cyrano et Molière ; il en est de même pour l'enlèvement du personnage libertin.

---

[123]. Bloch, Olivier, « Molière, metteur en scène de la libre-pensée », dans *Libertinage et Philosophie au XVII^e^*, Saint-Etienne, Presse de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 117.
[124]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 63.

On peut d'ailleurs noter l'effet de miroir, d'image renversée, qui fait se répondre les fins de *Dom Juan* et de *Justine*. On retrouve dans chacune d'elles les mêmes éléments de décor : le tonnerre, le bruit, les éclairs. D'une part, nous assistons à une descente aux enfers aux allures carnavalesques et, de l'autre, nous sommes les spectateurs de l'ultime mésaventure de Justine, foudroyée par le Ciel pour lequel elle s'est tant sacrifiée. L'interprétation de l'œuvre de Sade est claire : tout comme les idées qu'elle incarne Justine se doit d'être anéantie avec éclat :

> L'éclair brille, les vents sifflent avec impétuosité, des coups de tonnerre affreux se font entendre. Mme de Lorsange effrayée… Mme de Lorsange qui craint horriblement le tonnerre, supplie sa sœur de fermer tout le plus promptement qu'elle pourra ; M. de Corville rentrait en ce moment ; la jeunette, empressée de calmer sa sœur, vole à une fenêtre, elle veut lutter une minute contre le vent qui la repousse, à l'instant un éclat de foudre la renverse au milieu du salon et la laisse sans vie sur le plancher.
> Mme de Lorsange jette un cri lamentable… elle s'évanouit ; M. de Corville appelle au secours, les soins se divisent, on rappelle Mme de Lorsange à la lumière, mais la malheureuse Justine était frappée de façon à ce que l'espoir même ne pouvait plus subsister pour elle. La foudre était entrée par le sein droit, elle avait brûlé la poitrine, et était ressortie par sa bouche, en défigurant tellement son visage qu'elle faisait horreur à regarder125.

Cette fin fut réécrite par Sade pour mieux mettre en valeur la signification dont elle est porteuse, preuve de l'importance qu'il lui donne : « Dans la dernière version de 1797 : "La foudre, entrée par la bouche, était sortie par le vagin". Bouche, vagin : c'est le corps sexué qui est ici anéanti, traversé de part en part par la foudre. Mais il faut bien voir que c'est la foudre qui le sexualise en liant spectaculairement bouche et vagin. Par ce raccourci obscène, la nature prend ici le relais de l'outrage, révélant ce que nie Justine, ce sexe béant qui la traverse des pieds à la tête : voici Justine complètement outragée par sa "verità effetuale". Car l'outrage chez Sade, c'est toujours la matérialité des corps venant détruire le mensonge des idées sans corps. Si on se souvient de la mort de Don Juan, lui aussi foudroyé mais par la puissance divine, on constatera la prodigieuse audace de Sade dans cette réappropriation de la foudre pour la retourner contre toute transcendance. La mort de Justine est sûrement la plus belle vengeance de la mort de Don Juan[126]. » Vengeance ou prolongement, selon la lecture qui en est faite…

Comme si le foudroiement de Justine n'assouvissait pas totalement son désir de destruction des valeurs qu'elle représentait, Sade joue à faire des effets d'annonce lorsqu'il fait défier Dieu par un de ses personnages :

---

[125]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu, op. cit.*, p. 119.
[126]. Le Brun, Annie, *Soudain, un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard, « folio essais », 1993, p. 229.

> Je crois que s'il y avait un dieu, il y aurait moins de mal sur la terre ; je crois que si le mal existe sur la terre, ou ces désordres sont nécessités par ce dieu, ou il est au-dessus de ses forces de l'empêcher ; et je ne crains point un dieu qui n'est qu'ou faible ou méchant, je le brave sans peur et me ris de sa foudre[127]/[128].

Ou bien encore lorsqu'il fait dire à d'Estreval, à propos des femmes :

> Oh ! je les abhorre ; j'en anéantirais la race entière, si le ciel me confiait un instant sa foudre[129].

Il ne s'agit pourtant pas ici de la destruction de la féminité en tant que telle : une femme libertine est considérée en effet comme l'égale des hommes. En témoignent les personnages de Dorothée (« voilà comme toutes les femmes devraient penser ; si elles ressemblaient toutes à ma cousine [Dorothée], je me raccommoderais, je crois, avec l'espèce[130] ») dans *La Nouvelle Justine* et de Juliette.

- Le masque du dévot

Dans les œuvres libertines, il est fréquent de présenter les défenseurs de la religion sous les traits de francs libertins qui profitent de l'ascendant que leur confère leur statut de religieux pour assouvir les passions libidineuses que l'Église condamne. Dieu même n'est pas épargné : nous verrons qu'il est peint sous les traits d'un Dieu vicieux et sadique, se réjouissant des souffrances que subissent ses créatures.

La figure du moine débauché est récurrente dans la tradition littéraire et se retrouve dans des œuvres antérieures et postérieures au mouvement libertin ; néanmoins, c'est une figure qui s'inscrit dans une démarche globale de désacralisation inhérente au mouvement libertin et il convient d'en examiner des exemples représentatifs.

---

[127]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 104.
[128]. L'idée que l'inexistence de Dieu est, en quelque sorte, prouvée par l'existence du mal ou d'un personnage était déjà présente dans l'*Agrippine* de Cyrano :

Ces dieux que l'homme a faits, et qui n'ont point fait l'homme,
Des plus fermes États ce fantasque soutien,
Va, va, Térentius, qui les craint, ne craint rien.

TERENTIUS
Mais s'il n'en était point, cette machine ronde…

SEJANUS
Oui, mais s'il en était, serais-je encore au monde ? dans Cyrano de Bergerac, *La Mort d'Agrippine*, Paris, éditions de la Table ronde, 1995, II, 4, p. 65.

[129]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 865.
[130]. *Ibid.*, p. 865.

Dans *Thérèse philosophe*, Éradice, une amie de Thérèse, lui fait part du fait que le père Dirrag, son directeur, « l'avait assurée qu'elle n'avait plus que quelques pas à faire pour parvenir à la sainteté ». Elle invite Thérèse à être le témoin de son bonheur et de son élection. Thérèse assiste donc à une scène où, après avoir encouragé sa pénitente à avoir « assez de ferveur pour rassembler, par la force de la méditation (…) toutes les particules d'esprit qui sont en [elle] en les appliquant toute [à Dieu] » et à se détacher suffisamment de son corps pour que celui-ci ne ressente plus rien à la façon des martyrs « qui ont été flagellés, tenaillés, rôtis, sans souffrir la moindre douleur », il lui demande de mettre ses fesses à découvert et la flagelle avec une poignée de verges.

> Après cinq à six versets récités (…), quelle fut ma surprise lorsque je vis le père Dirrag, déboutonnant sa culotte, donner l'essor à un trait enflammé (…) ! […]
> Dans ce moment, ce bourreau fit tomber une grêle de coups sur toutes les parties du corps d'Eradice qui étaient à découvert. […]
> – Je suis content de vous, lui dit le père après un quart d'heure de cette cruelle discipline, il est temps que vous commenciez à jouir du fruit de vos saints travaux. Ne m'écoutez pas, ma chère fille, mais laissez-vous conduire. Prosternez votre face contre terre ; je vais, avec le vénérable cordon de saint François, chasser tout ce qui reste d'impur au-dedans de vous. […]
> Après un instant de contemplation de la part du cafard, il humecta de salive ce qu'il appelait le cordon et, en proférant quelques paroles d'un ton qui sentait l'exorcisme d'un prêtre qui travaille à chasser le diable du corps d'un démoniaque, Sa révérence commença son intromission[131].

La religion confère au père Dirrag un pouvoir sur sa pénitente comparable à la tyrannie exercée par les libertins sadiens. La religion devient l'instrument du plaisir des religieux. La physionomie de celui-ci reflète ce penchant libertin ; cela paraît particulièrement transparent si on compare son portrait à celui d'un des moines sadiens :

> Je vis distinctement le rubicond priape de sa Révérence enfiler la route canonique (…). Ce travail fut d'abord entamé par trois vigoureuses secousses (…). Alors, tout à coup, la tranquillité apparente du père se changea en une espèce de fureur. Quelle physionomie ! Ah, Dieu ! Figurez-vous un satyre, les lèvres chargées d'écume, la bouche béante, grinçant parfois des dents, soufflant comme un taureau qui mugit. Ses narines étaient enflées et agitées (…). Ses doigts écartés étaient en convulsion et se formaient en patte de chapon rôti. Sa tête était baissée et ses yeux étincelaient[132].

On note d'ailleurs l'ironie de l'insistance sur les titres honorifiques (« sa Révérence ») conférés au religieux du fait de son statut au sein de l'Église. Le père Dirrag est comparé à un satyre (par une métaphore : « Figurez-vous un satyre ») et associé à l'idée d'animalité et de fureur. Il est, en effet, rapproché du taureau (« soufflant comme un taureau qui mugit ») et sa main à une « patte de chapon rôti ». Il laisse voir tous les signes de la fureur : « les lèvres chargées d'écume, la bouche béante, grinçant parfois des dents », « [s]es narines étaient enflées et agitées », « [s]es doigts écartés étaient en convulsion […] et ses yeux étincelaient ».

[131]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 587 et suivantes.
[132]. *Ibid.*, p. 590.

Autant d'éléments que l'on retrouve chez les libertins sadiens :

> Clément, dont le nom peignait on ne saurait moins la figure, était un homme de quarante-cinq ans, d'une grosseur énorme, d'une taille gigantesque ; le sourcil noir et épais ; la barbe fort rude ; le regard sombre, farouche, sournois ; ne s'exprimant qu'avec des mots durs, élancés par un organe rauque ; une vraie figure de satyre[133]…

Dans *Justine*, se trouve illustrée l'idée qu'il existe des moines tout aussi débauchés que les plus grands libertins : c'est le cas dans le couvent de Sainte-Marie-des-Bois, couvent que Justine aperçoit alors qu'elle vient d'échapper à Rodin. Elle décide de s'y rendre pour se confesser. Après une courte attente, le père supérieur, Dom Sévérino, apparaît :

> « Ma chère fille, dit gracieusement Sévérino, quoique l'heure soit indue, et que nous ne soyons point dans l'usage de recevoir si tard, j'entendrai pourtant votre confession (…). » Alors arriva dans l'église, par le chœur, un jeune garçon de quinze ans, de la plus jolie figure du monde, et vêtu d'une manière si indécente, que Justine eût conçu quelque soupçon, si elle l'eût observé. […] Le jeune enfant alluma des cierges, et vint, sans que Justine s'en aperçût encore, se placer dans le même fauteuil que devait occuper le supérieur, en confessant notre pénitente. Justine se met de l'autre côté : cette position l'empêche de voir ce qui se passe dans la partie où se trouve Dom Sévérino ; et, pleine de confiance, elle débite ses peccadilles, que le supérieur écoute, en caressant le jeune enfant niché près de lui, en lui maniant les fesse, en lui livrant son vit, que le Ganymède branle, patine, secoue, suce, le tout au gré du moine[134] (…).

La religion et ses cérémonies sont à la source d'une excitation sexuelle, la confession censée purifier la pénitente devient la raison d'un récit libertin et le point de départ d'un épisode luxurieux.

Non seulement la religion n'est pas un frein aux tempéraments vicieux des moines, mais c'est grâce à elle qu'ils peuvent les assouvir en vivant en reclus :

> « Il faut (…) renoncer à l'évasion, […] la mort seule rompt ici nos liens : et de là naît cette impudence, cette cruauté, cette tyrannie, dont les monstres usent avec nous. Rien ne les embrase, rien ne leur monte l'imagination, comme l'impunité que leur promet cette inabordable retraite. Bien sûrs de n'avoir jamais pour témoins de leurs excès, que les victimes qui les assouvissent ; bien certains que leurs écarts ne seront révélés, ils les portent aux plus odieuses extrémités. Délivrés du frein des lois, ayant brisé ceux de la religion, méconnaissant ceux des remords, n'admettant ni Dieu ni diable, il n'est aucune atrocité qu'ils ne se permettent, et, dans cette cruelle apathie, leurs abominables passions se trouvent d'autant plus voluptueusement chatouillées, que rien, disent-ils, ne les enflamme comme la solitude et le silence, comme la faiblesse d'une part, et le despotisme de l'autre[135].

Justine sera ensuite faite prisonnière dans le sérail des six moines ainsi que dix-huit garçons et trente filles. Sade fait même de l'exercice du plus violent libertinage, la récompense des religieux les « plus avancés dans l'ordre » :

> « Sous quelque forme enfin que le vice pût se montrer, il était sûr de trouver dans cette infernale maison, ou des sectateurs ou des temples. Des fonds prodigieux étaient réservés pour ménager à

[133]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 592-593.
[134]. *Ibid.*, p. 640.
[135]. *Ibid.*, p. 640.

> l'ordre des Bénédictins cette retraite obscène, existant depuis plus d'un siècle, et toujours remplie par les six religieux les plus riches, les plus avancés dans l'ordre, de la meilleure naissance, et d'un libertinage assez important, pour exiger d'être enseveli dans ce repaire obscur dont le secret ne sortait plus[136].

Sade ne se contente pas de mettre en scène des moines profitant de la situation géographique du couvent pour en faire un véritable lieu de débauche ; il représente également des personnages bibliques comme des libertins en réinterprétant certains épisodes bibliques :

> « [C]e qui me plaît infiniment, Justine, c'est le gaillard épisode des sodomites, qui veulent enculer des anges, et le bon Loth, qui aime mieux leur voir enculer ses filles, ce qui ne devait pas être la même chose aux yeux des gens aussi connaisseurs en cette partie, que les riverains du lac Asphalite[137].

Les libertins dénoncent donc l'utilisation du masque du dévot pour assouvir ses envies tout en étant au-dessus de tout soupçon. De la même manière la religion et ses mystères peuvent devenir des instruments mis au service de la justice ou du pouvoir.

Ainsi, Cyrano fustige les mensonges utilisés par la religion pour masquer ses incohérences et ses erreurs, qui peuvent être parfois fatales aux accusés :

> Les sorciers (disent-ils) n'ont aucune puissance, dès qu'ils sont entre les mains de la justice. Oh ! par ma foi, cela est bien trouvé[138].

Mais si les persécutions de l'Église sont bien réelles et hantent l'œuvre cyranienne, ce qui lui paraît risible, ce sont les « feintes » grossières et les justifications sans fondement utilisées pour tromper le peuple et la crédulité dont celui-ci fait preuve. Le refus d'opérer de miracle en fait partie.

> [Les possédés] ne voulaient rien faire de miraculeux, de peur de les convertir. Mais la feinte me sembla bien grossière : car s'il était vrai, pourquoi les en avertir ? Ils devaient au contraire pour nous endurcir en notre incrédulité, se cacher dans ces corps, et ne pas faire des choses qui pussent nous désaveugler. Vous répondez que Dieu les force à cela, pour manifester la Foi. Oui, mais je ne suis point convaincu, ni obligé de croire que ce soit le diable qui fasse toutes ces singeries, puisqu'un homme les peut faire naturellement. De se contourner le visage vers les épaules je l'ai vu pratiquer aux bohémiens. De sauter, qui ne le fait point hors les paralytiques ? De jurer, il ne s'en rencontre que trop. De marquer sur la peau certains caractères, ou des eaux, ou des pierres, colorent sans prodige notre chair. Si les diables sont forcés comme vous dites, de faire des miracles afin de nous illuminer, qu'ils en fassent de convaincants, qu'ils prennent les tours de Notre-Dame de Paris, où il y a tant d'incrédules, et les portent sans fraction, dans la campagne Saint-Denis danser une sarabande espagnole. Alors nous serons convaincus[139].

---

136. *Ibid.*, p. 603.
137. *Ibid.*, p. 481.
138. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers, Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 88.
139. *Ibid.*, p. 92.

Cyrano remet ici en question la véracité des cas de possessions déjà évoqués ; les possédés ne seraient que des imposteurs, qui feignent des crises, tout comme Dom Juan feint de se convertir :

> SGANARELLE. – Ah ! Monsieur, que j'ai de joie de vous voir converti ! […]
> DOM JUAN. – Quoi ! tu prends pour de bon argent ce que je viens de dire, et tu crois que ma bouche était d'accord avec mon cœur ? […] Non, non, je ne suis point changé, et mes sentiments sont toujours les mêmes.
> SGANARELLE. – Vous ne vous rendez pas à la surprenante merveille de cette statue mouvante et parlante ?
> DOM JUAN. – Il y a quelque chose là dedans que je ne comprends pas ; mais, quoi que ce puisse être, cela n'est pas capable ni de convaincre mon esprit, ni d'ébranler mon âme ; et, si j'ai dit que je voulais corriger ma conduite et me jeter dans un train de vie exemplaire, c'est un dessein que j'ai formé par pure politique, un stratagème utile, une grimace nécessaire[140] (….).

Molière met donc lui aussi en avant le lien existant entre imposture et religion. Dans un monde où l'on fait des « singeries », où certains « se contourne[nt] le visage vers les épaules », quand d'autres « saute[nt] » et « jure[nt] » ou « contref[ont] l[es] interdit[s] », Dom Juan a-t-il d'autres choix que celui de se faire « le vengeur des intérêts du Ciel[141] » ?

Cyrano met également en lumière la feinte, les mensonges et les déguisements derrière lesquels on se cache de part et d'autre et interprète les cas de possession comme autant de manifestations de l'ignorance et des excès de foi :

> Vous voyez cette femme, qui pour en avoir approché [d'une croix] les lèvres par force, contrefait l'interdite. Ô quelle piperie ! Prenez, prenez une bonne poignée de verges, et me la fouettez en ami. Car je vous engage ma parole, que si on condamnait d'être jeté à l'eau tous les énergumènes que cent coups d'étrivières par jour n'auraient pu guérir, il ne s'en noyerait point. Ce n'est pas comme je vous ai déjà dit, que je doute de la puissance du Créateur sur ses créatures : mais à moins d'être convaincu par l'autorité de l'Église, à qui nous devons donner aveuglément les mains, je nommerai tous ces grands effets de magie, la gazette des sots, ou le credo de ceux qui ont trop de foi[142].

Il affirme ici exclure de sa critique « l'autorité de l'Église », mais la raison pour laquelle il le fait (« à qui nous devons donner aveuglément les mains »), ne nous prouve que trop qu'il convient de rester méfiant ; car si la littérature libertine délivre un message essentiel, c'est bien celui de rester méfiant et de ne pas s'aveugler comme le reste de l'humanité.

Enfin, *Thérèse philosophe* se fait l'écho du thème de l'imposture religieuse, lorsque Thérèse propose une relecture de ce qui s'est passé entre le Père Dirrag et Eradice, sa

[140]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 2, p. 824-825.
[141]. *Ibid.*, V, 2, p. 825.
[142]. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 93.

pénitente. Elle explicite les moyens mis en œuvre pour faire apparaître des stigmates à Eradice :

> Ce fut alors qu'il [le Père Dirrag] imagina les stigmates imités de ceux de saint François. Il fit venir secrètement à Volnot une de ses anciennes pénitentes qui avait toute sa confiance (…). […] La vieille pénitente arriva et fit bientôt connaissance de dévotion avec Eradice, à qui elle tâcha d'en insinuer une particulière pour saint François, son patron. On composa une eau qui devait opérer des plaies imitées des stigmates. Et le jeudi saint, sous le prétexte de la Cène, la vieille pénitente lava les pieds d'Eradice et y appliqua cette eau, qui fit son effet.
> Eradice confia deux jours après à la vieille qu'elle avait une blessure à chaque pied.
> – Quel bonheur ! Quelle gloire pour vous ! s'écria celle-ci. Saint François vous a communiqué ses stigmates : Dieu veut faire de vous la plus grande des saintes. Voyons si, comme votre grand patron, votre côté ne sera pas aussi stigmatisé. Elle porta de suite la main sous le téton gauche d'Eradice, où elle appliqua pareillement de son eau : le lendemain nouveau stigmate[143].

Thérèse va de même découvrir quelles ruses le Père Dirrag a employées pour jouir en toute impunité de sa pénitente en lui faisant croire qu'elle travaillait à son salut et que Dieu voulait faire d'elle une sainte, et ainsi lui faire confondre jouissance physique et élévation spirituelle :

> Que de réflexions sur l'abus qui se fait des choses les plus respectables établies dans la société ! Avec quel art ce pénaillon conduit sa pénitente à ses fins impudiques ! Il lui échauffe l'imagination sur l'envie d'être sainte, il lui persuade qu'on n'y parvient qu'en détachant l'esprit de la chair. De là, il la conduit à la nécessité d'en faire l'épreuve par une vigoureuse discipline (…). « Vous ne devez rien sentir, lui dit-il, rien voir, rien entendre, si votre contemplation est parfaite. Par ce moyen, il s'assure qu'elle ne tournera pas la tête, qu'elle ne verra rien de son impudicité. Les coups de fouet qu'il lui applique sur les fesses attirent les esprits dans le quartier qu'il doit attaquer, ils l'échauffent. Et enfin, la ressource qu'il s'est préparée par le cordon de saint François qui, par son intromission, doit chasser tout ce qui reste d'impur dans le corps de sa pénitente, le fait jouir sans crainte des faveurs de sa docile prosélyte. Elle croit tomber dans une extase divine, purement spirituelle, lorsqu'elle jouit des plaisirs de la chair les plus voluptueux[144].

**Dieu : un sot ou un scélérat ?**

La figure de Dieu subit également une dégradation : il apparaît comme un Dieu méchant, vicieux, mettant délibérément l'homme en position d'être puni en lui tendant des pièges. La dégradation subie sert aussi de preuve pour nier son existence :

> Tu me parles maintenant d'un Dieu qui punit autrefois ces voluptueuses erreurs sur de misérables bourgades d'Arabie que jamais aucun géographe ne connut : ici d'abord il faudrait commencer par adopter l'existence d'un Dieu, et c'est ce dont je suis bien loin, ma chère ; admettre ensuite que ce Dieu, que vous supposeriez le maître et le créateur de l'univers, ait pu s'abaisser au point d'aller vérifier si c'est dans un con ou dans un cul que les hommes introduisent leurs vits ; quelle petitesse ! quelle extravagance[145] !

[143]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 594-595.
[144]. *Ibid.*, p. 592-593.
[145]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 444.

L'existence de Dieu est donc niée en s'appuyant sur la Bible même : ce sont bien les Saintes Écritures qui servent alors sa négation, car soit elles peignent Dieu sous les traits d'une divinité sadique et perverse, soit elles donnent lieu à des récits invraisemblables.

Chez Cyrano, c'est le fils de l'hôte qui porte la remise en cause la plus violente de Dieu. Il mêle lui aussi de manière inextricable la négation de son existence et sa malignité. Il propose surtout un raisonnement visant à défendre l'idée qu'il est plus prudent de ne pas croire en Dieu que d'y croire ; car s'il existe, le fils de l'hôte ne peut l'avoir offensé puisqu'il ignorait son existence. Dieu n'est plus que le prétexte à un pari et quand on évoque la possibilité de son existence, c'est pour mieux dégrader son image en le présentant sous les traits d'un Dieu « sot ou malicieux », qui s'amuse à faire souffrir l'humanité :

> – N'allez pas si vite, me répliqua-t-il, vous en êtes déjà à « Dieu l'a dit » ; il faut prouver auparavant qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat.
> – Je ne m'amuserai point, lui dis-je, à vous réciter les démonstrations évidentes dont les philosophes se sont servis pour l'établir (…). Je vous demande seulement quel inconvénient vous encourez de le croire (…). Car s'il y a un Dieu, outre qu'en ne le croyant pas vous vous serez mécompté, vous aurez désobéi au précepte qui commande d'en croire ; et s'il n'y en a point, vous n'en serez pas mieux que nous.
> – Si fait, me répondit-il, j'en serai mieux que vous : car s'il n'y en a point, vous et moi serons à deux de jeu ; mais, au contraire, s'il y en a [un], je n'aurai pas pu avoir offensé une chose que je croyais n'être point, puisque pour pécher il faut ou le savoir ou le vouloir. […] Mais, par votre foi, mon petit animal, si la croyance 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 ? Car de feindre qu'il ait voulu [jouer] entre les hommes à cligne-musette, (…) c'est se forger un Dieu sot ou malicieux[146].

On retrouve cette idée à la fin de l'œuvre, clôturant les propos du fils de l'hôte puisque le narrateur évoque alors un Dieu qui ne se fait pas connaître des hommes pour pouvoir leur reprocher d'être impies et mieux les punir. Cyrano choisit de le mettre en cause de manière ironique, en faisant admirer à Dyrcona le procédé visant à écarter une partie de l'humanité, et en la laissant dans le péché et dans l'ignorance :

> J'admirai mille fois la Providence de Dieu qui avait reculé ces hommes, naturellement impies, en un lieu où ils ne pussent corrompre ses bien-aimés et les avait punis de leur orgueil en les abandonnant à leur propre suffisance. Aussi je ne doute point qu'il n'ait différé jusqu'ici d'envoyer leur prêcher l'Évangile parce qu'il savait qu'ils en abuseraient et que cette résistance ne servirait qu'à leur faire mériter une plus rude punition en l'Autre Monde[147].

Sade propose lui aussi de voir dans les différentes manifestations de Dieu des exemples de sa méchanceté et du plaisir qu'il prend à faire souffrir les hommes. Ainsi, il voit dans l'interdiction de manger un fruit, un véritable piège tendu à l'homme :

---

[146]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 156.
[147]. *Ibid.*, p. 160-161.

> Quelles est cette ridicule défense de manger du fruit d'un arbre dans un jardin dont on dispose ! Il y a bien de la méchanceté à Dieu de faire une pareille défense ; car il savait bien que l'homme succomberait : c'est donc un piège qu'il lui tendait. Quel vil coquin que votre Dieu ! je ne le voyais que comme un imbécile ; mais, en le suivant d'un peu près, je le trouve bien scélérat[148].

Le portrait d'un Dieu vicieux est repris dans *La Nouvelle Justine*, où sont accumulées les preuves de la scélératesse de celui qui abandonne son peuple, qui reproche aux hommes de ne pas respecter ses lois alors même qu'il les leur cache, et qui laisse le mal triompher sur terre :

> Vous dites que votre Dieu est bon ; et cependant, selon vous, malgré son alliance avec les hommes, malgré le sang de son cher fils, venu pour se faire pendre en Judée, dans la seule vue de cimenter cette alliance, malgré tout cela, dis-je, il y aura encore les deux tiers et demi du genre humain de condamnés aux flammes éternelles, parce qu'ils n'auront pas reçu de lui la grâce qu'ils lui demandent pourtant tous les jours. Vous dites qu'il est juste, ce Dieu ! Est-il équitable de n'accorder la connaissance du culte qui lui plaît qu'à une trentième partie de l'univers, pendant qu'il abandonne le reste dans une ignorance qu'il punira du dernier supplice ? Que diriez-vous d'un homme qui serait juste à la manière de votre Dieu ? Il est tout-puissant, ajoutez-vous. Mais, en ce cas, le mal lui plaît donc ; car il en existe sur la terre infiniment plus que de bien ; et cependant il le laisse subsister. Il n'y a donc pas de milieu ici ; ou ce mal lui plaît, ou il n'a pas le pouvoir de s'y opposer : et, dans l'un ou dans l'autre cas, je ne dois pas me repentir d'y être enclin ; car, s'il ne peut l'empêcher, certainement je ne puis être plus fort que lui ; et s'il lui plaît, je ne dois pas l'anéantir en moi. Il est immuable, dites-vous encore : et cependant je le vois changer cinq ou six fois de peuples, de lois, de volontés, de sentiments. D'ailleurs l'immuabilité suppose l'impassibilité : or, un être impassible ne peut pas être vindicatif ; et vous prétendez pourtant que votre Dieu se venge. On frémit, en honneur, quand on voit la quantité de ridicules et d'inconséquences que vous prêtez à ce fantôme ; quand on examine à loisir toutes les qualités ridicules et contradictoires dont ses partisans sont obligés de le revêtir, pour en composer un être admissible, sans réfléchir que plus ils le compliquent, plus ils le rendent inconcevable, et plus ils le justifient, plus ils l'avilissent. Vérifiez, Justine, vérifiez comme tous ses attributs se détruisent et s'absorbent mutuellement ; et vous reconnaîtrez que cet être exécrable, né de la crainte des uns, de la fourberie des autres, et de l'ignorance de tous, n'est qu'une platitude révoltante, qui ne mérite de nous, ni un instant de foi, ni un moment de respect ; une extravagance pitoyable, qui répugne à l'esprit, qui révolte le cœur, et qui n'est sortie des ténèbres, que pour le tourment et l'humiliation des hommes[149].

Sade va même jusqu'à établir une comparaison entre Dieu et un homme, le ramenant ainsi au même statut que sa créature, abolissant toute dimension sacrée (« Que diriez-vous d'un homme qui serait juste à la manière de votre Dieu ? »). Dieu est ici accusé pour sa propension à faire le mal (ou sa faiblesse s'il est incapable de l'empêcher), son inconstance et sa rancune, mais surtout, il est présenté comme rassemblant tellement d'éléments contradictoires, qu'au lieu de le justifier, sa définition même tend à l'abolir. Ce portait négatif amène donc Sade à mettre en doute son existence (« On frémit, en honneur, quand on voit la quantité de ridicules et d'inconséquences que vous prêtez à ce fantôme ; quand on examine à loisir toutes les qualités ridicules et contradictoires dont ses partisans sont obligés de le

[148]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 480.
[149]. *Ibid.*, p. 453-454.

revêtir, pour en composer un être admissible, sans réfléchir que plus ils le compliquent, plus ils le rendent inconcevable, et plus ils le justifient, plus ils l'avilissent »).

**Dieu : une invention humaine?**

Pire encore peut-être que la provocation vis-à-vis de Dieu est sa négation complète. Même si les deux démarches sont souvent imbriquées, il est clair que les libertins envisagent un monde créé et fonctionnant sans la présence de Dieu. Ainsi, ils cherchent à expliquer et à comprendre le monde sans avoir recours à l'hypothèse divine. Les phénomènes inexplicables ne seraient pas forcément surnaturels : ils seraient de simples phénomènes naturels que les connaissances humaines ne permettent pas encore d'interpréter correctement. La religion serait alors une invention humaine, ayant pour objectif de manipuler les hommes et de les soumettre au joug d'instances qui n'ont rien de divines.

« La raison qui analyse, pèse, compare, calcule, examine, est tout entière mise au service de l'enquête et à la recherche d'une analyse acceptable des phénomènes. À la suite des Padouans, Vanini et Naudé concluent que, là où le peuple tout entier, livré aux délires de l'imagination – à l'image de Sganarelle –, est prêt à crier au miracle, il ne faut voir qu'un phénomène naturel dont la raison peut, au moins en droit, rendre compte. Les miracles, les oracles et prophéties, les apparitions et autres prodiges cèdent devant les explications de type naturel : psychologiques, par la force de l'imagination ; sociologiques, par la supercherie et l'utilisation de la crédulité populaire à des fins politiques ; physiques, par le recours aux forces naturelles. On est par là conduit au renversement fondamental opéré par Vanini et Naudé des rapports du théologique et du politique, et à l'analyse de Vanini de l'extraordinaire habilité politique du Christ. […] Rendant compte rationnellement des croyances irrationnelles, Vanini, comme après lui Naudé, est amené à voir des politiques là où le peuple voyait des prophètes et des magiciens. Ce qui le conduit à formuler à son tour la théorie des trois imposteurs[150]. »

- L' « effondrement du sacré » : explications des phénomènes par la seule nature

La recherche d'explications rationnelles à des phénomènes inexpliqués trouve sa source dans la philosophie du Jardin. Dans la *Lettre à Pythoclès*, Épicure propose de rechercher des causes physiques aux phénomènes et suggère de séparer le domaine de la

[150]. Charles-Daubert, Françoise, *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 84.

« physique » de celui de la « mythologie », notamment en laissant coexister plusieurs interprétations possibles plutôt que d'adhérer arbitrairement à une explication exclusive :

> Il ne faut pas (…) construire la physique en partant d'axiomes vides et de décrets arbitraires : il faut admettre seulement ce que réclament les phénomènes. Car ce qu'il nous faut désormais pour la vie, ce ne sont pas des théories sans raison et des opinions vaines, mais c'est vivre sans trouble. Or nous nous assurons une sérénité inébranlable au sujet des choses qui s'expliquent par plusieurs hypothèses également en accord avec les phénomènes, en laissant dûment subsister tout ce qu'on a dit de probable sur ces phénomènes. Que si, au contraire, on laisse subsister telle opinion et qu'on en rejette une autre qui s'accorde également avec les phénomènes, il est clair qu'on quitte le domaine de la physique pour tomber dans celui de la mythologie. Les phénomènes qui ont lieu près de nous et que nous pouvons observer apportent des indices sur ceux qui s'accomplissent dans le ciel, et qui peuvent se produire de plusieurs manières. On doit néanmoins observer l'aspect de chacun des phénomènes célestes et l'expliquer d'après ce qui s'y rattache, et dont on connaît déjà plusieurs manières possibles d'expliquer la production sans être contredit par les faits constatés près de nous[151].

Cette démarche induit alors « une réduction naturaliste des phénomènes religieux […] [qui] marque une rupture dans la conception chrétienne de l'histoire », les libertins participent au « processus d'effondrement du sacré » en analysant « l'activité humaine en termes "naturalistes" et " réalistes", dans un horizon qui exclut toute fuite eschatologique et toute mythologie religieuse[152] ».

Ainsi, à la suite d'Épicure, le « naturalisme d'un Pomponazzi, d'un Cardan, d'un Vanini, consiste en la tentative de réduire à la sphère "naturelle" – voire même au contexte de la physique aristotélicienne et de ses "lois" – l'ensemble des phénomènes, y compris ceux que la réflexion théologique veut réserver à Dieu : la distinction entre naturel et surnaturel selon eux ne serait due qu'à l'ignorance des causes naturelles. C'est pour ces raisons mêmes que ce naturalisme est encore présent dans la culture du XVII^e^ et offre le moyen pour l'élimination du sacré de l'histoire, en ramenant au cadre naturel même les religions et leur phénoménologie homogène. Il convient néanmoins de mettre en avant les particularités du « naturalisme libertin » (…) [qui] se présente sous des traits différents et nouveaux : non seulement parce que la référence à la nature n'est plus directement rattachée au système aristotélicien (…) mais constitue un appel (…) à une réalité homogène et autonome qui contient en soi des principes capables d'expliquer certains phénomènes cosmiques et humains particuliers, et aussi parce que ce naturalisme a supprimé toute composante astrologique et magique pour privilégier l'analyse du comportement humain en termes de détermination du milieu ambiant (la théorie des climats), de structure physiologique de l'organisme (la théorie des humeurs, surtout de la mélancolie comme principe explicatif des phénomènes allant de la mystique à la sorcellerie), de conflit des passions comme structures porteuses de l'histoire (analyse des

[151]. Épicure, *Lettres*, Paris, Nathan, « Les intégrales de philo », 1992, 2005, p. 64.
[152]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 35.

origines de l'État, du pouvoir politique, etc.). Dans ce contexte, il suffit de constater comment par rapport à la réduction des miracles et des prophéties dans les schémas de la physique aristotélicienne, à une causalité "naturelle" des influences célestes et des vertus occultes, semble nettement prévaloir la théorie politique qui réduit le "surnaturel" à la fraude, à l'"imposture" des "législatures" et des fondateurs des religions et des États[153] ».

« [S]elon une page célèbre de Naudé [dans son *Apologie*], la négation du surnaturel dans l'effort de "repasser par l'étamine de la raison" trouvait dans la tradition naturaliste cet "ordre asseuré des causes naturelles" capable d'éliminer "tous ces effects extraordinaires" que le peuple ignorant attribue à l'intervention directe de Dieu[154]. »

« La négation vaninienne des intelligences – et pas seulement des anges et des démons, suivant la tradition d'un certain aristotélisme – assume (…) sa pleine signification comme négation de ce qui constituait la dernière démonstration possible de l'existence d'êtres spirituels, extérieurs à l'ordre physique et causes directes des phénomènes surnaturels.
Mais la suppression des intelligences entraîne une autre conséquence : si, chez Pomponazzi, celles-ci servaient à expliquer des phénomènes qui ne pouvaient se laisser ramener à des causes naturelles, dès lors que ces mêmes phénomènes ne se voient plus accorder de place dans le système de la nature – dans les tempéraments, dans les climats, dans les pouvoirs de l'imagination – ils seront plus simplement ramenés à des fraudes, à l'imposture des législateurs et des prêtres. Une fois supprimées les intelligences célestes et une fois niée la vérité historique des phénomènes qu'elles étaient appelées à justifier, la théorie politique des religions (…) s'imposera comme l'explication la plus cohérente et la plus radicale : le machiavélisme apparaît comme l'issue extrême du naturalisme aristotélicien[155]. »

Selon l'abbé qui instruit Thérèse dans *Thérèse philosophe*, les religions prendraient leur source dans la peur des hommes des phénomènes qu'ils n'arrivaient pas à expliquer :

> Toutes les religions, sans en excepter aucune, sont l'ouvrage des hommes. […] Les religions ont d'abord été établies par la crainte : le tonnerre, les orages, les vents, la grêle, détruisaient les fruits, les grains qui nourrissaient les premiers hommes répandus à la surface de la terre. Leur impuissance à parer ces événements les obligea à avoir recours aux prières envers ce qu'ils reconnaissaient être plus puissant qu'eux, et qu'ils croyaient disposé à les tourmenter[156].

153. *Ibid.*, p. 33-34.
154. *Ibid.*, p. 70.
155. *Ibid.*, p. 75-76.
156. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 620-621.

Cette explication, loin d'exclure la possibilité d'une utilisation politique des religions, est considérée comme les prémisses sur lesquels se sont fondés les politiques pour manipuler le peuple, comme l'indique la suite des propos de l'abbé :

> Par la suite, des hommes ambitieux, de vastes génies, de grands politiques, nés dans différents siècles, dans diverses régions, ont tiré parti de la crédulité des peuples, ont annoncé des dieux souvent bizarres, fantasques, tyrans, ont établi des cultes, ont entrepris de former des sociétés dont ils puissent devenir les chefs, les législateurs. Ils ont reconnu que, pour maintenir ces sociétés, il était nécessaire que chacun de leurs membres sacrifiât souvent ses passions, ses plaisirs particuliers au bonheur des autres. De là la nécessité de faire envisager un équivalent de récompenses à espérer et de peines à craindre qui déterminassent à faire ces sacrifices. Ces politiques imaginèrent donc les religions[157].

Poursuivant dans cette voie, Sade nous décrit le fonctionnement d'un monde sans Dieu. Il le fait à travers une explicitation de certains phénomènes naturels interprétés de manière erronée comme des actes divins ; il évoque par exemple en ces termes la destruction de Sodome et Gomorrhe :

> [C]essez de croire que ce fût la main de ce vain fantôme qui détruisit les bourgades arabes dont vous me parlez : situées sur un volcan, elles furent englouties, comme le furent depuis les villes voisines du Vésuve et de l'Etna, par un de ces phénomènes de la nature, dont les causes sont purement physiques, et qui ne concluent ni pour ni contre la conduite des hommes domiciliés dans ces villes dangereuses. La justice humaine a voulu, dites-vous, imiter celle de Dieu : mais je viens de vous démontrer d'abord, que ce ne fut pas une justice de Dieu, mais un phénomène… un accident de la nature qui détruisit ces villes[158].

Il s'attache également à démonter le « mécanisme » du monde pour mieux mettre en évidence l'inutilité de toute instance supérieure et l'impossibilité qu'elle existe :

> Cesse de croire à ce Dieu fantastique, mon enfant ; il n'exista jamais. La nature se suffit à elle-même ; elle n'a nullement besoin d'un moteur ; ce moteur, gratuitement supposé, n'est qu'une décomposition de ses propres forces, n'est que ce que nous appelons dans l'école une pétition de principe. Un Dieu suppose une création, c'est-à-dire, un instant où il n'y eut rien, ou bien un instant où tout fut dans le chaos. Si l'un ou l'autre de ces états était un mal, pourquoi votre imbécile Dieu le laissa-t-il subsister ? Etait-ce un bien ? pourquoi le changea-t-il ? Mais si tout est bien maintenant, votre Dieu n'a plus rien à faire ; or, s'il est inutile, peut-il être puissant ? et s'il n'est pas puissant, peut-il être Dieu ? peut-il mériter nos hommages ? Si la nature se meut perpétuellement, en un mot, à quoi sert le moteur ! et si le moteur agit sur la matière en la mouvant, comment n'est-il pas matière lui-même ? Concevez-vous

[157]. Il est remarquable de voir à quel point les dissertations des libertins sadiens de *Justine ou Les Malheurs de la vertu* répondent aux propos de l'abbé dans *Thérèse Philosophe*. Ainsi, on retrouve la même lecture des faits chez Bressac : « Les premiers hommes effrayés des phénomènes qui les frappèrent, durent croire nécessairement qu'un être sublime et inconnu d'eux en avait dirigé la marche et l'influence ; le propre de la faiblesse est de supposer ou de craindre la force ; l'esprit de l'homme encore trop dans l'enfance pour rechercher, pour trouver dans le sein de la nature les lois du mouvement, seul ressort de tout le mécanisme dont il s'étonnait, crut plus simple de supposer un moteur à cette nature que de la voir motrice elle-même, et sans réfléchir qu'il aurait plus de peine à édifier, à définir ce maître gigantesque, qu'à trouver dans l'étude de la nature la cause de ce qui le surprenait, il admit ce souverain être, il lui érigea des cultes : de ce moment chaque nation s'en composa d'analogues à ses mœurs, à ses connaissances et à son climat ; il y eut bientôt sur terre autant de religions que de peuples, bientôt autant de dieux que de familles ; sous toutes ses idoles néanmoins il était facile de reconnaître ce fantôme absurde, premier fruit de l'aveuglement humain. »

[158]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 445.

> l'effet de l'esprit sur la matière, et la matière mue par l'esprit, qui, lui-même, n'a point de mouvement [159] ?

- D'une utilisation politique des religions

Si le domaine des croyances, religieuses en particulier, est le lieu de toutes les duperies, c'est surtout parce qu'il est un outil tout à fait essentiel au pouvoir. La foi est en effet l'instrument qui, mis au service des dirigeants, permet de soumettre le peuple et de le maintenir dans la sujétion. Les libertins vont s'appliquer à souligner l'utilisation politique des religions et expliquer par là même la naissance de celles-ci :

> D'où nous pouvons conjecturer que tous les plus fins et les plus rusés législateurs n'ignorants pas que le plus suffisant moyen pour s'acquérir autorité envers leurs peuples et se maintenir en icelle, était de leur persuader qu'ils n'étaient que l'organe de quelque déité suprême qui les voulait favoriser de son assistance et recevoir en sa protection, se sont servis fort à propos de ces déités feintes, de ces colloques supposés, de ces apparitions mensongères et, en un mot, de cette magie des Anciens, pour mieux pallier leur ambition, et fonder plus assurément le premier dessein de leurs empires[160].

Nous verrons par la suite que cette utilisation des religions est une idée omniprésente chez les libertins mais que, pour la plupart, il ne s'agit pas de dénoncer cette pratique pour la remettre en question, mais de la découvrir à un public avisé qui se doit d'être clairvoyant. En effet, cette pratique leur semble nécessaire et salvatrice pour maintenir paix et stabilité politique.

Pour Naudé, « [i]l ne s'agit pas de condamner l'histoire pour son manque de certitude et ses affabulations, encore moins de rejeter les fables, mais d'obtenir une version vraisemblable des faits, c'est-à-dire susceptible d'être expliquée rationnellement par une combinatoire de causes physiques, historiques et psychologiques. Dans cette perspective, la thèse de l'utilisation politique des religions, récurrente dans l'historiographie libertine, n'est pas seulement un instrument de polémique anti-chrétienne, c'est aussi un schéma interprétatif opérant qui révèle, sous l'habillage sacré, le fondement naturel et humain de la société politique et permet de ramener l'origine des dieux aux passions humaines et au goût pour les fables[161] ».

Il propose donc d'établir des distinctions entre ceux que l'on peut croire et ceux vis-à-vis desquels il faut rester méfiant car, comme il n'hésite pas à le laisser entendre, il peut exister des manipulateurs, comme Savanarole qui :

---

[159]. *Ibid.*, p. 453.
[160]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 164-165.
[161]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 686.

> se servait (…) de ses révélations et de sa piété feinte et simulée pour entretenir si longtemps son crédit et sa réputation, n'ignorant point par les exemples d'Arrius et de Mahomet que le respect de la religion a une extrême puissance sur nos esprits, et que depuis qu'un homme a le bruit de vivre saintement, il persuade tout ce qu'il veut au peuple, surtout quand il est doué d'une grâce de bien dire et d'une éloquence non commune[162].

Il faut donc ne pas remettre en question les instances religieuses faisant état d'intégrité, par contre ceux dont la foi était feinte peuvent être attaqués : nous voyons bien que la frontière prétendument étanche entre les trois histoires ne l'est pas. Naudé invite donc le lecteur à prolonger et étendre la démarche qu'il a instituée à toutes les histoires, à tous les personnages.

Cette idée se retrouve dans *La Mort d'Agrippine*, tragédie que Cyrano a écrite vers 1647 et qui fut jouée en 1653. En effet, on trouve dans cette tragédie politique des vers où l'existence de Dieu est niée. Cyrano a quand même pris soin de mettre le vocable « Dieu » au pluriel pour feindre de viser des dieux païens ; mais ce subterfuge ne suffit pas et ses contemporains ne s'en contentèrent pas. Les vers dont il est ici question firent d'ailleurs un véritable scandale au moment de la représentation de la pièce.

> TERENTIUS
> Ces Dieux renverseront tout ce que tu proposes.
> SEJANUS
> Un peu d'encens brûlé rajuste bien des choses.
> TERENTIUS
> Qui les craint, ne craint rien.
> SEJANUS
> Ces enfants de l'effroi,
> Ces beaux riens qu'on adore, et sans savoir pourquoi,
> Ces altérés du sang des bêtes qu'on assomme,
> Ces dieux que l'homme a faits, et qui n'ont point fait l'homme,
> Des plus fermes Etats ce fantasque soutien,
> Va, va, Térentius, qui les craint, ne craint rien[163].

Les dieux se voient rabaissés au rang d'invention de l'homme pour servir leur ambition (« Ces dieux que l'homme a faits, et qui n'ont point fait l'homme, / Des plus fermes États ce fantasque soutien ») : en cela, nous retrouvons l'idée de l'utilisation politique de la religion. Mais ils sont également désignés comme étant des « riens » : on peut même noter une certaine insistance, ce « rien » étant répété deux fois, dont une fois à la rime, ce qui semble matérialiser leur absence et la mettre en avant de façon ostentatoire. On retrouve aussi

[162]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 312.
[163]. Cyrano de Bergerac, *La Mort d'Agrippine*, Paris, éditions de la Table ronde, 1995, II, 4, p. 64.

l'idée que Dieu ou les dieux ont été créés du fait du besoin maladif qu'ont les hommes de croire en quelque chose pour estomper leur peur de ce qui les dépasse (« Ces enfants de l'effroi ») ainsi que l'idée d'une croyance totalement infondée (« sans savoir pourquoi »).

Pour les libertins du XVII^e^ siècle, l'idée d'une religion qui est un moyen de maîtrise du peuple s'impose, ainsi que la nécessité de maintenir le peuple dans l'illusion. « Il faut bien (…) remarquer que la religion n'est utile que si elle parvient à exercer une pression efficace sur les consciences, à travers les cérémonies, les prêches, l'usage des textes sacrés, des images, etc., de manière à maintenir par la croyance les corps en obéissance. Autrement dit, elle ne sert vraiment le politique qu'en niant obstinément toute distinction de fond entre son extériorité et la pure infériorité de la foi : la fonction politique de la religion, exercée à travers l'empire moral sur les consciences, exige au contraire que cette confusion soit soigneusement entretenue, que le dispositif de dis/simulation morale et politique fonctionne effectivement, c'est-à-dire entretienne les peuples dans une illusion salutaire, dont seuls les esprits forts sont capables de s'affranchir sans faire courir les risques les plus graves à l'ordre et à l'existence même du corps social.

Dans ce jeu de dis/simulation du politique par la religion, les grands fondateurs de religion, suivant une ligne d'interprétation machiavélienne, sont considérés comme des fondateurs d'États, les auteurs chrétiens sont lus comme des auteurs politiques et la Bible même, en particulier l'Ancien Testament, comme un ouvrage strictement politique. Mais précisément, parce que la religion a pour fonction de soutenir l'État, elle devient foncièrement négative lorsqu'elle entreprend de se substituer à celui-ci, (…) et fait passer le service de la religion avant le service de l'État[164] ».

Chez Sade, dans un monde composé de « forts » qui ne cessent d'écraser les « faibles », la religion n'est qu'un déguisement que revêt la domination. Cette vérité libertine présente tout au long du siècle des « libertins érudits » est explicitée, entre autres, par Bressac pour tenter de rallier Justine (appelée Thérèse dans *Justine, ou Les Malheurs de la vertu*) à sa paroisse, celle du vice et ses plaisirs :

> Toutes les religions partent d'un principe faux, Thérèse, me disait-il, toutes supposent comme nécessaire le culte d'un Être créateur, mais ce créateur n'exista jamais. […] Que sont donc les religions (…) sinon le frein dont la tyrannie du plus fort voulut captiver le plus faible ? Rempli de ce

[164]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVII^e^ siècle*, *op. cit*., p. 291.

> dessein, il osa dire à celui qu'il prétendait dominer, qu'un Dieu forgeait les fers dont sa cruauté l'entourait ; et celui-ci, abruti par sa misère, crut indistinctement tout ce que voulut l'autre. Les religions, nées de ces fourberies, peuvent-elles donc mériter quelque respect ? En est-il une seule qui ne porte l'emblème de l'imposture et de la stupidité ? Que vois-je dans toutes ? des mystères qui font frémir la raison, des dogmes outrageant la nature, des cérémonies grotesques qui n'inspirent que la dérision et le dégoût[165].

Les libertins inviteraient donc le lecteur à ne pas se laisser « posséder » par l'ignorance, la bêtise et les superstitions, mais à faire preuve de raison et d'esprit critique. Ce sont ces armes qui leur permettront de lire avec clairvoyance les phénomènes et les textes, et ainsi de ne pas se laisser manipuler, comme les « esprits moutonniques » le sont par les « législateurs ».

[165]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou Les Malheurs de la vertu*, *op. cit*., p. 183.

## EXPERIENCES SCIENTIFIQUES ET EXPERIMENTATIONS IMAGINAIRES

L'acte fondateur du mouvement libertin se trouve du côté du refus : refus des superstitions, des croyances, du sacré, et par conséquent refus de Dieu. Il va donc de soi que les libertins mettent en cause la notion même d'autorité et les représentants de cette autorité mais ils n'ignorent pas cependant l'apport de l'érudition, même s'ils appliquent un mode de lecture critique et déniaisé aux auteurs qui constituent la bibliothèque libertine.

Pour suppléer au manque créé par la mise en cause du savoir établi et des auteurs dont la pensée forme un socle de vérités reconnues, les penseurs libertins s'appuient sur l'expérience et la raison, qui sont les outils nécessaires à la recherche d'un savoir vraisemblable. En cela, nous sommes face à une démarche comparable à celle des scientifiques contemporains au mouvement : il est donc pertinent de confronter les démarches scientifique et libertine. Il existe en effet des lieux de passage entre les découvertes et les protocoles de recherches scientifiques et les « fables » libertines[166]. Cependant, ce phénomène d'écho s'atténue si l'on considère l'importance accordée à l'imaginaire, qui, chez les libertins, est magnifié et apparaît comme source d'hypothèses pouvant mener à une forme de vérité supérieure. Cette importance donnée, dans la réflexion, au concret et au réel se retrouve dans le mode d'énonciation choisi et à travers une écriture de l'exemple et de l'analogie.

### Entre « expériences sensibles et démonstrations nécessaires » (Galilée)

- Rejet de l'autorité

Si l'on a bien perçu les enjeux de la lutte engagée par les libertins contre une foi aveugle qui confine à l'ignorance, on peut s'attendre, en toute logique, à un rejet des figures s'apparentant à une autorité et particulièrement à celle qui restait, au XVII^e^ siècle, l'Autorité par excellence : Aristote. Les libertins ne cherchent pas à mettre en cause Aristote pour le plaisir de ruiner un modèle mais parce que rien ne doit échapper à l'examen de la raison : ce n'est pas la pensée aristotélicienne qui doit être sapée mais le statut de modèle intangible que lui ont conféré la religion et la philosophie.

[166]. Nous nous inscrivons ainsi dans le prolongement des recherches de Fernand Hallyn qui considèrent que « des projets scientifiques peuvent être reliés à l'ensemble de la culture d'une époque », nous aborderons ainsi les œuvres de Galilée comme une œuvre littéraire, particulièrement du fait que nous ne nous intéresserons pas au rapport entre ses théories scientifiques et le fonctionnement réel de l'univers, et que nous délaisseront la valeur de « vérité » au profit de celle d'imaginaire.

Il est significatif que *Dom Juan*, auquel nous accordons le rôle d'interface entre la pensée libertine et sa critique, s'ouvre sur un éloge paradoxal qui récuse « Aristote et toute la Philosophie ». Mais avant d'examiner l'image d'Aristote proposée par les libertins, il est nécessaire de rappeler, en évoquant Galilée, ce qu'impliquait l'adhésion à la philosophie d'Aristote prolongée, des siècles durant, par ses sectateurs. Ainsi, afin de montrer que c'est bien le fait d'adhérer sans distance critique à une pensée donnée pour vraie par la tradition qui est critiquable dans la notion d'autorité, Galilée oppose Aristote à ses disciples.

Dans son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Galilée, qui défend autant Copernic qu'il attaque Aristote, distingue dans « l'opposition à la théorie copernicienne (…) deux attitudes intellectuelles différentes : une tendance naturelle et compréhensible d'une part, un parti pris méthodologique volontaire d'autre part. Le premier obstacle est constitué par des habitudes acquises pendant l'éducation, c'est-à-dire la force avec laquelle les premières théories apprises pendant l'enfance s'imposent à tous avec une évidence apparente. […] Le deuxième obstacle, celui de la méthode philologique, consiste à ne rechercher les réponses aux questions concernant la nature que dans les textes de ceux qui sont considérés comme des autorités en la matière au lieu de se fier à l'autorité bien plus légitime du "discours naturel". Si Galilée comprend et excuse la première erreur, il condamne formellement la deuxième. S'adressant à Simplicio [personnage du *Dialogue* qui défend Aristote] qui rapportait l'opinion des aristotéliciens selon laquelle les nerfs auraient leur origine dans le cœur, Sagredo [personnage représentant le lecteur éclairé] commente : " Ce que vous dites ne diminue en rien l'extravagance de la réponse du péripatéticien : face à une expérience qui s'impose autant aux sens, il ne présentait pas d'autres expériences ou arguments tirés d'Aristote, mais il ne recourait qu'à l'autorité, au pur et simple *ipse dixit*" (EN VII, 134 ; De Gandt, 135). C'est la raison pour laquelle Salviati [personnage défendant le point de vue de Galilée], s'adressant à Simplicio, loue Aristote contre les aristotéliciens : " Si Aristote – en doutez-vous ? – avait vu les nouvelles découvertes dans le ciel, il aurait changé d'opinion, corrigé ses livres, embrassé ces doctrines plus accordées au sens, et désavoué ces pauvres petits esprits que la timidité pousse à soutenir tout ce qu'il a dit (…). Ce sont ses disciples qui ont donné à Aristote son autorité, ce n'est pas lui qui l'a usurpée ou se l'est appropriée, mais, comme il est plus facile de se cacher derrière le bouclier d'un autre que de se battre à visage découvert, ces lâches craignent de s'écarter de lui, ne serait-ce que d'un pas : plutôt que d'introduire la moindre altération dans le ciel d'Aristote, ils préfèrent nier sans vergogne ce

qu'ils voient dans le ciel de la nature" (EN VII, 136-137 ; De Gandt, 137). Sur une tendance naturelle à l'inertie intellectuelle se greffe donc une attitude méthodologique erronée[167] ».
Tout le poids de la tradition et la puissance négative de l'autorité se trouve résumée dans les propos de Sagredo lorsque celui-ci commente le désarroi de Simplicio, le représentant et défenseur de l'aristotélisme :

> SAGREDO : Je me mets à la place du signor Simplicio. Je le vois très ébranlé par la force de ces raisons vraiment concluantes. Mais d'autre part, à voir la grande autorité qu'Aristote a acquise universellement, à considérer le nombre des interprètes fameux qui se sont épuisés à expliquer ce qu'il voulait dire, à voir d'autres sciences, si utiles et nécessaires au public, fonder sur le crédit d'Aristote une grande partie de leur estime et de leur réputation, le signor Simplicio est fort troublé et effrayé [168].

Sagredo met donc en avant l'idée que la notion d'autorité est parfois un obstacle à la connaissance et empêche la science d'avancer puisqu'elle suppose de ne pas prendre en compte les nouvelles données obtenues grâce à l'observation, aux expériences ou aux apports nouveaux de la recherche.

Ce rappel du statut de la philosophie d'Aristote au XVII[e] siècle met en lumière le caractère éminemment subversif de sa remise en cause, même si elle se fait sur le mode comique et dans un énoncé paradoxal. Ainsi, lorsque Sganarelle, lors de la scène d'ouverture de *Dom Juan*, s'oppose à « Aristote et toute la Philosophie », il convient d'explorer la dimension critique de ses propos et d'y voir une référence à tout un horizon de pensée libertin :

> SGANARELLE, *tenant une tabatière*. – Quoi que puisse dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac ; c'est la passion des honnêtes gens, et qui vit sans tabac n'est pas digne de vivre. Non seulement il réjouit et purge les cerveaux humains, mais encore il instruit les âmes à la vertu, et l'on apprend avec lui à devenir honnête homme[169].

Il est possible de lire cette ouverture de la pièce comme une invitation à renoncer au poids de la tradition et au carcan idéologique aristotélicien. Il faudrait récuser « Aristote et toute la Philosophie » pour parvenir à élaborer une réflexion fondée sur la raison en évacuant les présupposés méthodologiques et philosophiques, ce qui reviendrait à « purge[r] les cerveaux humains » pour atteindre un niveau de connaissance supérieur (« on apprend avec lui à devenir un honnête homme ») et une élévation morale (« il instruit les âmes à la vertu »).

---

[167]. Spranzi, Marta, Galilée, *Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde » : rhétorique, dialectique et démonstration*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Philosophies, 2004, p. 53-54.
[168]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Paris, Editions du Seuil, Points Sciences, 1992, p. 155.
[169]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit*., I, 1, p. 775-776.

Bien sûr, cette lecture n'est en rien contradictoire avec celle d'Olivier Bloch[170], qui voit dans cet éloge une profession de foi matérialiste : remise en question de l'aristotélisme et matérialisme sont, au contraire, indissociables.

Le rejet d'Aristote est déjà présent dans l'œuvre de Cyrano. En effet, dans la lettre *Contre les sorciers,* Cyrano explicite les différents points qui viennent justifier son absence d'adhésion à l'autorité aristotélicienne :

> 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, et puis je sais par expérience que les esprits les plus sublimes ont chopé le plus lourdement ; comme ils tombent de plus haut, ils font de plus grandes chutes, enfin nos pères se sont trompés jadis, leurs neveux se trompent maintenant ; les nôtres se tromperont quelque jour ! N'embrassons donc point une opinion, à cause que beaucoup la tiennent, ou parce que c'est la pensée d'un grand philosophe ; mais seulement à cause que nous voyons plus d'apparence qu'il soit ainsi que d'être autrement. […] [I]l est aisé de prouver tout ce qu'on veut quand on ajuste les principes aux opinions, et non pas les opinions aux principes[171].

Le premier terme opposé à l'autorité est celui de la « raison ». Cyrano condamne donc une acceptation qui serait proche d'une forme de foi puisqu'elle ne s'accompagne pas d'une remise en question ; selon lui, il faut être « convaincu par raison ». Il récuse également le poids de la tradition (« nos pères se sont trompés jadis »), qui est cause de la propagation d'erreurs (comme l'affirme La Mothe Le Vayer lorsqu'il critique « le vulgaire », ces « esprits moutoniques » dont Naudé souligne qu'ils se laissent contaminer par des « erreurs populaires et communes » dans son *Apologie*). « Cyrano critique alors conjointement la légitimité d'une démarche *a priori*, et le danger qui lui est corrélatif : l'incapacité à remettre en cause ce qui a été ainsi fondé, autrement dit le risque de dogmatisme[172]. » Cette critique s'avère fondée si l'on envisage avec Alexandre Koyré le fait que « [l]a physique aristotélicienne forme (…) une admirable théorie parfaitement cohérente[173] qui, à dire le vrai, ne présente qu'un défaut (outre celui d'être fausse) : le défaut d'être démentie par l'usage quotidien (…). Mais un théoricien qui mérite ce nom ne se laisse pas troubler par une objection tirée du sens commun. S'il

[170]. CF : Bloch, Olivier, *Molière/ Philosophie*, Paris, Editions Albin Michel, S.A., collection Bibliothèque Albin Michel Idées, 2000.
[171]. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op.cit*., p. 86.
[172]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 84.
[173]. Sur la question du mouvement : « le fait que chaque changement, chaque processus, a besoin pour s'expliquer d'une cause, implique que chaque mouvement a besoin d'un moteur pour le produire, moteur qui le maintient en mouvement aussi longtemps que le mouvement dure. […] Otez la cause, le mouvement s'arrêtera. » dans Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1973, p. 177.

rencontre un "fait" qui ne cadre pas avec sa théorie, il en nie l'existence. S'il ne peut pas le nier, il l'explique[174] ».

Dans *L'Autre Monde*, Cyrano met en cause Aristote non en le critiquant mais en lui prêtant un défenseur incompétent. Ainsi, Dyrcona, lorsqu'il est interrogé et jugé par les oiseaux, finit par justifier son point de vue en s'appuyant sur les principes d'Aristote. Et c'est parce qu'il se réfugie derrière Aristote que les oiseaux refusent de lui accorder le statut d'homme. Cyrano n'est donc nullement ambigu concernant la valeur à accorder à la philosophie aristotélicienne :

> Que je me vis tout à fait convaincu, j'alléguai pour dernier refuge les principes d'Aristote qui ne me servirent pas davantage que ces sophismes ; car en deux mots ils m'en découvrirent la fausseté. « Aristote, me dirent-ils, accommodait des principes à sa philosophie, au lieu d'accommoder sa philosophie aux principes. Encore, ces principes, les devait-il prouver au moins plus raisonnables que ceux des autres sectes, ce qu'il n'a pu faire. […]
> Enfin comme ils virent que je ne leur clabaudais autre chose, sinon qu'ils n'étaient pas plus savants qu'Aristote, et qu'on m'avait défendu de discuter contre ceux qui niaient les principes, ils conclurent tous d'une commune voix que je n'étais pas un homme[175].

Il est intéressant de noter que, pour défendre les principes d'Aristote, Dyrcona s'appuie uniquement sur son autorité (« je ne leur clabaudais autre chose, sinon qu'ils n'étaient pas plus savants qu'Aristote ») et la fermeture d'esprit (« on m'avait défendu de discuter contre ceux qui niaient les principes ») [176].

Dans les deux textes, on retrouve la même critique faite à la philosophie d'Aristote :

> [I]l est aisé de prouver tout ce qu'on veut quand on ajuste les principes aux opinions, et non pas les opinions aux principes[177].

Puis, à nouveau :

> Aristote (…) accommodait des principes à sa philosophie, au lieu d'accommoder sa philosophie aux principes[178].

Reprocher à Aristote d'accorder ses principes à sa philosophie revient à mettre en cause un modèle empêchant les découvertes scientifiques de prendre sens car cela suppose de

---

[174]. Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1973, p. 177.
[175]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 91-92.
[176]. Nous reviendrons sur la validité donnée par les libertins au point de vue du plus grand nombre, nous nous contentons ici de mettre en avant les propos tenus quelques pages plus tôt par l'Espagnol : « Qu'il me réponde donc (…) cet hébété vulgaire qui ne croit être homme que parce qu'un docteur lui a dit » (Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 80.). Cette remarque associe la soumission à l'autorité à une forme de croyance infondée, il paraît intéressant de souligner la proximité avec l'idée d'être ou de ne pas être considéré comme un homme en fonction du point de vue d'une autorité.
[177]. Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, dans *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 86.
[178]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 91.

nier l'expérience sensible et l'apport de nouvelles données, fournies, par exemple, par des innovations techniques telles que la lunette utilisée par Galilée pour ne pas contredire ses principes. Ce présupposé méthodologique enferme donc la pensée, qui ne peut alors plus évoluer et se rapprocher de la théorie la plus vraisemblable et la plus sensée à partir des éléments possédés par les savants de son temps.

La critique d'Aristote est reprise plus loin et, à nouveau, cette référence est associée à l'idée d'une absence de justification et d'argument valable pour défendre son point de vue, ainsi qu'à une adhésion aveugle, guidée uniquement par l'opinion du plus grand nombre :

> – N'importe, repartis-je, Aristote assure que ce n'est que la Lune ; et si vous aviez dit le contraire dans les classes où j'ai fait mes études, on vous aurait sifflé[179].

De plus, la philosophie d'Aristote est défendue par Dyrcona, qui vient juste de proposer une explication de la création du monde conforme à celle de la Bible et qui suscite le rire de celui qui l'interroge et préside l'audience[180].

Libertins et scientifiques se rejoignent en considérant que « [l]e vice radical de la métaphysique aristotélicienne réside dans sa prétention à définir une fois pour toutes un système métahistorique de vérité, dont l'École serait l'unique interprète. Le renoncement à cette science des causes universelles et nécessaires, aussi inutile qu'inaccessible, ouvre un horizon de recherche différent et autorise une nouvelle forme de savoir historique et expérimentale, marquée par l'observation directe. La nouvelle astronomie, les découvertes récentes en chimie concernant la composition des corps, imposent, en effet, de réviser nombre de conceptions scientifiques qui passaient pour vérité auparavant. Les "observations nouvelles" font la philosophie nouvelle[181]. Un "esprit philosophique" saura faire son profit de tout ce qui se voit dans le monde parce que le livre de la nature fait partie intégrante de sa "Bibliothèque[182]" ».

---

[179]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 97.

[180]. « Je fus donc interrogé, en présence de force courtisans sur quelque point de physique ; et mes réponses (…) satisfirent aucunement, car, (…) celui qui présidait m'exposa fort au long ses opinions sur la structure du monde. Elles me semblèrent ingénieuses ; et sans qu'il passa jusques à son origine qu'il soutenait éternelle, j'eusse trouvé sa philosophie beaucoup plus raisonnable que la nôtre ; mais sitôt que je l'entendis soutenir une rêverie si contraire à ce que la foi nous apprend, je lui demandai ce qu'il pourrait répondre à l'autorité de Moïse et que ce grand patriarche avait dit expressément que Dieu l'avait créé en six jours. Cet ignorant ne fit que rire au lieu de me répondre » (Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 97). On retrouve la dénomination d'autorité associée ici à une vision du monde erronée, ce qui confirme la perte de crédibilité que subit la notion d'autorité, d'autant plus, que le défenseur de la Création est quasiment convaincu par son adversaire et valorise son opinion (« sa philosophie beaucoup plus raisonnable que la nôtre ») et défend la sienne uniquement par la soumission déjà soulignée (« contraire à ce que la foi nous apprend », «l'autorité de Moïse », « ce grand patriarche avait dit expressément » ).

[181]. Ch. Sorel, *La Science universelle*, troisième édition, Paris, T . Quinet, 1647, 4 vol. in-4°, t. IV, p. 363.

[182]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 376.

Dans un deuxième temps, c'est par l'expérience qu'il est possible de s'opposer à une autorité de manière légitime :

> SALVIATI : Mais dans les sciences de la nature, les conclusions sont vraies et nécessaires, elles n'ont que faire de la volonté humaine, il faut donc se garder d'y prendre la défense du faux : mille Démosthènes, mille Aristotes perdraient la partie face à tout esprit moyen qui, par chance, aurait appréhendé la vérité. Signor Simplicio, n'y pensez plus, n'attendez plus la venue d'hommes plus savants que nous, plus érudits et plus nourris de livres, qui, au mépris de la nature, pourraient transformer en vrai ce qui est faux. […] Pour vous délivrer de cette opinion [refus de l'existence des tâches solaires car elles remettent en question l'incorruptibilité du ciel Aristotélicien] totalement fausse, qui n'est qu'une chimère, je vais, laissant de côté mille autres improbabilités, vous présenter seulement deux expériences qui la contredisent[183].

Sur ce point, Cyrano rejoint Galilée : pour lui, « il s'agit de rejeter l'autorité d'Aristote, et de permettre que ses thèses soient mises en question, en exigeant le libre exercice de la raison et de la possibilité que des expériences infirment les thèses aristotéliciennes, ou soient expliquées différemment. En ce cas, on oppose parfois aux aristotéliciens Aristote lui-même, en leur reprochant de ne pas être fidèles à son exemple, et de renoncer à la mise en œuvre de leur propre raison et à l'observation directe de la nature pour s'en remettre inconditionnellement au contenu des ouvrages du maître – en assurant par exemple qu'Aristote lui-même aurait mis ses thèses en question s'il avait pu connaître les nouvelles expériences. Mais il s'agit toujours de faire bien plus que de mettre en cause quelques explications ponctuelles : c'est tout le système aristotélicien qui est renversé dans ses fondements mêmes[184] ».

En effet, l'argument opposant Aristote et les aristotéliciens pour promouvoir l'observation directe et l'expérience se retrouve dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* :

> SALVIATI : (…) [E]n notre siècle, je l'affirme, nous disposons de faits nouveaux et d'observations nouvelles tels que, si Aristote avait été de notre temps, je ne doute point qu'il aurait changé d'opinion. C'est ce qui résulte avec évidence de son mode de philosopher : (…) il laisse ainsi entendre implicitement que, s'il avait vu l'un de ces faits, il aurait pensé le contraire et donné, comme il convient, la préséance à l'expérience sensible sur le raisonnement physique [*naturale*] ; s'il n'avait pas voulu tenir les sens en haute estime, il n'aurait pas conclu à l'immutabilité pour la seule raison qu'on ne voit pas de changement sensible[185].

L'autorité d'Aristote est donc bien plus néfaste que sa philosophie. Ce qui est mis en cause par les libertins et Galilée, c'est d'abord l'aveugle soumission à des hypothèses démenties par des faits nouveaux découverts par l'observation et l'expérience. Est également pointée du doigt l'incapacité des défenseurs d'Aristote de justifier leur point de vue autrement

[183]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 153.
[184]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 83.
[185]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 147.

que par l'autorité du maître (« *ipse dixit* ») et par l'adhésion du plus grand nombre, deux arguments qui n'ont aucune validité selon eux.

Boyers d'Argens, dans *Thérèse philosophe*, ne fait pas explicitement référence à Aristote ; mais, comme l'exprime Thérèse, cette œuvre se fonde « sur l'expérience et sur le raisonnement détaché de tout préjugé[186] », qui reprend la formule inaugurale plus « naïve » :

> Vous désirez un tableau où les scènes dont je vous ai entretenu, où celles dont nous avons été acteurs ne perdent rien de leur lascivité, que les raisonnements métaphysiques conservent toute leur énergie ? En vérité, mon cher comte, cela me paraît au-dessus de mes forces[187].

L'observation et l'expérience ainsi que l'exercice de la raison sans le support d'une autorité sont prônées par le personnage du comte qui demande à la narratrice de mettre par écrit ce qu'ils ont vécu :

> Mais si l'exemple, dites-vous, et le raisonnement ont fait votre bonheur, pourquoi ne pas tâcher à contribuer à celui des autres par les mêmes voies, par l'exemple et par le raisonnement[188] ?

Raison et expérience reviennent, ici aussi, comme un leitmotiv. L'entreprise sadienne prolonge cette remise en cause de l'autorité mais la déplace dans le domaine moral : car c'est la question de la vertu qui est centrale chez Sade et c'est elle que les personnages sadiens mettront à bas par leurs raisonnements. On retrouve, dès le premier chapitre de *La Nouvelle Justine*, l'idée que le narrateur énonce une forme de vérité en s'appuyant sur l'expérience :

> C'est, nous ne le déguisons plus, pour appuyer ces systèmes, que nous allons donner au public l'histoire de le vertueuse Justine. Il est essentiel que les sots cessent d'encenser cette ridicule idole de la vertu, qui ne les a jusqu'ici payés que d'ingratitude, et que les gens d'esprit, communément livrés par principes aux écarts délicieux du vice et de la débauche, se rassurent en voyant les exemples frappants de bonheur et de prospérité qui les accompagnent presque inévitablement dans la route débordée qu'ils choisissent.
> Il est affreux sans doute d'avoir à peindre, d'une part, les malheurs effrayants dont le ciel accable la femme douce et sensible qui respecte le mieux la vertu, d'une autre, l'affluence des prospérités sur ceux qui tourmentent ou qui mortifient cette même femme : mais l'homme de lettres, assez philosophe pour dire le VRAI, surmonte ces désagréments ; et cruel par nécessité, il arrache impitoyablement d'une main les superstitieuses parures dont la sottise embellit la vertu, et montre effrontément de l'autre, à l'homme ignorant que l'on trompait, le vice au milieu des charmes et des jouissances qui l'entourent et le suivent sans cesse.
> Tels sont les sentiments qui vont diriger nos travaux ; et c'est en raison de ces motifs, qu'unissant le langage le plus cynique aux systèmes les plus forts et les plus hardis, aux idées les plus immorales et les plus impies, nous allons (…) peindre le crime comme il est[189].

[186]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 657.
[187]. *Ibid.*, p. 575.
[188]. *Ibid.*, p. 575.
[189]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 396.

Sans viser explicitement une autorité détentrice d'un savoir que l'on impose comme universel et vrai, Sade s'attaque aux présupposés et aux poncifs attachés aux valeurs morales, « arrache (…) les superstitieuses parures » et révèle à « l'homme ignorant que l'on trompait » « le VRAI » à travers des « exemples ». Ce n'est plus le faux savoir qu'il s'agit de mettre en lumière, mais le fait que la pratique de la vertu est récompensée ; néanmoins, l'observation, l'expérience ou « l'exemple » et les raisonnements ou « systèmes les plus forts » restent les moyens usités pour combattre les idées reçues et les philosophies considérées comme modèles.

Mais ce n'est pas parce que les libertins semblent rejeter le recours systématique aux autorités, et particulièrement à celle d'Aristote, qu'ils ne promeuvent pas l'érudition et la nécessaire constitution d'une culture sur laquelle s'appuyer et étayer son savoir. En effet c'est la soumission aveugle qui est néfaste, notamment quand elle est uniquement motivée par l'adhésion du plus grand nombre et qu'elle ne repose pas sur une conviction raisonnée et argumentée. Cette posture conduit également à rejeter les nouvelles découvertes et les observations, quand elles contredisent ce qui a été établi par l'autorité. En cela, la soumission à une autorité comme Aristote relèverait d'une forme de croyance comparable aux superstitions et à la foi. Ce n'est donc pas Aristote qui serait rejeté (nous verrons comment la pensée de « l'Autre Aristote » du Problème XXX irrigue la pensée libertine) mais un mode de réception qui ne serait pas critique. Par contre, il est évident que l'érudition est nécessaire et que les libertins invitent à la fois à lire les « bons » auteurs et à « bien » lire, c'est-à-dire en restant méfiant et critique, en interrogeant la matière étudiée et en se l'appropriant.

- Descartes et son statut d'autorité

Avant d'envisager la question de l'érudition, il convient d'éclairer l'opposition entre Descartes et Gassendi concernant la notion d'autorité. En effet, il est essentiel d'évoquer Gassendi et sa philosophie, lui qui a été associé aux membres de la « Tétrade[190] » selon Pintard, c'est-à-dire au noyau des « libertins érudits » au sens strict.

Alors que Gassendi prône l'expérience, l'observation, la raison, la nuance et la recherche du vraisemblable (forme de vérité provisoire) et qu'il refuse de se soumettre à une autorité, Descartes tend, au contraire, à s'attribuer lui-même ce statut d'autorité, ce que mettra en cause Gassendi. « Dès les premières pages de la *Disquisitio*, Gassendi,

[190]. Pour Pintard, la « Tétrade » désigne Gassendi, Diodati, La Mothe Le Vayer et Naudé.

s'interrogeant sur le statut "solipsiste" de cette parole d'un "je" souverain, trouvant en elle-même son "point fixe archimédien", engageait le débat autour de la notion d'autorité. Descartes, en dépit des apparences, quoiqu'il semble chercher le vrai en deçà de toute autorité, par de sinueux détours, joue sur certains *topoï* qui favorisent la réception de sa parole (références implicites)[191]. »

Gassendi se demandera alors « [d]'où procède donc cette autorité qui se substituerait à toutes les autres et qui pourtant doute de tout et d'elle-même, dans le geste (apparemment) le plus humble qui soit[192] ».

Le premier point sur lequel s'ouvre la controverse entre les deux philosophes est la valeur accordée à leur parole et leur rapport à la notion d'autorité. Cette différence inaugurale préfigure, bien sûr, l'opposition entre deux pensées qu'il conviendra d'examiner en lien avec la question de la constitution d'une herméneutique matérialiste.

**Rejeter l'Autorité mais défendre une nécessaire érudition**

Comme le souligne le vocable « libertins érudits » choisi par la critique à partir de Pintard, les libertins, s'ils rejettent une forme de soumission au savoir antérieur (quand celui-ci va à l'encontre de la découverte progressive d'une vérité provisoire), appuient et nourrissent leur réflexion d'une érudition aussi éclectique qu'étendue[193].

- L'importance de l'érudition

« Le caractère érudit de la culture libertine a souvent été souligné : le libertin utilise abondamment la littérature de l'Antiquité et de la Renaissance, accumule les doxographies, revendique l'usage des citations. Le feuilletage d'énoncés qui en résulte n'est pas étranger à l'instabilité générique des œuvres[194]. » L'érudition est donc un préalable indispensable pour les libertins du XVII^e^ siècle, comme l'illustrent Naudé et La Mothe Le Vayer. Naudé, parce qu'il a constitué la bibliothèque de Mazarin, peut être considéré comme le spécialiste de la question de la bibliothèque libertine et de la défense d'un mode de lecture libertin. Si

[191]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris, Perspectives littéraires, PUF, 1998, p. 92.
[192]. *Ibid.*, p. 93.
[193]. Nous nous contentons ici d'indiquer un horizon de références, ce qui nous semble indispensable mais qui n'est pas l'objet de notre propos, nous renvoyons donc aux travaux de Gregory Tullio, Isabelle Moreau, Jean-Charles Darmon et Françoise Charles-Daubert pour un examen plus approfondi de la culture libertine, littéraire et philosophique principalement.
[194]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 324.

l'importance de l'érudition est un concept opérant pour les auteurs de notre corpus, elle apparaît cependant chez eux de façon détournée. En effet, ils semblent avoir suivi les leçons de Naudé en assimilant une matière livresque sans pour autant l'étaler, comme c'était le cas chez les libertins érudits.

Dans *Dom Juan*, on ne trouve pas d'éloge du savoir en tant que tel mais une mise en cause de la naïveté et de son corollaire : le manque d'érudition. *Dom Juan* défend davantage une méfiance doublée d'une clairvoyance sur les usages du monde qu'un savoir livresque, comme l'exprime, par exemple, la tirade de la défense de l'hypocrisie (V, 2). Mais cette absence de référence explicite à l'érudition est inextricablement liée au silence « théorique » de Dom Juan : l'interprétation de la pièce comme valorisation des idées libertines repose donc essentiellement sur le refus de Dom Juan de se soumettre aux superstitions. Cependant cette attitude critique face au réel à elle seule apparente Dom Juan à l'attitude critique des libertins face au savoir livresque : les deux supposent une attitude prudentielle.

De même, l'érudition n'est pas explicitement défendue par Dyrcona lors de ses voyages ; mais le fondement même de son entreprise de vérification de différentes théories scientifiques implique un savoir livresque préalable. Chez Cyrano, l'érudition est la matière même de la fiction, elle est en quelque sorte instrumentalisée.

Même les libertins sadiens mettent en avant une nécessaire érudition :

> En un mot, Justine, crois-en quelqu'un qui a de **l'expérience, de l'érudition, des principes**, et sois persuadée que ce qu'une jeune fille peut faire de mieux et de plus raisonnable dans le monde, c'est de se prostituer à tous ceux qui veulent d'elle, en conservant (…) des dehors qui puissent imposer[195].

Les dissertations des libertins de Sade reprennent les arguments issus d'une tradition érudite que l'auteur lui-même s'est tellement approprié qu'il est parfois difficile d'en retrouver la source ; mais il est évident que les matérialistes antiques et contemporains de Sade servent de point d'appui à sa réflexion théorique[196].

- L'existence d'une bibliothèque libertine

Même s'il est difficile de dresser une liste d'auteurs et de philosophes dont les écrits auraient eu une influence effective sur la pensée libertine, il est certain que « [l]a convergence de divers témoignages sur la fortune de certains auteurs appartenant à la culture libertine est particulièrement significative : il convient de rappeler que les mêmes auteurs placés pêle-mêle

[195]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 410.
[196]. Nous nous intéresserons en détail au matérialisme de nos auteurs dans la suite de notre travail.

par Garasse dans les rayons de la "bibliothèque du libertin" se retrouvent bien rangés dans *L'Advis pour dresser une bibliothèque* (1627) et dans la *Bibliographie politique* (1633) de Naudé (…) ; ce sont également les mêmes auteurs que sélectionne la Mothe Le Vayer pour une "bibliothèque constituée uniquement d'une centaine de volumes[197]" ».

Ainsi, l'influence de certains auteurs de l'Antiquité et de la Renaissance semble attestée et mérite d'être soulignée : car les libertins ne se sont pas simplement inspirés de ces auteurs, ils se sont véritablement approprié la matière même de leurs œuvres pour la réutiliser. L'étude de la culture libertine suppose donc de s'intéresser à la fois à leurs lectures et à leur mode de lecture.

- La contre-culture libertine

Il ne s'agira pas pour autant d'étiqueter comme « libertins » tous les libres-penseurs de l'Antiquité à nos jours, car même si le libertinage trouve ses sources au XVI^e^ siècle, il ne s'épanouit qu'au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles. Néanmoins, les libertins s'inscrivent dans une ligne de pensée matérialiste, qui propose depuis l'Antiquité une alternative au mode de pensée dominant.

Paul Assoun exprime cette idée lorsqu'il souligne un « [e]ffet remarquable à noter pour une archéologie du discours sur le matérialisme : l'impact doctrinal a été détourné par projection et incarnation dans des *personnages* chargés, à chaque moment de l'histoire des idées, de représenter l'*autre* parole, parole maudite doublant comme un écho inversé la parole de la philosophie dominante, mais sans parvenir, dans cette représentation, à se constituer en doctrine rivale : simplement courant latent, tradition occulte que reprendraient de loin en loin, obstinément, quelques individus étranges : Démocrite, Lucrèce, Averroès, Hobbes, Vanini, le libertin du XVII^e^ siècle aux visages divers, puis les matérialistes du XVIII^e^ siècle scandent cette lignée bâtarde dans laquelle on a inséré à son tour La Mettrie. Comme si, avant le XIX^e^ siècle, il n'y avait pas de doctrine matérialiste, seulement une *idiosyncrasie matérialiste*, c'est-à-dire une famille de faux rejetons, enfants naturels de la tradition philosophique, égarés hors de la légitimité et errants comme des météores. Comètes déchiffrées comme de mauvais augures et à vrai dire *ininterprétables*[198] ».

Les différentes voix qui composent cette « lignée bâtarde » forment une bibliothèque matérialiste dans laquelle les uns et les autres viennent piocher au gré de leurs besoins et de

197. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit*., p. 86.
198. Paul-Laurent Assoun, *Lire La Mettrie*, *op. cit*., p. 27

leurs argumentaires, mais également une culture commune sur laquelle chacun s'appuie et qu'il est nécessaire de connaître pour comprendre les allusions qui sont faites en direction du lecteur érudit.

De plus, il est possible de suivre Olivier Bloch et de voir en l'« autre Aristote, celui du "problème, XXX, 1 [199]" », la source première de ce contre-courant de pensée : c'est « un Aristote critique et hérétique, qui confond Dieu avec le monde et refuse l'âme immortelle, cet Aristote que l'on croyait pouvoir retrouver à travers les interprétations qu'en avait données il y a longtemps encore son lointain disciple arabe Ibn Roschd – "Averroès" (1126-1198) ».

- Relecture libertine de la littérature de l'Antiquité[200]

Les sources premières d'une érudition libertine se situent, bien sûr, dans l'Antiquité. Il s'agira d'examiner et d'étudier les philosophies antérieures et concurrentes à l'aristotélisme, sans pour autant écarter la philosophie d'Aristote. C'est finalement ce que la tradition scolastique a conservé de la philosophie aristotélicienne qui sera écarté. Mais les libertins ne se contentent pas de relire et d'étudier Démocrite ou Épicure : ils en proposent une véritable relecture.

« L'érudition libertine se présente à plus d'un titre comme une lecture et une interprétation nouvelle de l'Antiquité, même par rapport aux perspectives de la Renaissance. Le libertin se réapproprie les textes de la tradition en cherchant, sous le lieu commun, le "sens caché" : la glose a laissé place à une appréhension critique de la pensée des auteurs. Cette exigence interprétative reste cependant inséparable d'un souci de formation de soi. Il ne s'agit pas de savoir plus que les autres, mais de savoir mieux : le libertin reste l'artisan de son propre savoir[201]. »

La reprise et l'appropriation des auteurs antiques passent par une volonté affichée de rompre le lien inextricable entre les philosophies antiques et la religion chrétienne en en proposant une autre lecture : « en découvrant dans le passé des cautions en faveur des positions sceptiques et libertines, l'érudition proposait une lecture différente et nouvelle d'auteurs que des traditions historiographiques vénérables avaient lus dans une tout autre

[199]. Nous nous intéresserons à la pensée de l' « autre Aristote » dans notre 4ème partie.
[200]. Il ne s'agit ici que de pointer en direction d'un horizon culturel et érudit mais en aucun cas de viser à une quelconque exhaustivité, sur la question de l'érudition et de la constitution d'une bibliothèque libertine nous renvoyons aux travaux de René Pintard, Grégory Tullio et Isabelle Moreau (pour n'en citer que quelques uns).
[201]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 325-326.

perspective : d'où une interprétation de la culture antique qui refusait toute continuité possible entre le monde préchrétien et le monde chrétien[202] ».

Les libertins revendiquent bien une érudition étendue mais ils invitent à la constitution d'un « bagage » intellectuel orienté : chaque auteur donné comme incontournable l'est dans une perspective précise et si les auteurs « à lire » sont nombreux, toute leur œuvre n'est cependant pas concernée. Ainsi, « [l]a fortune de certains auteurs correspondant à des choix précis est (…) significative : avant de porter sur les grands maîtres omniprésents dans la tradition du Moyen Âge et de la Renaissance, l'attention se tourne vers les doxographes et les historiens comme Diogène Laërce et Diodore de Sicile, vers les moralistes comme Plutarque, dont on privilégie des œuvres telles que *De la cessation des oracles* pour ses discussions sur le déclin du prophétisme dans l'Antiquité, et comme Lucien critique subtil des superstitions religieuses (…) ; on redécouvre Épicure et Sextus Empiricus, auteurs restés en marge même de la culture de la Renaissance et situés à présent dans le courant homogène d'une pensée empirique et sceptique. […] [L']épicurisme – Lucrèce aussi connaît un regain d'intérêt – se présente d'emblée comme un système alternatif par rapport à l'aristotélisme scolastique, la raison empirique, un renoncement à la métaphysique, une physique atomique et mécaniste, une éthique de la *voluptas*, une réduction du droit en une convention sans référence à des modèles éternels de justice ; Sextus Empiricus (…) offrait, avec l'apologie du probable, du provisoire, la relativisation des échelles de valeurs les plus consacrées, les meilleurs instruments polémiques contre la philosophie dogmatique et métaphysique.

Même lorsque la culture libertine revient sur des auteurs dont la fortune au Moyen Âge et à la Renaissance est considérable, elle sélectionne des textes et des thèmes particuliers : d'Aristote (…) on retient les perspectives antithéologiques donc antiscolastiques, sa physique qui permet de ramener à des causes naturelles tout phénomène propre à la sphère du sacré (…) ; de Cicéron sont lus principalement le *De natura deorum* et le *De divinatione* pour la critique des traditions religieuses païennes (…). Même Platon, considéré souvent avec défiance par les libertins est utilisé (…) pour ses théories sur la valeur pratique, pédagogique et politique des lois et des mythes religieux (…).

Ainsi se dessinait un tableau de la culture antique qui, d'un côté récupérait les traditions perdues – l'atomisme, l'épicurisme, le scepticisme – de l'autre, refusait toute

[202]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 36.

réduction aux schémas pacificateurs de la spéculation théologique ou aux rassurantes perspectives humanistes de la *pia philosophia*[203] ».

- Une modernité illusoire

L'utilisation et la revalorisation des philosophies antiques supposent un mode d'appréhension du monde qui n'associe pas nouveauté, modernité et vérité. Ainsi, les libertins, et en particulier Gassendi, s'opposent à Descartes autour de la question de la modernité et alimentent leur réflexion à partir des philosophies antiques, même s'ils en proposent une relecture moderne. Ainsi, « [i]l est significatif de voir Bernier [disciple et traducteur de Gassendi] situer avec insistance ses propres variations hors des faux prestiges de la Modernité, incarnée (…) par Descartes : il faut remonter jusqu'à Gassendi et, par lui, par-delà lui, jusqu'aux grandes philosophies antiques. Le mystère de toute pneumatologie est l'occasion par excellence de marquer les limites des prétendus *progrès* de l'esprit humain. Le mystère des rapports (proportions) entre imagination et entendement, matière et pensée, atome et sensibilité… constitue en effet pour Bernier le *signe paradigmatique* de la vanité de l'idée de progrès propre à certains Modernes en matière de métaphysique[204] ». D'ailleurs, la notion de progrès est celle par excellence qui différencie le libertinage et les Lumières. En effet, alors que les philosophes des Lumières croient qu'il suffit d'instruire l'humanité pour la faire progresser, les libertins considèrent que tous les hommes n'ont pas les qualités requises pour élever leur esprit et que la notion de progrès en elle-même est sujette à caution si l'on prend en compte l'aspect cyclique de l'évolution humaine.

- L'héritage humaniste

Cette source antique a néanmoins déjà été en partie réactualisée par « [c]ertains auteurs de la Renaissance (…) [qui] jouent un rôle non négligeable (…) dans la formation de la culture libertine : ainsi Pomponazzi et Machiavel, Cardan, Bodin et Montaigne ; et à cheval entre les deux siècles : Charron et Vanini, véritables médiateurs[205] », sont présents dans les esprits libertins et ont souvent contribué à la transmission des philosophies antiques aux libertins.

[203]. *Ibid.*, p. 82-84.
[204]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 142-143.
[205]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 84.

« Nous avons là une première caractéristique de la bibliothèque libertine : elle rend manifeste l'importance accordée à la relecture d'Aristote, en rupture avec le consensus aristotélo-thomiste, à l'aide de développements naturalistes que l'on fait habituellement remonter à l'école de Padoue. […] Il est (…) essentiel de réévaluer la place du naturalisme de la Renaissance, dans la construction de la modernité, en même temps que l'influence des thèses gassendistes sur l'épistémologie libertine. Concernant ces dernières, nous verrons qu'elles constituent une alternative moderne crédible au dualisme et au mécanisme des tenants du cartésianisme. […] L'exposé des principaux arguments des adversaires d'Aristote permet de souligner les divergences de fond entre le christianisme et le péripatétisme, sur la Création, la Providence, l'immortalité de l'âme. Le traitement réservé à Aristote et à ses commentateurs et disciples anciens et récents, par Le Vayer et Naudé, confirme le caractère sélectif et tendancieux de la référence, en net décalage par rapport à l'enseignement universitaire : sont privilégiés les arguments qui contribuent à la réduction, dans le cadre de la causalité physique, des différents phénomènes considérés comme surnaturels. L'aristotélisme se limite à un rôle de justification théorique d'un naturalisme radical qui finit par assimiler Dieu à la Nature, définie comme réalité totale et absolue – *natura quae Deus est, est enim principium motus,* écrit Vanini.

La place de la tradition naturaliste, nourrie d'aristotélisme averroïste et de machiavélisme, dans la bibliothèque libertine, témoigne de l'importance accordée à la polémique anti-métaphysique et anti-théologique[206]. »

- Mais une érudition qui suppose un « bien lire » : l'Apologie comme mode d'emploi

L'érudition s'impose selon les libertins, mais il ne s'agit en aucun cas pour eux d'accumuler des références et des ouvrages sans méthode et sans s'interroger sur la valeur et le statut des connaissances que l'on fait siennes. Si des auteurs comme Cyrano mettent en pratique ce mode d'appropriation des savoirs dans leur œuvre même en faisant débattre leurs personnages sur des hypothèses et théories examinées, les libertins du XVII[e] siècle, et particulièrement Naudé et Charles Sorel, ont théorisé et explicité ce mode de lecture critique. Ainsi, « [d]ans le cas de *L'Apologie*, l'aspect méthodologique est évident. L'ouvrage se présente comme un mode d'emploi du bien lire, parce qu'il met en œuvre, à l'attention du

[206]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 340-341.

lecteur, la vertu de prudence (…). La prudence d'esprit […] nous est présentée comme un modèle de lecture visant à percer les sentiments des auteurs, des passions qui les agitent aux mobiles de leurs actions, afin d'interpréter, en retour, les contradictions, les palinodies ou les revirements d'attitudes qui en sont les manifestations textuelles. […]

Pour réussir à lire par delà les distorsions, Naudé propose un véritable mode d'emploi qui commence par "quelques préceptes généraux. Le premier de tous tient au rejet de l'éloquence épidictique, qui entérine le discours dominant et sa logique des autorités. […] Si l'argument d'autorité n'est pas valide, l'argument du consentement universel n'est pas non plus un critère de validation de connaissance[207] (…)". […]

L'argument du consentement universel repose sur une apparence de consensus rationnel, parce qu'il se réduit au fait de suivre "l'exemple et la coutume sans sonder la raison, le mérite et la vérité" des textes. Tout comme La Mothe Le Vayer, Naudé dénonce l'illusion sociale sur laquelle repose l'espace doxal : l'approbation du plus grand nombre tient lieu de réflexion critique. Il faudrait à l'inverse tout passer par "l'étamine de la raison", à commencer par ce qui relève du sens commun[208] ».

Naudé commence par inviter le lecteur à contextualiser les œuvres lues, à cerner les distorsions idéologiques possibles et à ne pas donner plus de crédit à un point de vue uniquement parce qu'il a été exprimé par une autorité ou parce qu'il est suivi du plus grand nombre. La raison se révèle être un guide efficace vers la constitution d'une érudition éclairée.

Il envisage ensuite les moyens permettant de former l'esprit critique et établit ainsi le lien inextricable, selon les libertins, entre érudition et démarche critique, puisque la formation de son propre jugement passe par l'étude des auteurs de la bibliothèque libertine. « La formation d'un jugement autonome, débarrassé du poids de la tradition, de la coutume et de l'autorité, est ainsi inséparable d'une critique de la transmission du savoir. Elle obéit à trois principes (…). L'apprenti déniaisé devra [tout d'abord] "se former et polir le jugement" auprès des moralistes Sénèque, Quintilien, Plutarque, Charron, Montaigne et Vivès, fréquenter les "grands génies de l'histoire", comme Thucydide, Tacite, (…) et s'instruire auprès des politiques et des novateurs, tels Cardan et Bacon. Le second principe réside dans une solide formation scholastique, nécessaire pour qui entend examiner *historico stilo* ce qui a été tenu pour vrai par la tradition : il faut avoir "la connaissance de la dialectique pour pouvoir

[207]. On retrouve ici les deux idées centrales alimentant la critique de la notion d'autorité.
[208]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 286-288.

avec plus de promptitude et facilité distinguer le vrai d'avec le faux, le simple du composé, le nécessaire du contingent". Le troisième principe, enfin, "est une connaissance des sciences les plus utiles, et une pratique des affaires du monde la plus universelle[209]/[210]" ».

Le mode de lecture prôné par les libertins érudits se rapproche de celui des scientifiques, comme par exemple celui de Copernic, qui défend, dans le *De revolutionibus*, « une forme particulière de *renovatio* : celle de la liberté d'interpréter, qui peut conduire à l'*innovatio*. Fidélité aux faits, aux observations anciennes, mais aussi liberté de reprendre l'examen de ces faits sans se soumettre à une autorité quelconque. Cette liberté se justifie d'autant plus que les faits dont dispose l'astronome du XVI^e^ siècle sont plus nombreux que ceux que connaissaient les Anciens : "… nous avons d'autant plus de moyens d'élaborer notre théorie que d'un laps de temps plus long nous précèdent les fondateurs de cette science, avec les découvertes desquels nous pouvons comparer ce que, cependant, nous avons trouvé de nouveau[211]/[212]" ».

- Instrumentalisation de la matière érudite

Gassendi s'appuie lui aussi sur les différentes écoles philosophiques antiques pour établir sa propre pensée. Sa démarche s'apparente à celle de Naudé dans sa dimension historique et critique.

Ainsi, « [d]ans les deux livres qui, au début du *Syntagma* servent d'introduction à la logique, Gassendi :

1/ Condense et commente une à une les grandes "logiques" qui ont existé ;

2/ dégage de cette enquête historique et critique les éléments qui servirent de socle à sa propre théorie de la connaissance[213] ».

Dans son *Apologie*, Naudé applique la méthode qu'il invite le lecteur érudit et déniaisé à suivre dans la Préface et s'appuie sur son érudition et son sens critique pour traquer les distorsions, les mettre au jour, les étudier et les écarter. « Ainsi, la méthode employée par

[209]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, *op. cit.*, p. 149, dans Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 290.
[210]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 289-290.
[211]. Copernic, Nicolas, *Des Révolutions des orbes célestes*, trad. D'A. Koyré, Paris, Alcan, 1934.
[212]. Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, Paris, Les Editions du Seuil, 1987, p. 67-68.
[213]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 56.

Naudé est double, à la fois scientifique, (…) et historique, cette dernière méthode étant privilégiée pour sa portée polémique. Les arguments érudits, touchant aux questions d'attribution, à l'étude philologique des textes ou à la connaissance de la biographie de l'auteur ne visent pas d'abord l'établissement de la vérité sur telle ou telle figure de la pensée : ils attestent, à leur manière, du peu de valeur des témoignages textuels portant sur la pratique des sciences occultes. Tout en gardant les apparences d'une démarche humaniste, Naudé instrumentalise la matière érudite, pour mieux tracer l'inventaire des erreurs humaines, mais impose du même coup une lecture démystifiée et polémique des textes de la tradition[214]. » Naudé ne se contente donc pas de citer et d'analyser les œuvres, il en examine la validité et la vraisemblance et surtout, il s'approprie cette matière pour exprimer ses propres conceptions.

Ainsi, « [s]i la première étape de la reprise consiste dans l'appropriation sélective du matériel érudit, la frontière entre l'appropriation et le détournement est parfois mince. Les philosophes sont cités, évoqués ou encore plagiés de façon plus ou moins avouée, moins comme des penseurs dignes d'être imités, que comme des réserves d'arguments que l'on peut critiquer ou adopter : ils offrent les matériaux nécessaires à l'élaboration d'une discussion philosophique propre. Le détour par les livres permet en effet la constitution d'un corps doctrinal autonome qui échappe au carcan de la doxa. Si Sorel espère construire la vraie science universelle, Cyrano pousse cette logique à son terme en faisant dialoguer des philosophèmes incarnés : de Descartes à Campanella, les personnages de ses romans n'ont d'autre épaisseur que les thèses qu'il décide de défendre à tel ou tel moment de la fiction. La pertinence polémique ou parodique du philosophème au sein de l'argumentaire qui le convoque prime souvent sur la cohérence et l'intégrité de son système philosophique d'origine. […] Le détournement libertin n'est tel, à le bien prendre, qu'en regard du détournement précédent, opéré par les penseurs de l'époque médiévale. C'est d'abord contre la démarche concordantiste qui a prévalu jusque-là, en philosophie, que se construit la reprise libertine[215] ».

On retrouve le même mécanisme d'appropriation du savoir chez La Mothe Le Vayer, symbolisé par la métaphore de la digestion. Les connaissances ingérées sont digérées et incorporées à la réflexion du libertin, qui les dénature et en compose sa propre matière. « La technique d'emprunt par citation ou allusion mise en place par La Mothe Le Vayer est abondamment commentée par l'auteur. […]

[214]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 301.
[215]. *Ibid.*, p. 344.

À la différence du plagiat, la reprise est inséparable d'un travail d'assimilation presque organique (…). La métaphore de la digestion apparente la réappropriation à un processus chimique de subtilisation d'une matière première (le savoir des anciens) et sa transformation en esprits vitaux de la pensée. La Mothe Le Vayer ajoute à ce savoir quintessencié un savoir plus moderne de son cru[216]. »

L'érudition libertine n'est donc, en aucun cas, une accumulation de connaissances derrière lesquelles se cacherait une absence de pensée propre, mais au contraire, l'élaboration d'une philosophie originale par une utilisation, voire une subversion, de connaissances préalables. Que la matière utilisée soit ou non subvertie, elle est de toute façon questionnée, en elle-même et dans le contexte duquel elle a été extraite. Cette pratique révèle l'impossibilité pour les auteurs libertins de reconnaître et d'accepter le statut d'autorité, puisque chaque texte, chaque idée, chaque argument se doit d'être passé par « l'étamine de la raison ».

- Les effets de l'érudition : être celui qui sait

Les libertins « érudits » du XVII^e^ siècle ont construit leur pensée par et sur une vaste érudition qu'ils ont mise à leur service, dont ils se sont véritablement emparés au point de constituer une philosophie à travers l'élaboration de pensées hétérogènes[217]. Cette importance accordée à l'érudition ne se retrouve pas en tant que telle dans notre corpus mais on peut néanmoins noter ses effets. L'importance accordée au savoir y rejaillit de deux manières : d'une part, à travers la posture de « celui qui sait », et, d'autre part, par la présence implicite de pensées issues des auteurs de la bibilothèque libertine (même si les auteurs qui nous occupent ne citent pas ou n'exposent pas les pensées d'autrui au sein de leurs œuvres)[218].

La posture de l' « esprit fort », du « déniaisé », suppose une connaissance supérieure au « vulgaire » et à ceux qui s'illusionnent ou se laissent aveugler par la foi ou par leur savoir même. Celui qui sait n'est pas celui qui a accumulé des connaissances et se croit détenteur d'une forme de vérité, au contraire : c'est plutôt celui qui est clairvoyant, qui a cultivé un savoir mais qui garde un regard critique, qui questionne sans cesse ce qu'il sait, qui éprouve ses connaissances.

---

[216]. *Ibid.*, p. 326-328.
[217]. Nous examinerons la question de l'éclectisme philosophique libertin dans la troisième partie.
[218]. Comme nous consacrons une partie à l'étude de la philosophie matérialiste dans la pensée libertine, nous ne nous étendrons pas ici sur cette question.

« Indifférente aux hiérarchies sociales, la scission établie entre l'esprit fort et le vulgaire relève, en réalité, d'une question de complexion : il y a d'un côté les esprits forts, de l'autre les "esprits moutoniques" (l'expression est de Naudé), ceux qui se laissent mener par leurs passions, leurs intérêts ou leur ignorance et ne savent "résister à la contagion des erreurs populaires et communes[219]/[220]."»

À cette définition correspondent les personnages mis en scène dans les récits libertins qui nous occupent, qu'ils apparaissent comme « déniaisés » dès le début de l'œuvre ou que l'œuvre elle-même soit l'espace de leur déniaisement ou le récit de celui-ci.

Quelle que soit la lecture qui est faite de la pièce de Molière, que Dom Juan apparaisse comme le support d'une apologie du libertinage ou au contraire sa caricature critique, il est indéniable que ce personnage incarne un « esprit fort ». Sganarelle l'affirme même à la scène 5 de l'acte III après que son maître a refusé d'admettre avoir vu le signe fait par la Statue du Commandeur :

> Voilà de mes esprits forts, qui ne veulent rien croire[221].

En effet, il refuse les croyances et les superstitions[222], il s'interroge sur la notion de savoir et de science[223], il cherche des explications rationnelles aux phénomènes qui semblent surnaturels[224] et conserve jusque dans la mort ses convictions[225].

La posture de l'esprit fort est conférée à divers personnages dans *Les États et Empires de Lune et du Soleil* : l'œuvre donne en effet à voir une série de confrontations autour de questions scientifiques de première importance pour les contemporains de Cyrano. Néanmoins, si l'on doit désigner le personnage qui incarne le mieux cette posture, il est

---

[219]. G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages…*, *op. cit.*, p. 141.
[220]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 215.
[221]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 5, p. 811.
[222]. « SGANARELLE. - […] tu vois en Don Juan, mon maître (…) un hérétique, qui ne croit ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou (…) et traite de billevesées tout ce que nous croyons », dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 1, p. 777.
[223]. « SGANARELLE. – Comment, Monsieur ! vous êtes aussi impie en médecine ?
DOM JUAN. – C'est une des grandes erreurs qui soit parmi les hommes.
SAGANARELLE. – Quoi ! vous ne croyez pas au séné, ni à la casse, ni au vin émétique ?
DOM JUAN. – Et pourquoi veux-tu que j'y croie ?
SAGANARELLE. – Vous avez l'âme bien mécréante. », dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, II, 1, p. 800.
[224]. Après avoir vu la Statue bouger la tête, Don Juan cherche une explication :
« DOM JUAN, *à Sganarelle*. – Quoi qu'il en soit, laissons cela : c'est une bagatelle, et nous pouvons avoir été trompés par un faux jour ou surpris de quelque vapeur qui nous ait troublé la vue. » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, IV, 1, p. 811.
[225]. « LA STATUE. – Arrêtez, Don Juan. Vous m'avez hier donné parole de venir manger avec moi.
DOM JUAN. – Oui. Où faut-il aller ?
LA STATUE. – Donnez-moi la main.
DOM JUAN. – La voilà. » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 6, p. 829.

évident que l'on désignera le fils de l'hôte, qui remplit ce rôle de manière exemplaire. Dyrcona le définit d'ailleurs comme « une âme si fort élevée au-dessus du vulgaire ». Il est, de plus, celui qui semble dominer tous les échanges dans ses conversations avec Dyrcona, et seul son enlèvement (douteux) par « un grand homme noir tout velu » met fin à ses exposés les plus condamnables, au cours desquels il se moque de la métempsychose, met à mal l'immortalité de l'âme en imaginant le cas d'un chrétien qui aurait mangé un « mahométan » ou encore, nie l'existence de Dieu[226].

Dans *Thérèse philosophe*, Monsieur l'abbé T*** joue le rôle de celui qui va déniaiser Thérèse. Cette expérience est l'objet même de son récit, qui raconte comment elle est passée de l'aveuglement et de la culpabilité à la connaissance ; elle s'oppose de ce fait aux « sots » et souligne cette opposition au moment de clore son récit :

> Que de sots, si jamais ce manuscrit venait à paraître, se récrieraient contre la lascivité, contre les principes de morale et de métaphysique qu'il contient ! Je répondrais à ces sots, à ces machines lourdement organisées, à ces espèces d'automates accoutumées à penser par l'organe d'autrui, qui ne font telle ou telle chose que parce qu'on leur dit de les faire, je leur répondrais, dis-je, que tout ce que j'ai écrit est fondé sur l'expérience et sur le raisonnement détaché de tout préjugé[227].

Enfin, les libertins sadiens qui s'opposent à Justine sont autant d' « esprits forts » qui mettent au jour les manipulations que subissent les âmes faibles. Leur valorisation passe par l'espace de parole qui leur est réservé et face auquel les interventions de Justine paraissent dérisoires : les libertins endurcis qu'elle rencontre balaient toutes ses objections et mettent à mal son système de valeur. Pour ne s'attacher qu'à un exemple significatif, lors d'un entretien entre Justine et Bressac, celui-ci remet en question la religion et la Bible point par point, dans un exposé qui s'étend sur une quinzaine de pages. Cet exposé extrêmement virulent à l'égard de la religion est fait sur un rythme rendu rapide par la multiplicité de questions oratoires[228] et

---

[226]. « N'allez pas si vite, me répliqua [le fils de l'hôte], vous en êtes déjà à «Dieu l'a dit » ; il faut prouver auparavant qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat. » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 155.

[227]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 657.

[228]. Pour ne donner que quelques exemples des questions oratoires qui rythment cette remise en cause : « Que sont donc les religions (…) sinon le frein dont la tyrannie du plus fort voulut captiver le plus faible ? […] En est-il une seule qui ne porte l'emblème de l'imposture et de la stupidité ? […] Mais si, de toutes, deux méritent plus particulièrement notre mépris et notre haine (…) ne sont-ce pas celles qui s'appuient sur ces deux romans imbéciles, connus sous le nom d'Ancien et de Nouveau Testament ? […] Comment d'abord faut-il que je m'y prenne pour prouver que les Juifs, brûlés à l'Inquisition par milliers, furent pendant quatre mille ans les favoris de Dieu ? […] Pourquoi ce Dieu a-t-il fait autrefois tant de miracles ? […] Quelle est cette ridicule défense de manger du fruit d'un arbre dans un jardin dont on dispose ? […] De quelle manière m'expliquerez-vous l'histoire des anges qui baisent les filles de l'homme, et qui engendrent des géants ? […] Et la Tour de Babel, comment vous en tirerez-vous ? » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 478-481.

de phrases exclamatives ainsi que par la prolifération de conjonctions de coordination[229]. Cette impression est corroborée par le fait que Bressac n'est à aucun moment interrompu par Justine. Son discours se conclut ainsi :

> La sensible Justine réfutait mal des arguments de cette force ; mais ses larmes coulaient en abondance. C'est la ressource du faible, en se voyant ravir la chimère qui le consolait : il n'ose la réédifier aux yeux du philosophe qui la pulvérise ; mais il la regrette[230].

Cette opposition entre le « philosophe » et le « faible » est la relation sur laquelle repose tous les dialogues des œuvres sadiennes, sans que jamais un équilibre des forces en présence soit possible. En effet, à aucun moment Justine n'arrive à défendre son point de vue par des arguments convaincants. Elle est systématiquement réduite au silence et seules les larmes lui viennent en guise de réponse, ce qui aura pour conséquence d'exciter ses bourreaux à davantage de violence contre elle.

- Compatibilité entre érudition et esprit scientifique

Mais l'érudition avérée des libertins ne doit en aucun cas apparaître comme s'opposant à un esprit scientifique, qui repose sur les notions fondamentales d'expérience et de raison. Au contraire, c'est conjointement qu'érudition et démarche scientifique sont mises au service d'une vision déniaisée de l'homme et du monde.

Grégory Tullio insiste sur leur compatibilité lorsqu'il souligne « le caractère souvent artificiel et trompeur de l'opposition entre érudition et esprit scientifique » et rejette « une perspective qui privilégie tout au long du XVII^e^ le développement de la "nouvelle science" libérée de tout rapport impur avec le travail érudit : on oublie que la destruction des anciens schémas intellectuels a été favorisée non seulement par les nouveaux systèmes physiques et métaphysiques, mais aussi par la recherche historique, la critique érudite qui, en soumettant à des analyses philologiques des traditions sanctifiées et en les ramenant à des origines humaines, ont constitué, de la Renaissance jusqu'aux Lumières, des instruments assidûment recherchés et cultivés en vue de supprimer des tabous enracinés[231] ».

---

[229]. « **Et** le bon Abraham, qui, à l'âge de cent-trente-cinq ans, fait passer Sara pour sa sœur (…) ne vous amuse-t-il pas un peu ? […]**Et** que pensez-vous de l'équité divine, quand vous verrez que Dieu ordonne à Moïse (…) de tuer vingt-quatre mille hommes, parce qu'un seul d'entre eux a couché avec une Madianite ? […] **Mais** Dieu (…) sera-t-il meilleur naturaliste ? […] **Et** toutes ces fraudes (…), ne sera-ce pas avec un peu de peine que vous les légitimerez à mes yeux ? » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 481-488.

[230]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 494.

[231]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes, op. cit.*, p. 35-36.

En effet, les méthodes d'investigation prônées par les libertins pour remettre en cause un savoir sclérosé par la tradition, les distorsions idéologiques et l'adhésion du plus grand nombre sont le recours aux expériences, réelles ou imaginaires, et à la raison.

Cette volonté de rendre compatibles l'érudition et la science nouvelle se retrouve dans « [l]a conception gassendienne de l'apparence [qui] naît de la confrontation de l'ensemble des philosophies connues, d'une part, et des exigences de l'expérimentation propres à la *Science nouvelle*, de l'autre. Le monde des signes (lecture) et le livre du monde (observation et interprétation de la nature) y convergent en un même effort herméneutique : la bibliothèque, aussi immense soit-elle, ne se détourne pas de l'apparence sensible, elle permet de construire progressivement un art d'interpréter et un mode d'argumentation qui soient aussi vraisemblables que possible. Et l'apparence gassendienne n'est jamais un commencement absolu, (…) elle porte en elle l'épaisseur d'un débat où se répondent *phantasia* et raisonnement[232] ».

Gassendi lie érudition et science nouvelle, de même qu'il associe sensation et raisonnement, grâce à la théorie du double critère où le savoir des anciens permet d'interpréter les signes observables. « Sur le plan des énoncés, la théorie du double critère éclaire, de façon forte et simple, une *continuité* profonde entre l'épistémologie de la Science nouvelle et la spéculation des Anciens. La trajectoire des exemples, dans le dernier mouvement [Livre II des *Exercitationes*], est à cet égard caractéristique. D'Épicure – déduisant à partir d'un signe sensible, le mouvement, qu'il y a du vide – à Copernic – déduisant à partir des signes variables de la grandeur de Mars le mouvement de la Terre –, c'est un même dialogue entre sensation et raisonnement qui se poursuit. Et si les moyens utilisés sont différents (télescopes), ils sont eux-mêmes nés de cette perpétuelle confrontation.

Dès lors, la théorie du signe [de rappel et indicatifs] et du double critère [sensation et raisonnement] fait jouer dans le passé un réseau d'analogies permettant d'interpréter le présent, d'en accroître la compréhension, d'en inspirer la "créativité". Le geste de Démocrite raisonnant sur la Voie Lactée (signes indicatifs), anticipant dans l'ordre de l'apparence sur ce qui, plus tard, prendra force d'évidence sensible, est analogue en son principe à celui de Copernic, et à ceux que nous pourrions faire dans l'avenir ; celui d'Épicure (…) inférant l'existence du vide à partir du mouvement (…) pourrait métaphoriser, à titre de prolepse, celui que Gassendi lui-même opère dans ses spéculations sur la forme des atomes[233]. »

[232]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 34.
[233]. *Ibid.*, p. 68.

L'érudition est donc un préalable nécessaire en ce qu'elle va permettre d'éclairer les faits et signes découverts par l'expérience et l'expérimentation et d'utiliser le matériau fourni par les sens et les sensations pour élaborer un savoir théorique en l'examinant à travers le prisme des connaissances acquises et de la raison.

**La nécessité de l'Expérience**

« Je ne crois ni aux poètes ni aux philosophes lorsque l'expérience va dans le sens contraire », Galilée, *Postille* à la *Libra astronomica ac philosophica* (*Opere* tome IV).

En refusant de s'en tenir aux modèles entérinés par la tradition, les libertins se voient contraints d'adopter des instruments qui leur permettent d'interroger les savoirs établis et de les faire évoluer. La démarche dynamique de quête de connaissances fondée par les libertins s'appuie donc sur les deux piliers que sont l'expérience et la raison. Face aux phénomènes qu'ils cherchent à appréhender, ils élaborent un protocole d'expérimentation proche de ceux qui ont cours en sciences. Alors que « [l]e dogmatique assujettit la physique à un ordre des raisons présenté *a priori* comme la seule voie d'accès au vrai : refusant la science démonstrative des causes voulue par les aristotéliciens, comme l'idéal de style démonstratif, déductif, conçu par Descartes, le libertin adopte une démarche inductive qui laisse la part belle à l'expérience du monde[234] ».

Il faut, bien sûr, garder à l'esprit que la notion de « Vérité » n'est pas forcément le but à atteindre, car les libertins restent très conscients des limites assignées à l'humain et, s'ils cherchent à s'éloigner de l'erreur, ils ont aussi conscience qu'il est vain de vouloir atteindre un absolu indépassable.

Ainsi, ils s'inspirent de ce que Galilée, dans sa « Lettre à Christine de Lorraine » (1615), nomme « la bonne méthode scientifique », et qui comprend « des expériences sensibles et des démonstrations nécessaires ». « Selon une première lecture qu'on pourrait qualifier d'empiriste et de positiviste, l'expérience joue un rôle majeur dans la définition de la méthode galiléenne. Elle marque la différence entre une science fondée sur les définitions abstraites des phénomènes naturels, comme l'est celle pratiquée par les aristotéliciens, et une science nouvelle dont Galilée se fait le porte-parole. […] Dans le cas de la cosmologie et de l'astronomie, on peut appuyer une lecture empiriste de l'épistémologie galiléenne sur

[234]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 378.

l'importance qu'il attribue aux données recueillies lors des observations, effectuées grâce au télescope (…).

Une interprétation entièrement empiriste de la méthode galiléenne se heurte toutefois à d'autres affirmations de Galilée qui peuvent être interprétées dans un sens diamétralement opposé (…). […]

La prise en compte du deuxième terme du couple galiléen, "les expériences des sens" et "les démonstrations nécessaires", est donc nécessaire, sinon absolument fondamentale. […] Dans un passage de *L'Essayeur,* devenu paradigmatique de la démarche rationnelle inaugurée par la révolution scientifique, Galilée affirme que "le livre de la nature est écrit en caractères mathématiques" (EN VI, 232). Ce passage suggère qu'au-delà de la complexité de l'expérience telle qu'elle nous est révélée par les sens, le réel possède l'unité, la simplicité et l'uniformité de structures géométriques aisément quantifiables. […] Selon William Shea, dans son usage des mathématiques, Galilée n'entend pas opposer les éléments rationnels aux éléments sensibles de la connaissance, mais donner une version moins naïvement empirique de l'expérience qui permet d'inclure l'expérience de pensée[235]. »

La démarche de Cyrano dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* pourrait être ainsi définie, l'ensemble du roman se définissant comme une « expérience de pensée ». Cette idée est illustrée, lors de « l'examen du cas des atomes ronds[236] » par une démonstration qui « repose sur la mise en œuvre d'un dispositif expérimental : la mise en mouvement d'un corps sphérique et donc lisse sur un plan horizontal et également très lisse. Notons que le cas est envisagé, non pas comme une expérience en pensée épurée, mais selon les paramètres d'une réalisation effective. Si la boule et le plan sont le plus lisse possibles, ils ne sont pas parfaitement lisses ; il demeure un frottement qui empêche que le mouvement soit effectivement perpétuel. C'est à partir d'une expérience concrète qu'on pourrait construire une expérience en pensée épurée, où la sphère serait parfaitement ronde et donc parfaitement lisse, et où il n'y aurait aucun frottement entre la boule et la surface sur laquelle elle roulerait[237] ».

---

[235]. Shea, William, « Galileo's copernicianism », dans Spranzi, Marta, Galilée, *Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde » : rhétorique, dialectique et démonstration*, *op. cit.*, p. 17-21.

[236]. « Et qu'ainsi ne soit, posez une boule d'ivoire fort ronde sur un lieu fort uni : la moindre impression que vous lui donnerez, elle sera un demi-quart d'heure sans s'arrêter. J'ajoute que si elle était aussi parfaitement ronde comme le sont quelques-uns de ces atomes dont je parle, elle ne s'arrêterait jamais. Si donc l'art est capable d'incliner un corps au mouvement perpétuel, pourquoi ne croirons-nous pas que la nature le puisse faire ? » (Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 124)

[237]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 216-217.

On voit en quoi cette démarche mise en œuvre chez Cyrano est proche de celle de Galilée dans ses œuvres. En effet, il est possible de lire « [l]e *Dialogue* et les *Discours* [comme] l'histoire d'une expérience intellectuelle – d'une expérience concluante puisqu'elle se termine par l'aveu plein de regrets de l'aristotélicien Simplicio qui reconnaît la nécessité d'étudier les mathématiques[238] ».

- La mise en exergue de l'expérience scientifique : des considérations de Gonzalés dans la Lune aux dissections de Rodin.

Il est évident que le mouvement libertin entretient un rapport de connivence avec la démarche scientifique ». Mais avant de considérer les démarches proprement dites et les relations entre littérature, philosophie et sciences chez les libertins, nous verrons que l'expérience scientifique, en tant que telle, est déjà présente dans les œuvres libertines.

Ainsi, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* peut être lue comme une suite d'expériences visant à valider ou infirmer des hypothèses scientifiques majeures de son temps. C'est ce qui fait dire à Isabelle Moreau que « Dyrcona, semblable au "Messager des étoiles" de Galilée, est le nouvel explorateur de mondes insoupçonnés, parti vérifier la validité des théories les plus novatrices alors en débat, de Copernic à Galilée, de Kepler à Bruno[239] ».

De fait, *L'Autre Monde* s'inscrit dans une démarche globalement scientifique puisque les aventures du héros se présentent d'emblée comme une vérification empirique d'une hypothèse, qui ferait de la lune un monde comme le nôtre.

« [L]e fait que Cyrano ait écrit une fiction, comme Descartes, manifeste une compréhension véritable de ce qu'est la science. Il a compris le rôle de l'expérience. C'est par l'expérience que l'on choisit entre les hypothèses, pense Descartes (…). Il faut, comme Dyrcona, parcourir le monde pour voir quelles hypothèses astronomiques sont confirmées ou non. On voit au cours du récit un net progrès entre les différents moyens de construire une machine pour monter dans les airs. En ce sens Cyrano a un esprit scientifique, et sa curiosité n'est pas seulement au service de la critique de la religion[240]. »

*L'Autre monde* ne repose que sur une série d'expériences visant à confirmer les hypothèses de la science nouvelle : chaque expérience confirme ou infirme une théorie

[238]. Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 195.
[239]. Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : les héritages polémiques des États et Empires de la Lune et du Soleil », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 41.
[240]. Gengoux, Nicole, « Cyrano de Bergerac, un voyageur dans « le Monde » de Descartes », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, 2005, p. 125.

scientifique. « [L]e discours théorique fonctionne [alors] en étroite relation avec l'expérience. Le premier envol, raté, est en effet l'occasion d'émettre un certain nombre d'hypothèses sur la rotation de la terre et, plus largement, sur le mouvement des planètes et des étoiles dans l'univers. [...] [O]r l'héliocentrisme, établi ici à titre d'hypothèse, se trouve confirmé lors de l'ascension au Soleil, d'abord par le constat du mouvement de rotation de la terre sur elle-même, ensuite par l'observation des phases des planètes du système solaire[241]. »

> Mon bonheur [fut grand] de rencontrer un homme capable de hautes opinions, et qui ne s'étonna point quand je lui dis qu'il fallait que la terre eût tourné pendant mon élévation, puisque ayant commencé de monter à deux lieues de Paris, j'étais tombé par une ligne quasi perpendiculaire en Canada[242].

Cette idée d'un rapport entre théorie et pratique chez Cyrano est confirmé par la structure même des *États et Empires*, comme le souligne Michèle Rosellini : « Ainsi ce qui était pure théorie dans les discours qui se tenaient sur la lune devient dans le soleil une expérience concrète propre à étayer les exposés théoriques. La description des perceptions du voyageur intègre d'ailleurs significativement les données du sensualisme en vigueur dans ce monde : sa conscience se trouve modifiée par la sollicitation de ses sens[243]. »

*L'Autre Monde* illustre parfaitement le choix de Cyrano de faire de son œuvre un espace d'expérimentation ; mais il n'est pas le seul à faire de ses pages un laboratoire. Sade aura, au siècle suivant, une démarche similaire. Néanmoins, l'intérêt sadien pour les sciences expérimentales privilégiera la médecine et l'anatomie au détriment de l'astronomie, même si on trouve un exemple d'expérience physique dans *La Nouvelle Justine*[244]. Une des scènes les plus représentatives de ce thème se trouve dans *Justine ou les Malheurs de la vertu*, lorsque Rodin entreprend de disséquer sa fille. C'est précisément sous couvert d'avancées scientifiques significatives qu'il justifie son entreprise :

---

[241]. Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : les héritages polémiques des *États et Empires de la Lune et du Soleil* », art. cit., p. 41-42.
[242]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 14.
[243]. Rosellini, Michèle, « Narration et interlocution dans le double récit de Cyrano », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 286.
[244]. Expérience d'Almani :
« Il m'apprit ensuite plusieurs de ses secrets, et nous procédâmes à la grande expérience qui avait fait l'objet du voyage. Le procédé était simple : il ne s'agissait que de former des pains de dix à douze livres, pétris avec de l'eau, de la limaille et du soufre ; on plaçait ces pains à trois ou quatre pieds en terre, dans une distance de plusieurs lieues, à vingt pouces environ l'un de l'autre ; dès que ces masses étaient échauffées, l'irruption se faisait d'elle-même. Nous multipliâmes tellement ces dépôts, que l'île entière éprouva l'un des plus furieux bouleversements qui l'eût encore agitée depuis plusieurs siècles ; dix mille maisons furent renversées dans Messine, cinq édifices publics écrasés, et vingt-cinq mille âmes devinrent la proie de notre insigne méchanceté. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 781.

> – Jamais, dit Rodin, l'anatomie ne sera à son dernier degré de perfection, que l'examen des vaisseaux ne soit fait sur un enfant de quatorze ou quinze ans, expiré d'une mort cruelle ; ce n'est que de cette contraction que nous pouvons obtenir une analyse complète d'une partie aussi intéressante.
> – Il en est de même, reprit Rombeau, de la membrane qui assure la virginité ; il faut nécessairement une jeune fille pour cet examen. Qu'observe-t-on dans l'âge de la liberté ? rien ; les menstrues déchirent l'hymen, et toutes les recherches sont inexactes ; ta fille est précisément ce qu'il nous faut ; quoiqu'elle ait quinze ans, elle n'est pas encore réglée (…). Je suis ravi que tu te sois enfin déterminé.
> – Assurément, je le suis, reprit Rodin ; il est odieux que de futiles considérations arrêtent ainsi le progrès des sciences ; les grands hommes se sont-ils laissés captiver par d'aussi misérables chaînes[245] ?

Cette scène est reprise et développée dans *La Nouvelle Justine* qui insiste davantage sur la nécessité de sacrifier quelques « cobayes » pour faire avancer la science et met en avant l'importance de l'expérience pour ce faire :

> – Les grands hommes se sont-ils laissé captiver par d'aussi misérables liens ? Tous nos maîtres en l'art d'Hippocrate ont fait des expériences dans les hôpitaux : mon instituteur en chirurgie disséquait tous les ans des créatures vivantes de l'un et de l'autre sexe ; et nous n'avons tous deux rectifié les bévues de nos prédécesseurs, que par de semblables opérations. Pour une douzaine de sacrifices, nous avons sauvé la vie à plus de deux mille individus ; et je demande si l'on doit jamais balancer en tel cas[246].

La différence majeure entre ces deux versions de la même scène reste le fait que le lecteur n'assiste à la dissection que dans *La Nouvelle Justine*, car dans *Justine*, celle-ci, appelée Thérèse, est flétrie et chassée de chez Rodin, pour avoir tenté de faire évader Rosalie, la fille de Rodin, avant qu'ils ne s'exécutent. Dans *La Nouvelle Justine*, elle assistera à la dissection avant d'être également flétrie et chassée :

> Marthe lui remet un scalpel, et il l'instrumente. […] Le bas-ventre s'ouvre. Rodin, (…) taille, déchire, détache, et dépose dans une assiette, sous les yeux de son confrère, et la matrice et l'hymen, et tout ce qui s'ensuit[247].

De plus, on retrouve, dans cette scène, la coexistence de l'esprit scientifique et de l'érudition puisque l'entreprise de Rodin et de Rombeau est également justifiée par des exemples historiques. Après avoir présenté cette vivisection comme nécessaire pour la science, Rodin a recours à l'érudition pour écarter l'éventuelle objection que pourrait soulever le fait qu'elle soit pratiquée sur sa fille :

> – On est maître de reprendre ce qu'on a donné ; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple. Les Perses, les Mèdes, les Arméniens, les Grecs en jouissaient dans la plus extrême latitude ; les lois de Lycurgue, le modèle des législateurs, non seulement laissaient aux pères tous droits sur leurs enfants, mais condamnaient même à la mort ceux que les parents ne voulaient pas nourrir, ou qui se trouvaient mal conformés. Une grande partie des sauvages tuent leurs enfants aussitôt qu'ils naissent. […] Romulus permit l'infanticide (…) ; et jusqu'à Constantin, les

[245]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 218.
[246]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 555.
[247]. *Ibid.*, p. 566.

> Romains exposaient ou tuaient impunément leurs enfants. Aristote conseille ce prétendu crime ; la secte des stoïciens le regardait comme louable : il est encore très en usage en Chine (…). D'après les lois des Parthes, on tuait son fils, sa fille, sa sœur, son frère, sans encourir la moindre peine. César trouva cette coutume généralement établie dans les Gaules. Plusieurs passages du Pentateuque prouvent qu'il était permis de tuer ses enfants chez le peuple de Dieu ; et Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham[248].

Rodin justifie l'infanticide en s'appuyant sur des exemples historiques (« Les Perses, les Mèdes, les Arméniens, les Grecs », « Romulus », « les Parthes », « les Gaules »), des exemples de coutumes d'autres civilisations (« Une grande partie des sauvages », « Chine ») mais aussi des autorités telles qu'Aristote et les Stoïciens, et jusqu'à Dieu. Cette énumération sans ordre apparent sous-entend que cette pratique est tellement commune qu'il suffit à Rodin de donner les exemples qui lui passent par la tête pour justifier son projet, que ces exemples soient issus du passé, du présent ou de la tradition littéraire. On retrouve donc ici à la fois l'importance accordée à l'expérience mais aussi à l'érudition et à son instrumentalisation au service de son propre système de pensée. L'exemple le plus représentatif et transgressif étant, bien sûr, de faire défendre l'infanticide par Dieu. Rodin poursuit ensuite son énumération d'exemples avant de passer à la pratique.

Le thème de l'expérimentation scientifique traverse deux siècles d'écrits libertins, même s'il n'est pas toujours traité de la même façon. Ces épisodes relatant des expérimentations semblent être autant de signaux révélant une profonde affinité entre littérature libertine et science.

Si le modèle scientifique est si présent dans les écrits libertins, c'est notamment parce qu'il apparaît comme la matérialisation du refus des superstitions, des croyances populaires et des préjugés qui sclérosent leur époque et qu'il renvoie à une méthode empirique d'investigation du réel.

- De l'expérience à l'expérimentation

Si le thème de l'expérience est très présent chez les libertins, c'est que ces derniers considèrent que nul savoir ne peut s'élaborer sans le recours à l'expérience ; ils suivent, en cela, les préceptes de « Bacon [qui] privilégie l'expérience et accorde toute leur importance aux arts d'observation tels que la médecine, la chimie ou encore l'astronomie : "Mieux vaut disséquer la nature que de l'abstraire. Ainsi fit l'école de Démocrite qui, mieux que tout autre,

[248]. *Ibid.*, p. 557-558.

a su pénétrer la nature[249]". […] C'est une leçon qui sera reprise par Gassendi, le philosophe tourné vers l'expérience et le savant conscient de l'inadéquation des méthodes et des principes de la philosophie officielle[250] ».

Cette leçon est non seulement reprise mais illustrée par les libertins, qui font de l'expérience un moyen de se « déniaiser » et d'atteindre à une forme de vérité momentanément acceptable (jusqu'à ce que de nouvelles observations et expériences permettent de faire évoluer le point de vue du chercheur) ou du moins de mettre à mal des hypothèses erronées ou infondées reposant sur la tradition ou sur des préjugés.

Cette idée est déjà présente dans *Dom Juan* lors de la confrontation au spectre qui vient le mettre en garde. Au lieu de s'en effrayer et de céder à ses impressions, il tente de l' « éprouver » et de découvrir sa vraie nature. Par ce geste, Dom Juan montre son refus des superstitions et de toutes les illusions qui pourraient brouiller ses perceptions. Cette attitude, en quelque sorte expérimentale, est encore une fois mise en valeur par la réaction de Sganarelle : celui-ci prétend connaître le phénomène auquel ils sont confrontés et justifie son hypothèse par une observation marquée par la superficialité et la tradition populaire :

> SGANARELLE. – Entendez-vous, Monsieur ?
> DOM JUAN. – Qui ose tenir ces paroles ? Je crois connaître cette voix.
> SGANARELLE. – Ah ! Monsieur, c'est un spectre : je le reconnais au marcher.
> DOM JUAN. – Spectre, fantôme, ou diable, je veux voir ce que c'est. *(Le Spectre change de figure et représente le Temps avec sa faux à la main.)*
> SGANARELLE. – Ô Ciel ! voyez-vous Monsieur, ce changement de figure ?
> DOM JUAN. – Non, non, rien n'est capable de m'imprimer de la terreur, et je veux éprouver avec mon épée si c'est un corps ou un esprit.
> *(Le Spectre s'envole dans le temps que Dom Juan le veut frapper*[251]*.)*

Cette volonté d'expérimenter (d'« éprouver ») avant de déduire est ce qui est défendu par les scientifiques qui mettent en cause le modèle aristotélicien : ce modèle empêche de prendre en compte les dernières découvertes si elles s'opposent à la théorie les précédant :

> SIMPLICIO : Le fondement principal de l'argumentation d'Aristote est *a priori* : c'est en vertu de ses principes physiques, évidents et clairs, qu'il montre la nécessité de l'inaltérabilité du ciel ; il établit la même chose ensuite *a posteriori*, en s'appuyant sur les sens et sur les traditions des anciens.
>
> SALVIATI : Ce que vous exposez là, c'est la méthode qu'il a suivie en écrivant sa doctrine, mais je ne crois pas que ce soit celle de sa recherche : je tiens fermement que d'abord, par les sens, les expériences et les observations, il a tenté de s'assurer de la conclusion le plus possible ; ensuite il a cherché les moyens de la démontrer, parce que c'est ainsi qu'on fait le plus souvent dans les sciences démonstratives ; il en va ainsi parce que, si la conclusion est vraie, la méthode résolutive permet de trouver facilement une proposition déjà démontrée, ou d'arriver à un principe connu par soi ; mais si

[249]. Bacon, Francis, *Novum organum*, Oxford, éd. Fowler, 1878, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 223-224.
[250]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 379.
[251]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 6, p. 828-89.

> la conclusion est fausse, on peut continuer à l'infini sans jamais rencontrer de vérité déjà connue, sauf à rencontrer une impossibilité ou une absurdité manifeste. […]
> Mais, quelle que soit la façon dont Aristote ait procédé, que le raisonnement a priori ait précédé le recours a posteriori au sens, ou l'inverse, il suffit qu'Aristote donne la préséance aux expériences sensibles sur tous les raisonnements[252].

Le protocole de recherche scientifique est décrit et défendu dans cet extrait du *Dialogue* par Salviati, qui va jusqu'à le prêter à Aristote, n'envisageant pas d'autres méthodes de recherche possibles. À nouveau, Aristote et les aristotéliciens sont opposés : Salviati affirme qu'Aristote lui-même aurait adapté sa théorie aux dernières découvertes plutôt que de mettre de côté des données pour maintenir et défendre ses principes abstraits.

Il est ici nécessaire de mettre en avant ce qui lie Galilée et les libertins, c'est-à-dire leur combat commun, mais aussi de montrer ce qui les sépare. Ils affrontent, en effet, les mêmes « ennemis puissants : l'autorité, la tradition et – le pire de tous – le sens commun. Il est inutile d'aligner des preuves devant des esprits incapables d'en saisir la portée[253] ».

Par contre, même si leurs moyens sont parfois similaires, leur finalité diffère et leur conclusion concernant l'expérience les oppose, car Galilée va alors défendre un autre langage, le langage mathématique : « en discutant le fameux exemple de la balle tombant du haut du mât d'un navire en mouvement, Galilée explique longuement le principe de la relativité physique du mouvement, la différence entre le mouvement du corps par rapport à la Terre et son mouvement par rapport au navire ; puis, *sans faire aucune mention de l'expérience*, il conclut que le mouvement de la balle par rapport au navire ne change pas avec le mouvement de ce dernier. De plus, quand son adversaire aristotélicien (…) lui pose la question : "Avez-vous fait une expérience ?" Galilée déclare avec fierté : "Non, et je n'ai pas besoin de la faire, et je peux affirmer sans aucune expérience qu'il en est ainsi, car il ne peut en être autrement". […]

La bonne physique est faite *a priori*. La théorie précède le fait. L'expérience [devient] inutile parce qu'avant toute expérience nous possédons déjà la connaissance de ce que nous cherchons. […]

Et c'est *pour cela*, comme (…) le proclame Galilée, que nous sommes capables de donner des preuves purement et strictement mathématiques (…) et de développer le langage de la science naturelle, de questionner la nature par des expériments construits de manière

[252]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 148.
[253]. Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 209-210.

mathématique et de lire le grand livre de la Nature qui est écrit en "caractères géométriques"[254] ».

L'expérience joue un rôle prépondérant chez Galilée, mais elle n'est qu'une étape vers la constitution d'un nouveau langage et d'une science qui n'aura plus besoin de s'appuyer sur les sens et l'expérience.

Une opposition se dessine donc entre penser et imaginer : Galilée tourne ici le dos aux libertins pour fonder une science nouvelle. « Et c'est seulement son hésitation à tirer, ou à admettre, les conséquences ultimes – ou implicites – de sa propre conception du mouvement, son hésitation à rejeter complètement et radicalement les données de l'expérience en faveur du postulat théorique qu'il a eu tant de mal à établir, qui l'empêche de faire le dernier pas sur le chemin qui mène du Cosmos fini des Grecs à l'Univers infini des Modernes[255]. » Cette hésitation persistante, malgré l'établissement de la nécessité d'avoir recours aux mathématiques, justifie pleinement la mise en parallèle de la démarche de Galilée et celle des libertins.

C'est à l'observation du monde que s'en remet aussi la narratrice de *Thérèse philosophe* pour prouver que l'homme n'est pas libre et qu'il n'est pas coupable de ses actions, mais que celles-ci lui sont dictées par la nature et par son tempérament :

> Pour achever de nous convaincre de cette vérité, aidons-nous du flambeau de l'expérience[256].

Elle s'intéresse au cas de trois frères ayant reçu la même éducation et mené la même vie mais qui, néanmoins, ont des passions différentes :

> Grégoire, Damon et Philinte sont trois frères qui ont été élevés par les mêmes maîtres jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans. Ils ne se sont jamais quittés, ils ont reçu la même éducation, les mêmes leçons de morale, de religion. Cependant, Grégoire aime le vin, Damon aime les femmes, Philinte est dévot[257].

Avant de conclure son exposé, la narratrice donne à voir au lecteur une véritable « expérience » qui prouve la théorie qu'elle défend : les hommes ne sont pas libres de leurs choix, ils y sont contraints par leurs « passions » :

> Concluons. L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie[258].

---

254. *Ibid.*, p. 210-211.
255. *Ibid.*, p. 197-198.
256. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 583.
257. *Ibid.*, p. 583.
258. *Ibid.*, p. 583.

Les observations et expériences sont présentées comme le point de départ de toute réflexion et de toute recherche ; néanmoins, pour interpréter et théoriser la matière qui en résulte, il faut avoir recours à la raison qui est le second pilier sur lequel repose la mise en cause de l'erreur et de l'illusion.

- Le recours à la raison

Le recours à la raison s'explique d'autant mieux si est mise en avant la notion de vraisemblance. En effet, comme les connaissances humaines ne sont que relatives et provisoires, les libertins, et particulièrement Gassendi lorsqu'il reprend et réactualise la philosophie du Jardin, recherchent davantage la vraisemblance que la vérité. À défaut d'une réponse unique, des hypothèses vraisemblables doivent cohabiter entre elles, comme le préconisait Épicure, jusqu'à ce que de nouvelles découvertes et observations rendent possible l'exclusion de certaines d'entre elles. En effet, choisir une possibilité parmi d'autres, c'est déjà se tromper :

> Or nous nous assurons une sérénité inébranlable au sujet des choses qui s'expliquent par plusieurs hypothèses également en accord avec les phénomènes, en laissant dûment subsister tout ce qu'on a dit de probable sur ces phénomènes. Que si, au contraire, on laisse subsister telle opinion et qu'on en rejette une autre qui s'accorde également avec les phénomènes, il est clair qu'on quitte le domaine de la physique pour tomber dans celui de la mythologie. Les phénomènes qui ont lieu près de nous et que nous pouvons observer apportent des indices sur ceux qui s'accomplissent dans le ciel, et qui peuvent se produire de plusieurs manières. On doit néanmoins observer l'aspect de chacun des phénomènes célestes et l'expliquer d'après ce qui s'y rattache, et dont on connaît déjà plusieurs manières possibles d'expliquer la production sans être contredit par les faits constatés près de nous[259].

Gassendi va suivre cette leçon épicurienne en élaborant une théorie du double critère où la sensation s'associe au raisonnement. « Quelle que soit la nature du signe envisagé, il faut d'abord se référer à un même critère initial (la sensation). […]

Le signe sensible doit amorcer le processus cognitif où s'engage l'esprit (*mens*), guidant celui-ci en sa recherche, lui indiquant que quelque chose est à chercher au-delà du signe lui-même, du côté de ces choses qui sont non manifestes aux sens.

Tout en étant enraciné dans le sensible, au même titre que le signe commémoratif, le signe indicatif[260] ouvre l'espace référentiel de l'"insensible" où rien n'est plus directement

[259]. Epicure, *Lettres*, *op. cit.*, p. 64.

[260]. Jean-Charles Darmon fait référence ici à la « bipartition stoïcienne (…) entre *signes de rappel* (ainsi la fumée est-elle signe commémoratif – ou « de rappel » - du feu, le feu étant chose momentanément cachée et faisant partie de ces référents accessibles aux sens et engrangés dans la mémoire) et *signes indicatifs* (ainsi la sueur est-

perceptible, mais où la raison opère logiquement : les "objets" "cachés par nature" tels que le vide, les pores de la peau, l'âme, Dieu supposent une faculté qui complète logiquement les données sensibles : la raison. […]

Il faut à la fois *percevoir* le signe et comprendre en *raisonnant* ce qu'il peut désigner. Percevoir et raisonner, voilà deux critères qui se "corrigent" mutuellement mais ne vont pas l'un sans l'autre. […]

*Inscrire le pluralisme à l'intérieur même du critère*, devenu critère double, c'est aller au-delà de la suspicion à l'égard de l'hégémonie de la raison *ou* de la sensation, hégémonie par nature trompeuse dès lors qu'elle se prétend exclusive[261]. »

Le recours à la raison s'impose mais il ne suppose pas d'exclure l'imaginaire : c'est ce dialogue entre raison et imaginaire qui s'épanouit dans une écriture concrète et imagée.

Nous retrouvons sur ce point Naudé, qui élabore un protocole d'élimination des erreurs que nous avons déjà évoqué et qu'il mettra en œuvre dans *L'Apologie* ; celle-ci étant la théorisation de cette démarche en même temps que sa mise en pratique (lors de l'examen des accusations de magie). De même, il s'agit d'une démarche compatible avec l'esprit scientifique. En effet, cette « démarche de vérification (…) répond en tous points à celle élaborée par Copernic : Première recommandation : ne pas céder à l'opinion du "grand nombre" ; et pour cela, deuxième recommandation, se former le jugement par la fréquentation des bons auteurs. Troisième recommandation : reconstituer la chaîne des écrits propagateurs jusqu'au premier, que les autres n'ont fait que suivre et répéter. Prendre soin alors, quatrièmement, de replacer ce texte dans son contexte : étudier la personnalité de ce premier 'historien', sa valeur intellectuelle, son objectivité ou ses préjugés, la possibilité qu'il a eue de s'informer, l'état de la société où il vécut, les pressions idéologiques qu'il a pu subir ; et s'apercevoir ainsi que de génération à génération on a colporté et souvent grossi un premier bruit, une première rumeur, qui ne reposait sur rien[262] ».

La démarche de La Mothe Le Vayer dans *De la vertu des païens* peut être également évoquée, même s'il est évident qu'elle n'est pas une démarche scientifique mais logique, aux allures de démonstration. Il semble néanmoins pertinent de l'envisager ici car, tout comme

---

elle signe indicatif des pores de la peau, le mouvement du vide, selon les épicuriens, etc., pores ou vide appartenant à une classe d'objets non perceptibles). »

[261]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 62-63.

[262]. Jacques Prévot, commentaire sur l'édition de *l'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie dans Libertins de 17ème siècle*, Paris, Editions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998, p. 1299.

Naudé, La Mothe Le Vayer part d'une hypothèse à partir de laquelle il examine des faits passés et, par une sorte de contamination, parvient à réhabiliter des personnages considérés comme athées en étayant ses arguments à l'aide, notamment, des textes des pères de l'Église.

Ainsi, sa démarche logique l'engage à poser l'innocence et le salut des Gentils avant la révélation pour ensuite s'interroger sur la possibilité du salut pour certains personnages ayant vécu après la venue du Christ. Il défend donc ceux qui ont été réprouvés par l'Église en se fondant sur l'impossibilité de transgresser une loi qui n'est pas établie et en prolongeant son raisonnement après l'établissement de celle-ci :

> Voilà ce qui est presque universellement reçu en théologie touchant le salut de tous ceux qui ont vécu dans le premier état de notre nature, avant qu'aucune loi particulière les eût obligés aux cérémonies qui ont été depuis, et par conséquent qu'on pût imputer à crime ce qui l'a été après la circoncision d'Abraham et dans le Loi mosaïque, parce que, comme dit l'Apôtre, où il n'y a point de loi établie, ni de préceptes donnés on ne saurait accuser personne de transgression[263].

Fort de ce constat, il poursuit son raisonnement et l'applique successivement à la période qui suit la circoncision d'Abraham et à celle qui débute avec la venue du Christ pour en tirer une conclusion similaire.

Cette démarche rationnelle, qui propose un examen attentif des faits historiques, se retrouve, sur le plan politique, dans le projet de Naudé de faire découvrir et de déterminer un certain nombre de constantes et de lois à partir d'exemples tirés de l'histoire. Il applique alors au domaine de l'histoire la méthode de recherche scientifique pour établir des lois dans les actions humaines, comme les scientifiques en établissent dans le domaine de la physique ou de l'astronomie. Il considère que le temps est cyclique et que les mêmes actions, à des époques différentes, engendrent un même résultat. « [P]our que l'histoire puisse remplir ce rôle de science appliquée, il faut que, dans le domaine de l'action humaine, puisse être vérifié le postulat premier, philosophique et épistémologique, qui régit et soutend toutes les sciences naturelles : les mêmes causes doivent y produire les mêmes effets, ou, en d'autres termes, il doit y régner une uniformité et une régularité du cours des événements. Condition essentielle pour qu'on puisse dégager, là comme ailleurs, des lois ayant une validité permanente. […]
Car encore que les choses humaines n'ayant pas un ordre certain ni une suite immuable […], toutefois pour l'ordinaire les choses semblables produisent leurs semblables et il n'est point de règle plus assurée pour juger de l'issue d'une chose que d'examiner quelle fin ont eue le plus souvent par le passé celles qui lui ressemblent et c'est ce qu'on apprend abondamment en histoire.

[263]. La Mothe Le Vayer, François de, *De la vertu des païens*, *op. cit.*, p. 15.

Grâce à ce postulat fondamental, ici doté d'une validité d'ordre statistique, l'histoire peut obtenir le statut d'une science, favorisant la prudence qui est, dans le domaine de l'action humaine, l'équivalent d'une opération technique rationnellement informée[264]. »

Cette recherche de rationalité et le recours à la raison pour atteindre le vraisemblable et écarter l'erreur se retrouvent dans *Dom Juan*. Alors que la scène précédente se clôturait sur l'acceptation de l'invitation de Dom Juan par la statue du commandeur, l'acte IV s'ouvre sur la volonté de Dom Juan de mettre à distance ses impressions face à une expérience inexplicable et de chercher à trouver une explication rationnelle au phénomène éprouvé :

> DOM JUAN, *à Sganarelle*. – Quoi qu'il en soit, laissons cela : c'est une bagatelle, et nous pouvons avoir été trompés par un faux jour ou surpris de quelque vapeur qui nous ait troublé la vue.
> SGANARELLE. – Eh ! Monsieur, ne cherchez point à démentir ce que nous avons vu des yeux que voilà. Il n'est rien de plus véritable que ce signe de tête ; et je ne doute point que le Ciel, scandalisé de votre vie, n'ait produit ce miracle pour vous convaincre et pour vous retirer de…
> DOM JUAN. – Écoute. Si tu m'importunes davantage de tes sottes moralités, si tu me dis encore le moindre mot là-dessus, je vais appeler quelqu'un, demander un nerf de bœuf, te faire tenir par trois ou quatre, et te rouer de mille coups. M'entends-tu bien[265] ?

On retrouve ici l'idée déjà évoquée lors de l'examen de la question des miracles : face à Dom Juan qui cherche une explication rationnelle, Sganarelle propose une explication surnaturelle et divine, ce qui met en avant, une fois encore, l'antagonisme des deux attitudes face à l'inexpliqué. Il est intéressant de noter que le personnage du libertin cherche une cause physique (« faux jour » ou « quelque vapeur qui nous ait troublé la vue ») à ce qui est apparu comme un fait observable. Dom Juan répond aux propos de Sganarelle par la menace, avec la même efficacité que celle que supposait Cyrano quand il proposait de battre les possédés et de les menacer de noyade[266] :

> SGANARELLE. – Fort bien, Monsieur, le mieux du monde[267].

L'interprétation de *Dom Juan*, à propos du libertinage, est ambiguë : certains (comme Antony Mc Kenna) lisent la pièce comme une critique du libertinage d'un seigneur impudent, incrédule et pleutre, d'autres  y voient la représentation des idées directrices du mouvement libertin (comme Olivier Bloch). De ce fait, deux lectures de cette scène se proposent à nous :

---

[264]. Gros, Jean-Michel, « Les libertins et l'histoire», dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°9, 2005, p. 129 et suivantes.
[265]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, IV, 1, p. 811.
[266]. « vous voyez cette femme, qui pour en avoir approché [d'une croix] les lèvres par force, contrefait l'interdite. Ô quelle piperie ! Prenez, prenez une bonne poignée de verges, et me la fouettez en ami. Car je vous engage ma parole, que si on condamnait d'être jeté à l'eau tous les énergumènes que cent coups d'étrivières par jour n'auraient pu guérir, il ne s'en noyerait point » dans Cyrano de Bergerac, *Contre les sorciers*, *Lettres satiriques et amoureuses*, *op. cit.*, p. 93.
[267]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, IV, 1, p. 812.

dans la première, la menace du seigneur à son valet révèlerait sa peur et la nécessité pour lui de se conforter dans son erreur; dans la seconde, les propositions de Sganarelle lui sembleraient tellement ineptes et empreintes de superstitions et de « sottes moralités » qu'elles ne susciteraient aucun débat. Il est évident que cette question interprétative irrigue toute la pièce, d'autant qu'à aucun moment Dom Juan ne prend la défense de ses idées.

Néanmoins, son silence est valorisé par les interventions de Sganarelle qui, chaque fois, multiplie les répliques infondées, les raisonnements faibles et marque son attachement à des figures traditionnelles et folkloriques associées aux superstitions populaires. Or, il est clair que le peuple jouit d'une image dégradée chez les libertins qui, comme nous l'avons déjà souligné, voient en lui l'incarnation de la bêtise, de la poltronnerie et de la nécessité de s'en remettre à des croyances ridicules plutôt que d'être confronté au doute.

Cette démarche de rationalisation, cette volonté d'expliquer des phénomènes inexpliqués sans recours au surnaturel se retrouvent chez nos auteurs. Chez Cyrano pourtant, la prépondérance de l'imaginaire, que nous examinerons par la suite, peut procurer une impression paradoxale et ambiguë sur cette question de la rationalisation. Mais le fait qu'il utilise l'imaginaire pour prolonger ses réflexions, faire des expériences irréalisables ou examiner des hypothèses originales, ne s'oppose pas à la recherche de raisons vraisemblables, à un questionnement réel auquel l'imagination peut répondre tout autant que la raison. Ainsi, lorsque Dyrcona, après s'être élevé dans le ciel à l'aide de ses fioles de rosée, retombe en Nouvelle-France, il s'interroge sur les raisons de sa chute à cet endroit précis :

> Mon bonheur [fut grand] de rencontrer un homme (…) qui ne s'étonna point quand je lui dis qu'il fallait que la terre eût tourné pendant mon élévation, puisque ayant commencé de monter à deux lieux de Paris, j'étais tombé par une ligne quasi perpendiculaire en Canada[268].

Cette recherche d'une explication rationnelle et admissible scientifiquement se retrouve sous la forme de démonstrations visant à établir les découvertes scientifiques contemporaines à Cyrano, comme l'héliocentrisme, dont il est question lors de la discussion entre Dyrcona et Mr. De Montmagny :

> « Ce qui fait que je ne suis pas bien fort de votre opinion, c'est qu'encore qu'hier vous fussiez parti de Paris, vous pouvez être arrivé aujourd'hui en cette contrée, sans que la terre ait tournée ; car le soleil vous ayant enlevé par le moyen de vos bouteilles, ne doit-il pas vous avoir amené ici, puisque, selon Ptolémée, Tycho-Brahé, et les philosophes modernes, il chemine du biais que vous faites marcher la terre ? […]
> Monsieur, lui répliquai-je, voici les raisons qui nous obligent à le préjuger.
> « Premièrement, il est du sens commun de croire que le soleil a pris une place au centre de l'univers, puisque tous les corps qui sont dans la nature ont besoin de ce feu radical, qui habite au cœur du

[268]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 14.

> royaume pour être en état de satisfaire promptement à leurs nécessités, et que la cause des générations soit placée également entre les corps où elle agit (…). […]
> « Cela donc supposé, 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. […] Que si vous avez de la peine à comprendre comment une masse si lourde peut se mouvoir, dites-moi, je vous prie, les astres et les cieux, que vous faites si solides, sont-ils plus légers ? Encore nous, qui sommes assurés de la rondeur de la terre, il nous est aisé de conclure son mouvement par sa figure[269].

Dyrcona propose ainsi des arguments placés sous le signe de la raison pour défendre l'héliocentrisme, arguments organisés dans une démonstration dont les articulations sont mises en valeur (« Premièrement », « puisque », « Cela donc supposé »). Nous verrons comment il associe à cette rigueur argumentative l'imaginaire ainsi qu'une écriture imagée qui justifie poétiquement les points défendus. Mais, même lorsque l'idée à défendre est plus éloignée d'une hypothèse scientifique, Cyrano a recours à une explication qui se veut rationnelle dans son monde :

> lorsque je ne songeais plus qu'à laisser ma tête sur celle de quelque montagne, je sentis (sans que je remuasse aucunement) mon élévation continuer, et ma machine prenant congé de moi, je la vis retomber vers la terre. Cette aventure extraordinaire me gonfla d'une joie si peu commune que, ravi de me voir délivré d'un danger assuré, j'eus l'impudence de philosopher dessus. Comme donc je cherchai des yeux et de la pensée ce qui pouvait être la cause de ce miracle, j'aperçus ma chair boursouflée et grasse encore de la moelle dont je m'étais enduit pour les meurtrissures de mon trébuchement. Je connus qu'étant alors en décours, et la lune pendant ce quartier ayant accoutumé de sucer la moelle des animaux, elle buvait celle dont je m'étais enduit avec d'autant plus de force que son globe était plus proche de moi, et que l'interposition des nuées n'en affaiblissait point la vigueur[270].

Cyrano se contente parfois, comme ici, de donner une apparence de raison à des explications fantaisistes ; mais le fait de proposer une explication aux dehors rationnels et en cohérence avec le monde dans lequel le personnage évolue peut être assimilé à une forme de raison, même lorsque la nécessité du récit suppose un envol dans l'imaginaire.

La question de la vérité est évacuée des textes libertins du fait de la conscience de la validité provisoire de celle-ci, ce qui permet une réévaluation de la notion de vraisemblable. De fait, l'opposition entre le vrai et le faux s'estompe car elle est source d'erreurs et d'idées reçues, en particulier chez Cyrano. Ce positionnement annule la question de la défense d'une philosophie particulière, comme l'indique déjà la multiplicité de positions et de voix mises en scène dans l'œuvre, et comme l'établit « le personnage de Campanella, [pour qui] il n'y a pas

[269]. *Ibid.*, p. 16-18.
[270]. *Ibid.*, p. 29-30.

une opposition binaire entre le vrai et le faux, mais des degrés d'efficacité, la physique cartésienne étant celle qui satisfait *le plus* nécessairement à toutes les apparences[271] ».

La raison devient alors un véritable guide pour étudier et réévaluer sans cesse les théories et les idées philosophiques et scientifiques considérées comme vraies.

C'est également la raison qui commande l'exposé de l'abbé de T*** lorsqu'il disserte avec Madame C***, dans *Thérèse philosophe* ; l'éventuelle scientificité du propos n'est pas de mise ici, car il s'agit de s'interroger sur les origines des religions :

> Les religions ont d'abord été établies par la crainte : le tonnerre, les orages, les vents la grêle, détruisaient les fruits, les grains qui nourrissaient les premiers hommes répandus sur la surface de la terre. Leur impuissance à parer ces événements les obligea à avoir recours aux prières envers ce qu'ils reconnaissaient être plus puissant qu'eux (…). Par la suite, des hommes ambitieux (…), de grands politiques (…) ont tiré parti de la crédulité des peuples[272].

Le rôle joué ici par l'abbé dans *Thérèse philosophe* est celui qu'il conserve tout au long du roman : il consiste à expliciter, entre autres, les origines de certains comportements sociaux. Si le moyen d'aborder et d'étudier des phénomènes en vue de les expliquer n'est pas mis en valeur, il n'en reste pas moins que Thérèse place son récit sous le double signe de la raison et de l'expérience quand elle conclut, en rejetant elle aussi le principe d'autorité.

Sade fait également appel à la raison et s'en sert comme une arme contre la vertu et les valeurs morales. Chaque dissertation des personnages, qui tentent de persuader Justine de se défaire du carcan idéologique qui l'affaiblit et fait d'elle une victime, fait appel à sa raison, dépouillée de toute considération éthique et morale[273].

Lorsque Bressac tente de persuader Justine d'empoisonner sa mère, il lui démontre en quoi ses objections morales sont le fait de préjugés et d'habitudes de pensée, et que, raisonnablement, rien ne s'oppose à un tel acte. Il divise alors son argumentaire en deux parties, la première visant à récuser l'idée que le crime est un mal car il offense la nature, la seconde annulant la gravité du matricide :

> Deux forfaits s'offrent ici, Justine, à tes yeux peu philosophiques : la destruction d'une créature qui nous ressemble, et le mal dont cette destruction s'augmente, selon toi, quand cette créature nous tient d'aussi près[274].

Tout d'abord, il montre en quoi tuer n'est pas anéantir mais réorganiser de la matière :

---

[271]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 242.
[272]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 620-621.
[273]. Nous reviendrons sur la valeur transgressive des idées défendues par la suite.
[274]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 500.

> À l'égard du crime de la destruction de son semblable, sois-en certaine, chère fille, ce crime est purement chimérique : le pouvoir de détruire n'est pas accordé aux hommes ; il a tout au plus celui de varier des formes ; mais il n'a pas celui de les anéantir[275].

Le raisonnement de Bressac s'étend ensuite sur plusieurs pages au cours desquelles il écartera de manière systématique toutes les objections qui pourraient mettre en valeur l'aspect condamnable d'une telle pratique, avant d'en venir au matricide :

> Mais la créature que je détruis est ma mère : c'est donc sous ce second rapport que nous allons examiner le meurtre[276].

Il écarte alors une à une les raisons qui devraient s'opposer à un tel acte avant de conclure ainsi :

> Laisse donc là tes préjugés, Justine, et sers-moi, ta fortune est faite[277].

- La jouissance comme mise en pratique d'une connaissance

Il est également possible de rapprocher de cette tendance à la rationalisation et à la valorisation de la démarche scientifique la mise en scène du rapport entre la théorie et la pratique.

Le rapport entre théorie et pratique peut être envisagé à partir de la littérature libertine qui se présente comme éducative. Nombreuses sont les œuvres qui affichent une vocation éducative et qui proposent un savoir théorique permettant à l'élève de mettre ensuite en pratique le savoir acquis. Bien évidemment, le savoir libertin par excellence touche à la sexualité et nous examinerons à travers ce prisme l'œuvre anonyme *L'École de filles* ainsi que *La Philosophie dans le boudoir* de Sade.

Toute introduction efficace à un savoir quel qu'il soit commence par une leçon de vocabulaire : c'est donc ce par quoi débutent ces deux œuvres. *L'École des filles* met en scène une jeune fille ignorante, Fanchon, et un personnage « déniaisé », sa cousine, Suzanne qui se charge de faire son éducation :

> SUSANNE : Cet engin, donc, avec quoi les garçons pissent s'appelle un *vit*, et quelquefois il s'entend par le *membre*, le *manche*, le *nerf*, le *dard* et la *lance d'amour* ; et quand un garçon est tout nu, on voit cela qui lui pend au bas du ventre comme une longue tette de vache, à l'endroit où nous n'avons qu'un trou pour pisser.
> FANCHON : Oh ! quelle merveille !

[275]. *Ibid.*, p. 500.
[276]. *Ibid.*, p. 506.
[277]. *Ibid.*, p. 508.

> SUSANNE : De plus, il y a deux ballottes dessous, qui pendent dans une bourse, qui s'appellent deux *couillons*[278] (…).

Une fois le vocabulaire appris, Susanne poursuivra son cours d'éducation sexuelle et devra ensuite le mettre en pratique. *L'École des filles* met d'ailleurs en avant cette interaction entre théorie et pratique du fait de sa division en deux dialogues, le premier étant celui dans lequel Suzanne forme son élève et le second présentant le récit de la mise en pratique des leçons par Fanchon.

On retrouve un schéma identique dans *La Philosophie dans le boudoir* de Sade, si ce n'est que les « instituteurs » sont plus nombreux et qu'ils mêlent le plus souvent la théorie et la pratique. Dans un premier temps, on retrouve une leçon de vocabulaire qui n'est pas sans rappeler celle de *L'École des filles*.

> MME DE SAINT-ANGE : ce sceptre de Vénus, que tu vois sous tes yeux, Eugénie, est le premier agent des plaisirs en amour : on le nomme *membre* par excellence ; il n'est pas une seule partie du corps humain dans laquelle il ne s'introduise[279].

Néanmoins, très rapidement, la jeune fille dont on doit faire l'éducation joint le geste à la parole :

> EUGÉNIE, *maniant les testicules de Dolmancé* : (…) Et ces boules, quel est leur usage, et comment les nomme-t-on ?
> MME DE SAINT-ANGE : Le mot technique est *couilles*… testicules est celui de l'art. Ces boules renferment le réservoir de cette semence prolifique dont je viens de te parler, et dont l'éjaculation dans la matrice de la femme produit l'espèce humaine[280].

Puis théorie et pratique se mêlent et la leçon de vocabulaire devient prétexte à des attouchements :

> EUGÉNIE : Ah ! ma bonne, que tu me fais de plaisir !... Comment appelle-t-on ce que nous faisons là ?
> MME DE SAINT-ANGE : *Se branler*, ma mie… se donner du plaisir ; mais, tiens, changeons de posture ; examine mon *con*… c'est ainsi que se nomme le temple de Vénus. […] Cette languette (..) se nomme *clitoris*. Là gît toute la sensibilité des femmes ; c'est le foyer de toute la mienne ; on ne saurait me chatouiller cette partie sans me voir pâmer de plaisir… Essaie-le… Ah ! petite friponne ! comme tu y vas ! On dirait que tu n'as fait que cela toute ta vie !... Arrête !... Arrête !... Non, te dis-je, je ne veux pas me livrer !... Ah ! contenez-moi, Dolmancé !... sous les doigts de cette jolie fille, je suis prête à perdre la tête[281] !

---

[278]. Anonyme, *L'école des filles*, dans *Libertins du XVII^e siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998, p. 1124-1125.
[279]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Folio classique, Gallimard, 1976, p. 56.
[280]. *Ibid.*, p. 57.
[281]. *Ibid.*, p. 61.

Il est intéressant de noter que ce partage entre théorie et pratique se retrouve à deux niveaux chez Sade, à un premier niveau où il s'agit d'apprendre, d'expliquer les termes et les techniques afin d'exécuter différentes postures libertines, comme nous venons de l'observer, et à un second niveau, où il s'agit de former l'esprit par les dissertations développées par les instituteurs sadiens qui amèneront Eugénie à agir en libertine à la fin du roman. L'esprit est formé à la théorie et le corps à la pratique et les deux démarches sont complémentaires comme l'affirme Mme de Saint-Ange :

> Mme de SAINT-ANGE : [I]l faut qu'un peu de théorie succède à la pratique ; c'est le moyen d'en faire une écolière parfaite[282].

C'est pourquoi les actions des personnages sont suivies de mises au point théoriques qui se prolongent parfois en de véritables dissertations souvent introduites par une question de l'élève :

> EUGÉNIE : […] Mais un mot, chère amie, un mot vient de t'échapper encore, et je ne l'entends pas. Qu'entends-tu par cette expression de putain ? Pardon, mais tu sais ? je suis ici pour m'instruire.
> MME DE SAINT-ANGE : On appelle de cette manière, ma toute belle, ces victimes publiques de la débauche des hommes (…). […] Quant à moi […] j'aime qu'on me nomme ainsi quand on me fout ; cette injure m'échauffe la tête.
> EUGÉNIE : oh ! je le conçois, ma bonne ; je ne serais pas fâchée non plus que l'on m'adressât, encore bien moins d'en mériter le titre ; mais la vertu ne s'oppose-t-elle pas à une telle inconduite, et ne l'offensons-nous pas en nous comportant comme nous le faisons ?
> DOLMANCE : Ah ! renonce aux vertus, Eugénie ! Est-il un seul des sacrifices qu'on puisse faire à ces fausses divinités, qui vaille une minute des plaisirs que l'on goûte en les outrageant ? Va, la vertu n'est qu'une chimère, dont le culte ne consiste qu'en des immolations perpétuelles, qu'en des révoltes sans nombre contre les inspirations du tempérament. […]
> EUGENIE : (*Le calme s'étant peu à peu rétabli pendant ces dissertations, les femmes, revêtues de leurs simarres, sont à demi couchées sur le canapé, et Dolmancé auprès d'elles dans un grand fauteuil*.) – Mais il est des vertus de plus d'une espèce ; que pensez-vous, par exemple, de la piété[283] ?

Dans cet extrait, le dynamisme du dialogue entraîne un jeu de questions-réponses où les questions ne sont que des prétextes pour traiter des thèmes chers à Sade, comme la vertu ou la piété. Mais certains passages prennent la forme de véritables démonstrations, comme celui-ci qui défend l'adultère. On retrouve alors la prépondérance de la raison qui cherche à convaincre par des discours structurés (abondance des connecteurs logiques) et qui se terminent par des synthèses récapitulant les arguments proposés :

> MME DE SAINT-ANGE : Premièrement, tant que je couche avec mon mari, (…) rien ne pourra jamais lui prouver que l'enfant qui naîtra ne lui appartienne pas […]. (…) [T]out homme qui se rendra malheureux par des soupçons sur cet objet le serait de même quand sa femme serait une vestale (…). Donc, si cet époux est soupçonneux, il le sera dans tous les cas : jamais alors il ne sera sûr que l'enfant

[282]. *Ibid.*, p. 185.
[283]. *Ibid.*, p. 67-68.

> qu'il embrasse soit véritablement le sien. Or, s'il peut être soupçonneux, il le sera dans tous les cas, il n'y a aucun inconvénient à légitimer quelquefois des soupçons : il n'en serait, pour son état de bonheur ou de malheur moral, ni plus ni moins ; donc il vaut tout autant que cela soit ainsi. […]
> *Résumons* : Quels que soient les effets de l'adultère, dût-il même introduire dans la maison des enfants qui n'appartinssent pas à l'époux, dès qu'ils sont à la femme ils ont des droits certains à une partie de la dot de cette femme[284].

Entre deux ébats viennent donc s'intercaler de véritables dissertations qui forment le pan intellectuel de la formation de la jeune fille. La méthode employée par les instituteurs de *La Philosophie dans le boudoir* est la même que celle des libertins dans les différentes versions de *Justine* ; néanmoins, l'adhésion de l'élève dans *La Philosophie* lui confère une portée didactique absente de *Justine*, qui n'est un enseignement que pour le lecteur, et non pour le personnage puisque c'est son obstination même à conserver ses principes moraux qui feront de Justine l'incarnation de l'inutilité de la vertu. De plus, chaque scène de Justine est dictée initialement par la volonté de démontrer en acte des principes abstraits. En effet, « Sade a le goût des idées et de la dispute, mais la réflexion théorique n'a de sens pour lui que dans une dialectique de l'abstrait et du concret, du discours et du désir[285] ». Ainsi, les notes de régie en marge du manuscrit de la première version de *Justine* (*Les Infortunes de la Vertu*) donnent à lire par exemple : « Deuxième vertu punie. Elle refuse de voler chez Du Harpin[286] » ou « Troisième vertu punie : elle refuse de suivre une bande de voleurs, on veut la violer dans la forêt de Bondy[287] ».

- De l'expérience scientifique au jeu sadique : le personnage comme cobaye

La démarche libertine consistant à observer, à expérimenter puis à interpréter rationnellement les données, ou même à mêler théorie et pratique pour expliquer, exemplifier et former se retrouve, mais comme pervertie, dans l'utilisation des personnages, qui sont de véritables cobayes. Le personnage peut d'abord permettre la réalisation d'une expérience qui nécessite un support ; mais parfois, l'expérience devient expérimentation et prend des accents pervers où l'auteur, s'amuse à torturer ses victimes : c'est vers cette dérive fantasmatique que nous entraîne Sade. Mais avant d'envisager l'usage que fait Sade de ses victimes, qui deviennent alors un véritable matériau humain que le discours transforme en objet, observons que le motif de l'examen de la victime, bestialisée, est récurrent. Il est à la fois examen de

[284]. *Ibid.*, p. 88-90.
[285]. Delon, Michel, Notice de la *Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 1266.
[286]. Delon, Michel, Notes et variantes des *Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 1144.
[287]. *Ibid.*, p. 1146.

passage pour être admis et servir les plaisirs des libertins et signe d'une déshumanisation en actes.

Dom Juan fait subir un véritable examen à la paysanne qu'il rencontre. Derrière la flatterie et le comique, la thématique de la bestialité surgit, particulièrement avec l'observation de ses dents :

> DOM JUAN. – […] Peut-on rien voir de plus agréable ? Tournez-vous un peu, s'il vous plaît. Ah ! que cette taille est jolie ! Haussez un peu la tête de grâce. Ah ! que ce visage est mignon ! Ouvrez vos yeux entièrement. Ah ! qu'ils sont beaux ! Que je voie un peu vos dents, je vous prie. Ah ! qu'elles sont amoureuses, et ces lèvres appétissantes ! Pour moi, je suis ravi, et je n'ai jamais vu une si charmante personne[288].

La légèreté de la scène ne doit pas faire oublier le traitement des femmes par Dom Juan, qui fait de chacune de ses conquêtes un défi puis un jeu, avant de les abandonner en dépit de leurs sentiments. La phrase qui clôt l'extrait marque le jugement de celui qui choisit ses proies et les manipule pour obtenir d'elles ce qu'il veut.

Thérèse se trouve également auscultée comme une bête dans *Thérèse philosophe* :

> Moi, semblable à une victime, les yeux baissés, je fis ce qu'on me prescrivait. Ma digne mère me troussa dans cette attitude jusqu'aux hanches, et Monsieur le président s'étant approché, je sentis qu'elle ouvrait les lèvres de mon…, entre lesquelles monseigneur tentait d'introduire le doigt en tâchant, mais inutilement, de pénétrer[289].

Le roman libertin ajoute une humiliation et donne un caractère ostentatoirement sexuel à l'examen de la « victime ». Alors que dans *Dom Juan*, la victime était encore dupe et se voyait valorisée par l'attention qui lui était portée, le XVIII^e^ siècle est sans ambiguïté sur la violence à l'œuvre dans ce type de pratique. L'instrumentalisation du personnage est accrue par la conscience qu'il a de son passage de sujet à objet. Dans *La Nouvelle Justine*, l'héroïne subit de nombreux examens visant à jauger ses capacités à satisfaire ses différents bourreaux ; ainsi, Bandole veut juger de son aptitude à la maternité :

> « Le pucelage y est-il ? »
> Alors la vieille, le nez affublé de lunettes, se courbe pour examiner. « Cela a été attaqué », dit-elle au bout d'un instant ; « mais il y a de l'étroit, de la fraîcheur… il y a de quoi donner du plaisir. – Écartez… que je voie à mon tour », dit Bandole… et le vilain, agenouillé devant le con ouvert, y fourre à la fois ses doigts, son nez et sa langue. « Tâtez-lui les reins », dit-il à la vieille en se relevant, « et dites-moi si vous supposez que la ponte pourra se faire avec succès. – Oui », dit la vieille en palpant, « le sujet est bien constitué ; je vous réponds d'un excellent produit dans neuf mois. – Oh ! Ciel ! s'écria Justine, quand je serai une bête de somme, on ne m'analyserait pas avec plus de mépris[290].

[288]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, II, 2, p. 790-791.
[289]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 633.
[290]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 576-577.

Le plus souvent, ce sont les attraits physiques qui sont évalués en fonction des exigences de celui qui veut assouvir ses passions avec la victime.

La violence devient paroxystique dans les romans sadiens. L'idée de personnage-cobaye est omniprésente dans les *120 journées de Sodome*, où toutes les conditions sont réunies pour isoler les victimes et permettre à une véritable mécanique des passions de se mettre en place. Ce roman peut d'ailleurs se lire comme une vaste expérimentation de toutes les « passions » ou perversions sexuelles des libertins de Silling qui s'isolent avec un matériau humain adéquat : ils s'entourent ainsi de quatre historiennes dont les récits vont stimuler leurs désirs, de quatre vieilles qui organisent leurs plaisirs, de huit fouteurs et d'un sérail de huit jeunes filles et de huit jeunes garçons. L'organisation du récit suppose aussi une volonté d'exhaustivité et l'établissement de catégories, censées proposer une gradation dans la gravité des plaisirs et des sévices : la première partie évoque les « cent cinquante passions simples, ou de première classe », la seconde les « cent cinquante passions de seconde classe ou doubles », la troisième les « cent cinquante passions de troisième classe, ou criminelles » et enfin la quatrième les « cent cinquante passions meurtrières, ou de quatrième classe ». La vie à Silling est d'ailleurs régie par un règlement quasi protocolaire que Sade détaille sur une dizaine de pages et qui définit le déroulement précis de chaque journée, les devoirs de chacun et la conduite à tenir[291]. On retrouvera un règlement similaire dans le couvent de Sainte-Marie-des-Bois dans les trois versions de *Justine*.

Mais Sade ne se contente pas de faire des personnages des victimes traitées comme des animaux et qui ne doivent que servir les plaisirs des libertins dont ils sont captifs ; la victime est également instrumentalisée :

> Un cercle se forme ; il est composé de six moines, environnés chacun de deux filles et d'un garçon : Justine est placée au centre, et voici les différentes passions qu'elle subit en faisant les trois tournées d'usage, auxquelles ses compagnes avaient été soumises de même, lorsqu'elles avaient fait leur entrée dans la maison[292].

L'instrumentalisation des victimes est permanente, mais elle se double d'une dépossession de soi qui fait du corps une mécanique, ce que symbolise la jouissance forcée que « subit » Justine lorsqu'elle est chez le médecin Rodin :

> – Eh bien, branlez-vous, dit Rodin. Rombeau, amusons-nous de ce spectacle préliminaire ; j'aime assez à contraindre une fille qui pleure à décharger malgré elle. » Mlle Rodin emporte Justine, en larmes, sur un canapé ; et, (…) elle la pollue avec tout l'art possible (…). […]

[291]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, Editions 10/18, 1975, p. 63 à 75.
[292]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 609.

> Célestine triomphe ; la gueuse y met tant d'adresse et tant d'énergie, que le plaisir l'emporte sur la douleur, et que notre innocente décharge[293]…

Le même phénomène se produit avec Roland. L'héroïne le nie et ce refus d'admettre sa jouissance souligne en quoi, symboliquement, son intimité la plus absolue est bafouée, niée et lui est arrachée :

> « Eh bien ! Justine, lui dit son bourreau, je gage que si tu veux être vraie, tu n'as sentie que du plaisir. » Rien malheureusement n'était aussi sûr : le con tout barbouillé de notre héroïne démontrait l'assertion de Roland. Un instant elle voulut nier[294].

Justine n'est pas la seule à se voir imposer ce statut d'objet et à être dépossédée de son corps au point qu'on lui impose la souffrance comme la jouissance. Dans le récit de Jérôme, c'est :

> Héloïse, singulièrement servie par elle, [qui] cède malgré sa douleur aux impressions du plaisir que je la contrains d'éprouver ; elle décharge[295].

Cette jouissance forcée est symbolique du traitement du corps chez Sade, qui met en scène des personnages cherchant à maîtriser l'autre physiquement par la violence mais aussi moralement, en tentant par des démonstrations philosophiques de les faire adhérer, par la force de leurs arguments, aux idées qu'ils défendent ; la domination est également émotionnelle puisque le ressenti des victimes est contrôlé par les libertins qui les « manipulent ».

Mais les victimes ne servent pas uniquement d'objet sexuel : elles peuvent n'être plus qu'un corps avec lequel on s'amuse et auquel on peut ôter la vie quand cela sert les passions des libertins. Cette idée est même explicitement exprimée par Juliette :

> Bracciani essaya sur elle deux ou trois expériences de physiques, dont la dernière consistait à produire une foudre simulée qui devait l'écraser à l'instant : telle fut sa cruelle fin[296].

Cette idée apparaît à de nombreuses reprises, nous nous contenterons donc d'en donner un exemple lorsque Roland énonce à Justine le traitement qu'il lui réserve :

> Je vais te lier aux restes ensanglantés de cette intéressante sœur, et te descendre ainsi dans le caveau des morts : là, délaissée, sans secours, sans nourriture, au milieu des crapauds, des rats et des couleuvres, tu satisferas toute vive à la faim de ces animaux, en expirant toi-même à petit feu des tourments de ce cruel besoin ; exécrablement aiguillonnée par lui, tu dévoreras le cadavre auquel je

---

[293]. *Ibid*, p. 562.
[294]. *Ibid*, p. 1019.
[295]. *Ibid*, p. 750.
[296]. Sade, Marquis de, *Histoire (partielle) de Juliette, ou les prospérités du vice*, Paris, L'Altiplano, 2008, p. 78.

> t'attacherai… Oh ! bougresse, il faut bien que cette idée soit délicieuse ; car tu vois l'état où elle me met[297].

Le plaisir que prend le bourreau à l'évocation des tourments que va endurer sa victime rapproche cet extrait d'une expérimentation sadique, d'un raffinement de l'esprit qui cherche à rendre paroxystique la douleur physique et morale. Il s'est d'ailleurs déjà amusé à lui faire croire à une mort imminente avant de lui laisser la vie sauve[298].

Cette disparition du sujet dans les actes des libertins est répercutée et amplifiée par un traitement stylistique qui efface dans l'écriture même l'existence de la victime. Tout d'abord, il faut remarquer que la dernière version de *Justine* est écrite à la troisième personne, alors même que les deux premières l'étaient à la première, ce qui peut symboliser une dépossession de soi faisant passer le personnage du statut de sujet à celui d'objet dans le corps même du texte. Cette tendance se retrouve dans le détail du texte, lorsque les pronoms personnels laissent place au pronom démonstratif neutre :

> La première des dix filles conviées (…) avait huit ans (…), peut-être cela serait-il devenu joli ; mais, fanée par le libertinage, que pouvait-on attendre d'un tel sujet ?

Le pronom démonstratif neutre va déjà dans le sens d'un effacement du sujet, mais il est relayé par « les constructions absolues de verbes demandant ordinairement un objet […]. De fait, ces constructions[299] abondent dans les textes de Sade, et l'inscrivent pleinement dans la langue du XVIII^e^ siècle […]. [Ces constructions deviennent significatives] [d] ès que la scène se précise, l'objet est facilement abandonné par le discours, soit que le lecteur puisse le restituer aisément, soit au contraire que son existence d'être humain ait cessé de faire partie de son sens. […] Le procès, et lui seul, est mis en pleine lumière. Voilà (…) une tendance de la langue à laisser volontiers le verbe sans régime exprimé, qui relie à point nommé une particularité du monde sadien : la victime, devenue un support d'actes barbares et énergiques, s'efface subitement[300]… ».

---

[297]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 1035.

[298]. « Je te l'ai dit, Justine, reprit-il ; il faut que tu meures. » Il se saisit de ses bras, il les lie sur ses reins ; puis il passe autour du cou de la victime un cordon de soie noire, dont les deux extrémités, toujours tenues par lui, peuvent, en se serrant à sa volonté, comprimer la respiration dans le plus ou le moins de temps qu'il lui plaira. […] [L]e fatal cordon qu'il a passé autour du cou se resserre. Justine pousse des hurlements épouvantables. […] Peu à peu l'organe de notre infortunée s'éteint : les serrements alors deviennent si vifs, que ses sens s'affaiblissent sans qu'elle perde néanmoins sa sensibilité. […] [B]ientôt dégagée, ses yeux se rouvrent à la lumière, et ses organes semblent s'épanouir. » *La Nouvelle Justine, op. cit*, p. 1018-1019.

[299]. Ex : « Rodin contemple ; son œil égaré parcourt. » / « Il touche, il baise, il pourfend, il déchire… »

[300]. Gailliard, Michel, *Le langage de l'obscénité*, Paris, Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique, Honoré Champion éditeur, 2006, p. 143-144.

Enfin, cette tendance à l'annihilation du sujet se retrouve dans l'utilisation sadienne du pronominal de sens passif : « [t]out d'abord, le pronominal passif[301] est une construction non agentielle : il n'y a pas d'agent ou le procès n'est pas régi par un agent. […][L]e pronominal passif (…) trouve sa plus grande utilité dans l'expression de ces procès, très fréquents, qui apparaissent comme de simples notations au fil du texte, nécessaires pour le déroulement de l'action, mais dépourvues de cette épaisseur référentielle qu'ont ordinairement les actions dans le roman (…). Le lecteur de Sade sait bien que les scènes de luxure sont pleines (…) de "machines", d'êtres humains ou animés, de dispositifs quelconques, qui semblent littéralement tomber du ciel pour produire le bon effet au bon moment. […] Avec le pronominal passif, l'actant doté de puissance, animé ou non animé, peut s'effacer en toute circonstance, laissant le champ libre au procès lui-même ou au patient (…). On voit comment un fait de langue se met facilement au service de la textualité des romans de Sade[302] ».
Les procédures langagières prennent le relai et prolongent l'effacement du sujet qui est aboli dans son intimité comme dans son existence textuelle.

Il est possible d'envisager le rôle tenu par le narrateur de *L'Autre Monde* dans le prolongement de cette réflexion. Contrairement aux autres œuvres, c'est le narrateur qui va servir de support aux différentes expériences. Il n'est pas le support d'expérimentations, mais il joue le rôle de cobaye car Cyrano met le lecteur dans la posture de celui qui réclame le sacrifice du narrateur pour servir ses exigences de vérité et pour éprouver les théories de ceux qu'il rencontre. Il le place ainsi dans « différentes situations [qui] démontrent que le débat d'idées n'a rien d'artificiel ni de gratuit. L'interlocuteur court un risque à soutenir son point de vue, quel qu'il soit, dans la mesure où il heurte les préjugés ambiants. Le fait que ce soit un véritable personnage, doté d'un corps dont la pesanteur, les tourments et les plaisirs sont fortement présents dans le récit, crée les conditions d'empathie minimale pour que les dangers encourus soient aussi pleinement représentés au lecteur que le permet le genre comique. Le je-interlocuteur est ainsi un support d'expérience pour le lecteur. Mais il ne peut être un pôle identificatoire, du fait même de son inconséquence[303] ». On retrouve également ce statut d'intermédiaire dans le personnage qui a une existence factuelle et discursive (il propose une vision du monde, est le support d'une succession de faits et d'un discours auxquels les autres

[301]. Ex : « Le cadavre s'emporte. »
[302]. Gailliard, Michel, *Le langage de l'obscénité*, *op. cit.*, p. 146-147.
[303]. Rosellini, Michèle, « Narration et interlocution dans le double récit de Cyrano », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 278.

sont confrontés) et qui conserve un statut de simple support par son incapacité à évoluer (comme Justine) ou par un manque d'unité idéelle ou d'existence émotionnelle (Dyrcona).

**L'imaginaire comme lieu d'expérimentations**

Nous avons vu comment les libertins cherchent à proposer une lecture du monde et des savoirs qui serait « déniaisée » et ne se laisserait pas leurrer par des superstitions. Pour lutter contre cette faiblesse d'esprit qu'est la naïveté et l'absence d'esprit critique, ils utilisent l'observation et l'expérimentation et refusent de se soumettre à une autorité intellectuelle ou religieuse du seul fait qu'elle est considérée comme telle (nous aborderons ultérieurement la question de l'autorité politique). De ce fait, l'imagination devrait apparaître comme un moyen controversé en ce qu'il s'oppose à la rationalité et à l'expérimentation et devrait se voir associé davantage aux croyances infondées qu'à la démarche inquisitrice et contestataire des libertins. Néanmoins, les libertins confèrent à l'imagination une efficacité dans les domaines de la recherche de la « vérité » (vérité provisoire et nécessairement imparfaite) en l'utilisant comme un second champ d'investigation, un lieu d'expérimentation qui viendrait compléter le domaine des expériences physiques ou philosophiques. Parce que les libertins sont conscients des limites de leur savoir et de la relativité de la notion de vérité, la fiction devient un point d'appui efficace et l'imaginaire est revalorisé. La représentation scientifique de l'imagination et de ses insuffisances selon Galilée est un point de départ. L'imagination permet en effet d'envisager les possibles, des réaliser des expériences au statut de preuve et d'éprouver des idées au moyen de la fiction.

- L'apparent paradoxe gassendien

Gassendi, en relayant et en prolongeant la parole d'Épicure, dénonce l'aspect trompeur de la fable et de la fiction car « [l]'une des fonctions premières du savoir, pour Lucrèce et pour le maître du jardin, ne résidait-elle pas dans la destruction des phantasmes, mythes, fictions, inventées, répétées, amplifiées par les poètes[304] ? ». En cela, on retrouve la préoccupation libertine de poser un regard déniaisé sur le monde. Néanmoins, l'imaginaire n'est pas une source d'erreur, au contraire ; il appartient seulement de bien savoir le lire et de lui accorder le statut qui convient.

[304]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 29.

Il faut donc garder à l'esprit que « les fables ne prétendent précisément pas à une *vérité* qui serait en elle sous-jacente, elles brillent surtout par deux de leurs vertus : la "vraisemblance" et la "possibilité", vertus dont seraient dépourvues les mathématiques pures, trouvant, elles, "dans le païs des réalités", "une résistance insurmontable" :

– Vraisemblance : voici désigné l'horizon commun à toutes sortes de savoir et de paroles sur le monde que les mathématiques, si l'on considère leurs principes comme la clef exclusive de toute vérité, menaceraient radicalement.

– Possibilité : même en leurs détours illusoires, les fables des poètes, pour susciter l'adhésion, créent l'illusion d'une expérience qui prolonge la nôtre ; et si elles ne dévoilent pas la Vérité – qui l'exposera jamais à nu ? –, elle participe de notre exploration du possible.

– Résistance : l'épaisseur du monde, de toute façon résistera à la rationalité pure et homogène des géomètres ; entre leurs modèles et la subtilité infinie de la nature subsistera toujours un écart, et la prudence impose d'éclairer les apparences par toutes sortes de lumières – celle des fables n'étant peut-être pas aussi vaine qu'on le pense[305] ».

Jean-Charles Darmon pose ici le cadre conceptuel dans lequel l'imaginaire devient une ligne de force de la pensée conceptuelle et philosophique. Nous verrons que la véritable ligne de partage entre scientifiques, posture incarnée par Galilée, et les libertins, se trouve dans ce statut accordé au langage mathématique, clé du monde pour les uns, langage schématique et imparfait dans sa prétention à atteindre la vérité pour les autres. L'imaginaire reste cependant une voie possible et nécessaire pour tous, la valeur qui lui est accordée est simplement à nuancer.

Pour Gassendi, l'imaginaire ne peut être dévalorisé et mis de côté du fait du lien inextricable, selon lui, entre imagination et raisonnement. « Contre le dualisme cartésien, Gassendi met en avant *l'unité d'une faculté, dotée d'une multiplicité de fonctions* (dont celles attribuées à l'intellect). (…) [I]l semble que ce soit là une des orientations fondamentales de la pensée gassendienne, l'imagination demeurant dans le sujet cet *opérateur d'unité* sans cesse à l'œuvre. » Ainsi, « [e]n ce qui concerne le *pari passu* de l'intellection et de l'imagination, il n'y a pas de rupture, mais modulation progressive du plus concret au plus abstrait, une sorte de dégradé où l'imagination portant l'intellect, et portée par lui, s'oriente vers des images de moins en moins nettes[306] ».

Cette continuité entre imagination et intellect se trouve illustrée « [d]ans les pages du *De Phantasia seu Imaginatione* qu'il consacrera aux songes [.] Gassendi insistera du reste sur

[305]. *Ibid.*, p. 31.
[306]. *Ibid.*, p. 102.

la *continuité* du travail de l'imagination entre le rêve et l'état de veille. Continuité parfois cachée, mais qui n'en demeure pas moins réelle. Même si la théorie originelle des simulacres se trouve mise à distance par Gassendi, celui-ci retiendra de l'épicurisme antique la conviction que tout phantasme, même incohérent et onirique, a son poids de réalité, c'est-à-dire qu'il prend sa source en ce même fonds d'apparences et d'images où puisent l'imagination diurne, et la pensée la plus consistante[307] ».
Cette continuité établie par Gassendi entre imaginaire et « pensée plus consistante » valorise l'imagination et en fait un des instruments possibles du savoir.

- Les limites humaines des analogies selon Galilée : « ce que nous imaginons, il faut que nous l'ayons déjà vu »

Pour un scientifique comme Galilée, l'imagination est un moyen de prolonger ce que l'on sait, d'envisager des possibilités non encore rencontrées. Mais il lui assigne également une limite : son pouvoir créatif, plus que son potentiel expérimental, est mis en cause. En effet, pour lui, l'inimaginable existe mais n'est pas accessible à des esprits qui ne peuvent quitter le domaine de l'analogie pour fonder de l'inconnu. L'inconnu serait donc inimaginable.

Concernant « les analogies lunaires, (…) Galilée déclare admettre qu'il peut exister sur la Lune des substances et des opérations "non seulement éloignées de ce que nous imaginons, mais tout à fait étrangères à notre imagination, sans ressemblance avec rien de ce que nous pouvons connaître et donc proprement inconcevables" – à savoir "celles qui n'ont aucune similitude avec les nôtres". En revanche, "ce que nous imaginons, il faut que nous l'ayons déjà vu, ou que ce soit un composé d'objets et de parties d'objets déjà vus à une autre occasion, comme le sont les sphinx, les sirènes, les chimères, les centaures, etc.". Si l'analogie ne peut conduire qu'à une connaissance générique, il faut donc ajouter qu'en outre cette connaissance n'est jamais entièrement assurée : nos *possibilités de re-présentation* sont limitées à ce que nous avons déjà perçu et n'épuisent pas les *possibilités de production* des phénomènes. L'inférence analogique n'a pas de statut absolu ou ontologique, mais est fonction d'un rapport purement épistémologique au sujet connaissant : là où d'autres formes de savoir sont impossibles, la redescription métaphorique constitue donc une *limite* de la connaissance humaine : elle en est l'*ultime* forme possible, lorsque la perception fait défaut, et elle en est en même temps la forme la plus *critique*. L'analogie conduit à un savoir

[307]. *Ibid.*, p. 106.

*vraisemblable* au sens strict : une *représentation* qui est semblable à celle qui est admise ailleurs comme *vraie*[308] ».

Mais malgré cette limite de l'imagination, elle reste un moyen de suppléer des sens défaillants pour découvrir des phénomènes qui excèdent les capacités sensorielles de l'humanité. C'est cette idée même qui fleurit chez Galilée lorsqu'il crée le télescope : il s'appuie sur ses connaissances pour orienter ses observations et part à la recherche d'éléments à l'existence théorique.

De plus, les expériences imaginaires s'avèrent être des outils efficaces pour prolonger une théorie que l'on ne peut expérimenter ou pour proposer un cadre expérimental idéal.

Par exemple, « [p]our démontrer la proposition galiléenne [déplacement à vitesse égale de tous les objets dans le vide], il faudrait une expérience. Mais celle-ci est impossible : nous ne pouvons pas opérer dans le vide. Aussi Galilée se voit-il obligé de renverser le procédé et de montrer qu'en partant de son hypothèse de la vitesse égale de la chute des graves dans le vide, il peut retrouver les données de l'expérience réelle ; et, en outre, d'expliquer le rôle véritable de la résistance dans le retardement effectif du mouvement[309] ».

Ainsi, « [l]es expériences imaginaires (…) ont joué un rôle très important dans l'histoire de la pensée scientifique. Ce qui se comprend facilement : les expériences réelles sont, souvent, un appareillage complexe et coûteux. En outre, elles comportent, nécessairement, un certain degré d'imprécision ; et donc, d'incertitude. […] Entre la donnée empirique et l'objet théorique, il reste, et il restera toujours, une distance impossible à franchir.

C'est là que l'imagination entre en scène. […] Elle ne s'embarrasse pas des limitations qui nous impose le réel. […] Elle opère avec des objets théoriquement parfaits, et ce sont ces objets-là que l'expérience imaginaire met en jeu[310] ».

Ensuite, il établit que, pour étendre les connaissances par-delà les limites humaines, il est indispensable d'avoir recours à des analogies qui permettent de confronter l'inconnu à des formes déjà rencontrées.

---

[308]. Hallyn, Fernand, *Les structures rhétoriques de la science, de Kepler à Maxwell*, Paris, Editions du seuil, 2004, p. 71-72.
[309]. Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 238.
[310]. *Ibid.*, p. 225-226.

- Le refus des limites de la rationalité : expérimenter les possibles

La perspective galiléenne permet même d'envisager l'imagination comme un instrument de connaissance. Elle s'accompagne en effet d'une posture d'acceptation de toutes les hypothèses, même les plus invraisemblables. Cette posture présente l'avantage d'ouvrir l'esprit à tous les possibles avant de les rejeter, plutôt que de refuser l'invraisemblable ou ce qui va à l'encontre du savoir établi. « Les découvertes faites grâce à la lunette montreraient qu'aucune démarche, aucune voie ne peut être exclue *a priori* de la science, sous peine d'inhiber son progrès (…). Il n'existe pas d'obstacles épistémologiques en soi. Une illusion peut conduire à la découverte d'une vérité, une vue juste peut en détourner. L'aveuglement peut être source de clairvoyance, et inversement. On ne saurait réduire la formation d'hypothèses ou la découverte de lois à des processus purement logiques[311]. » L'utilisation de l'imagination par les libertins peut être examinée à travers ce prisme.

C'est une démarche que l'on trouve suggérée chez Molière. L'indice sur lequel repose son identification est aussi ténu qu'insistant et tisse un lien invisible entre Dom Juan et Dyrcona. Il s'agit d'une expression récurrente chez Cyrano, que l'on retrouve chez Molière et qui à elle seule résume l'acceptation et l'ouverture à tous les possibles : « et pourquoi non ? »

Elle apparaît au tout début de *L'Autre Monde*, et peut d'ailleurs se lire comme la formule sur laquelle se fonde l'existence même de l'expérience qu'est le roman. Alors que son hypothèse d'un monde lunaire qui aurait la terre comme lune est raillée par ses amis[312], elle suscite en lui le désir d'éprouver physiquement cette idée en allant vérifier sa théorie :

> - Mais, ajoutai-je, je ne saurais m'éclaircir de ce doute, si je ne monte jusque là ? – Et pourquoi non ? me répondais-je aussitôt. Prométhée fut bien autrefois au ciel dérober le feu. »
> À ces boutades de fièvres chaudes, succéda l'espérance de faire un si beau voyage[313].

Cet exemple souligne bien toute l'ambiguïté que suppose la notion d'imagination : elle est à la fois créatrice de mythes et de légendes (« Prométhée fut bien autrefois au ciel dérober le feu », « boutades de fièvres chaudes »), et elle penche donc plutôt du côté de l'irrationnel, voire de la superstition, mais elle est aussi source d'hypothèses et d'expériences qui peuvent élargir les connaissances humaines, puisqu'elle fonde le voyage et donc le roman lui-même.

---

311. Hallyn, Fernand, *Les structures rhétoriques de la science, de Kepler à Maxwell*, *op. cit.*, p. 40.

312. « « Et moi, dis-je, qui souhaite mêler mes enthousiasmes aux vôtres, je crois, sans m'amuser aux imaginations pointues dont vous chatouillez le temps pour le faire marcher plus vite, que la lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune. »
La compagnie me régala d'un grand éclat de rire. » On remarque d'ailleurs comment l'hypothèse de Dyrcona s'oppose aux « imaginations pointues » du reste de la compagnie (Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 6).

313. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 8-9.

Cette même interrogation est réutilisée, plus loin dans le roman, lors d'une discussion avec le « petit Espagnol » sur la question de l'existence du vide :

> De dire que cela n'est pas compréhensible qu'il eût rien dans le monde, que nous fussions en partie composée de rien : hé ! pourquoi non ? Le monde entier n'est-il pas enveloppé de rien[314] ?

Cette expression suppose de donner une crédibilité aux hypothèses originales et à l'imagination ; elle confirme le pouvoir de la fable selon les libertins. Chez Molière, elle apparaît d'abord dans une perspective critique, lorsque Dom Juan défend l'idée que Sganarelle peut être aussi compétent que n'importe quel médecin alors qu'il n'a de cesse de souligner son ignorance et sa naïveté :

> SGANARELLE. – Ma foi, Monsieur, j'en ai pris par où j'ai pu en attraper ; j'ai fait mes ordonnances à l'aventure, et ce serait une chose plaisante si les malades guérissaient et qu'on m'en vînt remercier.
> DOM JUAN. – Et pourquoi non ? Par quelle raison n'aurais-tu pas les mêmes privilèges qu'ont tous les autres médecins[315] ?

Cette ouverture sur la possibilité d'exercer la médecine induit l'incompétence généralisée de la profession médicale. Dom Juan réduit cette science à une alternative hasardeuse sur laquelle les médecins n'ont en réalité aucune prise : soit le patient guéri, soit il meurt, et souvent le médecin fournit une aide précieuse pour mourir en dépit de ses agissements, comme le souligne le reste de l'échange[316]. Cette alternative est également présente chez Cyrano dans *Les États et Empires de la Lune* et dans la lettre *Contre les médecins*[317]. Dans la perspective d'une correspondance entre le thème de la médecine et de la religion (comme nous l'avons déjà envisagée), l'idée que les religieux ne sont pas détenteurs

---

[314]. *Ibid.*, p. 80-81.
[315]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 1, p. 800.
[316]. SGANARELLE.- Quoi, vous ne croyez pas au séné, ni à la casse, ni au vin émétique ?
DOM JUAN.- Et pourquoi veux-tu que j'y croie?
SGANARELLE.- Vous avez l'âme bien mécréante. Cependant vous voyez depuis un temps que le vin émétique fait bruire ses fuseaux. Ses miracles ont converti les plus incrédules esprits, et il n'y a pas trois semaines que j'en ai vu, moi qui vous parle, un effet merveilleux.
DOM JUAN.- Et quel?
SGANARELLE.- Il y avait un homme qui depuis six jours était à l'agonie ; on ne savait plus que lui ordonner, et tous les remèdes ne faisaient rien ; on s'avisa à la fin de lui donner de l'émétique.
DOM JUAN.- Il réchappa, n'est-ce pas?
SGANARELLE.- Non, il mourut.
DOM JUAN.- L'effet est admirable.
SGANARELLE.- Comment ! il y avait six jours entiers qu'il ne pouvait mourir, et cela le fit mourir tout d'un coup. Voulez-vous rien de plus efficace?
DOM JUAN.- Tu as raison. (Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*,, III, 1, p. 800.)
[317]. « leur art [ des médecins] les oblige de condamner tous les malades à la mort, afin que si quelqu'un en échappe, on attribue la guérison aux puissants remèdes qu'ils ont ; et s'il meurt, chacun s'écrie que c'est un habile homme, et qu'il l'avait bien dit. » (Cyrano de Bergerac, *Lettres satiriques et amoureuses, op. cit.*, p. 146).

d'une science supérieure est récurrente et se voit liée au thème de l'imposture et de la fausse dévotion.

La seconde occurrence de l'expression apparaît à propos de la vision qu'a Dom Juan de lui-même, avant son éloge de l'hypocrisie :

> SGANARELLE. – Quoi ! vous ne croyez rien du tout, et vous voulez cependant vous ériger en homme de bien ?
> DOM JUAN. – Et pourquoi non[318] ?

La possibilité d'interpréter son attitude hypocrite comme celle d'un homme de bien peut se lire comme moyen détourné de parvenir à une forme de vérité : Dom Juan serait un « homme de bien » en étant hypocrite dans un monde faux. On voit en quoi l'apparent paradoxe qui accompagne cette expression produit un sens où la notion de vérité se fait fluctuante et où le faux peut révéler une vision juste et déniaisée du monde.

C'est ce jeu entre possible et imaginaire qui crée un espace de renouvellement du savoir ou des perspectives d'étude nouvelles, potentiellement riches : « tout se passe comme si la modalité qui l'emportait irrépressiblement était celle du possible, l'imagination de nouveaux possibles subvertissant le régime discursif des énoncés qui se donnent à lire sur le mode du certain ou sur celui du probable.

Le régime du songe ou du "quasi-songe" dans l'élaboration des "quasi-mondes" de la fiction permet précisément d'introduire un jeu indéfini entre ces différentes modalités. Car, si elle met au premier plan l'imagination d'un pur possible, au-delà de tout "vraisemblable" authentifiable par des moyens humains – d'où (…) le recours au lexique du "miracle" –, la rhétorique de la fable n'en déserte pas pour autant les territoires de la "preuve". Ce quasi-songe allégorise bien quelque chose, qui participe d'une vérité de la matière. Mieux, il peut allégoriser au passage, en son mode de dévoilement, certains protocoles de la nouvelle science (sur le mode d'un : "observons le phénomène, fût-il le plus inconcevable, puis interprétons[319]…") ».

[318]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 2, p. 824.
[319]. Darmon, Jean-Charles, Le *songe libertin, Cyrano de Bergerac d'un monde à l'autre*, Paris, bibliothèque française et romane, Klincksieck, 2004, p. 188.

- La matérialisation de la force de l'imagination

Pour introduire une réflexion sur l'importance que prête *L'Autre Monde* à l'imagination et sa dimension matérielle, il suffit de montrer comment Cyrano rêve d'un imaginaire qui agirait directement sur le réel.

> « Encore, lui répliquai-je, que vous ne croyez pas aux miracles, il ne laisse pas de s'en faire, et beaucoup. J'en ai vu de mes yeux. J'ai connu plus de vingt malades guéris miraculeusement.
> – Vous le dites, interrompit-il, que ces gens-là ont été guéris par miracle, mais vous ne savez pas que la force de l'imagination est capable de combattre toutes les maladies, à cause d'un certain baume naturel répandu dans nos corps contenant toutes les qualités contraires à toutes celles de chaque mal qui nous attaque ; et notre imagination, avertie par la douleur, va choisir en son lieu le remède spécifique qu'elle oppose au venin et nous guérit[320].

Ainsi, l'imagination est présentée, de manière indirecte, comme un moyen d'accès privilégié, sinon à une autre réalité, du moins à une autre manière de considérer cette réalité et par là même à la possibilité d'y percevoir des éléments que celle-ci obscurcit.

La possibilité pour l'imagination d'agir sur le corps s'intensifie lors de la rencontre du petit peuple solaire :

> « Il faut que tu saches qu'étant nés habitants de la partie claire de ce grand monde, où le principe de la matière est d'être en action, nous devons avoir l'imagination beaucoup plus active que ceux des régions opaques, et la substance du corps aussi beaucoup plus déliée. Or cela supposé, il est infaillible que notre imagination ne rencontrant aucun obstacle dans la matière qui nous compose, elle l'arrange comme elle veut, et devenue maîtresse de toute notre masse, elle la fait passer, en remuant toutes ses particules, dans l'ordre nécessaire à constituer en grand cette chose qu'elle avait formé en petit. Ainsi chacun de nous s'étant imaginé l'endroit et la partie de ce précieux arbre auquel il se voulait changer, et ayant par cet effort d'imagination excité notre matière aux mouvements nécessaires à les produire, nous nous y sommes métamorphosés. […] Vous autres hommes ne pouvez pas les mêmes choses, à cause de la pesanteur de votre masse, et de la froideur de votre imagination. » [...]
> Alors je commençai à comprendre qu'en effet l'imagination de ces peuples solaires, laquelle à cause du climat doit être plus chaude, leurs corps, pour la même raison, plus légers, et leurs individus, plus mobiles, (…) je conçus, dis-je, que cette imagination pouvait produire sans miracle tous les miracles qu'elle venait de faire[321].

« L'acte d'imaginer (...) est [donc] conçu comme un processus matériel. C'est pourquoi l'activité de l'imagination est conçue comme une des modalités de l'activité de la matière. On retrouve d'ailleurs, pour qualifier l'imagination, l'équivalence de la chaleur et de l'activité. Si l'imagination agit, c'est sur une matière elle-même active, et si elle peut mouvoir facilement la matière, c'est que cette dernière est très mobile.

Ainsi, lorsque le narrateur s'appuie, pour confirmer la possibilité d'une action de l'imagination sur la matière, sur un certain nombre d'"exemples" que l'on trouve déjà chez Montaigne dans le chapitre des *Essais* intitulé "de la force de l'imagination" (…) il souligne

[320]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 148.
[321]. *Ibid.,* p. 245-247.

qu'il s'agit chaque fois de la mise en mouvement des parties de la matière et de leur disposition selon un certain ordre [322]. »

« Les "pouvoirs" de l'imagination ne sont pas évoqués uniquement dans ce passage. Si certains reviennent sur la possibilité de transformation d'un corps, cette dernière n'est pas partout expliquée selon le même mécanisme, tandis qu'ailleurs, ce sont d'autres pouvoirs de l'imagination qui sont évoqués. Plus que dans l'épisode des transformations du peuple solaire, il est alors souligné que la force de l'imagination est tout autant celle du désir.

Ainsi, lorsque le personnage du phénix reprend le thème des transformations du corps par l'imagination, l'explication du phénomène donnée dans l'épisode du petit peuple solaire a disparu. […]

Sans aller jusqu'à transformer un corps, l'imagination peut le déplacer. C'est ainsi qu'Adam, selon le récit du personnage d'Élie, quitte le Paradis pour la terre[323] » :

> Or, en ce temps-là, l'imagination chez l'homme était si forte, pour n'avoir point été corrompue, ni par les débauches, ni par la crudité des aliments, ni par l'altération des maladies, qu'étant alors excité du violent désir d'aborder cet asile, et que toute sa masse étant devenue légère par le feu de cet enthousiasme, il y fut enlevé de la même sorte qu'il s'est vu des philosophes, leur imagination fortement tendue à quelque chose, être emportés en l'air par le ravissement que vous appelez extatiques[324].

« Cette thèse est reprise lors de la description de la fin du voyage du narrateur vers le Soleil : lorsque la force du vent ne peut plus mouvoir la machine qui le transporte, puis lorsque la machine se brise, c'est la force combinée de l'imagination et du désir du narrateur qui le conduit sur le soleil[325] » :

> Ainsi donc suspendu dans le vague des cieux, et déjà consterné de la mort que j'attendais par ma chute, je tournai, comme je vous ai dit, mes tristes yeux au soleil ; ma vue y porta ma pensée, et mes regards, fixement attachés à son globe, marquèrent une voie dont ma volonté suivit les traces pour y enlever mon corps.
> Ce vigoureux élan de mon âme ne sera pas incompréhensible à qui considérera les plus simples effets de notre volonté ; car on sait bien, par exemple, que quand je veux sauter, ma volonté soulevée par ma fantaisie, ayant suscité tout le microcosme, elle tâche de le transporter jusqu'au but[326].

La force de l'imagination est illustrée dans *Thérèse philosophe*, mais revêt un caractère plus ambigu, en ce qu'elle est associée à une croyance qui enfonce le personnage

---

[322]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 228.
[323]. *Ibid.*, p. 230.
[324]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 35.
[325]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 231- 232.
[326]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 232.

dans l'illusion et parce qu'elle devient un instrument aux mains des manipulateurs comme les prêtres :

> C'est en oubliant le corps qu'on parvient à s'unir à Dieu, à devenir sainte, à opérer des miracles. […] Quoi ! ne pouvez-vous imiter en partie ces bienheureux martyrs qui ont été flagellés, tenaillés, rôtis, sans souffrir la moindre douleur parce que leur imagination était tellement occupée de la gloire de Dieu qu'il n'y avait en eux aucune particule d'esprit qui ne fut employée à cet objet[327] ?

Ici aussi, l'imagination serait une force qui pourrait opérer des changements miraculeux. Cette idée rejoint les propos tenus par le jeune homme dans *Les États et Empires de la Lune*, mais ces énoncés doivent être lus avec une certaine méfiance compte tenu du fait qu'ils sont prononcés par le père Dirrag en vue de manipuler Éradice de laquelle il abuse.

De même, chez Sade, la puissance de l'imagination est présente, mais comme souvent chez lui, elle est détournée et devient un moyen de multiplier et accroître le plaisir chez les libertins qu'il met en scène. L'imagination est, en effet, une explication possible à certaines pratiques sexuelles déviantes :

> « Il est, prétends-tu, singulier que des choses sales et crapuleuses puissent produire dans nos sens l'irritation essentielle au complément de leur délire ; mais, avant que de s'étonner de cela, il faudrait sentir, chère fille, que les objets n'ont de prix à nos yeux que celui qu'y met notre imagination : il est donc très possible, d'après cette vérité constante, que non seulement les choses les plus bizarres, mais même les plus viles et les plus affreuses, puissent nous affecter très sensiblement. L'imagination de l'homme est une faculté de son esprit, où, par l'organe de ses sens, vont se peindre, se modifier les objets, et former ensuite ses pensées, en raison du premier aperçu de ces objets ; mais cette imagination, résultative elle-même de l'espèce d'organisation dont est doué l'homme, n'adopte les objets reçus que de telle ou telle manière, et ne crée ensuite les pensées que d'après les effets produits par le choc des objets aperçus[328].

L'imagination est donc étroitement liée aux sens, elle en devient une prolongation et de ce fait, voit sa liberté restreinte car son ancrage physique la limite. Elle ne ferait que démultiplier, répéter et répercuter les impressions reçues mais ne peut s'en extraire :

> L'imagination de l'homme est une faculté de son esprit où vont, par l'organe des sens, se peindre, se modifier les objets et se former ensuite ses pensées, en raison du premier aperçu de ces objets. Mais cette imagination résultative elle-même de l'espèce d'organisation dont est doué l'homme, n'adopte les objets reçus que de telle ou de telle manière, et ne crée ensuite les pensées que d'après les effets produits par le choc des objets aperçus[329].

Néanmoins, elle conserve un rôle prépondérant et dirige la jouissance physique en la doublant d'une dimension idéale :

---

[327]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.,* p. 587.
[328]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 673.
[329]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.,* p. 262.

> La vraie volupté ne gît que dans l'imagination, et (…) elle n'est délicieusement nourrie que des monstres qu'enfante ce mode capricieux de notre esprit[330].

Ce que suggère déjà le partage sadien entre dissertations philosophiques et représentations de scènes orgiaques :

> Ils s'en lassent enfin [d'une pratique sexuelle] ; rien n'est inconstant comme la luxure : avide de jouissances, elle s'imagine toujours que ce qu'elle conçoit vaut mieux que ce qu'elle quitte, et ce n'est jamais qu'au-delà des bornes qu'elle suppose la volupté[331].

Enfin, si l'imagination ne peut se détacher des sens et de « l'organisation » de celui qui imagine, elle reste la puissance à l'origine « de la multitude infinie de goûts et de passions différentes[332] ».

- Vers la preuve : mise à l'épreuve des théories de la science nouvelle

L'imagination est un point d'ancrage de la pensée libertine, sa puissance s'établit clairement dans les œuvres étudiées. Mais au-delà de sa force, il s'agit d'étudier le statut fondamental que peut avoir l'imagination dans l'élaboration d'une réflexion philosophique et scientifique.

Gassendi, après avoir interrogé et mis en cause les fables du fait de leur capacité à illusionner, leur accordera néanmoins un statut équivalent aux « fables des philosophes ». Pour lui, « fables et poèmes sont sondés comme autant d'obstacles à la recherche de la vérité et analysés chemin faisant comme autant de matrices d'illusions. Ce qui présuppose, il faut le remarquer, qu'ils soient pris au sérieux comme parole sur le monde et que soit reconnue une dimension originellement heuristique des fables, postulat préalable à toute critique de ce type. Le plus souvent, les fictions poétiques stigmatisées le sont *au même titre* que les fables des philosophes[333] ».

La critique même des fables et de leur puissance trompeuse met sur le même plan les manifestations de l'imagination dans la fiction et celles mises en œuvre par les philosophes. Jean-Charles Darmon étend d'ailleurs sa réflexion sur Gassendi aux libertins du XVII^e^ siècle lorsqu'il assigne à l'imaginaire une valeur qui dépasse la simple notion d'illustration :

---

330. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 602.
331. *Ibid.*, p. 565.
332. « « Or, si nous avouons que le jouissance des sens soit toujours dépendante de l'imagination, toujours réglée par l'imagination, il ne faudra plus s'étonner des variations nombreuses que l'imagination suggéra dans ces jouissances, de la multitude infinie de goûts et de passions différentes qu'enfanteront les différents écarts de cette imagination. » [332] (Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 263).
333. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 152.

« Pour tout une part de cet ensemble flou qu'est le "libertinage érudit", la fiction, la fable, n'est pas seulement en effet une enfance de la pensée, une somme des errances de l'esprit humain (…) ; elle n'est pas non plus seulement le signe d'une perpétuelle retombée en enfance de la raison, qu'il viendrait à l'esprit fort de critiquer ou d'intégrer à une anthropologie sceptique (…). La fiction, la fable est une des dimensions constitutives de la pensée, de toute pensée, même la plus "déniaisée", en ses inventions, en ses agencements internes, en ses effets pragmatiques sur autrui. »

Dans un mouvement comparable, Cyrano ira jusqu'à donner à la fiction une valeur scientifique. L'imagination peut donc être utilisée comme preuve, elle permet d'ancrer une réflexion théorique et d'éprouver des idées et des théories scientifiques. Il convient alors de lire les deux voyages des *États et Empires de la Lune et du Soleil* comme l'examen de l'hypothèse de l'existence d'autres mondes. Mais le recours à l'imaginaire va amener Dyrcona à explorer les hypothèses scientifiques de son temps comme on explore une planète.

Si les liens avec la science, chez Cyrano, sont particulièrement explicites, ils sont également bien souvent fantaisistes, ce qui semble ôter toute crédibilité aux réflexions développées. Dans un certain sens, on peut considérer que Cyrano s'inscrit dans ce mouvement pour mieux le renverser car sa fantaisie, loin de décrédibiliser les hypothèses examinées, invite au contraire à les interroger et à les relativiser. Tout comme il se plaît à prolonger une illusion d'optique pour découvrir une forme de vérité paradoxale (dans la *Lettre VII, Sur l'ombre que faisaient des arbres dans l'eau*), Cyrano part de découvertes scientifiques pour laisser libre cours à son imagination et les examiner par le biais de la littérature, qui permet d'aller jusqu'au bout des hypothèses pour mieux les éprouver, comme si l'extrémité de l'imagination rejoignait une autre forme de vérité scientifique.

Cette idée est parfaitement illustrée par le traitement de la question du vide, qui trouve un écho dans la fiction de Cyrano. « Il est (…) significatif que le débat sur la question du vide intervienne *après* que le vide ait été expérimentalement utilisé, donc fictivement prouvé, par Dyrcona pour s'élever vers le Soleil. Les jeux de décalage entre théorie et mise en fiction permettent à Cyrano de souligner, contre les cartésiens, le primat de l'évidence expérimentale et de l'induction sur les spéculations *a priori*[334]. »

Ce jeu de décalage suppose une lecture critique des théories scientifiques et remet en questions certaines des hypothèses envisagées simplement en les représentant de manière concrète par le biais d'images.

[334]. Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : les héritages polémiques des *États et Empires de la Lune et du Soleil* », art. cit., p. 45.

De plus, Cyrano se place au croisement entre science et imagination, pour créer une véritable « modalité » où la fiction même peut acquérir un statut de preuve. « Le régime du songe ou du "quasi-songe" dans l'élaboration des "quasi-mondes" de la fiction permet précisément d'introduire un jeu indéfini entre ces différentes modalités. Car, si elle met au premier plan l'imagination d'un pur possible, au-delà de tout "vraisemblable" authentifiable par des moyens humains – d'où, une fois de plus, le recours au lexique du "miracle" –, la rhétorique de la fable n'en déserte pas pour autant les territoires de la "preuve". Ce quasi-songe allégorise bien autre chose, qui participe d'une vérité de la matière. Mieux, il peut allégoriser au passage, en son mode de dévoilement, certains protocoles expérimentaux de la nouvelle science (sur le mode d'un "observons le phénomène, fût-il le plus inconcevable, puis interprétons…"). La fable du petit peuple est alors redoublée par un commentaire interprétatif où le lexique de la preuve est très présent[335]. »

Il est indéniable que Cyrano propose une réflexion aux allures fantaisistes et joue avec les théories qu'il examine ; mais il convient de ne pas analyser comme un manque de savoir le fait qu'il choisisse parfois de représenter des expériences ou des hypothèses nécessairement erronées. « *L'Autre Monde* insiste de façon privilégiée sur le questionnement du matériau scientifique qu'il véhicule, et entreprend plus généralement de mettre la science à l'épreuve en interrogeant les processus de validation sur lesquels elle se fonde[336]. » Les distractions supposées sont donc à lire comme une démarche critique qui propose d'expérimenter les théories comme le processus même de leur élaboration.

Cette idée se voit étayée, selon Frédéric Tinguely, par ce qu'il appelle la « fausse distraction » de Cyrano, à savoir le fait de justifier la rotation terrestre par une expérience scientifiquement irrecevable, ce qu'il ne peut ignorer, du fait de l'importance des débats de son temps sur cette question. Ainsi, il fait retomber Dyrcona au Canada alors qu'il aurait dû retomber là où il était parti. En effet, on se trouve en présence d' « une des principales objections physiques soulevées à l'encontre de l'hypothèse d'un mouvement terrestre. L'argument est le suivant : si la Terre tournait sur elle-même, une flèche lancée à la verticale devrait retomber loin de son point de départ, puisque celui-ci aurait entre-temps parcouru une distance considérable. […] À cette objection majeure, les partisans de Copernic répondent évidemment que la flèche décochée à la verticale continue de tourner avec la Terre, bien

[335]. Darmon, Jean-Charles, « Rhétorique du songe, fictions heuristiques et politique de la « grimace » : Cyrano sur les traces de Quevedo, de Kepler, et de Campanella », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 193.
[336]. Tinguely, Frédéric, « Un libertin dans la lune ? De la distraction scientifique chez Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°9, 2005, p. 74.

qu'elle ne soit plus portée par elle[337]. » Ainsi, « la fausse distraction du romancier serait à décrypter comme un geste ironique invitant à adopter envers les théories scientifiques une attitude dégagée relevant d'un scepticisme modéré[338] » et donc suppose « une posture relativiste[339] ».

En ce sens, Cyrano octroie à la littérature et à l'imagination un statut aussi digne que celui des sciences, ce qui nous amène à considérer, avec Madeleine Alcover que « la science n'est jamais qu'un récit, dont les degrés de fiction sont variables et dont la valeur se mesure à son aptitude à rendre compte des apparences et à maîtriser tant soit peu le "réel" ».

De ce point de vue, il semble pertinent de rapprocher la démarche de Cyrano à celle de Sade au siècle suivant. Ses recherches s'éloignent, bien sûr, de la quête d'une vérité sur le monde, sa création et sa composition, et il délaisse la physique. Néanmoins, la démarche sadienne apparaît comme un prolongement de cette dynamique si ses œuvres sont lues comme la démonstration théorique et en acte d'une conception de l'homme, d'une forme de déterminisme et de l'établissement d'une corrélation entre organisation physique et structuration mentale qui s'exprime à travers les désirs et les déviances des personnages, leurs « passions ». C'est ce que nous étudierons lors de l'analyse des rapports entre corps, sens et âme en lien avec la définition d'un mode de lecture matérialiste du monde et de l'homme.

- Mise en cause de la Raison

La raison est apparue, dans un premier temps, comme un des deux points d'appui qui permet de débusquer les erreurs, de réévaluer des théories, de repérer les sources d'une distorsion de la vérité. Mais il faut également envisager en quoi la raison peut être un frein à la recherche du vraisemblable et à la création d'hypothèses provisoirement valides. « Cette faiblesse de la raison n'est pas sans évoquer les conclusions sceptiques d'un La Mothe Le Vayer pour lequel la raison est le principal instrument de nos erreurs. C'est elle qui rend possible la construction de systèmes en s'appuyant sur les règles purement formelles de la logique, systèmes qui reposent le plus souvent sur une simple croyance (ou son présupposé premier). Jacques Prévot a souligné cette faiblesse : "le plus grand pouvoir de la raison humaine est un pouvoir de perversion ; elle s'applique à nous abuser ; elle se détourne elle-

[337]. *Ibid.*, p. 78.
[338]. *Ibid.*, p. 82
[339]. *Ibid.*, p. 84.

même de la vérité pour se constituer en doctrines, philosophies et sciences, qui nous plongent dans l'erreur". […] C'est déjà une première victoire de la fable, proposée comme une alternative aux croyances. En effet, si toute vérité devient inaccessible à l'homme, la frontière entre la fiction et la réalité s'amenuise au point de disparaître complètement au sein de l'univers romanesque ; les croyances et opinions des hommes n'ont alors pas plus de légitimité que les fables elles-mêmes : toutes relèvent d'une représentation du monde. […] [S]i l'homme (…) est incapable d'accéder à une quelconque vérité, il ne peut que se contenter des histoires sur le monde qui sont les siennes et auxquels il choisit ou non de croire. L'esprit critique du libertin consistera dès lors à prendre conscience de ce "tout est fable" qui régit le monde aux yeux de la nature humaine. Anthropologiquement l'homme ne peut que se raconter des histoires : mais loin d'en demeurer à un jeu sceptique qui consisterait, tel que le pratique La Mothe Le Vayer, à opposer histoire à histoire dans un mouvement infini de la pensée, Cyrano, nous semble-t-il, tente de dépasser le scepticisme en affirmant le pouvoir poétique de la fable et en retournant en acte libérateur ce qui était condition de la nature humaine[340] ».

L'imaginaire serait alors un moyen de parvenir à une forme de vérité tout aussi juste que l'usage de la raison. Mais cette utilisation suppose un cadre et doit prolonger des observations et des données sensibles, et non pas proposer une explication du monde se donnant pour vérité. C'est ce recours à la fiction pure que Gassendi reproche à Descartes :

> « Mais vous, il n'est rien que vous conserviez de certain pour régler là-dessus vos suppositions, et comme matière de vos hypothèses, vous n'avez rien de réel ni de vraisemblable, mais une supposition toute pure. Et ne dites pas que de cette *fausseté* hypothétique vous faites sortir quelque chose de *vrai*, comme est ce fameux *Moi qui pense* (*Ego cogito*), etc. En effet, sans parler ici de ce qui sera dit plus tard, c'est exactement comme si les astronomes, sans avoir procédé à aucune observation préalable, posaient des hypothèses d'où serait déduite une observation vraie quelconque[341]. »

**Une écriture qui refuse l'abstraction**

Cette dynamique de recherche d'une forme de vérité provisoire, scientifique et idéelle, est portée par une écriture qui s'appuie sur des exemples concrets, mais aussi sur des images qui ancre le raisonnement et peuvent acquérir le statut de preuve. Le parallèle proposé entre un mode de connaissance et son inscription scripturaire rejoint l'idée fondamentale que les métaphores employées ne sont plus à considérer simplement comme une illustration mais

[340]. Feller, Sophie, « L'homme affabulateur : anthropologie de la croyance dans L'Autre monde de Cyrano de Bergerac », dans *littératures classiques*, Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 86-88.

[341]. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 90.

comme faisant partie intégrante d'un processus de création théorique ; elles acquièrent alors une valeur d'argument, de preuve.

- Le choix d'une écriture accumulant preuves et exemples

L'exemple devient, dans l'œuvre libertine, comme un nouveau moyen de penser et d'imposer une idée difficile à défendre. C'est sur ce principe que s'appuient des œuvres comme celles de Naudé ou de La Mothe Le Vayer, mais aussi celles de Sade.

Cette pratique textuelle rappelle à quel point l'érudition est un préalable essentiel pour la lecture des œuvres libertines, car « [s]'il est difficile de mesurer les effets de lecture induits par ces décalages volontaires entre contexte initial et lieu d'insertion, le mécanisme, en revanche, est aisé à saisir : il repose sur une connivence culturelle, une mémoire commune qu'il s'agit précisément de bousculer en répondant partiellement aux attentes suscitées par la reprise. Quel que soit le degré d'infléchissement du propos, l'érudition constitue ainsi un préalable incontournable à l'analyse critique et participe pleinement à l'émancipation de l'esprit[342] ».

Tout d'abord, il est intéressant de noter que les libertins du XVII^e^ siècle qui ont souligné l'importance de l'érudition et l'ont théorisée, principalement Naudé, Sorel et La Mothe Le Vayer, font de leurs connaissances une mine presque inépuisable d'exemples et d'arguments qu'ils utilisent à leur gré et qu'ils incorporent dans le tissu même de leur texte. Ils en font ainsi le matériau de leur propre pensée. Cette technique établit une réelle continuité entre nos auteurs. Néanmoins, il faut noter une progressive désacralisation des références initiales parallèlement à un durcissement idéologique qui se traduit par une montée de la violence langagière atteignant son apogée avec Sade. Dans *L'Apologie,* Naudé propose une pluralité d'exemples et convoque d'innombrables instances pour établir une démonstration convaincante : il fonde son discours sur une érudition faite de références littéraires et d'exemples historiques. Comme l'illustre cet extrait, Naudé défend l'idée que les législateurs utilisaient et utilisent la religion et le surnaturel pour assoir leur autorité sur le peuple, par le recours à de nombreux exemples issus de l'Antiquité :

> D'où nous pouvons conjecturer que tous les plus fins et les plus rusés législateurs n'ignorants pas que le plus suffisant moyen pour s'acquérir autorité envers leurs peuples et se maintenir en icelle, était de leur persuader qu'ils n'étaient que l'organe de quelque déité suprême qui les voulait favoriser de son assistance et recevoir en sa protection, se sont servis fort à propos de ces déités feintes, de ces colloques supposés, de ces apparitions mensongères et, en un mot, de cette magie des Anciens, pour

[342]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 347.

> mieux pallier leur ambition, et fonder plus assurément le premier dessein de leurs empires ; et comme en effet nous voyons qu'anciennement Trismégiste disait avoir reçu ses lois de Mercure, Zamolxis de Vesta, Charondas de Saturne, Minos de Jupiter, Lycurgue d'Apollon, Draco et Solon de Minerve, Numa de la nymphe Egérie, et Mahomet de l'ange Gabriel, lequel lui venait souvent chuchoter à l'oreille sous la forme d'un pigeon, aussi bien dressé à ce stratagème que l'aigle de Pythagore et la biche de Sertorius[343].

Naudé appuie donc ses raisonnements sur des exemples issus d'auteurs antiques (« Trismégiste disait avoir reçu ses lois de Mercure, Zamolxis de Vesta, Charondas de Saturne, Minos de Jupiter, Lycurgue d'Apollon, Draco et Solon de Minerve, Numa de la nymphe Egérie ») ou de la Bible (« Mahomet de l'ange Gabriel, lequel lui venait souvent chuchoter à l'oreille sous la forme d'un pigeon, aussi bien dressé à ce stratagème que l'aigle de Pythagore et la biche de Sertorius »). Le fait de mettre sur le même plan les exemples issus des mythes antiques et ceux issus de la Bible a une portée blasphématoire car cela « abaisse » la vérité divine au niveau de la fable profane. Sade reprend cet usage pour justifier des idées transgressives, comme l'infanticide par exemple.

> - Sois donc persuadé, mon ami, que je regarde un peu de foutre éclos, du même œil (au poids près) que celui qu'une putain fait éjaculer de mon vit ; je n'ai jamais fait plus de cas de l'un que de l'autre. On est le maître de reprendre ce qu'on a donné ; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple. Les Perses, les Mèdes, les Arméniens, les Grecs en jouissaient dans la plus extrême latitude ; les lois de Lycurgue, le modèle des législateurs, non seulement laissaient aux pères tous droits sur leurs enfants, mais condamnaient même à mort ceux que les parents ne voulaient pas nourrir, ou qui se trouvaient mal conformés. Une grande partie des sauvages tuent leurs enfants aussitôt qu'ils naissent. Presque toutes les femmes de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique se font avorter sans encourir de blâme. Cook retrouva cet usage dans toutes les îles de la mer du Sud. Romulus permit l'infanticide ; la loi des douze tables le tolère de même ; et, jusqu'à Constantin, les Romains exposaient ou tuaient impunément leurs enfants. Aristote conseille ce prétendu crime ; la secte des stoïciens le regardait comme louable : il est encore très en usage en Chine (…). D'après les lois des Parthes, on tuait son fils, sa fille, sa sœur, son frère, sans encourir la moindre peine. César trouva cette coutume généralement établie dans les Gaules. Plusieurs passages du Pentateuque prouvent qu'il était permis de tuer ses enfants chez le peuple de Dieu ; et Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham[344].

On retrouve la même démarche que chez les libertins érudits puisque Sade justifie son assertion par des exemples pris dans différents lieux géographiques (« l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique », « Chine »...), à différentes époques (« les Romains », « encore très en usage »), avant d'évoquer des figures bibliques (« Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham »). Cette utilisation de l'exemple, qui conférait un aspect érudit au texte libertin et permettait à son auteur d'énoncer des idées parfois impies en se cachant derrière des auteurs considérés comme des autorités, devient un moyen pour Sade de projeter sa vision transgressive sur le monde entier, à toutes les époques et même dans les textes saints !

[343]. Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie, dans Libertins du XVIIe siècle*, tome 1, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998, p. 164-165.
[344]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 557-558.

L'infanticide, qui apparaît comme un geste amoral au début de l'argumentaire sadien, particulièrement quand il choisit de le présenter par un langage cru – « je regarde un peu de foutre éclos, du même œil au poids près) que celui qu'une putain fait éjaculer de mon vit ; je n'ai jamais fait plus de cas de l'un que de l'autre » – finit par être décrit comme une loi divine : « Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham ». La transgression est double, à la fois subversion de l'utilisation de l'érudition et inversion de la morale : le crime suprême devient une prescription de Dieu.

On retrouve le même recours à des exemples pris dans diverses civilisations lorsqu'il s'agit de défendre la misogynie et le traitement barbare que font subir les libertins aux femmes.

> « Mais, sans aller chercher des exemples dans des siècles si reculés de nous, de quel œil ce malheureux sexe est-il vu, même encore, sur la surface du Globe ? comment y est-il traité ? Je le vois enfermé dans toute l'Asie, y servir en esclave aux caprices barbares d'un despote qui le moleste, qui le tourmente, et qui se fait un jeu de ses douleurs. En Amérique, je vois des peuples naturellement humains (les Eskimaux) pratiquer entre hommes tous les actes possibles de bienfaisance, et traiter les femmes avec toute la dureté imaginable. Je les vois humiliées, prostituées aux étrangers dans une partie de l'univers, servir de monnaie dans une autre. En Afrique, (…) je les vois exerçant le métier de bêtes de somme, labourer la terre, l'ensemencer, et ne servir leurs maris qu'à genoux. Suivrai-je le capitaine Cook dans ses nouvelles découvertes ? L'île charmante d'Othaïti où la grossesse est un crime qui vaut quelquefois la mort à la mère, et presque toujours à son fruit, m'offrira-t-elle des femmes plus heureuses ? Dans d'autres îles découvertes par ce même marin, je les vois battues, vexées par leurs propres enfants, et le mari lui-même se joindre à sa famille pour les tourmenter avec plus de rigueur. […] Les Arabes, connus sous le nom de Korrihs, enterraient leurs filles, dès l'âge de sept ans, sur une montagne auprès de La Mecque, parce qu'un sexe aussi vil leur paraissait, disaient-ils, indigne de voir le jour. Les femmes, dans le sérail du roi d'Achem, pour le seul soupçon d'infidélité, pour la plus légère désobéissance dans le service des voluptés du prince, ou sitôt qu'elles inspirent le dégoût, sont condamnés aux plus affreux supplices ; le roi lui-même leur sert de bourreau. Aux bords du Gange, elles sont obligées de s'immoler sur les cendres de leurs époux, comme inutiles au monde dès que leur maîtres n'en peuvent plus jouir. Ailleurs, on les chasse ainsi que des bêtes fauves ; c'est un honneur que d'en tuer beaucoup. En Egypte, on les immole aux dieux. À Formose, on les foule aux pieds dès qu'elles sont enceintes. Les lois germaniques ne condamnaient qu'à dix écus d'amende celui qui tuait une femme étrangère ; rien si c'était la sienne, ou une courtisane. Partout, en un mot, je le répète, partout je vois les femmes humiliées, molestées, sacrifiées à la superstition des prêtres, à la barbarie des époux, ou aux caprices des libertins ; et ce qu'il y a de plus malheureux pour elles, c'est que plus on les étudie, plus on les analyse, plus on se convainc qu'elles sont dignes de leur sort[345].

Gernande fait une longue dissertation pour justifier sa haine envers les femmes et, après s'être attaché aux exemples historiques, propose ici un véritable tour du monde de la maltraitance féminine pour donner de la force à son argumentation : il montre ainsi qu'il obéit à une loi commune puisqu'en « Asie », en « Amérique », en « Afrique », et même dans des endroits reculés, comme « l'île charmante d'Othaïti » où les hommes suivent encore les lois de la nature plutôt que celle de la société, ils traitent les femmes en inférieurs, ou encore chez

[345]. *Ibid.*, p. 880-81.

les « Arabes », « [a]ux bords du Gange », « [e]n Égypte », « [à] Formose » ou en Allemagne (« [l]es lois germaniques ») : « partout, en un mot ». Le recours à l'exemple pour justifier l'injustifiable rapproche les libertins érudits et Sade, même si Sade pousse ce principe à l'extrême en déformant davantage les auteurs ou les exemples sur lesquels il s'appuie.

Enfin, les libertins sadiens n'hésitent pas à défendre leur point de vue en s'appuyant sur l'exemple de figures historiques :

> En général, toutes les erreurs des hommes (…) viennent de la fausse définition qu'ils font du bonheur. […] [L]es richesses et les voluptés, qui paraissent faire la félicité générale, trouvent souvent des âmes inaccessibles à leurs attraits ; et que, les douleurs, la mélancolie, l'adversité, les chagrins, qui paraissent devoir déplaire à tout le monde trouvent néanmoins des partisans. […] Louis XI trouvait sa félicité dans les larmes qu'il faisait répandre aux français, comme Titus dans les bienfaits dont il accablait les Romains[346].

Mais l'exemple chez Sade n'est pas seulement un point d'appui pour son raisonnement : il acquiert un statut particulier du fait de la matière qu'il traite et de son projet dans sa globalité. Parce que Sade entreprend de représenter toutes les particularités, « toutes les passions » des hommes, il lui faut sans cesse gérer cette contradiction : collecter de manière synthétique tous les écarts possibles. L'exemple doit donc dépasser cet apparent paradoxe en proposant des récits singuliers que l'écriture va façonner de manière à les rendre schématiques et intimes à la fois.

« Le "tableau" sadien présente donc un "type", un schème exemplaire qui fonde la possibilité d'un ordre, d'une continuité malgré la discontinuité des grains passionnels. […] Entre l'inclusion conceptuelle, qui laisse à l'écart le détail, qui fait la singularité d'un écart, et la singularité pure d'une passion dans sa discontinuité aléatoire, il y a place pour un art d'écrire comme expression du pouvoir de l'imagination. […] Son pouvoir, inhérent, de déplacement engendre des figures qui sont en affinité communicante. Ce sur quoi le savoir compte avec l'imagination ou l'écriture, pour vaincre l'éloignement et la séparation que constituent l'aléatoire et la discontinuité, c'est un pouvoir d'approximation, d'"approche", un effet de voisinage permettant aux passions de passer les unes dans les autres et de s'équivaloir. Dans le travail de l'exemplification typifiante dû à l'imagination, sont présentes non seulement la stylisation, l'exagération et la déformation significatives (…), mais surtout l'efficience (…) du signifiant : affinité, capacité de diffusion, métamorphose locale, sont dues à la métaphore et à la métonymie comme réalité même de la "chaîne" signifiante. Le caractère de contamination, la déplaçabilité du désir de détails en détails s'établit de sa prise dans le

[346]. *Ibid.*, p. 834.

signifiant. Se confirme donc que l'imagination comme pouvoir de schématisation n'est pas autre chose que le pouvoir même du langage, et se trouve fondé par là l'accord possible entre telle singularité désirante et la particularité exemplaire présentée par le narrateur et l'historienne[347]. »

- La technique du collage

En prolongement de l'utilisation d'exemples passés ou contemporains, puisés dans des œuvres littéraires ou dans les usages d'autres peuples, l'insertion dans les œuvres libertines d'extraits de textes est un procédé fréquent que l'on doit étudier. Ces références, exemples et citations sont parfois insérées sans qu'aucune mention de leur appartenance initiale ne soit faite. C'est ce qu'Olivier Bloch nomme la « technique du collage » qui établit « une relative unité des pratiques et des procédures (…) du collage (…), sans indication explicite qu'on a affaire à une citation, de fragments venus d'ailleurs – longs morceaux ou formules frappantes – type de technique dans lequel on peut inclure les variantes de l'autocollage ; celles qui procèdent par incrustations plus élaborées, du type de la "récriture", du pastiche, ou de la parodie[348] ».

La technique du collage recouvre un rapport au texte source parfois très différent. « [C]es directions différentes (…) doivent attirer l'attention sur la diversité des effets et des intentions de ces pratiques, qui vont (…) de l'utilisation pure et simple de textes collés consonants avec l'objet du texte colleur, à la mise en question ou en dérision du texte collé, en passant par le détournement de sens de celui-ci[349]. »

L'aspect subversif d'une telle pratique se retrouve par exemple chez Gassendi. « Dans le (…) chapitre qu'il consacrera, au seuil de l'*Institutio logica*, à l'histoire de la logique – où il résume et commente chacune des logiques qui précèdent la sienne – Gassendi, lorsqu'il en viendra à celle de Descartes, la dernière de la liste (…), se contentera de recopier le passage de la *Disquisitio* où il avait condensé l'ensemble des *Méditations métaphysiques* sous formes de syllogismes.

On mesure l'ironie théorique qui se dissimule sous ce collage : la logique véritable de Descartes ne serait autre que celle que moi, P. Gassendi, j'ai recomposée, ou plutôt débusquée

[347]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Paris, Editions Kimé, 1996, p. 106-107.
[348]. Bloch, Olivier, « La technique du collage dans la tradition libertine et clandestine », dans *La Lettre clandestine*, n°9, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 141.
[349]. *Ibid.*, p. 141.

sous le texte des *Méditations*[350] ! » Encore une fois, la dimension critique de cette pratique textuelle suppose une connivence du lecteur, rendue possible par le partage d'une culture commune et la connaissance précise des références reprises, détournées ou subverties.
Notons que les auteurs du XVIII[e] siècle, et Sade en particulier, vont vers une utilisation qui désacralise non seulement le texte source mais qui le rend également anonyme, car il ne fait nulle mention des œuvres ou des textes dont il s'inspire ou qu'il cite.

C'est le cas lorsque Bressac propose une relecture critique de la Bible à Justine qui s'inspire voire cite des extraits d'un pamphlet de Voltaire, *Les Questions de Zapata traduites par le sieur Tamponet, docteur en Sorbonne*. Dans ce pamphlet le personnage voltairien est présenté comme un chrétien cherchant à être capable de répondre à d'éventuels contradicteurs. Pas de mise en scène de ce genre chez Sade qui reprend la forme d'une série de questions mais radicalise les propos du personnage au point d'en faire une véritable machine de guerre soulignant toutes les incohérences bibliques, par une suite de questions de rhétorique.

Justine est incapable d'opposer des arguments à Bressac et ses tentatives ne sont même pas restituées au discours direct. Elles ne sont mentionnées qu'après la dissertation dans un discours narrativisé elliptique :

> La sensible Justine réfutait mal des arguments de cette force[351].

Michel Delon a mis en avant cette radicalisation du propos voltairien par Sade en établissant des parallèles entre les deux « versions ». Ainsi, il remarque que Sade insère des questions supplémentaires : « Voltaire avait écrit : "Comment dois-je m'y prendre pour prouver que les Juifs, que nous faisons brûler par centaines, furent, pendant quatre mille ans, le peuple chéri de Dieu ?". Sade prolonge cette première question par une autre de son cru : "Combien vous qui adorez leur loi, les faites-vous mourir parce qu'ils suivent leur loi[352] ?" ».
Il insérera d'autres phrases apparaissant comme des jugements de valeur négatifs, comme par exemple, un peu plus loin :

> « Peut-on rien voir de plus plat et de plus ridicule que cette collection d'anecdotes[353] ?

Sade annule donc l'atténuation voltairienne. Alors que celui-ci cachait la violence de ses attaques derrière le personnage de Zapata présenté comme un chrétien, qui ne pouvait

[350]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op.cit*., p. 95-96.
[351]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 494.
[352]. Note de Michel Delon dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 1292.
[353]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 480.

évidemment pas tenir des propos blasphématoires, et se contentait de pointer du doigt les incohérences et les failles bibliques, Sade s'amuse à amplifier la teneur de ses propos et les accompagne d'insultes et de critiques directes. Le pamphlet voltairien se mue en véritable réquisitoire, où le registre polémique atteint un degré de virulence qui empêche toute réponse de Justine ; l'enchaînement des questions et la variation des types de phrases, majoritairement interrogatives mais aussi exclamatives, injonctives et déclaratives, rendent également impossible toute réplique.

De même, Sade amplifie l'aspect blasphématoire du pamphlet en insérant une caractérisation péjorative et dégradante lorsqu'il mentionne la figure de Dieu. Ainsi, la question suivante chez Voltaire :

> « Pourquoi Dieu, qu'on ne peut sans blasphémer regarder comme injuste, a-t-il pu abandonner la terre entière pour la petite horde juive, et ensuite abandonner sa petite horde pour une autre, qui fut pendant deux cents ans beaucoup plus petite et plus méprisée[354] ?

devient chez Sade :

> « Comment votre barbare et ridicule Dieu a-t-il été assez injuste, pour préférer au monde entier la petite horde juive, et quitter ensuite ce peuple favori, pour une caste infiniment plus petite et plus méprisable[355] ?

Si l'on retrouve la même interrogation, on remarque que Sade, en plus de qualifier Dieu de « barbare et ridicule », met en avant son injustice alors que Voltaire ne faisait que suggérer l'idée en l'atténuant et en feignant de la refuser du fait de son aspect blasphématoire (« qu'on ne peut sans blasphémer regarder comme injuste »). De plus, la caste « méprisée » chez Voltaire, qui ne mérite donc pas le mépris dont elle est victime, devient « méprisable » chez Sade.

Enfin, la violence de l'attaque repose sur un langage cru et sans détour qui prête à des personnages bibliques des préoccupations libertines :

> « Ce qui me plaît infiniment, Justine, c'est le gaillard épisode des sodomites, qui veulent enculer des anges, et le bon Loth, qui aime mieux leur voir enculer ses filles, ce qui ne devait pas être la même chose aux yeux de gens aussi connaisseurs en cette partie, que les riverains du lac Asphalite[356].

« Voltaire était moins cru quand il présentait les sodomites voulant "commettre certain pêché avec ces anges" et "Loth le Juste" leur offrant ses deux filles à la place des anges. Sade ajoute la remarque sur les mérites comparés de la sodomie masculine et féminine[357]. »

---

[354]. Voltaire, *Les Questions de Zapata traduites par le sieur Tamponet, docteur en Sorbonne* dans *Mélanges*, Bibl. de la Pléiade cité par Michel Delon p. 1292.
[355]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 479.
[356]. *Ibid*., p. 481.

- L’analogie : une source d’hypothèses scientifiques

L’usage d’exemples, qui rend le discours plus concret, rejoint dans sa finalité le choix de l’analogie pour associer ce que l’on découvre à des formes connues ou pour penser l’inconnaissable. Ainsi, Galilée utilise l’analogie comme un instrument qu’il met au service de ses découvertes au même titre que la lunette : c’est le matériau à partir duquel il émet des hypothèses.

« Dans le *Dialogue des grands systèmes,* un des interlocuteurs, Sagredo, insiste sur la nécessité du recours à l’inférence analogique en vue d’une connaissance circonstanciée de la Lune : nous ne pouvons connaître les choses qui échappent à la perception que par analogie avec celles que nous connaissons par les sens. L’analogie constitue en somme *le complément conceptuel de la lunette* : les deux permettent de transgresser les limites de la vue naturelle ; si la lunette étend le champ du visible, l’analogie quant à elle, permet de se représenter ce qui reste inconnaissable, même avec la lunette, par le “télescopage” des deux représentations. Dès lors, une question essentielle porte sur le ou les critères distinctifs qui permettent d’imposer telle analogie comme une vérité appartenant à ce que l’on appelle la “science”.

Nous avons vu, à propos de la Lune, qu’il arrive que plusieurs analogies soient proposées pour rendre compte des mêmes phénomènes. Le problème se pose aussi à propos des taches solaires, que Galilée observe dès 1610. Il admet que nous ne pouvons parler que par analogie de leur nature, puisque leur perception détaillée nous échappe même avec la lunette. Certes, on peut démontrer rigoureusement qu’elles correspondent à des phénomènes qui se situent à proximité de la surface du Soleil. Mais leur assimilation à des phénomènes semblables à des nuages passe par une analogie avec la Terre : comme nos nuages, ces taches “sont produites et dissoutes en peu de temps, persistent pour un temps plus ou moins long, s’étendent et se contractent, changent facilement de figure, sont plus denses et opaques en certaines parties que d’autres[358]/[359]”. »

Néanmoins, l’analogie suppose une faiblesse théorique qui cantonne les découvertes et les théories élaborées à partir d’analogies au statut d’hypothèses et à ce titre implique la coexistence possible entre plusieurs analogies. « C’est ce qui se passe pour les grandes tâches de la Lune ; Galilée avoue ne pas pouvoir choisir entre toute une série d’analogies : faut-il

[357]. Note de Michel Delon dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 1293.
[358]. Première lettre à Marc Welser sur les taches solaires (*Opere*, t. V, p. 106).
[359]. Hallyn, Fernand, Introduction dans Galilée, *Le messager des étoiles*, Paris, Editions du seuil, Points sciences, 1992, p. 118-119.

penser à un équivalent de nos forêts ou de nos mers, à une composition particulière du sol en ces endroits, indiquant que le sol lunaire comprend, comme celui de la Terre, des éléments différents… ? Plusieurs analogies semblent posséder le même pouvoir d'explication, si bien qu'elles se neutralisent mutuellement. Mais des incertitudes subsistent également dans les cas où une analogie peut être préférée à une autre[360]/[361] ».

Cette faiblesse n'est que relative aux yeux des libertins, qui, comme nous l'avons souligné, considèrent que la vérité n'est que provisoire et raisonnent davantage en terme de vraisemblance qu'en terme de vrai. Pour Gassendi, « s'il ne faut pas "*s'arrêter*" aux fables du monde qu'inlassablement il énumère et classe, celles-ci donnent plus de relief à sa propre quête du *verisimilior*, qui, sur un plan rhétorique, s'inscrit dans leur prolongement (…). […] [C]'est la catégorie polyvalente du vraisemblable qui permet de faire *communiquer*, à l'intérieur du genre historique choisi par Gassendi, fables et hypothèses sur le monde, qui se nourrissent les unes les autres par transmutation de sens. Dès lors, plutôt que de "systématiser" *une* parole vraie, néoépicurienne et chrétienne, sur le monde, il s'agira, à chaque fois, de *définir le possible* et de *graduer le probable*[362] ».

Pour Galilée, les exemples et les images sont autant de moyens de rendre concevables ses théories à ses contemporains mais, comme nous l'avons évoqué, les véritables preuves sont à chercher du côté des mathématiques.

Ainsi, puisqu'il est impossible d'exposer ses thèses d'emblée, « [i]l faut procéder lentement, pas à pas, discuter et rediscuter les vieux et les nouveaux arguments, il faut les présenter sous des formes variées ; il faut multiplier les exemples, en inventer de nouveaux plus frappants : l'exemple du cavalier lançant son javelot en l'air et le rattrapant à nouveau ; l'exemple du tireur tendant son arc plus ou moins fort et donnant ainsi à la flèche une *vitesse* plus ou moins grande ; l'exemple de l'arc placé sur une voiture en mouvement et pouvant ainsi compenser la plus ou moins grande *vitesse* de la voiture par la *vitesse* plus ou moins

[360]. C'est une idée déjà présente chez Epicure : « Il ne faut pas (…) construire la physique en partant d'axiomes vides et de décrets arbitraires : il faut admettre seulement ce que réclament les phénomènes. Car ce qu'il nous faut désormais pour la vie, ce ne sont pas des théories sans raison et des opinions vaines, mais c'est vivre sans trouble. Or nous nous assurons une sérénité inébranlable au sujet des choses qui s'expliquent par plusieurs hypothèses également en accord avec les phénomènes, en laissant dûment subsister tout ce qu'on a dit de probable sur ces phénomènes. Que si, au contraire, on laisse subsister telle opinion et qu'on en rejette une autre qui s'accorde également avec les phénomènes, il est clair qu'on quitte le domaine de la physique pour tomber dans celui de la mythologie. Les phénomènes qui ont lieu près de nous et que nous pouvons observer apportent des indices sur ceux qui s'accomplissent dans le ciel, et qui peuvent se produire de plusieurs manières. On doit néanmoins observer l'aspect de chacun des phénomènes célestes et l'expliquer d'après ce qui s'y rattache, et dont on connaît déjà plusieurs manières possibles d'expliquer la production sans être contredit par les faits constatés près de nous ».

[361]. Hallyn, Fernand, Introduction dans Galilée, *Le messager des étoiles*, *op. cit.*, p. 122.

[362]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 202-203.

grande donnée à ses flèches. D'autres exemples, innombrables, qui l'un après l'autre nous conduisent – ou plutôt conduisaient les contemporains de Galilée – à accepter cette conception paradoxale et inouïe selon laquelle le mouvement est quelque chose qui persiste dans l'être *in se* et *per se* et n'exige aucune cause ou force pour cette persistance[363] ».

L'importance conférée à l'exemple est illustrée par la preuve du miroir énoncée par Salviati, qui s'interroge sur la surface de la Lune[364], dans la Première journée du *Dialogue sur les deux systèmes du monde* :

> SALVIATI : Ayez donc l'amabilité de prendre ce miroir accroché au mur et sortons dans la cour. Venez, signor Sagredo. Accrochez le miroir là, sur ce mur où donne le Soleil ; écartons-nous et mettons-nous ici, à l'ombre. Voici deux surfaces que frappe le soleil, le mur et le miroir. Dites-moi maintenant laquelle vous paraît la plus claire, celle du mur ou celle du miroir[365] ?

Non seulement cet exemple exerce une fonction pédagogique évidente, mais il est aussi une véritable mise en scène, et devient une expérience réalisée en pensée. De plus, le recours à l'analogie est ici véritablement pertinent car il établit des faits impossibles à vérifier concrètement. Seule l'analogie permet d'obtenir des certitudes, comme le souligne Salviati :

> SALVIATI : Voilà des expériences sensibles et palpables, grâce auxquelles on peut facilement savoir, me semble-t-il, si la réflexion qui nous vient de la Lune vient comme d'un miroir ou bien comme d'un mur, c'est-à-dire d'une surface lisse ou d'une surface rugueuse[366].

L'aspect expérimental des démonstrations de Salviati s'explique par sa volonté de convaincre son opposant, le défenseur de l'aristotélisme, c'est pourquoi il emploie des procédés utilisés par les aristotéliciens. Or ces moyens sont superflus pour Sagredo qui « peut-être considéré comme étant à la fois le représentant du "public universel" ou de tout lecteur intelligent, et le juge du débat dialectique sous-jacent au dialogue[367] ». Il apparaît même « comme le véritable metteur en scène du *Dialogue*[368] », ce qui donne une valeur réelle à toutes ses interventions :

> SIMPLICIO : Venez donc à cet endroit, regardez la surface du miroir, et dites-moi si elle est plus obscure que celle du mur.

---

[363]. Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, *op. cit.*, p. 210.
[364]. « Nous cherchons, signor Simplicio, à savoir si, pour expliquer une réflexion de lumière comme celle qui nous vient de la Lune, la surface réfléchissante doit être aussi polie et lisse que celle d'un miroir, ou bien si une surface non polie, non lisse, mais pleine d'aspérités ne conviendrait pas mieux. » dans Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 174.
[365]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 175.
[366]. *Ibid.*, p. 175-176.
[367]. Spranzi, Marta, Galilée, *Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde » : rhétorique, dialectique et démonstration*, *op. cit.*, p. 48.
[368]. *Ibid.*, p. 50.

> SAGREDO : Regardez-la, vous, si vous voulez, je ne tiens pas à devenir aveugle ; je sais fort bien, sans avoir besoin de regarder, qu'elle apparaît avec une vivacité et une clarté égales, ou un peu inférieures, à celles du Soleil lui-même[369].

Sagredo sait « sans avoir besoin de regarder » : il sait donc sans avoir besoin de recourir à une expérience quelconque. Il est d'ailleurs significatif que, lorsqu'il s'agit de convaincre Sagredo, Salviati illustre son propos par un exemple qui devient rapidement une démonstration géométrique :

> SAGREDO : [J]'ai du mal à comprendre (…) pour quelle raison une plus grande inégalité de surface permet une plus puissante réflexion de lumière (…).
>
> SALVIATI : Je vais vous le rendre sensible. Je plie cette feuille ; une partie fait un angle avec l'autre ; si je l'expose à la réflexion de la lumière du mur opposé, voyez cette face qui reçoit obliquement les rayons, elle est moins claire que l'autre où la réflexion se fait à angle droit ; remarquez comme l'éclairement devient plus faible quand je fais arriver les rayons plus obliquement.
>
> SAGREDO : Je vois bien l'effet, mais n'en comprends pas la cause.
>
> SALVIATI : Pensez-y un centième d'heure et vous la trouverez ; mais pour ne pas perdre notre temps, en voici une petite démonstration avec cette figure.
>
> SAGREDO : Il suffit de voir la figure, et tout devient clair ; poursuivez donc[370].

Il s'ensuit alors une explication mathématique[371].

- Glissement de l'analogie à la synecdoque chez Gassendi

Gassendi utilise l'analogie pour définir, préciser, incarner sa pensée. Mais il ne se contente pas de créer des images ayant pour vocation de rendre plus intelligibles les concepts qu'il présente, les images passent subrepticement d'un statut à un autre : de comparaison ou métaphore, elles deviennent de véritables synecdoques qui sont ce qu'elles désignent. Le traitement de l'image du feu pour renvoyer à l'âme animale va dans ce sens. « Comparaison, métaphore, métonymie, synecdoque : on n'a sans doute pas assez remarqué qu'au sein même du discours gassendien originel et de sa restitution par François Bernier, l'image du feu – désignant l'âme animale – hésite constamment entre ces divers tropes. Mieux dans le chapitre du *Syntagma* consacré à l'Âme des Brutes on constate un glissement progressif et presque insensible du statut rhétorique de l'image du feu, depuis la simple analogie ou comparaison jusqu'à un régime nettement métonymique, voire synecdochique.

[369]. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 175.
[370]. *Ibid.*, p. 184.
[371]. « SALVIATI : Imaginez que toutes les lignes parallèles partant des points A, B, soient les rayons qui arrivent à angle droits sur CD (….). » dans Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 184.

Bernier ici suivra rigoureusement l'ordre et le mouvement de l'argumentation gassendienne. […]

C'est à partir du point VI de la description de l'âme animale par Gassendi que le feu surgit d'abord à titre d'analogie et de comparaison. Bernier traduit :

> VI. Que cette substance semble estre une contexture de corpuscules tres subtils, et tres mobiles, ou actifs, semblables à ceux qui font le feu, et la chaleur. […] (*Ab*, V, 305).

À partir du point VII, le texte de Bernier glisse d'énoncés du type "l'âme animale est semblable au feu" (chaleur, mouvement) à d'autres énoncés où le feu est bien plus désormais qu'un simple comparant :

> VII. Que l'Âme semble par conséquent estre une espece de feu tres tenu, ou une espece de petite flamme, qui tant qu'elle est en vigueur, ou qu'elle demeure allumée, fait la vie de l'Animal, lequel meurt lors qu'elle s'éteint […] (*Ab*, V, 305).

Et le point VIII soulignera le passage d'un discours par analogie à l'*identification* du feu à la vie de l'âme, dans l'ordre du *verisimilor* :

> VIII. Que rien n'empesche qu'il n'y ait au-dedans du corps une espece de feu allumé ; parce qu'y ayant diverses especes de feu plus ou moins brûlantes, et échauffantes […] (Ab, V, 305).

Dans le fil du raisonnement discursif, comparaison devient raison ou plutôt l'image de la flamme n'appartient plus seulement à l'ordre des signes commémoratifs, mais elle devient elle-même signe indicatif, elle est aussi de l'ordre de l'invisible, du "ce sur quoi on ne peut que raisonner", au même titre par exemple, que le vide ou encore que l'âme, dont elle apparaît désormais comme l'expression métonymique[372] (…). »

Ce traitement de l'image chez Gassendi montre en quoi l'écriture se fait matérialisation de concepts et est indissociable de son objet : c'est dans ce sens que les libertins vont accorder aux images la possibilité de prouver les idées qu'ils doivent rendre visibles et intelligibles.

- L'image comme preuve

Les analogies se déclinent sous la forme de deux figures de style omniprésentes chez les libertins : les comparaisons et les métaphores. Ce sont des figures communes mais l'usage qu'ils en font est à souligner. En effet, les libertins confèrent à ces figures une dimension pédagogique et explicative, mais également un statut de preuve (lorsqu'elles viennent rendre

[372]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 136-137.

concrète une réflexion théorique), elles servent aussi à mettre en lumière la vraisemblance ou l'invraisemblance des idées qu'elles dessinent sous les yeux du lecteur. Elles sont fréquemment combinées à des exemples car elles permettent de rendre admissible une idée ou une théorie *a priori* irrecevable en établissant des parallèles avec des phénomènes naturels, existants chez l'homme ou dans la flore.

Dans *Dom Juan*, la comparaison est pédagogique pour Sganarelle comme pour le lecteur, car Dom Juan y a recours pour illustrer l'importance qu'il confère à la séduction et à l'assouvissement de son désir :

> DOM JUAN. – […] j'ai (…) l'ambition des conquérants, qui volent perpétuellement de victoire en victoire et ne peuvent se résoudre à borner leurs souhaits. Il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs, je me sens un cœur à aimer toute la terre ; et, comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes, pour pouvoir y étendre mes conquêtes amoureuses[373].

Cette comparaison révèle l'intérêt démesuré que porte le personnage à la conquête amoureuse et montre en quoi son attitude se réclame d'un idéal plus noble, par le biais des références aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Cependant, le silence théorique de Dom Juan empêche de lire les métaphores et les comparaisons comme des preuves de son appartenance à la catégorie des « esprits forts ». On peut néanmoins supposer que cet appétit de découvertes désigne par analogie l'appétit qu'a Dom Juan de connaître le monde et d'éprouver son créateur, thème qui apparaît quelques répliques plus loin :

> SGANARELLE. – Il est vrai, je conçois que cela est fort agréable et fort divertissant, et je m'en accommoderais assez, moi, s'il n'y avait point de mal ; mais, Monsieur, se jouer ainsi d'un mystère sacré, et…
> DOM JUAN. – Va, va, c'est une affaire entre le Ciel et moi, et nous la démêlerons ensemble, sans que tu te mettes en peine[374].

Il répondra aux craintes de Sganarelle à propos de sa conduite condamnable par un retour sur la question de la conquête amoureuse :

> SGANARELLE. – […] Apprenez de moi, qui suis votre valet, que le Ciel punit tôt ou tard les impies, qu'une méchante vie amène une méchante mort, et que …
> DOM JUAN. – Paix !
> SGANARELLE. – De quoi est-il question ?
> DOM JUAN. – Il est question de te dire qu'une beauté me tient au cœur[375].

[373]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 780.
[374]. *Ibid*, p. 780.
[375]. *Ibid.*, I, 2, p. 781.

Chez Cyrano, comparaisons et métaphores peuvent avoir une portée pédagogique quand il s'agit de rendre plus explicite un concept, comme c'est ici le cas pour examiner la question de l'héliocentrisme :

> Premièrement, il est du sens commun de croire que le soleil a pris place au centre de l'univers, puisque tous les corps qui sont dans la nature ont besoin de ce feu radical, qui habite au cœur du royaume pour être en état de satisfaire promptement à leurs nécessités, et que la cause des générations soit placée également dans les corps où elle agit ; de même que la sage nature a placé les parties génitales dans l'homme, les pépins dans le centre des pommes, les noyaux au milieu de leur fruit ; et de même que l'oignon conserve, à l'abri de cent écorces qui l'environnent, le précieux germe où dix millions d'autres ont à puiser leur essence[376].

Alors que l'héliocentrisme peut apparaître pour les contemporains de Cyrano comme illogique et antinaturel, Cyrano met en avant la cohérence profonde de cette conception du monde au regard du fonctionnement du reste de la nature : chez l'homme (« les parties génitales dans l'homme ») et dans la flore (« les pépins dans le centre des pommes, les noyaux au milieu de leur fruit ; (…) l'oignon »).

Dans le prolongement de cette réflexion sur l'héliocentrisme, Dyrcona propose une explication rationnelle et scientifique de la création des mondes, à l'exception de la terre créée par Dieu. On note toute la portée critique de l'acceptation de la Création du monde par Dieu alors qu'il démontre avec précision comment la matière constitue des nouveaux mondes :

> Que si vous me demandez de quelle façon ces mondes ont été faits, vu que la sainte Ecriture parle seulement d'un que Dieu créa, je réponds qu'elle ne parle que du nôtre, à cause qu'il est le seul que Dieu ait voulu prendre la peine de faire de sa propre main ; mais tous les autres qu'on voit ou qu'on ne voit pas, suspendus parmi l'azur de l'univers, ne sont rien que l'écume des soleils qui se purgent. Car comment ces grands feux pourraient-ils subsister, s'ils n'étaient attachés à quelque matière qui les nourrit ? Or comme le feu pousse loin de chez soi la cendre dont il est étouffé, de même que l'or dans le creuset se détache en s'affinant du marcassite qui affaiblit son carat, et de même que notre cœur se dégage par le vomissement des humeurs indigestes qui l'attaquent, ainsi le soleil dégorge tous les jours et se purge des restes de la matière qui nourrit son feu[377].

À nouveau, c'est en multipliant les analogies qu'il montre la logique de son idée, qui suit les mêmes règles que celle qu'impose la nature à d'autres éléments (le feu se débarrasse de la cendre et l'or du marcassite comme le soleil se purge libérant ainsi de la matière qui sert à la création de mondes) ou à l'homme (vomissements). Cette comparaison se prolonge par un exemple, qui, une fois l'idée devenue envisageable par le biais de l'analogie, se présente comme une preuve de la théorie avancée :

> Ceci n'est pas une imagination ridicule. La Nouvelle-France, où nous sommes, en produit un exemple bien convaincant. Ce vaste continent de l'Amérique est une moitié de la terre, laquelle en dépit de nos

[376]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 16.
[377]. *Ibid.*, p. 24-25.

> prédécesseurs qui avaient mille fois cinglé l'océan, n'avait point encore été découverte ; aussi n'y était-elle pas encore, non plus que beaucoup d'îles, de péninsules et de montagnes, qui se sont soulevées sur notre globe, quand les rouillures du soleil qui se nettoie ont été poussées assez loin, et condensées en pelotons assez pesants pour être attirées par le centre de notre monde, possible peu à peu en particules menues, peut-être aussi tout à coup en une masse[378].

De même, dans un souci pédagogique, pour rendre explicite le fonctionnement de la matière, il utilise une comparaison baroque, qui dévoile en une image à la fois l'unité de la matière et la multiplicité de ses formes :

> [À] pénétrer sérieusement la matière, vous trouverez qu'elle n'est qu'une, qui, comme une excellente comédienne, joue ici-bas toutes sortes de personnages, sous toutes sortes d'habits[379].

Dans le prolongement de cette démarche, on trouve des comparaisons qui illustrent et défendent des concepts tout en proposant une vision poétique ou burlesque du monde :

> [S]i ce dieu visible éclaire l'homme, c'est par accident, comme le flambeau du roi éclaire par accident au crocheteur qui passe par la rue[380].

Cette image permet de dénoncer, sur un mode comique, les prétentions de l'humanité, qui croit que le soleil ne brille que pour elle.

De la même façon, il arrive à Cyrano de discréditer une théorie par le recours à l'analogie, qui présente alors l'idée mise en cause comme ridicule et intenable ; c'est ce qu'il fait pour mettre à mal le refus de l'existence du vide :

> [S]'il n'y avait point de vide, il n'y aurait point de mouvement, ou il faut admettre la pénétration des corps. Car il serait trop ridicule de croire que, quand une mouche pousse de l'aile une parcelle d'air, cette parcelle en fît 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[381] !

Le ridicule du refus de l'existence du vide est mis en lumière et amplifié par l'utilisation d'une hyperbole, qui rend l'adhésion à la théorie mise en cause difficile (« et qu'ainsi l'agitation du petit orteil d'une puce allât faire une bosse derrière le monde ! »).
Gassendi utilise également la comparaison à des fins pédagogiques pour expliciter des concepts tels que celui d'« idée primitive » :

> Mais voici une comparaison qui peut-être vous plaira davantage. *Il semble que vous admettiez que l'idée primitive soit comparable à l'esquisse grossière* ou au tracé linéaire au moyen duquel le peintre indique sur son tableau l'image à faire ; tandis que l'idée finale serait comme l'image achevée, et par excellence ornée de couleurs vives. Or bien que l'image grossière n'ait pas été augmentée quant à la

[378]. *Ibid.*, p. 25-26.
[379]. *Ibid.*, p. 78.
[380]. *Ibid.*, p. 22.
[381]. *Ibid.*, p. 81.

> place qu'elle occupe, elle est cependant augmentée *au point de vue du nombre et de la disposition des couleurs, et par la netteté et la valeur des détails*[382].

L'image permet donc de rendre accessible, transparent un concept philosophique qu'il serait difficile de définir.

Dans *Thérèse philosophe*, l'image a également une portée pédagogique et sert d'argument éclairant pour convaincre Éradice de se laisser faire et de s'abandonner au Père Dirrag. En effet, celui-ci emploie une analogie pour défendre l'idée que la force de l'imagination permet de s'abstraire de son corps et de ne plus ressentir les souffrances endurées. Il établit donc un parallèle entre le chasseur qui ne ressent pas les blessures qu'il peut se faire en poursuivant un gibier tellement il est absorbé par sa traque et le croyant qui ne doit pas sentir la souffrance physique quand il œuvre pour atteindre l'élévation de l'âme :

> Voyez ce chasseur : l'imagination remplie du plaisir de forcer le gibier qu'il poursuit, il ne sent ni les ronces, ni les épines dont il est déchiré en perçant les forêts. Plus faible que lui dans un objet mille fois plus intéressant, sentirez-vous de faibles coups de discipline si votre âme est fermement occupée du bonheur qui vous attend[383] ?

L'analogie sert ici uniquement de support pour expliciter l'idée défendue par le Père Dirrag. Mais les comparaisons sont parfois utilisées pour conférer un caractère scientifique à l'énoncé et tendent à transformer des arguments en preuves :

> Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent, qu'un poids de quatre livres détermine nécessairement le côté d'une balance qui n'a que deux livres à soulever dans son autre bassin[384].

La démonstration de Thérèse se veut aussi convaincante qu'une expérience de physique ; par là même, elle fait de son discours une expérience et énonce des principes qui produiront « nécessairement » le même résultat.

Les libertins de Sade utilisent aussi des comparaisons ayant pour vocation de rendre plus claires leurs démonstrations, particulièrement quand il s'agit de mettre en avant des facultés de l'esprit difficiles à peindre :

> L'imagination de l'homme est une faculté de son esprit où vont, par l'organe des sens, se peindre, se modifier les objets et se former ensuite ses pensées, en raison du premier aperçu de ces objets. […] [Q]u'une comparaison facilite à tes yeux ce que j'expose. N'as-tu pas vu , Thérèse, des miroirs de formes différentes, quelques-uns qui diminuent les objets, d'autres qui les grossissent ; ceux-ci qui les rendent affreux ; ceux-là qui leur prêtent des charmes ; t'imagines-tu maintenant que si chacune de ces glaces unissait la faculté créatrice à la faculté objective, elle ne donnerait pas du même homme qui se

[382]. Gassendi, Pierre, Disquisitio Metaphysica, Vrin, 1962 dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 163.
[383]. Boyer d'Argens, *Thérèse Philosophe op. cit.*, p. 587.
[384]. *Ibid.*, p. 582.

> serait regardé dans elle, un portrait tout à fait différent, et ce portrait ne serait-il pas en raison de la manière dont elle aurait perçu l'objet ? Si aux deux facultés que nous venons de prêter à cette glace, elle joignait maintenant celle de la sensibilité, n'aurait-elle pas pour cet homme vu par elle, de telle ou telle manière, l'espèce de sentiment qu'il lui serait possible de concevoir pour la sorte d'être qu'elle aurait aperçu ? La glace qui l'aurait vu beau, l'aimerait, celle qui l'aurait vu affreux, le haïrait, et ce serait pourtant toujours le même individu[385].

Par l'image du miroir déformant, Sade défend l'idée de la relativité des valeurs morales. De même qu'un miroir déformant présente comme beau ou laid un même visage, les hommes jugent autrui en fonction de leurs propres valeurs, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, mais qui supposent une vision positive ou négative du « même individu ».
De même, la comparaison permet à Sade de présenter le crime comme naturel, en le comparant à un astre :

> […] ainsi que cet astre sublime est le régénérateur de l'univers, de même le crime est le centre de tous les feux moraux qui nous embrasent : l'astre fait éclore les fruits de la terre ; le crime fait germer toutes les passions dans le cœur de l'homme ; lui seul est utile à l'homme[386].

La comparaison employée est valorisante et présente le crime comme une action nécessaire et positive, « utile à l'homme ». Le comparé, déjà noble (« astre »), est caractérisé de manière méliorative par un adjectif (« sublime ») et un groupe nominal qui met en avant son rôle essentiel (« le régénérateur de l'univers »).

Le rejet du surnaturel amène les libertins à s'en remettre à l'expérience et à la raison pour élaborer une forme de vérité provisoire. Cette inscription dans une démarche scientifique s'accompagne à la fois d'une appropriation des savoirs antérieurs et d'un refus de soumission aveugle au concept d'autorité, comme le souligne la mise en cause de l'aristotélisme. L'autorité se rapproche, en effet, d'une forme de foi, en ce qu'elle suppose une adhésion sans remise en cause ; les libertins invitent au contraire à se constituer une bibliothèque dans laquelle puiser des références et des exemples tout en conservant un esprit critique.

De même, malgré la défense de l'observation et de l'expérimentation, l'imaginaire n'est pas écarté et reste pour eux un moyen de découvertes valide. L'erreur et la fable permettent aussi d'accéder au vrai lorsque l'on tient compte de la valeur à leur assigner : certaines hypothèses ne peuvent être prouvées que par défaut, en écartant des propositions nécessairement fausses, et le travail de l'imagination, en lien avec l'analogie, ouvre sur de

[385]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 262.
[386]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 805.

nouvelles perspectives. Cette idée s'inscrit dans un travail formel où l'image est tantôt pédagogique, tantôt preuve par elle-même.

Cette approche globale, qui interroge les savoirs établis et multiplie les orientations de recherche pour atteindre une vérité relative, s'accompagne d'un décentrement du point de vue, proposant un regard neuf. Les libertins inscrivent en effet au cœur de leur projet la notion de relativité qu'ils déclinent en une série de refus, refus du géocentrisme, refus de l'anthropocentrisme et du dogmatisme : l'acte fondateur de ce mode de pensée peut être localisé dans le refus d'une lecture verticale du monde et d'un point de vue unique.

## DECENTREMENT ET RELATIVISME

La pensée libertine a pour fondement un double déplacement qui invite à une nécessaire relativisation des valeurs. D'une part, elle témoigne d'un passage de l'axe horizontal à l'axe vertical, comme le souligne Fernand Hallyn lorsqu'il envisage les « XVII^e^ et XVIII^e^ siècles comme le moment de passage de la prédominance de l'axe vertical, reliant plusieurs niveaux de réalité, à celle de l'axe horizontal, ne prenant en compte qu'un seul niveau[387] » ; et, d'autre part, elle remet en question les notions de centre et de tout au profit de l'infini et de la pluralité.

Remettre en cause l'idée d'un monde cohérent, structuré, ayant un centre et un maître organisateur, implique d'adopter une vision du monde placée sous le signe du relativisme et de l'humilité. Cette réflexion se situe dans le prolongement de la construction d'une notion de vraisemblable féconde, qui s'oppose à une vérité nécessairement imparfaite et incomplète fondée sur des expériences et une élaboration théorique humaine. Ainsi, de même que la vérité est instable, la vision de l'organisation du monde est susceptible d'être faussée : elle reflète surtout l'orgueil de l'homme qui place la Terre au centre du monde et l'homme au centre de la création. Les libertins quant à eux tracent les contours d'un univers où l'homme n'est qu'une créature parmi d'autres, sur une planète parmi d'autres, et qui développe des systèmes de pensées trop dogmatiques pour être en cohérence avec la nature humaine et le savoir de l'homme.

Le libertinage apparaît alors comme une école de l'humilité, récusant l'orgueil de l'homme sous toutes ses formes : géocentrisme, anthropocentrisme, règne du bon sens et du sens commun, philosophies de la certitude. Il propose de remettre en question les modèles qu'il subvertit sans en imposer de nouveau, se contentant d'ériger la relativité comme moyen d'examiner le monde en multipliant les points de vue et en accueillant la plurivocité au sein de son œuvre : il établit ainsi une pensée adogmatique et asystématique en lien avec le scepticisme. C'est peut-être là que se trouve le paradoxe libertin : la ligne de force de cette pensée, qui ne reconstruit pas un système philosophique sur les ruines des idées qu'elle a déconstruites, est aussi le lieu de sa faiblesse, celle d'un inachèvement inscrit au cœur de sa parole.

[387]. Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler, op. cit.*, p. 20-21.

**Refus du géocentrisme**

Il n'est pas surprenant de compter les libertins parmi les défenseurs de l'héliocentrisme, particulièrement une fois établi le lien étroit qu'ils entretiennent avec la science ainsi que leur refus de l'adoption du modèle aristotélicien. Si la conception de chaque auteur libertin n'est pas explicite sur ce point, l'adoption de l'héliocentrisme ne fait aucun doute pour Cyrano de Bergerac[388]. De plus, son œuvre fait dialoguer son refus du géocentrisme et son refus de l'anthropocentrisme : cette double remise en question définit alors un prisme pertinent pour s'interroger sur la vision libertine de l'homme, sur sa place dans l'univers et sur la validité des valeurs qu'il érige comme universelles.

- Déloger l'homme du centre du monde

La réflexion de Cyrano sur la place de la terre dans l'univers et la défense de l'héliocentrisme se fait par étape dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*. Dès les premières pages, alors même qu'il n'a pas encore été question du projet du narrateur de partir pour la Lune, Dyrcona nomme déjà « Copernic et Képler » lorsqu'il soutient que « la lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de lune[389] ». Cyrano place ainsi son œuvre sous le patronat des deux figures tutélaires auxquelles l'héliocentrisme est associé. La filiation entre Képler et Cyrano est d'ailleurs évidente, sachant que le *Somnium seu de atronomia lunari* est publié en 1634. « La publication du *Songe* coïncide (…) avec le début d'une nouvelle vogue de la littérature lunaire : quelques années plus tard paraîtront notamment *l'Homme dans la Lune* de Godwin et le *Monde de la Lune* de Wilkins (tous deux en 1638), ainsi que les *Estats et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac (1657)[390]. » Il est d'ailleurs aisé d'établir des parallèles entre le songe de Duracotus et le récit de voyage de Dyrcona. En effet, « [l]e récit de Duracotus (…) intervient comme voile d'une double allégorie : les personnages représentent des notions abstraites, tandis que la Lune tournant autour de la Terre est figure de la Terre tournant autour du Soleil[391] ». Une même incarnation de principes

[388]. Il semble inutile de s'appesantir sur la question en tant que telle vu qu'elle n'est ouvertement traitée que par Cyrano et qu'elle a été envisagée et analysée par Alexandra Torero-Ibad, dans son ouvrage *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*. Je me contente donc de survoler rapidement l'œuvre pour envisager les étapes du raisonnement de Cyrano qui fonde l'adoption du modèle héliocentrique et pose les bases conceptuelles de la remise en cause de la place de l'homme dans l'univers et de la relativité de ses valeurs que l'on retrouvera chez tous les auteurs de notre corpus.
[389]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 6.
[390]. Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, *op. cit.*, p. 270-271.
[391]. *Ibid.*, p. 274-275.

abstraits et un même jeu de renversement de perspective et de point de vue associent donc les deux œuvres. La présence d'un démon se retrouve également chez Cyrano tout comme chez Képler : « [à] l'intérieur du livre de Duracotus [livre écrit par Duracotus suite à un songe dans lequel il lisait ce livre qu'il transcrira ensuite] apparaît un discours prononcé par un démon qui fournit des éclaircissements scientifiques sur la géographie, l'astrologie et la biologie lunaire[392] ». Malgré cette filiation, il ne s'agira pas pour Cyrano de se faire le chantre de la pensée de Képler, mais bien de constituer son propre argumentaire contre le géocentrisme et peut-être de dépasser une œuvre placée par Fernand Hallyn sous le signe de l'oxymore en ce qu'elle « regarde à la fois le passé et l'avenir » et dans laquelle « [l]e monde nouveau apparaît dans un contexte fait de formes de croyances anciennes[393] ».

Ainsi, « [p]our nous faire abandonner la conception de l'univers comme géocentré et fini, le point de départ de l'argumentation de Cyrano consiste à faire perdre à la Terre son caractère unique et son opposition à l'ensemble des Astres. Il met ainsi en cause la distinction radicale entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, en proposant de faire, de la Terre et de la Lune, deux corps non pas en tout point opposés, mais au contraire identiques : la Terre est, comme la Lune, une planète, tandis que cette dernière est, comme la Terre, un monde habité[394] ».

Ensuite, c'est « l'expérience faite par le narrateur du mouvement diurne de la Terre[395] » qui marque le début de la démonstration en faveur de l'héliocentrisme. « En effet, s'étant élevé à la perpendiculaire dans les airs, lors de sa première tentative d'ascension vers la Lune, et redescendant à la verticale, il ne retombe pas à son point de départ. […] Dyrcona défend alors l'héliocentrisme lors de sa discussion avec M. de Montmagny[396] ». Sa défense s'appuie sur quatre arguments, puis envisage et récuse les préjugés sur lesquels se fonde le géocentrisme : les préjugés des sens et les préjugés anthropocentristes.

« Le premier argument se veut l'argument central. Ce n'est pas un argument scientifique. Il est fondé sur l'idée qu'il est plus *naturel* que le soleil soit au centre[397] », ce que soulignent les multiples analogies qu'il emploie pour étayer cette idée[398]. Ensuite, « les arguments avancés

[392]. Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, *op. cit.*, p. 277.
[393]. *Ibid.*, p. 294.
[394].Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 385-386.
[395]. *Ibid.*, p. 293.
[396]. *Ibid.*, p. 293.
[397]. *Ibid.*, p. 406.
[398]. « « Premièrement, il est du sens commun de croire que le soleil a pris place au centre de l'univers, puisque tous les corps qui sont dans la nature ont besoin de ce feu radical, qui habite au cœur du royaume pour être en état de satisfaire promptement à leurs nécessités, et que la cause des générations soit placée également entre les

(…) cherchent à prouver que le mouvement de la Terre est *physiquement* possible, et même beaucoup plus probable que celui des cieux qu'il remplace[399]/[400] ». « Le troisième argument repose sur la simplification permise par l'hypothèse copernicienne : "je ne vous reproche point vos excentriques, vos concentriques ni vos épicycles, tous lesquels vous ne sauriez expliquer que très confusément et dont je sauve mon système[401]." […] Enfin, le quatrième argument consiste à dire que le copernicianisme explique beaucoup plus simplement la *cause* du mouvement des planètes que le géocentrisme aristotélicien[402]/[403]. »

Dans un second temps, Dyrcona s'attaque aux préjugés sur lesquels s'appuient les défenseurs du géocentrisme. « Deux grands types de préjugés sont (…) reprochés aux géocentristes, et font obstacle à leur juste appréhension du système du monde : les préjugés des sens et les préjugés finalistes. […]

> Monsieur, lui répondis-je, la plupart des hommes, qui ne jugent que par les sens, se sont laissé persuader à leurs yeux ; et de même que celui dont le vaisseau navigue terre à terre croit demeurer immobile, et que le rivage chemine, ainsi les hommes, tournant avec la terre autour du ciel, ont cru que c'était le ciel lui-même qui tournait autour d'eux[404].

En effet, au sujet du mouvement ou du repos de la terre, des planètes, du soleil ou des étoiles, il semble que ce ne soient pas les sens qui permettent de trancher. Une chose peut

---

corps où elle agit ; de même que la sage nature a placé les parties génitales dans l'homme, les pépins dans le centre des pommes, les noyaux au milieu de leur fruit ; et de même que l'oignon conserve, à l'abri de cent écorces qui l'environnent, le précieux germe où dix millions d'autres ont puiser leur essence. […]
« Cela donc supposé, 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 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 d'un vaisseau. » » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 17-18.

[399]. « « Que si vous avez de la peine à comprendre comment une masse si lourde se peut mouvoir, dites-moi, je vous prie, les astres et les cieux, que vous faites si solides, sont-ils plus légers ? Encore nous, qui sommes assurés de la rondeur de la terre, il nous est aisé de conclure son mouvement par sa figure. Mais pourquoi supposer le ciel rond, puisque vous ne le sauriez savoir, et que dans toutes les figures, s'il n'a pas celle-ci, il est certain qu'il ne se peut pas mouvoir ? » » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 18.

[400]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 408.

[401]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 18.

[402]. « « Parlons seulement des causes naturelles de ce mouvement. Vous êtes contraints, vous autres, de recourir aux intelligences qui remuent et gouvernent vos globes. Mais moi, sans interrompre le repos du Souverain Etre, qui sans doute a créé la nature toute parfaite, et de la sagesse duquel il est de l'avoir achevée, de telle sorte que l'ayant accomplie pour une chose, il ne l'ait pas rendue défectueuse pour une autre ; moi, dis-je, je trouve dans la terre les vertus qui la font mouvoir. » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 19.

[403]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 411- 413.

[404]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 21.

paraître en mouvement, soit parce qu'elle se meut effectivement, soit parce que le spectateur lui-même est en mouvement. […] Puisque nous ne pouvons nous éloigner de la Terre, et observer de loin ses mouvements, les sens ne nous sont d'aucun secours, et seuls des raisonnements peuvent nous faire pencher pour l'une ou l'autre hypothèse. Cet argument ne considère pas les sens comme trompeurs, il constate simplement que nous n'avons pas les moyens de confronter plusieurs observations, et d'adopter un point de vue à partir duquel nous ne soyons pas induits en erreur par notre propre mouvement, qui est celui de la Terre lorsque nous sommes entraînés par elle[405]. »

Enfin, « [c]es préjugés fondés sur une mauvaise interprétation des observations sensibles se combinent aux préjugés anthropocentristes : "Ajoutez à cela l'orgueil insupportable des humains, qui leur persuade que la nature n'a été faite que pour eux ; comme s'il 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 nèfles et pommer ses choux[406]/[407] " ».

Dans *Les États et Empires du Soleil,* la question de la création de l'univers ne fait plus débat : l'univers est décrit par Dyrcona lors de son ascension vers le Soleil prouvant ainsi que l'héliocentrisme est devenu une évidence après n'avoir été qu'une hypothèse. Plus Dyrcona s'élève vers le soleil et plus il affermit sa vision du monde. Dyrcona passe de la suspicion (« comme autrefois j'avais soupçonné en montant à la lune » à la certitude (« Je connus très distinctement ») grâce à l'observation. Il établit, en premier lieu, le fait que la terre tourne sur elle-même « d'Orient en Occident » :

> Je connus très distinctement, comme autrefois j'avais soupçonné en montant à la lune, qu'en effet c'est la terre qui tourne d'Orient en Occident à l'entour du soleil, et non pas le soleil autour d'elle ; car je voyais en suite de la France, le pied de la botte d'Italie, puis la mer Méditerranée, puis la Grèce, puis le Bosphore, le Pont-Euxin, la Perse, les Indes, la Chine, et enfin le Japon, passer successivement vis-à-vis du trou de ma loge ; et quelques heures après mon élévation, toute la mer du Sud ayant tourné laissa mettre à sa place le continent de l'Amérique [408].

Il prouve ensuite que les planètes tournent autour du soleil et non de la terre :

> Je côtoyai la lune qui pour lors se trouvait entre le soleil et la terre, et je laissai Vénus à main droite. Mais à propos de cette étoile, la vieille astronomie a tant prêché que les planètes sont des astres qui tournent à l'entour de la terre, que la moderne n'oserait en douter[409].

---

[405]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 419-420.
[406]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 21.
[407]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 421-422.
[408]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 212-213.
[409]. *Ibid.*, p. 213.

Il s'attache alors à mettre en avant la nature des planètes et le fait qu'elles se contentent de renvoyer la lumière du soleil et qu'elles ne brillent pas par elles-mêmes :

> Et je remarquai toutefois que, durant tout le temps que Vénus parut au-deçà du soleil, à l'entour duquel elle tourne, je la vis toujours en croissant ; mais achevant son tour, j'observai qu'à mesure qu'elle passa derrière, [ses] cornes se rapprochèrent et son ventre noir se redora. Or cette vicissitude de lumières et de ténèbres montre bien évidemment que les planètes sont, comme la lune et la terre, des globes sans clarté qui ne sont capables que de réfléchir celle qu'ils empruntent[410].

Il affirme alors l'existence d'autres planètes ayant des satellites, ôtant encore un privilège à la terre :

> En effet, à force de monter, je fis encore la même observation de Mercure. Je remarquai de plus que tous ces mondes ont encore d'autres petits mondes qui se meuvent à l'entour d'eux[411].

Enfin, il est difficile de convaincre le lecteur avec plus d'efficacité qu'en lui proposant d'expérimenter l'héliocentrisme en le lui donnant à voir comme spectacle par le biais de la fiction :

> Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne ont été contraints de pirouetter et rouler tout ensemble à l'entour du soleil[412].

- Critique de l'orgueil de l'homme : refus de l'anthropocentrisme

C'est donc sur le rejet inaugural du géocentrisme que s'élabore une remise en cause de l'anthropocentrisme, qui découle logiquement de cette attribution d'une place centrale de la terre dans l'univers. En cela, Cyrano se différencie de Copernic car ce dernier propose un monde encore anthropocentrique, ce qui confirme le statut de lieu de passage entre tradition et modernité de l'œuvre de Copernic selon Fernand Hallyn. En effet, pour lui, « l'homme est le destinataire du monde, sa "centralité" profonde demeure, où qu'il se trouve physiquement : il constitue toujours le centre de re-présentation intellectuelle, l'être autour duquel s'ordonne le cercle des choses intériorisées au moins potentiellement dans leur ordre véritable. Le monde de Copernic, tout en chassant l'homme du centre géométrique du monde, peut rester, dans cette optique, profondément anthropocentrique[413] ».

Cette difficulté à abandonner cette vision du monde ne sera dépassée qu'avec Galilée. « Le *De revolutionibus* [de Copernic] était entièrement fondé sur la thèse que le monde a été créé *pour nous* ("*propter nos*"). Kepler soutenait également que le monde avait été créé en

410. *Ibid.*, p. 213.
411. *Ibid.*, p. 213- 214.
412. *Ibid.*, p. 214.
413. Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler, op. cit.*, p. 65.

vue de sa contemplation par l'homme. Chez Galilée, cette finalité humaine et contemplative disparaît. Mais la notion même d'une finalité et d'une perfection divines est maintenue, tandis qu'une coupure entre le divin et l'humain rend caduque toute prétention à un savoir absolu concernant le monde chez l'homme[414]. »

On peut noter une correspondance entre le point de vue du personnage du *Dialogue* de Galilée et celui de Dyrcona à ce propos. Alors que Sagredo s'étonne que les « corps célestes, si parfaits » soient mis au service du « rebut de monde » :

> SAGREDO : La nature a-t-elle donc produit et dirigé tant d'immenses corps célestes, si parfaits et si nobles, impassibles, immortels, divins, sans autre utilité que le service de la Terre, qui, elle, est passible, éphémère et mortelle ? Pour le service de ce que vous appelez le rebut du monde, le cloaque de tous les immondices[415] ?

Dyrcona définit cette même prétention comme « ridicule » :

> Car il serait 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[416].

C'est Simplicio qui se fera le défenseur d'un finalisme absurde en cohérence avec la vision aristotélicienne du monde qu'il incarne :

> SIMPLICIO : Nous voyons clairement, et le touchons du doigt, que toutes les générations, changements, etc., qui ont lieu sur la Terre, sont tous, directement ou indirectement, ordonnés à l'usage, commodité et bénéfice des hommes ; c'est pour la commodité des hommes que les chevaux naissent, c'est pour nourrir les chevaux que la Terre produit le foin, et que les nuées l'arrosent ; c'est pour la commodité et la nourriture des hommes que naissent les herbes, les grains, les fruits, les animaux, les oiseaux, les poissons ; bref, si nous examinons soigneusement tout cela et l'analysons, nous trouverons que la fin à laquelle c'est ordonné est le besoin, l'utilité, la commodité et le plaisir des hommes[417].

Parce que cette défense d'un monde créé pour l'homme est proférée par Simplicio, le représentant de la tradition face aux tenants de la modernité, il est possible de lire cette réplique comme empreinte d'une dénonciation implicite. Cette critique d'une vision anthropocentriste de l'univers se retrouve chez les libertins, qui s'en serviront comme base pour aborder et examiner la question de la relativité des valeurs et qui en appelleront à la démultiplication des points de vue et à la plurivocité.

---

414. Hallyn, Fernand, Introduction, Galilée, *Le messager des étoiles*, *op. cit.*, p. 152.
415. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 159.
416. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 17.
417. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *op. cit.*, p. 160.

- L'homme : une créature parmi d'autres

Couplée à la question du géocentrisme, l'hypothèse d'un monde conçu pour l'homme est envisagée, dépassée et raillée. Inévitablement, Cyrano prolonge sa mise en cause du géocentrisme par celle de l'anthropocentrisme, qui tient une place prépondérante dans son œuvre. « La critique cyranienne du finalisme s'inscrit d'abord dans son entreprise générale de pluralisation des points de vue. Il s'agit en ce cas de dénoncer le fait que les hommes se pensent comme le centre du monde, et considèrent que le monde serait fait *pour* eux[418]. »

C'est ce qui est explicitement exprimé par Dyrcona lorsqu'il défend l'héliocentrisme face à M. de Montmagny :

> Ajoutez à cela l'orgueil insupportable des humains, qui leur persuade que la nature n'a été faite que pour eux ; comme s'il 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 nèfles et pommer ses choux. […] Non, non, si ce dieu visible éclaire l'homme, c'est par accident, comme le flambeau du roi éclaire par accident au crocheteur qui passe par la rue[419].

Il est significatif qu'à cette occasion géocentrisme et anthropocentrisme soient couplés, puisque ces deux conceptions participent d'une vision générale d'un monde dans lequel la terre et l'homme sont placés au centre du monde. La critique de cette vision du monde sera relayée par un renversement de perspective : au lieu de mettre en cause la prétention humaine, Cyrano prête la même vision aux séléniens qui soutiennent que le monde a été créé pour eux et démontrent leur supériorité sur l'homme.

Tout d'abord, les séléniens se servent de l'apparence physique (ils marchent à quatre pattes, sont plus grands que les hommes mais ont « la taille, la figure et le visage comme nous[420] », Dyrcona les nomme des « bêtes-hommes[421] ») pour souligner leur supériorité :

> Aussitôt, les nouvelles coururent par tout le royaume qu'on avait trouvé deux hommes sauvages [Dyrcona et le petit Espagnol], plus petits que les autres à cause des mauvaises nourritures que la solitude nous avait fournies, et qui, par un défaut de semence de leurs pères, n'avaient pas eu les jambes de devant assez fortes pour s'appuyer dessus[422].

Cyrano génère ainsi l'idée que la constitution physique des créatures n'a aucun sens en soi et que c'est par un raisonnement pré-déterminé qu'il est possible d'en faire un argument défendant la cause de ceux qui y ont recours. La station debout n'est alors plus un signe d'élection divine mais une malformation. L'homme serait davantage une erreur de la nature

[418]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 154.
[419]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 21-22.
[420]. *Ibid.*, p. 51.
[421]. *Ibid.*, p. 51.
[422]. *Ibid.*, p. 88.

(« monstre ») qu'une créature appelée à dominer le règne animal. La différence de Dyrcona et de l'Espagnol leur interdit l'accès à la condition humaine :

> Cette croyance allait prendre racine à force de cheminer, sans les prêtres du pays qui s'y opposèrent, disant que c'était une impiété épouvantable de croire que non seulement des bêtes, mais des monstres, fussent de leur espèce[423].

De même, l'immortalité leur est refusée (alors qu'elle est accordée aux animaux domestiques), du fait de leur origine obscure. À nouveau, leur différence physique, qui les rendrait fragiles et les exposerait aux chutes, sert de prétexte pour leur interdire l'accès à l'au-delà. Dieu serait sensible à l'apparence physique et élirait certaines de ses créatures en fonction de leur constitution :

> Il y aurait bien plus d'apparence, ajoutaient les moins passionnés, que nos animaux domestiques participassent au privilège de l'humanité, et de l'immortalité par conséquent, à cause qu'ils sont nés dans notre pays, qu'une bête monstrueuse qui se dit née je ne sais où dans la lune. Et puis considérez la différence qui se remarque entre nous et eux. Nous autres, nous marchons à quatre pieds, parce que Dieu ne se voulut pas fier d'une chose si précieuse à une moins ferme assiette. Il eut peur qu'il arrivât fortune de l'homme ; c'est pourquoi il prit lui-même la peine de l'asseoir sur quatre piliers, afin qu'il ne pût tomber ; mais [dédaignant] de se mêler de la construction de ces deux brutes, il les abandonna au caprice de la nature, laquelle, ne craignant pas la perte de si peu de chose, ne les appuya que sur deux pattes.
> Les oiseaux mêmes, disaient-ils, n'ont pas été si maltraités qu'elles, car au moins ils ont reçu des plumes pour subvenir à la faiblesse de leurs pieds, et se jeter en l'air quand nous les éconduirions de chez nous ; au lieu que la nature, en ôtant les deux pieds à ces monstres, les a mis en état de ne pouvoir échapper à notre justice[424].

Le renversement opéré souligne l'ineptie et le comique des arguments séléniens, mais il met aussi indirectement en cause le discours tenu par l'Église lorsqu'elle justifie la supériorité de l'homme, en le plaçant au rang de créature élue au statut particulier. Ce qui est dénoncé ici, c'est le fait que les hommes se servent d'arguments superficiels basés sur l'apparence physique pour s'ériger en maîtres dominant les règnes animal et végétal. Leur lien privilégié avec Dieu est d'ailleurs nié pour la raison étrange que leur tête est tournée vers le ciel, ce qui leur conférerait une « posture suppliante » :

> Voyez un peu, outre cela, comme ils ont la tête tournée devers le ciel ! C'est la disette où Dieu les a mis de toutes choses qui les a situés de la sorte, car cette posture suppliante témoigne qu'ils cherchent au ciel, pour se plaindre, celui qui les a créés, et qu'ils lui demandent permission de s'accommoder de nos restes. Mais nous autres, nous avons la tête penchée en bas pour contempler les biens dont nous sommes seigneurs, et comme n'y ayant rien au ciel à qui notre heureuse condition puisse porter envie[425].

[423]. *Ibid.*, p. 88.
[424]. *Ibid.*, p. 88-89.
[425]. *Ibid.*, p. 88-89.

Tous les arguments prenant pour base la constitution physique sont renvoyés dos à dos : l'apparence ne peut être un signe d'élection. Le discours religieux qui vise à différencier hommes et bêtes et qui accorde une âme et un don d'immortalité aux uns et pas aux autres n'a aucune en valeur en soi : il n'a de sens qu'en lien avec le point de vue adopté. Du point de vue des séléniens, qui marchent à quatre pattes, se tenir debout fait des terriens de véritables erreurs de la nature ; du point de vue des terriens, c'est l'inverse, mais aucune créature ne peut prétendre dominer les autres de manière absolue.

Après cette première mise en cause, Cyrano développe à nouveau ce thème lors du séjour de Dyrcona chez les oiseaux dans *Les États et Empires du Soleil.* Dyrcona y est encore jugé sur son apparence physique[426] :

> [C]ela serait bien ridicule de croire qu'un animal tout nu, que la nature même en mettant au jour ne s'était pas souciée de fournir des choses nécessaires à le conserver, fût comme eux capable de raison[427].

Ensuite, c'est sa différence avec les oiseaux qui est pointée du doigt et qui motive leur hostilité à son égard :

> Encore, ajoutaient-ils, si c'était un animal qui approchât un peu davantage de notre figure, mais justement le plus dissemblable et le plus affreux[428].

Enfin, « [l]a critique de l'anthropocentrisme qui se trouve dans le discours des oiseaux prend un autre angle d'attaque : l'anthropocentrisme est rejeté en tant qu'il conduit les hommes à penser qu'il est légitime que les autres animaux leur soient soumis[429] » : ce qui était implicite chez les séléniens devient explicite chez les oiseaux :

---

[426]. A nouveau, lors de son procès Dyrcona se verra reproché sa différence physique ainsi que son comportement, souligné par l'avocat qui doit établir qu'il est bien un homme :
« « Pour moi, je ne fais point de difficulté qu'il ne le soit [un oiseau] : [premièrement, par un sentiment d'horreur dont nous nous sommes tous sentis saisis à sa vue, sans en pouvoir dire la cause] ; secondement, en ce qu'il rit comme un fou ; troisièmement, en ce qu'il pleure comme un sot ; quatrièmement, en ce qu'il se mouche comme un vilain ; cinquièmement, en ce qu'il est plumé comme un galeux ; sixièmement, en ce qu'il porte la [queue] devant ; septièmement, en ce qu'il a toujours une quantité de petits grès carrés dans la bouche qu'il n'a l'esprit de cracher ni d'avaler ; huitièmement, et pour conclusion, en ce qu'il lève en haut tous les matins ses yeux, son nez et son large bec, colle ses mains ouvertes la pointe au ciel plat contre plat, et n'en fait qu'une attachée, comme s'il s'ennuyait d'en avoir deux libres ; se casse les jambes par la moitié, en sorte qu'il tombe sur ses gigots ; puis avec des paroles magiques qu'il bourdonne, j'ai pris garde que ses jambes rompues se rattachent, et qu'il se relève après aussi gai qu'auparavant. » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 264-265.
Dyrcona n'est donc jugé que sur son apparence : sur son aspect physique et sur sa façon d'agir qui est présentée comme totalement absurde du point de vue d'un oiseau.
[427]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 255.
[428]. *Ibid.*, p. 255.
[429]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 156.

> [L]'homme (…) si sot et si vain, (…) se persuade que nous n'avons été faits que pour lui ; l'homme qui, avec son âme si clairvoyante, ne saurait distinguer le sucre d'avec l'arsenic, et qui avalera de la ciguë que son beau jugement lui aurait fait prendre pour du persil ; l'homme qui soutient qu'on ne raisonne que par le rapport des sens, et qui cependant a les sens les plus faibles, les plus tardifs et les plus faux d'entre toutes les créatures ; l'homme, enfin que la nature, pour faire de tout, a créé comme les monstres, mais en qui pourtant elle a infus l'ambition de commander à tous les animaux [et de les] exterminer[430].

Les oiseaux mettent ici en lumière à la fois la prétention de l'homme en raillant son anthropocentrisme (« l'homme (…) se persuade que nous n'avons été faits que pour lui », « l'ambition de commander à tous les animaux »), en se moquant de sa prétendue intelligence (« l'homme qui, avec son âme si clairvoyante, ne saurait distinguer le sucre d'avec l'arsenic, et qui avalera de la ciguë que son beau jugement lui aurait fait prendre pour du persil ») et en soulignant sa cruauté, corollaire de sa bêtise (« elle a infus l'ambition de commander à tous les animaux [et de les] exterminer »).

À nouveau, par un jeu d'inversion, Cyrano refuse la raison et l'immortalité aux hommes et l'accorde aux oiseaux :

> Il ne nous serait pas malaisé d'empêcher par sa mort les violences qu'il peut faire ; toutefois, comme le salut ou la perte de tout ce qui vit importe à la république des vivants, il me semble que nous mériterions d'être nés hommes, c'est-à-dire dégradés de la raison et de l'immortalité que nous avons par-dessus eux, si nous leur avions ressemblé par quelqu'une de leurs injustices[431].

Il fait ainsi état de l'aspect arbitraire d'une telle attribution. Il distingue également les oiseaux des hommes car, derrière l'apparent « ornithocentrisme » des premiers, ceux-ci sont plus cléments et se refusent d'agir comme les hommes l'auraient fait dans un cas semblable.

La mise en cause de la place centrale tenue par l'homme se développe également à travers l'affirmation de la domination et de la supériorité du chou sur l'homme. La défense du règne végétal confère un aspect comique et moqueur au texte :

> Car, dites-moi, ce chou dont vous parlez n'est-il pas autant créature de Dieu que vous ? N'avez-vous pas également tous deux pour père et mère Dieu et la privation ? Dieu n'a-t-il pas eu, de toute éternité, son intellect occupé de sa naissance aussi bien que de la vôtre ? Encore semble-t-il qu'il ait pourvu plus nécessairement à celle du végétant que du raisonnable, puisqu'il a remis la génération d'un homme aux caprices de son père, qui pouvait pour son plaisir l'engendrer ou ne l'engendrer pas, rigueur dont cependant il n'a pas voulu traiter avec le chou, car, au lieu de remettre à la discrétion du père de germer le fils, comme s'il eût appréhendé davantage que la race des choux périt que celle des hommes, il les contraint, bon gré mal gré, de se donner l'être les uns aux autres ; et non pas ainsi que les hommes, qui tout au plus n'en sauraient engendrer en leur vie qu'une vingtaine, ils en produisent, eux, des quatre cent mille par tête. De dire pourtant que Dieu a plus aimé l'homme que le chou, c'est que nous nous chatouillons pour nous faire rire : étant incapable de passion, il ne saurait ni aimer ni haïr personne ; et, s'il était susceptible d'amour, il aurait plutôt des tendresses pour ce chou que vous

[430]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op.cit.*, p. 255.
[431]. *Ibid.*, p. 264.

> tenez qui ne saurait l'offenser, que pour cet homme, dont il a déjà devant les yeux les injures qu'il lui doit faire[432].

En reprenant le discours religieux fondé sur l'élection de l'humanité et en l'inversant, le démon démontre que Dieu semble préférer le chou à l'homme. Tout d'abord, il place l'homme et le chou sur un pied d'égalité : ils ont le même créateur. Ensuite, il prouve que Dieu a un attachement plus fort pour le chou puisque celui-ci se reproduit plus facilement et, par sa passivité, ne risque pas d'offenser son créateur, ce que n'a pas manqué de faire l'homme :

> Nous savons fort bien que le premier chou n'offensa pas son Créateur au Paradis terrestre[433].

Le ton est burlesque, et Cyrano s'amuse à renverser les perspectives tout en affirmant que l'homme n'est en rien supérieur aux autres créatures.

Enfin, la critique de l'anthropocentrisme prend une autre forme, faisant davantage appel à l'imagination, avec le postulat de l'existence de démons.

« Ce n'est pas par fantaisie que Cyrano intègre ainsi un démon à son récit. C'est pour mettre à mal la hiérarchie des vivants : non seulement il n'y a pas d'hommes que sur Terre, mais encore il peut exister d'autres êtres, équivalents voire supérieurs aux hommes[434]. » Lors du voyage de Dyrcona, l'homme perd définitivement sa supériorité supposée : il est considéré comme une créature difforme, inférieur au chou, démuni d'intelligence et n'accédant pas à l'immortalité : même si Cyrano présente une image comique et burlesque de l'homme, il n'en met pas moins en cause sa suprématie et son anthropocentrisme.

La même critique se retrouve dans la bouche du pape dans *L'Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice* : l'homme est une créature au même titre que les autres, il est, lui aussi, le fruit du hasard :

> [U]n coup d'œil plus philosophique sur cette nature qu'il méconnaissait lui aurait fait voir que, faible et informe production des mains de cette mère aveugle, il ressemblait à toutes les autres créatures, qu'il était invinciblement lié à toutes les autres, nécessité comme toutes les autres et, d'après cela, nullement fait pour s'estimer davantage. Aucun être, ici-bas, n'est exprès formé par la nature, aucun n'est fait à dessein par elle ; tous sont les résultats de ses lois et de ses opérations, en telle sorte que, dans un monde construit comme le nôtre, il devait nécessairement y avoir des créatures comme celles

[432]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 112.
[433]. *Ibid.*, p. 112.
[434]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 380.

> que nous y voyons ; de même qu'il en est sans doute de très différentes dans un autre globe, dans cette fourmilière de globes dont l'espace est rempli[435].

Mais Sade n'utilise pas cet argument pour remettre en cause la domination de l'homme sur le règne animal ; au contraire, il justifie son droit au meurtre par cette ressemblance et cette « égalité » des hommes avec les autres créatures : de même que les animaux sont tantôt prédateurs, tantôt proies, l'homme peut lui aussi se retrouver dans les deux situations. Finalement, le parallèle entre l'homme et l'animal permet de défendre un comportement humain bestial : au lieu de considérer le fait de tuer des animaux comme anormal, c'est le fait de tuer ses congénères qui devient normal :

> La vie de l'homme, persuadons-nous le bien, dépend des mêmes lois que celle des animaux ; l'une et l'autre de ces existences sont soumises aux lois générales de la matière et du mouvement. Or, comment ose-t-on dire que l'homme peut disposer de la vie des bêtes, et qu'il ne le peut de celle de son semblable ? Comment légitimer ces sophismes autrement que par les plus absurdes raisonnements de l'amour-propre et de l'orgueil[436] !

- Une créature qui se prend pour Dieu

Mais l'homme ne se contente pas d'asservir le règne animal et de penser le monde comme une création qui lui est destinée, il s'attribue également une relation privilégiée avec Dieu : il se croit fait à son image, et il se pense capable de le mettre en cause et de transgresser ses lois.

C'est ainsi que l'on peut lire la fin de *Dom Juan* si on exclut son côté carnavalesque[437] et qu'on accepte de voir la mort de Dom Juan comme sa punition. Quelle que soit la lecture adoptée de la pièce dans sa totalité, et même si l'on s'accorde à dire, avec Antony Mac Kenna, que Dom Juan n'est qu' « un faux libertin », il est incontestable qu'il fait étalage d'un orgueil démesuré, provoquant Dieu par ses discours, par son attitude envers la statue du Commandeur, et par sa tentative de vérifier si le spectre qui vient à sa rencontre en est vraiment un. La constance dans son refus de croire, malgré les avertissements qu'il reçoit, peut se lire comme une volonté d'être supérieur aux superstitions, au peuple et à Dieu lui-même.

---

[435]. Sade, Donatien Alphonse François de, *L'Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, sur le site : www. sade-ecrivain. com

[436]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 502.

[437]. Difficile en effet de prendre au sérieux une fin où l'utilisation de machines masque mal une mort invraisemblable rendue comique par les cris de Sganarelle qui se soucie de ses gages, d'autant que Dom Juan est sublimé par sa constance dans la mort. Cette interprétation prend encore davantage de relief si on la compare à l'enlèvement du fils de l'hôte par un « homme noir tout velu », dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil,* et à la mort de Justine frappée par la foudre.

Dans *Thérèse philosophe*, on retrouve l'idée que rien ne justifie le fait de considérer les hommes comme supérieurs aux autres créatures, car Dieu n'a aucune préférence. Cette prétention humaine de dominer la création et celle de s'imaginer que Dieu a façonné l'homme à son image sont dénoncées :

> [D]epuis la création, il y a des bêtes qui ne rendent aucun culte. S'il n'y avait point d'hommes, il y aurait toujours un Dieu, des créatures et point de culte. La manie des hommes est de juger des actions de Dieu par celles qui lui sont propres[438].

L'adoption d'un point de vue centré sur l'homme, considéré comme un étalon de mesure à une échelle universelle, est remise en question. C'est parce que l'homme prête son propre point de vue à Dieu qu'il se pense différent et s'imagine que Dieu lui accorde un statut privilégié.

Cette idée est reprise et détournée par Sade qui ôte à l'homme toute responsabilité de ses actes et lui autorise toutes les exactions possibles :

> Imbéciles mortels ! vous croyez être maîtres d'éteindre les passions que la nature a mises dans vous : elles sont l'ouvrage de Dieu. Vous voulez les détruire, ces passions, les restreindre à de certaines bornes. Hommes insensés ! Vous prétendez donc être de seconds créateurs, plus puissants que le premier[439] ?

L'ambiguïté du discours des libertins sadiens tient au fait que dénoncer l'orgueil des hommes et restreindre leur liberté permet d'effacer toute limite à leurs actions et supprime sa culpabilité : parce qu'ils ne sont que le jouet des passions que la nature a placées en eux, ils peuvent et doivent laisser libre cours à leurs appétits. L'homme est mis sur le même plan que les autres créatures, sa vie n'a pas plus de prix que celle d'un animal, d'un insecte ou d'une plante :

> « Or, toute forme est égale aux yeux de la nature (…). […] Nos destructions raniment son pouvoir (…). Et qu'importe à sa main créatrice que cette masse de chair, conformant aujourd'hui l'individu bipède, se produise demain sous la forme de mille insectes différents ? Osera-t-on dire que la construction de cet animal à deux pieds lui coûte plus que celle du vermisseau, et qu'elle doit y prendre un plus grand intérêt ? Si donc ce degré d'attachement, ou bien plutôt d'indifférence, est le même, que peut lui faire que, par le glaive d'un homme, un autre homme soit changé en mouche ou en herbe[440] ?

Cette égalité entre les créatures sert de point d'appui à Sade pour faire valoir le droit au meurtre comme action permise et encouragée par la nature elle-même :

---

438. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 619.
439. *Ibid.*, p. 576.
440. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 500.

> « Ô Justine ! persuade-toi bien que la vie du plus sublime des hommes n'est pas à la nature d'une plus grande importance que celle d'une huître, et qu'elle nous est abandonnée tout de même. Si la nature s'était réservée le soin particulier de disposer de la vie des hommes, de manière que ce fût usurper son droit que d'oser en jouir comme elle, il serait aussi mal d'agir pour se conserver que pour se détruire ; et l'action que je ferais en détournant la pierre prête à écraser mon voisin, deviendrait aussi criminelle que celle que je commettrais en lui enfonçant un poignard dans le sein : de ce moment je m'arrogerais ses droits, en prolongeant au-delà du terme une vie dont sa main puissante avait marqué les limites. Un cheveu, une mouche, un insecte suffit à détruire cet être puissant, dont la vie nous paraît d'une si grande importance. Y a-t-il donc une absurdité à croire que nos passions puissent de même disposer légitimement d'une chose dépendante de causes si frivoles ? Ces passions ne sont-elles pas des agents de la nature, comme l'insecte qui tue l'homme, ou la plante qui l'empoisonne ? et ne sont-elles pas également dirigées par les mêmes volontés de la nature[441] ?

L'homme serait ainsi soumis à des passions engendrées par la nature et doit, de ce fait, se laisser diriger par elles. Le fait de s'arroger le pouvoir de contrarier la nature n'est que l'expression de l'orgueil de l'homme, qui se donne une importance qu'en aucun cas la nature ne lui accorde. Au contraire, ses actions, même destructrices, la servent ou l'indiffèrent : car quelles conséquences pour la nature que l'homme se détruise lui-même ou change de forme, puisqu'il n'est en rien supérieur aux autres espèces ?

> « Quand on m'aura convaincu de la sublimité de notre espèce ; quand on m'aura démontré qu'elle est tellement importante à la nature, que nécessairement ces lois s'irritent de cette transmutation ; je pourrai croire alors que le meurtre est un crime : mais quand l'étude la plus réfléchie m'aura prouvé que tout ce qui végète sur ce globe, le plus imparfait des ouvrages de la nature, est d'un égal prix à ses yeux, je n'admettrai jamais que le changement d'un de ces êtres en mille autres, puisse en rien déranger ses vues[442].

Le meurtre n'est répréhensible que si l'on considère l'homme comme une créature supérieure, statut que les libertins sadiens lui refusent :

> « C'est le seul orgueil de l'homme qui érigea le meurtre en crime : cette vaine créature s'imaginant être la plus sublime du globe, se croyant la plus essentielle, partit de ce faux principe pour assurer que l'action qui la détruisait ne pouvait qu'être horrible[443].

De la même façon, Dom Juan justifie son attitude par la nature des passions qui l'assaillent et qui lui ôtent sa liberté. Les passions prônées et incarnées par Dom Juan sont moins transgressives que le désir de meurtre dont il est question chez Sade. Néanmoins, il se cache également derrière la nature pour justifier son incapacité à résister à une conquête amoureuse et à rester fidèle quels que soient les liens qui l'attachent à une femme :

> DOM JUAN. – […] J'ai beau être engagé, l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ; je conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige[444].

---

441. *Ibid.*, p. 503.
442. *Ibid.*, p. 500-501.
443. *Ibid*, p. 501.
444. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I,2, p. 779.

Dom Juan est innocent (tout comme les libertins sadiens) : s'il séduit toutes les femmes qu'il croise, c'est uniquement parce que la nature l'y force.

**S'ouvrir à un monde nouveau qui renverse une vision doxique : refus d'un point de vue unique**

Parce que la terre et l'homme perdent leur statut privilégié, les valeurs humaines présentées comme universelles sont remises en question et la notion d'universalité est interrogée. Les mœurs, les coutumes et la voix de la doxa sont alors placées sous le sceau de la relativité.

- La mise en cause de l'universalité par la diversité chez La Mothe Le Vayer

Tout d'abord, il est nécessaire d'examiner ce que la notion de pluralité suppose. L'accord du plus grand nombre sert de base à l'élaboration de valeurs jugées universelles et acceptées comme telles ; mais quelle réalité se cache derrière cette notion ?

> Mais supposons avec vous qu'il faille compter et non peser les suffrages, et que nous soyons obligez d'acquiescer à la pluralité des voix ; quelle arrogance, et quelle impertinence sera-ce à celuy qui se voudra attribuer cet advantage, puisqu'on ne le peut faire avec fondement raisonnable, qu'après les avoir toutes parcouruës et recueillies ? Que si nos anciens ont estimé cela si ridicule, veu la multitude de tant et si diverses nations, comment le nommerons-nous aujourd'huy, que par la descouverte de nouveaux mondes nous avons veu une si nouvelle face de la Nature, et, s'il faut ainsi dire, une humanité si differente de la nostre ? nous restant encores les apparences tant vraisemblables, qu'il n'y a que la moindre partie de ce globe terrestre qui nous soit connuë, pour ne rien dire de ceux qui ont estably l'infinité des mondes. C'est une merveilleuse vanité et insolence à l'homme, qui sçait à peine ce qui se passe chez luy, de s'estimer avoir une connoissance universelle de tout ce qui est sous le ciel ; et cela pour ne jetter jamais sa veuë sur toute la face de la Nature[445].

Non seulement la notion en elle-même est contestable, mais elle l'est encore plus en regard de l'ignorance humaine. Pourquoi donner raison à une vision considérée comme majoritaire alors qu'il est impossible de savoir jusqu'où s'étend l'humanité, particulièrement depuis la découverte du Nouveau Monde ? Tout comme l'homme est accusé d'anthropocentrisme lorsqu'il envisage le monde de son unique point de vue et considère qu'il a été conçu pour lui, il peut être accusé d'ethnocentrisme en bornant le monde à sa seule

[445]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1988, p. 23-24.

civilisation. De ce fait, les libertins invitent à une relativisation des mœurs et des coutumes car aucune n'a de valeur intrinsèque. Seuls la tradition, l'habitude et l'adhésion du plus grand nombre leur donnent le statut de valeurs universelles. Autant de raisons qui n'ont aucune validité aux yeux des libertins, pour lesquels ce sont justement la bêtise et le manque de clairvoyance qui sont le mieux partagé.

Finalement, « [l]e corps est (…) tributaire du lieu où il vit : nous déguisons en raison des conventions locales fondées sur l'habitude et la coutume. La coutume est si puissante, en effet, elle se plaît à exercer sur nous un empire si tyrannique qu'à peine pouvons-nous corriger ce qu'elle a une fois établi : "Seneque ne se plaint donc pas à tort de ce que chacun regle sa vie plutôt sur l'exemple des autres, que sur ce que pourroit préscrire la raison, que nous faisons par ce moien ceder presque toûjours à la coûtume, quelque bizarre & quelque injuste qu'elle soit[446]". L'universalité prétendue de la raison se résorbe dans le particularisme des individus influencés par les opinions du moment. Un simple coup d'œil sur l'infinie diversité des coutumes, des mœurs et des lois suffirait à ruiner les prétentions à l'universalité de la raison humaine. […] Le vulgaire érige ses habitudes en loi, là où le philosophe choisit de contempler l'infinie diversité des pratiques humaines[447] ».

- Transgression ou refus de faire des traditions des lois morales ?

Ce relativisme appliqué aux valeurs promues par la société se retrouve dans *Dom Juan* : le mariage, les valeurs de la noblesse et ses traditions ne sont que des coutumes, des habitudes, et ils ne se justifient pas par la raison. C'est pourquoi Dom Juan remet en cause le mariage, usage social symbolique par excellence, qui noue ensemble les notions de société, de famille et de valeurs morales :

> DOM JUAN. – Quoi ! tu veux qu'on se lie à demeurer au premier objet qui nous prend, qu'on renonce au monde pour lui, et qu'on n'ait plus d'yeux pour personne ? La belle chose de vouloir se piquer du faux honneur d'être fidèle, de s'ensevelir pour toujours dans une passion, et d'être mort dès sa jeunesse à toutes les autres beautés qui nous peuvent frapper les yeux ! Non, non, la constance n'est bonne que pour des ridicules ; toutes les belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'être rencontrée la première ne doit point dérober aux autres les justes prétentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs. Pour moi, la beauté me ravit partout où je la trouve, et je cède facilement à cette douce violence dont elle nous entraîne. J'ai beau être engagé, l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ; je conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige. Quoi qu'il en soit, je ne puis refuser mon cœur à tout ce que je vois d'aimable ; et, dès qu'un beau visage me le demande, si j'en avais dix

[446]. La Mothe Le Vayer, François de, *Œuvres, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer* [Dresde, Michel Groell, 1796], 2 tomes, Genève, Slatkine reprints, 1970, *De la coutume*.
[447]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1034.

> mille, je les donnerai tous. Les inclinations naissantes, après tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir de l'amour est dans le changement[448].

Il fait même passer le mariage pour injuste (« l'avantage d'être rencontrée la première ne doit point dérober aux autres les justes prétentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs », « l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ») et contre-nature, (« je conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige »). Dom Juan refuse également les valeurs promues par son père, malgré les tentatives de Dom Louis de lui rappeler ses origines et lui imposer un comportement conforme à celui attendu d'un gentilhomme :

> DOM LOUIS. – […] Ah ! quelle bassesse est la vôtre ! Ne rougissez-vous point de mériter si peu votre naissance ? Êtes-vous en droit, dites-moi, d'en tirer quelque vanité ? Et qu'avez-vous fait dans le monde pour être gentilhomme ? Croyez-vous qu'il suffise d'en porter le nom et les armes, et que ce nous soit une gloire d'être sorti d'un sang noble, lorsque nous vivons en infâmes ? Non, non, la naissance n'est rien où la vertu n'est pas. Aussi nous n'avons part à la gloire de nos ancêtres qu'autant que nous nous efforçons de leur ressembler ; et cet éclat de leurs actions qu'ils répandent sur nous, nous impose un engagement de leur faire le même honneur, de suivre les pas qu'ils nous tracent, et de ne point dégénérer de leurs vertus, si nous voulons être estimés leurs véritables descendants. Ainsi vous descendez en vain des aïeux dont vous êtes nés ; ils vous désavouent pour leur sang, et tout ce qu'ils ont fait d'illustre ne vous donne aucun avantage ; au contraire, l'éclat n'en rejaillit sur vous qu'à votre déshonneur, et leur gloire est un flambeau qui éclaire aux yeux d'un chacun la honte de vos actions[449].

Dom Juan refuse donc de se plier à la tradition incarnée par ses ancêtres. Si cette tradition est regardée comme un ensemble de pratiques entérinées par l'habitude, il est possible de lire le comportement de Dom Juan comme porteur de valeurs différentes mais pas inférieures. Dom Juan serait condamnable et agirait mal du point de vue de ses ancêtres et de la société dans laquelle il vit ; mais il ne l'est pas dans l'absolu, car rien ne peut être défini comme absolu. Il est intéressant de noter que Dom Louis semble confondre nature et tradition en faisant de ses traditions une seconde nature :

> Apprenez enfin qu'un gentilhomme qui vit mal est un monstre dans la nature[450].

Cette acception de la nature s'oppose à celle que l'on trouve dans la bouche de Dom Juan quelques scènes plus tôt :

> [J]e conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige451.

---

448. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 779.
449. *Ibid*, IV, 5, p. 817.
450. *Ibid*, IV, 5, p. 817.
451. *Ibid*, I, 2, p. 779.

Ce refus de la tradition incarnée par les parents se manifeste dans la déconsidération et le manque de respect dont fait preuve Dom Juan envers la figure du père, et qui se retrouvent dans de nombreux écrits libertins.

Ainsi, Dom Juan ne répond pas à Dom Luis en sa présence mais, une fois qu'il a quitté la scène, il fait mine de lui répondre et expose son absence totale de respect envers lui :

> DOM JUAN, *adressant encore la parole à son père, quoiqu'il soit sorti*. – Ah ! mourez le plus tôt que vous pourrez, c'est le mieux que vous puissiez faire. Il faut que chacun ait son tour, et j'enrage de voir des pères qui vivent autant que leurs fils[452].

Dom Louis fait une seconde apparition à la scène 1 de l'acte V : Dom Juan joue alors l'hypocrite avec lui et feint de se repentir et de regretter son attitude et ses actions passées. Son père sera dupé. C'est ce que Dom Juan apprend à Sganarelle, à la scène suivante, lorsque ce dernier se réjouit de sa conversion et que son maître le détrompe en se moquant de lui (« La peste le benêt ! »).

Il ne s'agit pas seulement de se moquer de son père, ou comme certains de refuser le respect qu'implique la paternité en réduisant la procréation au besoin d'assouvir ses pulsions sexuelles : c'est encore la tradition qui est pointée du doigt et la soumission qui lui est due.

L'idée qui est dénoncée est le processus de création des habitudes, des coutumes et des traditions : parce que les générations précédentes agissaient d'une certaine manière, il conviendrait de faire de même. Ce thème se retrouve chez Cyrano avec le personnage du fils de l'hôte. Ici encore, Cyrano choisit d'interroger le lecteur sur ses habitudes de pensée en inversant les comportements attendus :

> Les deux professeurs que nous attendions entrèrent (…) ; nous fûmes tous quatre ensemble dans le cabinet du souper, où nous trouvâmes ce jeune garçon dont il m'avait parlé qui mangeait déjà. Ils lui firent de grandes saluades, et le traitèrent d'un respect aussi profond que d'esclave à seigneur. J'en demandai la cause à mon démon, qui me répondit que c'était à cause de son âge, parce qu'en ce monde-là les vieux rendaient toute sorte d'honneur et de déférence aux jeunes ; bien plus, que les pères obéissaient à leurs enfants aussitôt que, par l'avis du Sénat des philosophes, ils avaient atteint l'usage de raison[453].

L'inversion est bien une invitation à remettre en cause la tradition, comme l'exprime explicitement le démon, qui justifie cette coutume par une série d'arguments traçant un éloge de la jeunesse :

---

[452]. *Ibid.*, IV, 5, p. 817.
[453]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 101-102.

> Vous vous étonnez, continua-t-il, d'une coutume si contraire à celle de votre pays. Elle ne répugne point toutefois à la droite raison ; car en conscience, dites-moi, quand un homme jeune et chaud est en force d'imaginer, de juger et d'exécuter, n'est-il pas plus capable de gouverner une famille qu'un infirme sexagénaire[454] ?

D'emblée, ce qui semblait illogique parce qu'inhabituel est présenté comme une évidence par le recours à une question oratoire. Ensuite, les faiblesses du grand âge sont soulignées (la faiblesse physique[455] et l'incapacité à l'action[456] ) et les qualités généralement prêtées à la vieillesse lui sont même déniées : l'expérience de la vie est inutile, le vieillard n'est pas prudent et sage mais peureux, et, s'il a été spirituel, il ne l'est plus avec l'âge :

> « Ce pauvre hébété, dont la neige de soixante hivers a glacé l'imagination, se conduit sur l'exemple des heureux succès, et cependant c'est la Fortune qui les a rendus tels contre toutes les règles et toute l'économie de la prudence humaine. Pour du jugement, il en a aussi peu, quoique le vulgaire de votre monde en fasse un apanage à la vieillesse ; et pour le désabuser, il faut qu'il sache que ce qu'on appelle en un vieillard prudence n'est qu'une appréhension panique, une peur enragée de rien entreprendre qui l'obsède. […] Enfin lorsque vous honoriez un homme spirituel, c'était à cause que par la vivacité de son génie il pénétrait une affaire mêlée et la débrouillait, qu'il défrayait par son bien dire l'assemblée du plus haut carat, qu'il digérait les sciences d'une seule pensée et que jamais une belle âme ne forma de plus violents désirs que pour lui ressembler. Et cependant vous lui continuez vos hommages, quand ses organes usés rendent sa tête imbécile et pesante, et lorsqu'en compagnie il ressemble plutôt, par son silence, la statue d'un dieu foyer qu'un homme capable de raison[457].

La question de la coutume est de nouveau examinée pour être mieux écartée :

> « – Mais, direz-vous, toutes les lois de notre monde font retentir avec soin ce respect qu'on doit aux vieillards. – Il est vrai, mais aussi tous ceux qui ont introduit des lois ont été des vieillards qui craignaient que les jeunes ne les dépossédassent justement de l'autorité qu'ils avaient extorquée, et ont fait comme les législateurs aux fausses religions un mystère de ce qu'ils n'ont pu prouver[458].

L'universalité des opinions n'est décidément pas un critère fiable et accepté : elle n'est que le reflet de la bêtise et de l'ignorance du plus grand nombre et sert les intérêts de ceux qui créent les traditions et les lois.

De manière habile, la critique de la tradition glisse vers celle de la religion : le ton se fait satirique et Cyrano se moque des hommes qui, pour justifier des habitudes sans fondement, utilisent Dieu en dernier recours :

---

[454]. *Ibid.*, p. 102.
[455]. « « Lorsque vous déférez au fort, n'est-ce pas afin qu'il vous soit obligé d'une victoire que vous ne sauriez lui disputer ? Pourquoi donc vous soumettre à lui, quand la paresse a fondu ses muscles, débilité ses artères, évaporé ses esprits et sucé la moelle de ses os ? » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 103.
[456]. « « Pour ce qui est d'exécuter, je ferais tort à votre esprit de m'efforcer à le convaincre de preuves. Vous savez que la jeunesse seule est propre à l'action » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 103.
[457]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 102.
[458]. *Ibid.*, p. 104.

> « – Oui, mais, direz-vous, ce vieillard est mon père et le ciel me promet une longue vie si je l'honore. – Si votre père, ô mon fils, ne vous ordonne rien de contraire aux inspirations du Très-Haut, je vous l'avoue ; autrement, marchez sur le ventre du père qui vous engendra, trépignez sur le sein de la mère qui vous conçut, car de vous imaginer que ce lâche respect que des parents vicieux ont arraché de votre faiblesse soit tellement agréable au ciel qu'il en allonge pour cela vos fusées, je n'y vois guère d'apparence. Quoi ! ce coup de chapeau, dont vous chatouillez la superbe de votre père, crève-t-il un abcès que vous avez dans le côté, répare-t-il votre humide radical, fait-il la cure d'une estocade à travers votre estomac, vous casse-t-il une pierre dans la vessie ? Si cela est, les médecins ont grand tort : au lieu [des] potions infernales dont ils empestent la vie des hommes, qu'ils n'ordonnent pour la petite vérole trois révérences à jeun, quatre « grand merci » après dîner et douze « bonsoir, mon père et ma mère » avant que s'endormir[459] !

Le fils de l'hôte feint d'abord d'être d'accord avec une objection qu'il prête à son interlocuteur (« je vous l'avoue »). Mais rapidement, cela se révèle être un moyen de mettre en valeur l'absurdité du lien entre le respect accordé aux parents et la longévité de la vie. Cette absurdité est d'abord soulignée par l'opposition entre le début d'une phrase qui semble aller dans le sens de la tradition et la suite, qui la met violemment en cause à travers des actions concrètes et imagées (« marchez sur le ventre du père qui vous engendra, trépignez sur le sein de la mère qui vous conçut »). Le fils de l'hôte ridiculise ensuite le fait que le respect de ses parents allongerait la durée de vie de leurs enfants en mettant en parallèle un usage et les effets qu'il est censé avoir sur le corps. Il souligne la disproportion entre ces deux pratiques en réduisant le respect à un geste par le biais d'une métonymie (« ce coup de chapeau ») et en le confrontant à des manifestations physiques très concrètes (« crève-t-il un abcès que vous avez dans le côté, répare-t-il votre humide radical, fait-il la cure d'une estocade à travers votre estomac, vous casse-t-il une pierre dans la vessie »). L'importance accordée à l'aspect trivial (« chapeau », « abcès », « estomac », « pierre », « vessie ») des choses donne une tonalité burlesque au passage. Enfin, la critique se clôt par une remarque ironique : si le respect envers leurs parents soignait les malades, les médecins devraient le prescrire plutôt que des « potions infernales » !

La critique se porte alors sur la raison première de ce respect qui est l'acte de procréation :

> « - Lorsque la nature le [votre père] mit au jour, c'était à condition de rendre ce qu'elle lui prêtait : ainsi quand il vous engendra, il ne vous donna rien, il s'acquitta. Encore je voudrais bien savoir si vos parents songeaient à vous quand ils vous firent. Hélas, point du tout ! Et toutefois vous croyez leur être obligé d'un présent qu'ils vous ont fait sans y penser. Comment ! parce que votre père fut si paillard qu'il ne put résister aux beaux yeux de je ne sais quelle créature, qu'il en fit le marché pour assouvir sa passion, et que de leur patrouillis vous fûtes le maçonnage, vous révérez ce voluptueux comme un des sept sages de Grèce[460] !

[459]. *Ibid.*, p. 104-105.
[460]. *Ibid.*, p. 105.

En se reproduisant, le père ne fait que transmettre le don qu'il a lui-même reçu. De plus, la procréation est dépeinte comme une inconséquence accidentelle du plaisir initialement recherché et présente la figure parentale de manière péjorative : le père n'est qu'un « paillard » et un « voluptueux », ce qui ne s'accorde nullement avec l'image de sage qui lui est traditionnellement associée.

Cette idée que le respect des parents est inutile et injustifié est reprise par Sade. Le personnage de Bressac soutient, en effet, que la mère n'agit que par obligation, instinct et orgueil, et il défend le matricide, après avoir démontré que le meurtre n'est pas moralement condamnable :

> « On ne saurait douter assurément que la volupté attendue par la mère, dans l'acte conjugal, ne soit l'unique motif qui l'y détermine : ce fait établi, je demande par où la reconnaissance peut naître dans le cœur du fruit de cet acte égoïste : la mère, en s'y livrant, a-t-elle travaillé pour elle ou pour son enfant ? Je ne crois pas qu'une telle chose puisse se mettre en question[461].

Bressac commence par l'argument sur lequel le démon de Cyrano s'arrête : les parents n'ont pensé qu'à leur plaisir au moment de la conception de leurs enfants, ces derniers ne doivent donc pas leur être redevables ou leur devoir le respect. Ensuite, Bressac envisage chaque étape de la vie de l'enfant pour déterminer si certaines actions maternelles sont réellement vertueuses :

> « Cependant l'enfant naît ; la mère le nourrit : sera-ce dans cette seconde opération que nous découvrirons le motif du sentiment de reconnaissance que nous cherchons ? assurément non. Si la mère rend ce service à son enfant, ne doutons point qu'elle n'y soit entraînée par le sentiment naturel qui la porte à se dégager d'une sécrétion, qui, sans cela, pourrait lui devenir dangereuse ; elle imite les femelles des bêtes que le lait tuerait comme elle, si comme elle ce procédé ne l'en dégageait aussitôt : or, les unes et les autres peuvent-elles s'en dégager autrement, qu'en le laissant sucer à l'animal qui le désire, et qu'un autre mouvement naturel rapproche également du sein ? Ainsi, ce n'est point un service que la mère rend à l'enfant quand elle le nourrit ; c'est, au contraire, celui-ci qui en rend un très grand à sa mère, obligée sans cela d'avoir recours à des moyens artificiels, qui la plongeraient bientôt au cercueil[462].

L'allaitement n'est pas non plus un acte altruiste de la part de la mère ; celle-ci y est poussée, comme les « femelles des bêtes », par la nature et elle le fait pour préserver sa propre santé. Sade renverse l'idée commune qui veut que les parents protègent et nourrissent leurs enfants pour leur bien : selon lui, au contraire, ce sont les enfants qui rendent service et sauvent la vie de leur mère en permettant qu'elles se débarrassent de leur lait.

> « Voici donc l'enfant né et nourri, sans que nous ayons encore découvert, ni dans l'une ni dans l'autre de ces opérations, aucun motif de reconnaissance envers celle qui lui donna le jour, et qui le lui

[461]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit*, p. 506.
[462]. *Ibid.*, p. 506.

> conserve. Me parlerez-vous des soins qui suivent ceux de l'enfance ? Ah ! vous n'y voyez d'autres motifs que ceux de l'orgueil de la mère. Ici la nature muette ne lui commande pas plus qu'elle ne le fait aux autres femelles animales. Au-delà des soins nécessaires à la vie de l'enfant, et à la santé de la mère, mécanisme qui n'est pas plus extraordinaire que celui du mariage de la vigne à l'ormeau ; au-delà de ces soins, dis-je, la nature ne dicte plus rien ; et la mère peut abandonner l'enfant ; il s'élèvera et se fortifiera sans elle ; ses secours sont absolument superflus : ceux des animaux souffrent-ils dès qu'ils ont quitté le téton ? C'est par habitude… par vanité, que les femmes prolongent ces soins ; et, loin d'être utiles à l'enfant, ils affaiblissent son instinct, ils le dégradent, ils lui font perdre son énergie ; on dirait qu'il a toujours besoin d'être conduit[463].

À nouveau, l'orgueil des hommes est pointé du doigt : c'est le motif qui est attribué aux soins inutiles dispensés par les mères une fois que les enfants sont en âge de se développer seuls. Le soin prodigué par les mères à leurs enfants est encore la manifestation d'une « habitude » qui n'a aucun fondement et qui ne mérite en rien le respect et la reconnaissance : car cette attention qui leur est accordée a pour seul but de nourrir l'orgueil des mères. De plus, les effets de ces soins sont négatifs.

> Je vous demande maintenant si, parce que la mère continue de prendre des soins dont l'enfant peut se passer, et qui ne sont avantageux qu'à elle, cet enfant doit se tenir engagé par la reconnaissance. Quoi ! je devrais quelque chose à quelqu'un, parce que ce quelqu'un a fait pour moi ce dont je puis me passer à merveille, et ce dont lui seul a besoin : vous conviendrez qu'une telle façon de penser serait une affreuse extravagance[464].

Aucune reconnaissance ne saurait être attendue pour des actions qui résultent d'un choix des mères et qui ne correspondent pas à une demande des enfants.

> Voilà donc l'enfant parvenu à l'âge de puberté, sans que nous ayons encore aperçu dans lui le plus léger motif de gratitude pour sa mère ; que résultera-t-il de ses réflexions, s'il en fait alors ? Ose-t-on le dire, de l'éloignement, de la haine pour celle qui lui a donné le jour : elle lui a transmis ses infirmités, les mauvaises qualités de son sang, ses vices… une existence, enfin, qu'il n'a reçue que pour être malheureux ; y a-t-il là, je vous le demande, de très grands motifs de reconnaissance, et n'en voyez-vous pas bien plutôt de la plus forte antipathie[465] ?

Loin d'apparaître comme un don, la vie est ici présentée comme une malédiction : la mère est fautive car elle transmet les défauts et les infirmités, qui devraient générer la haine et l'envie de vengeance chez les enfants plutôt que la gratitude, la reconnaissance et le respect.
Sade prend donc le contrepied de la réflexion attendue sur la maternité : il développe un argumentaire contre la nécessité de respecter la mère, qu'il décline de la conception à la puberté. La logique et la raison ne porteraient pas au respect, au contraire, ce sont les habitudes et la tradition qui le commandent et l'imposent aux enfants.

---

463. *Ibid.*, p. 506-507.
464. *Ibid.*, p. 507.
465. *Ibid.*, p. 507.

> Il est donc clair que dans toutes les occasions de sa vie, où l'enfant sera le maître de disposer des jours de sa mère, il le pourra sans le plus petit scrupule, il le devra même décidément, parce qu'il ne peut que détester une telle femme ; que la vengeance est le fruit de la haine, et le meurtre, le moyen de la vengeance[466].

Il est donc plus logique, si l'on suit Sade, de tuer sa mère quand l'occasion se présente que de l'honorer.

Mais Sade ne se contente pas d'attaquer la maternité : il prolonge sa mise en cause du lien filial en dénonçant et en récusant aussi l'amour et le respect que doit porter le père à son enfant. Ainsi, le personnage de Rodin montre à quel point l'amour pour ses enfants n'est qu'une coutume comme une autre[467]. Il le prouve en étayant son raisonnement par des exemples puisés dans les coutumes d'autres pays :

> « Sois donc persuadé, mon ami, que je regarde un peu de foutre éclos, du même œil (au poids près) que celui qu'une putain fait éjaculer de mon vit ; je n'ai jamais fait plus de cas de l'un que de l'autre. On est le maître de reprendre ce qu'on a donné ; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple. Les Perses, les Mèdes, les Arméniens, les Grecs en jouissaient dans la plus extrême latitude ; les lois de Lycurgue, le modèle des législateurs, non seulement laissaient aux pères tous droits sur leurs enfants, mais condamnaient même à mort ceux que les parents ne voulaient pas nourrir, ou qui se trouvaient mal conformés. Une grande partie des sauvages tuent leurs enfants aussitôt qu'ils naissent. Presque toutes les femmes de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique se font avorter sans encourir de blâme. Cook retrouva cet usage dans toutes les îles de la mer du Sud. Romulus permit l'infanticide ; la loi des douze tables le tolère de même ; et, jusqu'à Constantin, les Romains exposaient ou tuaient impunément leurs enfants. Aristote conseille ce prétendu crime ; la secte des stoïciens le regardait comme louable : il est encore très en usage en Chine (…). D'après les lois des Parthes, on tuait son fils, sa fille, sa sœur, son frère, sans encourir la moindre peine. César trouva cette coutume généralement établie dans les Gaules. Plusieurs passages du Pentateuque prouvent qu'il était permis de tuer ses enfants chez le peuple de Dieu ; et Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham[468].

Tout d'abord, il ne considère pas son enfant comme une personne à part entière mais comme « un peu de foutre éclos ». Il n'a donc pas plus de valeur que celui-ci. Il souligne le droit qu'a un père de disposer de ses enfants comme d'une de ses productions parce qu' « [o]n est le maître de reprendre ce qu'on a donné ». Il montre alors que l'amour filial n'est qu'une coutume en usage à une époque donnée et dans une partie du monde : il est donc soumis à la relativité, comme toutes les traditions. Il énumère alors des exemples pris dans des civilisations antiques, puis étrangères, les ancêtres mêmes du lecteur pouvaient disposer de

[466]. *Ibid.*, p. 507.

[467]. Ce point de vue est défendu par plusieurs personnages sadiens comme par exemple Dubourg au début de la *Nouvelle Justine* : « _ Mais croyez-vous que des enfants respectent leur père quand ils en sont maltraités ? _ Que fait à un père l'amour des enfants qui le gênent ? _ Il vaudrait donc mieux qu'on nous eût étouffés au berceau. _ Assurément : c'est l'usage dans beaucoup de pays ; c'était la coutume des Grecs ; c'est celle des Chinois : là, les enfants malheureux s'exposent ou se mettent à mort. A quoi bon laisser vivre des créatures comme vous, qui ne pouvant plus compter sur les secours de leurs parents, ou parce qu'ils en sont privés, ou parce qu'ils n'en sont pas reconnus, ne servent plus dès lors qu'à surcharger l'état d'une denrée dont il regorge ? » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 404.

[468]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 557-558.

leur famille (« coutume généralement établie dans les Gaules »). Il clôt sa démonstration par un exemple pris dans l'Ancien Testament dont il modifie le sens en l'associant à des exemples de cruauté justifiée par le passé et dans d'autres civilisations : Dieu lui-même demanda la mise à mort d'un enfant par son père. Le personnage de Rodin prolonge cette réflexion par ses actes en sacrifiant sa fille pour la science. En effet, il la dissèque vivante pour examiner la contraction des vaisseaux provoquée par une mort violente ainsi que son hymen.

- Un exemple de relativité des mœurs : l'inconstance

L'attaque de la tradition par le biais du rejet de la figure paternelle amène à considérer l'amour paternel, maternel et filial comme une coutume sans autre fondement que l'habitude. Dans le même esprit, les libertins nient la valeur de la constance et de la fidélité et n'y voient que l'expression d'une tradition qui s'est érigée en valeur absolue.

Ainsi, Dom Juan fait l'éloge de l'inconstance, il souligne l'injustice que suppose l'infidélité[469], et précise que l'inconstance est un comportement naturel[470]. Il peint ensuite le plaisir de la séduction et de la conquête amoureuse qu'il compare aux victoires d'Alexandre le Grand. Il laisse entendre que la fidélité n'est qu'une convention reposant sur un « faux honneur » et il en fait l'apanage des « ridicules ».

Dans *Thérèse philosophe*, le thème est explicitement lié à la notion de relativité car Boyer d'Argens montre en quoi la fidélité est imposée par l'éducation. Elle n'est qu'une convention sociale. Il propose des exemples où l'infidélité est valorisée :

> L'envie est une passion innée dans l'homme, elle fait partie de son essence : les enfants au berceau sont envieux de ce qu'on donne à leurs semblables. Il n'y a que l'éducation qui puisse modérer les effets de cette passion que nous tenons des mains de la nature. Mais il n'en est pas de même de la jalousie considérée par rapport aux plaisirs de l'amour. Cette passion est l'effet de notre amour-propre et du préjugé. Nous connaissons des nations entières où les hommes offrent à leurs convives la jouissance de leurs femmes comme nous offrons aux nôtres le meilleur vin de notre cave. Un de ces insulaires caresse l'amant qui jouit des embrassements de sa femme, ses compagnons l'applaudissent, le félicitent. Un Français, en même cas, fait la moue, chacun le montre du doigt et se moque de lui. Un Persan poignarde l'amant de sa maîtresse, tout le monde applaudi à ce double assassinat[471].

L'abbé met en avant la grande diversité des mœurs et coutumes en montrant comment l'adultère peut être applaudi dans certaines civilisations ou donner lieu à un « double assassinat » dans d'autres.

---

[469]. « DOM JUAN. – […] J'ai beau être engagé, l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 779.
[470]. « DOM JUAN. – […] [J]e conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige. » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, op.cit., I, 2, p. 779.
[471]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 607.

Les comportements ne sont donc nullement dictés par la nature, ils sont le fait de l'éducation, comme l'illustrent les exemples des français que l'on persuade dès leur plus jeune âge de la nocivité de l'adultère :

> Il est donc évident que la jalousie n'est pas une passion que nous tenions de la nature : c'est l'éducation, c'est le préjugé du pays qui l'a fait naître. Dès l'enfance, une fille, à Paris, lit, entend dire qu'il est humiliant d'essuyer une infidélité de son amant. On assure à un jeune homme qu'une maîtresse, qu'une femme infidèles blessent l'amour-propre, déshonorent l'amant ou le mari. De ces principes sucés, pour ainsi dire, avec le lait, naît la jalousie, ce monstre qui tourmente les humains en pure perte pour un mal qui n'a rien de réel[472].

La même logique est appliquée chez Sade à des actes plus graves que tout le monde s'accorde à considérer comme moralement condamnables. Il insiste donc lui aussi sur la variabilité des normes en fonction des lieux.

> Il faut donc commencer par une analyse exacte de tout ce que les hommes appellent crime, par se bien convaincre que ce ne sont que leurs lois et leurs mœurs qui caractérisent ainsi telle ou telle raison d'agir, que ce qu'on appelle crime en France cesse de l'être à quelque cent lieues de là, qu'il n'est aucune action qui soit réellement considérée comme crime universellement dans toute la terre et que par conséquent rien dans le fond ne mérite raisonnablement le nom de crime, que tout est affaire d'opinion et de géographie. Cela posé, il est donc absurde de vouloir se soumettre à pratiquer des vertus qui ne sont que des vices ailleurs, et à fuir des crimes qui sont des bonnes actions dans un autre climat[473].

Alors que « tout est affaire d'opinion et de géographie », il devient inutile de suivre des préceptes moraux de manière absolue. Il convient de faire ce que bon nous semble et de feindre de se soumettre aux habitudes du lieu où l'on se trouve pour y vivre en paix :

> En général, il n'est pas deux peuples sur la surface de la terre qui soient vertueux de la même façon : donc la vertu n'a rien de réel, rien de bon intrinsèquement, et ne mérite en rien notre culte. Il faut s'en servir comme d'étaie, adopter hypocritement celle du pays où l'on vit, afin que ceux qui la pratiquent par goût, ou qui doivent la révérer par état, vous laissent en repos ; et afin aussi que cette vertu, respectée où vous êtes, vous garantisse, par sa prépondérance de convention, des attentats de ceux qui professent le vice[474].

La vertu est donc, au même titre que toutes les coutumes, une convention qui dicte un ensemble de comportements sans valeurs autres que celles que lui prête la société dans laquelle elle est pratiquée[475].

---

[472]. *Ibid.*, p. 607.
[473]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, p. 101-102.
[474]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 543.
[475]. Cette idée est défendue à plusieurs reprises :
« Il n'y a que ce qui est constant qui soit réellement bon ; ce qui change perpétuellement ne saurait prétendre au caractère de bonté, voilà pourquoi l'on a mis l'immutabilité au rang des perfections de l'Eternel ; mais la vertu est absolument privée de ce caractère : il n'est pas deux peuples sur la surface du globe qui soient vertueux de la même manière ; donc la vertu n'a rien de réel, rien de bon intrinsèquement, et ne mérite en rien notre culte ; il

L'attitude prônée par les libertins sadiens pour, à la fois, ne pas se laisser imposer des comportements contraires à leurs aspirations et mener une vie paisible au sein de la société, est alors « de se prostituer (…) en conservant, (…) des dehors qui puissent imposer[476] ».
C'est la conclusion à laquelle en arrive Dom Juan à la scène 2 de l'acte V, lorsqu'il se fait passer pour converti auprès de son père. Il affiche alors une attitude contraire à celle qu'il arborait dans les actes précédents, bravant et provoquant Dieu et les hommes :

> DOM JUAN. – Il n'y a plus de honte maintenant à cela : l'hypocrisie est un vice à la mode, et tous les vices à la mode passent pour des vertus[477].

Cette tirade établirait le mode de vie que doit adopter Dom Juan pour vivre en paix avec la société qui l'entoure ; il ne s'agirait donc en aucun cas de changer ses mœurs, comme il l'affirme lui-même :

> DOM JUAN. – [J]e ne suis point changé, et mes sentiments sont toujours les mêmes[478].

Il suffit de faire évoluer les apparences afin qu'elles ne trahissent pas sa différence et sa liberté, qui mettent à mal l'ensemble des conventions sur lesquelles repose la société dans laquelle il vit : la religion (incarnée par le pauvre et la statue du commandeur), la hiérarchie sociale (représentée par les valeurs associées à la noblesse), la cellule familiale (symbolisée par le mariage). Dom Juan serait-il victime de son incapacité finale à mentir et à pratiquer la maxime libertine par excellence : « *Intus ut libet, foris ut moris est*[479] » ?

D'ailleurs, alors que pour Dom Juan « l'hypocrisie est un vice privilégié », chez Sade, elle devient un moyen de se protéger :

> la vertu n'a rien de réel, rien de bon intrinsèquement, et ne mérite en rien notre culte ; il faut s'en servir comme d'étai, adopter politiquement celle du pays où l'on vit, afin que ceux qui la pratiquent par goût, ou qui doivent la révérer par état, vous laissent en repos, et afin que cette vertu respectée où vous êtes, vous garantisse par sa prépondérance de convention, des attentats de ceux qui professent le vice[480].

---

faut s'en servir comme d'étai, adopter politiquement celle du pays où l'on vit, afin que ceux qui la pratiquent par goût, ou qui doivent la révérer par état, vous laissent en repos, et afin que cette vertu respectée où vous êtes, vous garantisse par sa prépondérance de convention, des attentats de ceux qui professent le vice » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 211-212.

476. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 410.

477. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre, op. cit.*, V, 2, p. 824.

478. *Ibid.*, V, 2, p. 824.

479. Guy Patin cité par Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 109-110.

480. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 211-212.

L'écart entre ces deux postures est intéressant en ce qu'il suppose encore chez Molière l'existence de valeurs absolues qui font classer l'hypocrisie dans la catégorie des vices par son personnage alors que la société qui l'entoure n'en a pas conscience (« tous les vices à la mode passent pour des vertus ») ; cette problématique s'estompe chez Sade pour qui les notions de vices et de vertus n'ont plus qu'une valeur contextuelle.

Sade va encore plus loin sur ce point quand il affirme que la nature elle-même n'a pas de lois, ni de valeurs absolues : elle aussi peut se résumer à un ensemble de conventions provisoirement valides. « Sade retrouve (…) ici, une idée chère à Lucrèce, celle des "*foedera naturai*" (= "pactes" de la nature). Soit l'idée que les "lois" de la nature, les lois physiques, ne sont que des "contrats", des généralités provisoires, locales, régionales, et issues en quelque sorte d'une "coutume" fortuite (…). […] Il n'y a pas de "nature" mais seulement de la "convention", soit seulement des rencontres occasionnelles (*con-venire* = venir ensemble), des "circonstances" qui s'agrègent, qui (…) viennent ensemble. Les lois de la nature ne diffèrent donc pas des lois sociales : elles sont "instituées" à la faveur de convenances qui "lient" certains atomes entre eux au sein d'une combinaison périssable. Les lois ne sont donc pas à référer à un principe d'unification ou de synthèse qui donnerait "raison" de la liaison du divers. Elles sont l'envers de la stabilisation momentanée que sont ces grands "paquets", qui forment les mondes, et qui sont le résultat d'une simple accumulation (additive) d'atomes qui, pour un temps, ont "prise" entre eux. Mais, une fois ces combinaisons constituées, certaines possibilités sont incluses et d'autres exclues ; il y a donc présence d'un déterminisme strict, non une fois pour toutes, mais pour le temps que dure la combinaison en question[481]. »

La question de l'existence d'une « Morale » absolue s'était déjà posée à La Mothe Le Vayer dans son dialogue, *De l'opiniâtreté,* et elle se place dans le prolongement direct de la relativité des mœurs :

> EPHESTION.
> […] Mais voyons si la morale, où nous tombons insensiblement, nous donnera quelque doctrine mieux establie, et si les opinions des hommes, en ce qui concerne la vertu et le vice, les mœurs et les coustumes, sont plus certaines et moins debatuës que les precedentes. Tant s'en faut, il n'y a point de partie en toute la Philosophie qui ait causé de plus fortes contestations. C'est icy que les preventions d'esprit exercent le plus puissamment leur empire, et chascun qui combat pour son usage (…) appelle les autres barbares s'ils différent en façons de faire, comme au fait des langues les Grecs estoient barbares aux Égyptiens, et nous le sommes tous les uns aux autres. Ces grands fondateurs des plus saines pensées que possede le genre humain (…) perdent icy leur tempe et leur peine, courans mesme

[481]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Paris, Editions Kimé, 1996, p. 48.

> fortune de se perdre, s'ils pensent se roidir contre les choses receuës, et s'opposer à ce furieux torrent de la coustume[482].

Chacun se pense détenteur de la vérité et défend ses coutumes ; il est à noter que, chez La Mothe Le Vayer, « la vertu et le vice, les mœurs et les coustumes » sont mis sur le même plan, comme le confirme la suite du dialogue qui examine des habitudes de vie parfaitement triviales :

> L'esternuëment est icy salüé avec felicitations et ceremonie ; passer un filet d'eau seulement, vous trouverez les Anglois qui s'en mocquent ; et les Hurons d'Amerique se servent lors d'injures et d'imprecations contre leurs ennemis[483].

C'est pourquoi La Mothe Le Vayer, dans ce dialogue, dénonce l'opiniâtreté : la propension à défendre ses coutumes au détriment de celles des autres ne repose que sur la vanité des hommes, elle n'a pas d'autre fondement :

> EPHESTION.
> À mon advis, qu'outre cette sotte vanité que vous remarquez, il y encore quelque chose de plus puissant, qui tient les hommes opiniastrement attachez à leurs premieres notions. Est-ce point que nos ames, aussi bien que nos corps, ayent des maladies incurables, et que cette jalousie d'opinions en soit une, contre laquelle la raison ne trouve point de remede ? Est-ce point que l'amour propre (…) l'emporte sur celuy dela verité, et qu'en faveur du premier, nous defendions ainsi nos sentiments contre tout ce qui leur est contraire[484] ?

Il invite alors à savoir changer d'avis :

> EPHESTION.
> […] Car de croire qu'il y ait de la honte à changer d'advis, et à prendre nouveau party, selon que les vraisemblances se presentent à nous dans cette varieté de tant de circonstances, ce n'est pas tesmoigner qu'on les ait examinées comme il faut, et c'est, ce me semble, raisonner peu naturellement[485].

La Mothe Le Vayer prend ensuite cette relativité comme point d'appui pour défendre l'époché sceptique, qui lui paraît être une troisième voie possible entre la dissimulation et la nécessité de s'opposer à la foule :

> Le Sceptique porte sa consideration, et donne atteinte à tout, mais c'est sans pervertir son goust, et sans s'opiniastrer à rien, demeurant juge indifferent de tant de mets, de tant de saulces diverses, comme la plus notable personne du convive, au milieu d'une table qu'elle trouve esgalement bien servie par tout[486].

---

[482]. La Mothe Le Vayer, *De l'opiniâtreté*, *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*, dans *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, *op. cit.*, p. 379.
[483]. *Ibid.*, p. 380.
[484]. *Ibid.*, p. 367.
[485]. *Ibid.*, p. 368.
[486]. *Ibid.*, p. 386.

Il emploie une métaphore qui compare les coutumes à des plats que l'on accommode à sa convenance sans qu'il existe une manière privilégiée de faire : tout n'est qu'une question de goût. La Mothe Le Vayer expose ainsi une voie médiane entre l'attitude de Dom Juan (« sans s'opiniastrer à rien ») et celle de la plupart de libertins (« sans pervertir son goust »).

La relativité des valeurs est également prônée par la narratrice de *Thérèse philosophe*, dont le récit rapporte la lutte qu'elle mène contre sa propre nature, au nom des conventions sociales et religieuses qui vont jusqu'à mettre sa vie en péril :

> Dès ma plus tendre enfance, on ne m'a parlé que d'amour pour la vertu et d'horreur pour le vice. « Vous ne serez heureuse, me disait-on, qu'autant que vous pratiquerez les vertus chrétiennes et morales : tout ce qui s'en éloigne est le vice, le vice nous attire le mépris, et le mépris engendre la honte et les remords qui en sont une suite. » Persuadée de la solidité de ces leçons, j'ai cherché de bonne foi, jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, à me conduire d'après ces principes. Nous allons voir comment j'ai réussi[487].

Ainsi la notion de valeur absolue disparaît-elle face à l'affirmation de la relativité. En effet, « la comparaison constante des mœurs et des coutumes permet de conclure qu' "il n'y a folie, pourveu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse, il n'y a vertu qui ne soit prise pour un vice, n'y vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs" ; jusqu'à la reprise d'un thème qui revêt une nouvelle signification dans la réflexion politique de l'époque, à savoir qu' "il n'y avoit rien qui fust naturellement iuste ou iniuste", le juste et l'injuste étant *non natura sed lege*, et jusqu'à la dénonciation des folies d'un dogmatisme qui non seulement hypostasie certaines valeurs comme absolues mais qui, par une imposture évidente, érige en lois tombées du ciel les folies les plus diverses : le signe de l'imposture des religion est d'ailleurs assez flagrant :

> Escrire des fables pour des veritez, donner des contes à la postérité pour des histoires, c'est le fait d'un imposteur, ou d'un autheur leger et de nulle considération ; escrire des caprices pour des revelations divines, et des resveries pour des loix venuës du Ciel, c'est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grands Prophetes, et les propres fils de Iupiter [488]/[489]. »

Reconnaître que des pratiques humaines ne reposent que sur des conventions et des habitudes amène à remettre en question et à interroger les notions de bon sens et de sens commun, qui l'une et l'autre s'appuient sur l'adhésion du plus grand nombre.

---

[487]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 576.
[488]. La Mothe Le Vayer, *De la philosophie sceptique*, in *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, dans Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 39.
[489]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 39.

- Bon sen et « sens commun » : le masque des coutumes

« Pour le libertin, le bon sens est un critère éminemment faillible, chacun étant persuadé d'en être abondamment pourvu. Là où Descartes présuppose la capacité de la raison à atteindre l'intuition pure, le libertin dénonce les errements de la raison et le règne de l'opinion commune. C'est le principal objet du *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun.* Il y a ainsi régulièrement confusion entre la faculté de juger et les opinions particulières, comme si l'universalité de la raison autorisait l'universalité des jugements que nous émettons. Or le sens commun n'est pas le bon sens. Il n'y a rien de plus commun que d'errer. C'est pourquoi "il n'y a guère d'opinions plus assûrément fausses, que les plus universellement reçues[490]". Le vulgaire (…) se persuade aisément de pouvoir juger du tout à partir du peu qu'il connaît. Il condamne ce qui lui est nouveau ou lui paraît irrégulier au regard de son sens commun (…). Le vulgaire rétrécit son champ de vision à ce qu'il connaît, refusant de prendre en compte la variété. Son prétendu bon sens n'est que l'expression de son étroitesse d'esprit (…). […] Le sens commun, loin d'être fondé en nature et en expérience, est l'expression de l'abdication de la raison dans un consensus de façade. L'homme tient tellement à l'existence d'un critère permettant de distinguer le vrai du faux, qu'il préfère être persuadé d'une erreur susceptible de passer pour vraie, que de rester dans le doute.

Les prétentions de l'homme au "sens commun" trahissent les faiblesses de sa nature. Aussi, la mise en cause du sens commun dans sa version dégradée, la tyrannie des opinions vulgaires, finit par atteindre la raison elle-même, comme faculté de bien juger[491] ».

L'accord du plus grand nombre, sur lequel se fonde la voix de la doxa, est non seulement mis en cause mais il devient le signe de l'erreur, car il est constitué d'un ensemble d'avis émis par une instance à laquelle les libertins ne prêtent que bêtise et ignorance :

> Je vous prie de faire un peu de reflexion, non seulement sur les erreurs, sottises, et impertinences des opinions du vulgaire (ce mot comprend à nostre égard la cavalier, l'homme de robbe, et la païsan, également) mais encores sur l'authorité tyrannique du temps, et des coutumes qui les ont establies, et sur l'opiniastreté invincible avec laquelle elles sont si aveuglément soustenuës m'asseurant que vous

[490]. La Mothe Le Vayer, François de, *Œuvres, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer* [Dresde, Michel Groell, 1796], 2 tomes, Genève, Slatkine reprints, 1970, *Petit Traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun*, t. 2.
[491]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1027-1028.

> serez contraint de m'advoüer, qu'un honneste homme amateur de la verité ne sçauroit trop prendre leur contrepied, et trop s'en écarter[492].

Le meilleur moyen d'atteindre une forme de vérité serait alors de prendre le contrepied de cet amas de superstitions et d'habitudes qui forme le savoir populaire et qui suppose un comportement en adéquation avec ce qui devient le « sens commun ».

« Les nouvelles sur la variété des coutumes sont exploitées par l'expérience libertine qui – à travers la polémique contre la prétention de valeurs universelles, de connaissances absolues – parvient à remettre en cause l'existence d'une nature homogène et partout identique qui, même si on en admettait l'existence à l'origine, a ensuite été remplacée par cette seconde nature que constitue la coutume, véhicule désormais incorrigible d'erreurs et de superstitions. […] La Mothe Le Vayer dénonçait comme expression de la *coustume* – et non pas voix d'une nature intègre, ni signe de la lumière divine – le consentement universel, qui est le consentement des fous : "Le mot *plebiscitum* me fait faire trois pas en arriere ; ne croyant pas qu'il y ait rien de si populaire que de se tromper[493]." Ce n'est pas seulement une critique des erreurs populaires,

> [L]a populace… bête à plusieurs testes, vagabonde, errante, folle, étourdie, sans conduite, sans esprit ny iugement… tout ce qu'elle pense n'est que vanité, tout ce qu'elle dit est faux et absurde, ce qu'elle improuve est bon, ce quelle approuve mauvais, ce qu'elle loue infâme, et tout ce qu'elle fait et entreprend n'est que pure folie[494].

mais une polémique précise contre l'argument du *consensus gentium* auquel recourait avec une insistance de plus en plus grande l'apologétique du XVII^e^ siècle pour démontrer les vérités fondamentales de la tradition spiritualiste et de la théologie naturelle, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu[495]. »

La validité du consensus qui définit le comportement attendu dans une société donnée en le revêtant d'un caractère universel est dénoncée de diverses manières ; tantôt cette validité est explicitement mise en cause, tantôt elle est incarnée par un personnage qui la décrédibilise, comme c'est le cas chez Molière. On retrouve en effet Sganarelle, déjà présenté comme parangon du peuple et chantre de la superstition, dans le rôle du défenseur du bon sens, forme d'intuition censée se rapprocher de la raison :

---

[492]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, *op. cit.*, p. 14.
[493]. La Mothe le Vayer, *Le Banquet sceptique*, dans Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 40.
[494]. La Mothe le Vayer, *Le Banquet sceptique,* dans Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 40.
[495]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 40.

> Pour moi, Monsieur, je n'ai point étudié comme vous, Dieu merci, et personne ne saurait se vanter de m'avoir jamais rien appris ; mais avec mon petit sens, mon petit jugement, je vois les choses mieux que tous les livres, et je comprends fort bien que ce monde que nous voyons n'est pas un champignon qui soit venu tout seul en une nuit[496].

La critique du « petit sens » et du « petit jugement » de Sganarelle ne fait aucun doute du fait qu'il est le personnage dont les opinions sont constamment raillés, surtout quand elle est amplifiée par un éloge de l'ignorance (« personne ne saurait se vanter de m'avoir jamais rien appris », « je vois les choses mieux que tous les livres »).
Cyrano, quant à lui, énonce clairement la primauté de son jugement et de sa raison face aux critères caduques de la reconnaissance universelle ou de la célébrité :

> 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 (…). N'embrassons donc point une opinion, à cause que beaucoup la tiennent, ou parce que c'est la pensée d'un grand philosophe ; mais seulement à cause que nous voyons plus d'apparence qu'il soit ainsi que d'être autrement[497].

Il définit ainsi les deux écueils à éviter si l'on veut se « déniaiser » : la soumission à l'autorité et l'élaboration d'un faux savoir fondé sur le sens commun.

Les libertins se refusent donc à faire reposer leur recherche de vérité (provisoire) sur le jugement de l'homme, dont ils ont cerné les faiblesses (comme le mécanisme de création d'erreur analysé par Naudé, la conscience de la faillibilité des sens, ou la constante évolution des savoirs et des données fournies par l'observation). Cyrano souligne ainsi par son ironie la valeur du jugement des hommes :

> [L]'homme qui, avec son âme si clairvoyante, ne saurait distinguer le sucre d'avec l'arsenic, et qui avalera de la ciguë que son beau jugement lui aurait fait prendre pour du persil[498].

Inutile de dire que le jugement d'un ensemble d'hommes est pire encore que celui d'un seul puisqu'il multiplie les raisons de s'enfoncer dans l'ignorance et d'être trompé par l'apparence. Les libertins invitent donc leur lectorat à suivre l'exemple de Diogène en s'inscrivant en faux face à l'opinion publique et en allant systématiquement dans le sens inverse de celui emprunté par la foule :

> Je sais que les préjugés le combattent [le vice], que l'opinion en triomphe quelquefois ; mais y a-t-il rien de plus méprisable au monde que les préjugés, et rien qui mérite d'être bravé comme l'opinion ? L'opinion, a dit Voltaire, est la reine du monde : n'est-ce pas avouer qu'elle n'a, comme les reines,

[496]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, p. 801-02.
[497]. *Ibid.*, p. 86.
[498]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 255.

> qu'une puissance de convention, qu'une arbitraire autorité ? Et que me fait à moi l'opinion des hommes ! que m'importent ce qu'ils pensent de mon individu ! pourvu que je trouve le bonheur dans les principes que je me suis faits. De deux choses l'une : ou ils me cachent cette opinion, de ce moment elle ne me fait aucun mal ; ou ils me la témoignent, et j'éprouve dès lors une jouissance de plus… oui, sans doute, une jouissance ; le mépris des sots en est une pour le philosophe ; il est délicieux de braver l'opinion publique ; et le comble de la sagesse sans doute, est de la réduire au silence[499].

Sade fait exprimer par Rodin le peu d'importance que l'on doit accorder à l'opinion publique dans le prolongement d'une dissertation établissant la relativité des notions de vice et de vertu. Il va même jusqu'à affirmer que prendre le contre-pied des opinions communes est une « jouissance » et que la sagesse porte à ne pas en tenir compte.

**Refus d'un point de vue unique : une vision plurielle et décentrée**

Ce relativisme, issu de l'observation de la diversité des mœurs et de la mise en cause de valeurs universelles qui va jusqu'à nier l'existence de la vertu, implique une vision décentrée et plurielle qui permet la coexistence entre des points de vue parfois incompatibles mais cohérents.

- Abolition de la notion de centre : vers une vision décentrée

Le bouleversement le plus important quant à la conception du monde induite par la mise en cause du géocentrisme et de l'anthropocentrisme est probablement le postulat d'un monde sans centre, sans cohérence, s'opposant en tout point au monde aristotélicien centré, figé et hiérarchisé. Le relativisme radical invite donc à penser l'homme et le monde différemment, prolonge l'ouverture à tous les possibles envisagés par le biais de l'imaginaire et voit son point d'aboutissement dans une philosophie éclectique et adogmatique.

Cette question du relativisme rejoint ainsi le concept d'apparence chez Gassendi, qui met au jour le lien existant entre la mise en cause d'une vision de l'homme et la reconstruction d'un point de vue pluriel et décentré :

En effet, « [l]'apparence *détruit* :

- toute une gamme de discours dogmatiques sur l'homme et sur le monde ;

[499]. Sade, Donatien, Alphonse, François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 545.

- tout point de vue unique et unitaire, figeant artificiellement le mouvement du savoir[500]».

Mais l'apparence :

« permet [également] de *construire* :

- un discours expérimental sur l'homme et sur le monde, qui ne se paye pas de mots, et qui sache que sa vérité sera toujours incomplète ;
- un protocole de *déplacement* du point de vue, qui, tout en refusant d'être unitaire, échappe à une dispersion infinie[501] ».

Ce préalable théorique s'avère être un vecteur pertinent pour examiner les œuvres qui nous intéressent et mettre en avant l'omniprésence d'un point de vue pluriel et décentré, qui se retrouve à des degrés et à des niveaux différents.

- *Dom Juan* : une ouverture interprétative tout entière contenue dans la pluralité des points de vue

Le décentrement et la prise en compte de la pluralité de points de vue sont des prismes à travers lesquels il est possible d'interroger *Dom Juan*. La richesse de cette pièce est peut-être tout entière contenue dans cette interprétation ouverte et plurielle. En effet, *Dom Juan* propose une pluralité de points de vue donnés sur le personnage éponyme. Celle-ci permet d'ailleurs de situer la pièce au carrefour d'une vision négative du libertinage de mœurs et de la défense d'un libertinage d'esprit. De manière globale, les critiques oscillent entre deux visions possibles : soit Dom Juan est un « esprit fort », un impie qui conserverait ses convictions jusque dans la mort, soit il n'est qu'un petit maître superficiel et prétentieux incarnant l'inconsistance philosophique.

La pièce propose une série de portraits de Dom Juan qui diffèrent selon les personnages rencontrés. Tout d'abord, le personnage lui-même reste assez évasif quant à ses convictions : il fait seulement état de son goût pour la conquête amoureuse, qu'il présente comme un penchant naturel, et affiche une constance sans faille dans son refus de croire aux manifestations surnaturelles et de se plier à la foi.

Néanmoins, il refuse à plusieurs occasions de s'expliquer sur le chapitre de la religion et de Dieu et coupe court à toute discussion à ce sujet.

---

[500]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, Paris, Perspectives littéraires, PUF, 1998, p. 41.
[501]. *Ibid.*, p. 41.

SGANARELLE. – Mais, Monsieur, (…) si je vous disais que je suis tant soit peu scandalisé de la vie que vous menez ?
DOM JUAN. – Comment ! quelle vie est-ce que je mène ?
SGANARELLE. – Fort bonne. Mais, par exemple, de vous voir tous les mois vous marier comme vous faites…
DOM JUAN. – Y a-t-il rien de plus agréable ?
SGANARELLE. – Il est vrai, je conçois que cela est fort agréable et fort divertissant, et je m'en accommoderais assez, moi, s'il n'y avait point de mal ; mais, Monsieur, se jouer ainsi d'un mystère sacré, et …
DOM JUAN. – Va, va c'est une affaire entre le Ciel et moi, et nous la démêlerons bien ensemble, sans que tu t'en mettes en peine.
SGANARELLE. – Ma foi ! Monsieur, j'ai toujours ouï dire que c'est une méchante raillerie que de se railler du Ciel, et que les libertins ne font jamais une bonne fin.
DOM JUAN. – Holà ! maître sot, vous savez que je vous ai dit que je n'aime pas les faiseurs de remontrances.
SGANARELLE. – […] Apprenez de moi, qui suis votre valet, que le Ciel punit tôt ou tard les impies, qu'une méchante vie amène une méchante mort, et que…
DOM JUAN. – Paix[502] !

Sganarelle, que la conduite de son maître semble fasciner et effrayer à la fois, essaie à nouveau, deux actes plus loin, de lui faire exprimer ses convictions mais il est à nouveau débouté :

SGANARELLE. – Je veux savoir un peu vos pensées à fond. Est-il possible que vous ne croyiez point du tout au Ciel ?
DOM JUAN. – Laissons cela.
SGANARELLE. – C'est-à-dire que non. Et à l'enfer ?
DOM JUAN. – Eh !
SGANARELLE. – Tout de même. Et au diable, s'il vous plaît ?
DOM JUAN. – Oui, oui.
SGANARELLE. – Aussi peu. Ne croyez-vous point l'autre vie ?
DOM JUAN. – Ah ! ah !ah!
SGANARELLE. – Voilà un homme que j'aurai bien de la peine à convertir. Et dites-moi un peu, [le moine bourru, qu'en croyez-vous, eh ?
DOM JUAN. – La peste soit du fat !
SGANARELLE. – Et voilà ce que je ne puis souffrir ; car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferais pendre pour celui-là. Mais] encore faut-il croire quelque chose [dans le monde.] Qu'est-ce [donc] que vous croyez ?
DOM JUAN. – Ce que je crois ?
SGANARELLE. – Oui.
DOM JUAN. – Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit[503].

Sganarelle obtiendra pour seule réponse la célèbre profession de foi cartésienne ; mais sa réplique ne donnera qu'un horizon de pensée flou où domine la rationalité. Toute la personnalité de Dom Juan est loin d'y être résumée, comme le prouvent les incohérences et les différents points de vue rencontrés dans le reste de la pièce.

Sganarelle est le personnage le plus à même de dresser un portrait de son maître, car lui seul l'accompagne partout et sait tout ce qu'il fait et pense. Cependant, il est impossible de

[502]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 780-781.
[503]. *Ibid.*, III, 1, p. 801.

donner du crédit à la parole de Sganarelle est sujette à caution, d'abord parce qu'il incarne la bêtise et la superstition, ensuite parce que la vision qu'il propose de son maître est plurielle : tantôt il le présente comme un athée, un libertin redoutable :

> [T]u vois en Dom Juan, mon maître, le plus grand scélérat que la terre ait jamais porté, un enragé, un chien, un démon, un Turc, un hérétique qui ne croit ni Ciel, ni enfer, ni loup-garou, qui passe cette vie en véritable bête brute, un pourceau d'Épicure, un vrai Sardanapale, qui ferme l'oreille à toutes les remontrances qu'on lui peut faire et traite de billevesées tout ce que nous croyons[504].

tantôt il le présente comme appartenant à la catégorie des petits maîtres « qui font les esprits forts » et qui brillent par leur superficialité et leur inconsistance philosophique :

> SGANARELLE. – Je ne parle pas aussi à vous, Dieu m'en garde ! Vous savez ce que vous faites, vous, et, si vous ne croyez rien, vous avez vos raisons ; mais il y a de certains petits impertinents dans le monde, qui sont libertins sans savoir pourquoi, qui font les esprits forts parce qu'ils croient que cela leur sied bien ; et, si j'avais un maître comme cela, je lui dirais fort nettement, le regardant en face : « Osez-vous bien ainsi vous jouer au Ciel, et ne tremblez-vous point de vous moquer comme vous faites des choses les plus saintes ? C'est bien à vous, petit ver de terre, petit mirliton que vous êtes (je parle au maître que j'ai dit), c'est bien à vous à vouloir vous mêler de tourner en raillerie ce que tous les hommes révèrent ! Pensez-vous que pour être de qualité, pour avoir une perruque blonde et bien frisée, des plumes à votre chapeau, un habit bien doré, et des rubans couleur de feu (ce n'est pas à vous que je parle, c'est à l'autre), pensez-vous, dis-je, que vous soyez plus habile homme, que tout vous soit permis, et qu'on ose vous dire vos vérités ? Apprenez de moi, qui suis votre valet, que le Ciel punit tôt ou tard les impies, qu'une méchante vie amène une méchante mort, et que… »
> DOM JUAN. – Paix[505] !

Sganarelle dresse donc un portrait incohérent de son maître. Cependant, cette vision d'un Dom Juan qui ne serait qu'un petit maître futile se retrouve dans la réplique par laquelle il clôt la scène 2 de l'acte I, au cours de laquelle Done Elvire lui demande de s'expliquer :

> DOM JUAN. – Est-elle folle de n'avoir pas changé d'habit, et de venir en ce lieu-ci avec son équipage de campagne[506] ?

Les autres personnages de la pièce vont eux aussi participer à l'élaboration d'une vision plurielle de Dom Juan : ils composent une mosaïque de points de vue qui diffèrent. Ainsi, pour les hommes du peuple, il n'est qu'un seigneur, riche et habillé avec soin :

> CHARLOTTE. – Ne m'as-tu pas dit, Piarrot, qu'il y en a un qu'est bien pu mieux fait que les autres ?
> PIERROT. – Oui, c'est le maître. Il faut que ce soit queuque gros, gros Monsieur ; car il a du dor à son habit tout depis le haut jusqu'en bas ; et ceux qui le servont sont des Monsieux eux-mêmes. […]
> CHARLOTTE. – Est-il encore cheux toi tout nu, Piarrot ?
> PIERROT. – Nannain, ils l'avont rhabillé tout devant nous. Mon quieu, je n'en avais jamais vu s'habiller. Que d'histoires et d'angigorniaux boutont ces Messieus-là les courtisans ! Je me pardrais là dedans, pour moi, et j'étais tout ébobi de voir ça[507].

---

[504]. *Ibid.*, I, 1, p. 777.
[505]. *Ibid.*, I, 1, p. 781.
[506]. *Ibid.*, I, 2, p. 782.
[507]. *Ibid.*, II, 1, p. 787.

Une fois encore, Dom Juan est caricaturé : c'est son apparence et l'importance sociale que lui donnent les paysans qui sont mises en avant. Cependant, le personnage qui fait un tel portrait invite lui aussi à la moquerie (« j'étais tout ébobi de voir ça ») comme le soulignent le langage qu'il emploie mais aussi le manque d'intérêt qu'il suscite chez Charlotte et le reproches qu'il lui fait de ne pas l'aimer[508].

La vision que les femmes ont de lui n'est pas plus unanime : il est vu soit comme un objet de convoitise pour son apparence physique :

> CHARLOTTE. – […] Pierrot, est-ce là ce Monsieur ?
> PIERROT. – Oui, le vlà.
> CHARLOTTE. – Ah ! mon quieu, qu'il est gentil, et que ç'aurait été dommage qu'il eût été nayé[509] !

et surtout pour son statut social :

> CHARLOTTE. – Oh ! Piarrot, ce n'est pas ce que tu penses. Ce Monsieur veut m'épouser, et tu ne dois pas te bouter en colère.
> PIERROT. – Quément ? Jerni ! tu m'es promise.
> CHARLOTTE. – Ça n'y fait rien, Piarrot. Si tu m'aimes, ne dois-tu pas être bien aise que je devienne Madame[510] ?

soit comme un traître qui manque de courage autant que d'imagination :

> DONE ELVIRE. – Ah ! que vous savez mal vous défendre pour un homme de Cour, et qui doit être accoutumé à ce genre de choses ! J'ai pitié de vous voir la confusion que vous avez. Que ne vous armez-vous le front d'une noble effronterie ? Que ne me jurez-vous que vous êtes toujours dans les mêmes sentiments pour moi, que m'aimez toujours sans égale, et que rien n'est capable de vous détacher de moi que la mort ? Que ne me dites-vous des affaires de la dernière conséquence vous ont obligé à partir sans m'en donner avis ; qu'il faut que, malgré vous, vous demeuriez ici quelque temps, et que je n'ai qu'à m'en retourner d'où je viens, assurée que vous suivrez mes pas le plus tôt qu'il vous sera possible ; qu'il est certain que vous brûlez de me rejoindre, et qu'éloigné de moi, vous souffrez ce que souffre un corps qui est séparé de son âme ? Voilà comme il faut vous défendre, et non pas être interdit comme vous êtes[511].

Mais ici encore, deux lectures de cette scène restent possibles : Dom Juan peut apparaître comme un lâche incapable de se justifier et d'expliquer les raisons de sa fuite à

---

[508]. « CHARLOTTE. – Quément ? qu'est-ce que c'est donc qu'iglia ?
PIERROT. – Iglia que tu me chagraignes l'esprit, franchement.
CHARLOTTE. – Et quement donc ?
PIERROT. – Testiguienne ! tu ne m'aimes point.
CHARLOTTE. – Ah ! ah ! n'est que ça ? […]
CHARLOTTE. – Enfin je t'aime tout autant que je pis, et, si tu n'es pas content de ça, tu n'as qu'à en aimer queuque autre.
PIERROT. – Eh bien ! vlà pour mon compte ! Testigué ! si tu m'aimais, me dirais-tu ça ? »
dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, dans *Œuvres complètes de Molière* 1, *op. cit.*, II, 2, p. 788.
[509]. *Ibid.*, II, 1, p. 789.
[510]. *Ibid.*, II, 3, p. 794.
[511]. *Ibid.*, I, 3, p. 784.

Done Elvire ; mais il peut également, par son attitude, marquer son détachement et son refus de la laisser dans l'illusion et dans le mensonge, qu'elle va jusqu'à lui souffler.

En refusant de mentir, Dom Juan afficherait une forme de plaisir sadique qui n'est pas sans annoncer les libertins sadiens, car il redoublerait la souffrance de Done Elvire en s'en moquant et en défendant des valeurs morales, telles que l'honnêteté et la vertu, qu'il lui a fait trahir en l'épousant. Cette violence est d'ailleurs immédiatement ressentie par Done Elvire :

> DONE ELVIRE. – Ah ! scélérat, c'est maintenant que je te connais tout entier[512].

Son comportement avec le pauvre, lui aussi, peut être interprété de deux façons opposées : soit Dom Juan s'amuse à torturer un pauvre pour montrer à quel point sa foi ne vaut rien, soit il l'éprouve à la manière d'un philosophe et le récompense de la sincérité de sa foi.

Enfin, son comportement au regard de son statut social est, lui aussi, à l'origine de deux visions opposées du personnage. D'un côté, il incarne le courage en ayant une conduite héroïque. De l'autre, il paraît faire preuve de lâcheté à plusieurs reprises. Il est lâche lorsqu'il force Sganarelle à échanger ses vêtements avec lui quand il apprend que des hommes le cherchent :

> DOM JUAN. – […] Comme la partie n'est pas égale, il faut user de stratagème et éluder adroitement le malheur qui me cherche. Je veux que Sganarelle se revête de mes habits, et moi[513]…

Cependant, il n'hésite pas à mettre sa vie en péril pour aller aider Dom Carlos dans un combat inégal :

> DOM JUAN. – […] Mais que vois-je là ? Un homme attaqué par trois autres ? La partie est trop inégale, et je ne dois pas souffrir cette lâcheté[514].

D'ailleurs, il est à noter que cet acte valeureux n'inspire pas le respect de Sganarelle, qui le juge comme étant le fait d'un « enragé[515] », terme déjà employé dans le portrait que celui-ci fait de son maître dans la scène d'ouverture. Ainsi, cet emploi du mot « enragé » pour qualifier une action en apparence noble et généreuse jette le discrédit sur les critiques proférées par Sganarelle, qui peuvent être lues comme un éloge paradoxal de son maître. D'autant que la même action est qualifiée par Dom Carlos d'« action si généreuse ».

---

[512]. *Ibid.*, I, 3, p.785.
[513]. *Ibid.*, II, 5, p.799.
[514]. *Ibid.*, III, 3, p. 804.
[515]. « SGANARELLE, seul. – Mon maître est un vrai enragé d'aller se présenter à un péril qui ne le cherche pas ; mais ma foi, le secours a servi, et les deux ont fait fuir les trois. » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, dans *op. cit.*, III, 3, p. 804.

Puis, il semble à nouveau pencher du côté de la lâcheté en n'avouant pas à Dom Carlos qu'il est celui qu'il cherche :

> DOM JUAN. – Arrêtez, Monsieur, s'il vous plaît ; il est un peu de mes amis, et ce serait pour moi une espèce de lâcheté que d'en ouï dire du mal[516].

Mais le fait de dire qu'il se battra avec lui quoi qu'il arrive peut nous laisser penser que son silence n'était pas dû à un manque de bravoure mais plutôt à la situation incongrue dans laquelle il se trouvait. Il s'engage même à paraître lorsque Dom Carlos le désirera :

> DOM JUAN. – Je suis si attaché à Dom Juan, qu'il ne saurait se battre que je ne me batte aussi ; mais enfin j'en réponds comme de moi-même, et vous n'avez qu'à dire quand vous voulez qu'il paraisse et vous donne satisfaction[517].

Enfin, lorsqu'il est démasqué, il ne se dérobe pas :

> DOM JUAN, *se reculant trois pas et mettant fièrement la main sur la garde de son épée*. – Oui, je suis Dom Juan moi-même, et l'avantage du nombre ne m'obligera pas à vouloir déguiser mon nom[518].

De plus, son comportement immoral lui est reproché par son père qui montre à quel point il déshonore son nom et n'est pas digne de son rang :

> DOM LOUIS. – […] Ah ! quelle bassesse est la vôtre ! Ne rougissez-vous point de mériter si peu votre naissance ? Êtes-vous en droit, dites-moi, d'en tirer quelque vanité ? Et qu'avez-vous fait dans le monde pour être gentilhomme ? Croyez-vous qu'il suffise d'en porter le nom et les armes, et que ce nous soit une gloire d'être sorti d'un sang noble, lorsque nous vivons en infâmes ? Non, non, la naissance n'est rien où la vertu n'est pas. Aussi nous n'avons part à la gloire de nos ancêtres qu'autant que nous nous efforçons de leur ressembler ; et cet éclat de leurs actions qu'ils répandent sur nous, nous impose un engagement de leur faire le même honneur, de suivre les pas qu'ils nous tracent, et de ne point dégénérer de leurs vertus, si nous voulons être estimés leurs véritables descendants. Ainsi vous descendez en vain des aïeux dont vous êtes nés ; ils vous désavouent pour leur sang, et tout ce qu'ils ont fait d'illustre ne vous donne aucun avantage ; au contraire, l'éclat n'en rejaillit sur vous qu'à votre déshonneur, et leur gloire est un flambeau qui éclaire aux yeux d'un chacun la honte de vos actions[519].

Mais, parce que Dom Carlos lui accorde son respect et met en cause les valeurs de la noblesse comme étant irrationnelles et d'un autre temps, ce point de vue est nuancé:

> DOM CARLOS. – […] [N]ous nous voyons obligés, mon frère et moi, à tenir la campagne pour une de ces fâcheuses affaires qui réduisent les gentilshommes à se sacrifier, eux et leur famille, à la sévérité de leur honneur, puisque enfin le plus doux succès en est toujours funeste, et que, si l'on ne quitte pas la vie, on est contraint de quitter le Royaume. Et c'est en quoi je trouve la condition d'un gentilhomme malheureuse, de ne pouvoir s'assurer sur toute la prudence et toute l'honnêteté de sa conduite, d'être asservi par les lois de l'honneur au dérèglement de conduite d'autrui, et de voir sa vie,

[516]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 2, p. 805.
[517]. *Ibid*, III, 3, p. 806.
[518]. *Ibid*, III, 4, p. 806.
[519]. *Ibid*, IV, 5, p. 817.

son repos et ses biens dépendre de la fantaisie du premier téméraire qui s'avisera de lui faire une de ces injures pour qui un honnête homme doit périr[520].

Dom Juan paraît donc tour à tour digne et indigne de son rang. De plus, les valeurs de la noblesse sont présentées comme relatives, critiquées par Dom Carlos qui en dénonce les absurdités, défendues par le père de Dom Juan et Dom Alonse. Ainsi, les reproches qui sont faits à Dom Juan sont frappés du sceau de la relativité, ce qui induit une forme de suspicion et amène le lecteur à se refuser de ne voir Dom Juan que comme un petit maître débauché, parce qu'aucune des valeurs prônées n'est absolue, parce qu'aucun des personnages qui le mettent en cause ne sont exempts de défauts ou de faiblesses.

En fonction du point de vue à travers lequel nous est présenté Dom Juan, nous assistons bien à un portrait double : les gens du peuple ne verraient en lui que le petit maître superficiel tandis que le lecteur déniaisé, qui perçoit les allusions matérialistes et ne résume pas la mise en cause de la superstition et de la religion à de simples provocations sans fondement philosophique, en ferait un esprit fort qui a le courage de défendre sa posture jusque dans la mort. Mort pour le moins carnavalesque qui donnerait raison au personnage et qui serait un signe de Molière en direction du lecteur « déniaisé ».

Les variations de points de vue sont tout aussi essentielles dans *L'Autre Monde*. Il est même envisageable de lire *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* comme une suite d'expériences de points de vue différents permettant une réflexion sur l'univers et sa constitution.

- Le voyage de Dyrcona : une succession de points de vue

En effet, toute l'entreprise de Cyrano peut se lire sous le signe du décentrement : le premier, inaugural, auquel assiste le lecteur, l'encourage à prendre conscience de la relativité des points de vue et fait de sa lecture un voyage à travers l'univers. Ce voyage, qui suppose un déplacement spatial, propose surtout un parcours des théories scientifiques et des idées reçues pour en éprouver les limites et la relativité, les valeurs étant toutes conditionnées par le lieu à partir duquel elles sont observées.

Le premier déplacement, qui est en lui-même un décentrement, est le fait de ne plus considérer la terre comme le centre et le point de vue fixe à partir duquel observer le monde.

[520]. *Ibid*, III, 3, p. 804-805.

« Le jeu de miroir entre la Lune et la Terre fait subir à cette dernière un premier décentrement, dans la mesure où sa position n'est plus déterminée en elle-même, mais ne se définit que relativement à celle de la Lune[521]. »

Ce décentrement est, bien sûr, directement lié au copernicianisme, mais il importe de souligner le rôle de médiateur joué par Giordano Bruno entre le copernicianisme et le libertinage en en proposant « un dépassement (…). Certes, le copernicianisme (…) apparaît [à Cyrano] comme décisif. Cependant, il considère que Copernic n'est pas allé assez loin. Ayant reconnu la relativité de nos observations, en refusant de conclure, de ce que la Terre nous paraît immobile et au centre du monde, à son immobilité et à sa centralité effective, Copernic a réduit la première des illusions, liée à notre position d'observateur. Il faut aller plus loin en reconnaissant que la thèse de la finitude du monde est également une illusion fondée sur les limites de nos possibilités d'observation. La finitude de nos sens nous conduit en effet à observer un horizon toujours limité. Cependant, si l'on se déplace, cet horizon et ces limites changent. […]

Si l'univers est infini, il n'a plus de centre ni de périphérie. De chaque point de l'espace, on peut considérer qu'on est au centre d'un cercle limité par notre horizon : depuis la Terre, mais aussi depuis la Lune, ou depuis tout autre point[522] ».

Bruno insuffle donc l'idée que l'univers, s'il est infini, ne doit pas se penser comme centré ; il invite à le contempler de divers points de vue, l'observation étant nécessairement limitée et définie par le lieu d'où l'on regarde qui devient lui-même le centre, non du monde, mais de la vision. C'est ce que *L'Autre Monde* illustre « physiquement », pourrait-on dire. La finitude du monde est une illusion d'optique : c'est parce que notre regard est borné que nous assignons au monde des limites. Le préalable à toute observation sera donc de se libérer du centrage impliqué par le lieu où l'on se trouve. Cyrano choisit d'envisager l'infinité des mondes et l'héliocentrisme par un déplacement de point de vue, l'efficacité de ce choix étant redoublée en faisant « vivre » au lecteur ce déplacement.

- Changer de point de vue pour admettre l'infinité des mondes

Ainsi, c'est sur le principe d'un changement de point de vue que repose la défense de l'infinité des mondes dans *Les États et Empires de la Lune*. « Le dialogue entre Dyrcona et

[521]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 389.
[522]. *Ibid.*, p. 380.

M. de Montmagny est l'occasion de passer de l'hypothèse de la multiplicité des mondes à celle de l'infinité des mondes, simplement en adoptant le point de vue des habitants d'autres mondes :

> Mais, me dit-il, si, comme vous assurez, les étoiles fixes sont autant de soleils, on pourrait conclure de là que le monde serait infini, puisqu'il est vraisemblable que les peuples de ces mondes qui sont autour d'une étoile fixe que vous prenez pour un soleil, découvrent encore au-dessus d'eux d'autres étoiles fixes que nous ne saurions apercevoir d'ici, et qu'il en va éternellement de cette sorte[523].

[…] Cette dynamique du changement de point de vue est rendu concrète par la prise en compte, non pas des déplacements supposés d'un homme à travers l'univers, mais du point de vue des peuples de chaque planète : ce que nous sommes invités à faire, c'est à nous mettre tour à tour à la place d'un de ces habitants[524]. »

- L'épisode de la montée vers le soleil : la terre vue d'un autre point de vue

À nouveau, dans *Les États et Empires du Soleil*, Cyrano propose au lecteur un changement de point de vue qui est une véritable expérience :

> Je connus très distinctement, comme autrefois j'avais soupçonné en montant à la lune, qu'en effet c'est la terre qui tourne d'Orient en Occident à l'entour du soleil, et non pas le soleil autour d'elle[525].

« [Le voyage de Dyrcona vers le Soleil] offre au lecteur de changer de point de vue, de ne plus percevoir le monde depuis la Terre, mais depuis le ciel. C'est une projection de l'imagination, qui, certes, ne prouve rien en elle-même en dehors du cadre du récit, puisque l'expérience reste fictive, mais qui permet d'envisager concrètement les conséquences d'un tel changement de point de vue[526]. »

« Ce n'est donc pas en tant que preuve qu'elle intervient, mais pour jouer un autre rôle : permettre au lecteur d'imaginer les conséquences d'un tel décentrement. C'est en ce sens que Cyrano fait effectivement *faire* au lecteur une expérience de ce changement de point de vue[527]. »

Cyrano donne bien à « voir » au lecteur la conception de l'univers qu'il défend. Les raisons et les arguments deviennent alors superflus au regard d'une description qui met sous

---

[523]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil*, *op. cit.*, p. 23.
[524]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 430.
[525]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil*, *op. cit.*, p. 212.
[526]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 421.
[527]. *Ibid*, p. 120-121.

les yeux du lecteur le monde qu'il envisage. Cette dimension concrète est soulignée par la multiplication des verbes de perception (« Je connus très distinctement », « je voyais en suite », « Je distinguai clairement », « je vis encore », « je remarquai toutefois », « je la vis toujours », « j'observai », « je fis encore la même observation », « Je remarquai »). La description devient alors démonstration.

- Le point de vue du ciron

Mais Cyrano ne borne pas l'emploi du changement de point de vue à des questions astronomiques : il l'utilise également pour faire percevoir à quel point l'homme est centré sur lui-même. La rencontre avec les séléniens ou le peuple des oiseaux renvoie aux hommes leur propre discours et montre à quel point celui-ci perd toute sa légitimité quand il est centré autour d'un autre peuple que le sien. Cyrano explorera cette possibilité de changer de point de vue à tous les niveaux, au niveau de l'univers, au niveau des peuples mais également en invitant « le lecteur à se placer à différentes échelles, et à se rendre compte qu'il y a aussi des mondes dans "l'infra-visible" comme dans le "supra-visible". C'est l'objet du discours du professeur d'académie sélénien :

> Il me reste à vous prouver qu'il y a des mondes infinis dans un monde infini. Représentez-vous donc l'univers comme un grand animal ; les étoiles, qui sont des mondes, comme d'autres animaux dedans lui qui servent réciproquement de mondes à d'autres peuples tels qu'à nous, qu'aux chevaux et qu'aux éléphants ; et nous, à notre tour, sommes aussi les mondes de certaines gens encore plus petits, comme des chancres, des poux, des vers, des cirons ; ceux-ci sont la terre d'autres imperceptibles[528] .

Ce à quoi Cyrano nous invite, ce n'est pas à considérer l'homme comme un tout ordonné et harmonieux, c'est à prendre le point de vue du ciron, pour qui l'homme paraît effectivement un univers entier[529] ».

Le caractère burlesque du voyage du ciron ne doit en rien atténuer sa valeur de vérité : car le ciron n'est pas plus négligeable au regard de l'homme que l'homme au regard de l'univers.

Chez Cyrano, le recours aux analogies et à l'imaginaire n'est en rien un signe de faiblesse théorique ; au contraire, c'est ce qui alimente sa réflexion. De plus, si Cyrano s'amuse à créer des images surprenantes, il n'en défend pas moins une conception essentielle qu'il n'a cessé de décliner, lui aussi, en plusieurs variations, à différentes échelles :

---

[528]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, p.116 dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, op.cit., p. 425.

[529]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 424-425.

> Car, dites-moi, je vous prie : est-il malaisé à croire qu'un pou prenne [votre] 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 en arrière, ils prennent cette agitation pour le flux et le reflux de l'océan[530].

Certes, les comparaisons, par leur trivialité, prêtent davantage à rire qu'à concevoir la « cironalité universelle » avec sérieux ; néanmoins, le regard satirique vise allusivement l'humanité, comme le laisse entendre le comportement « humain » des cirons :

> La démangeaison ne prouve-t-elle pas mon dire ? Ce ciron qui la produit, qu'est-ce autre chose qu'un de ces petits animaux qui s'est dépris de la société civile pour s'établir tyran de son pays ? Si vous me demandez d'où vient qu'ils sont plus grands que ces autres petits imperceptibles, je vous demande pourquoi les éléphants sont plus grands que nous et les Hibernois que les Espagnols. Quand à cette ampoule et cette croute dont vous ignorez la cause, il faut qu'elles arrivent, ou par la corruption des charognes de leurs ennemis que ces petits géants ont massacrés ; ou que la peste, produite par la nécessité des aliments dont les séditieux se sont gorgés, ait laissé pourrir parmi la campagne des monceaux de cadavres ; ou que ce tyran, après avoir tout autour de soi chassé [ses] compagnons qui de leurs corps bouchaient les pores du nôtre, ait donné passage à la pituite, laquelle, étant extravasée hors la sphère de la circulation de notre sang, s'est corrompue. On me demandera peut-être pourquoi un ciron en produit cent autres ? Ce n'est pas une chose malaisée à concevoir ; car, de même qu'une révolte en éveille une autre, ainsi ces petits peuples, poussés du mauvais exemple de leurs compagnons séditieux, aspirent chacun en particulier au commandement, allumant partout la guerre, le massacre et la faim[531].

En effet, il met en scène des cirons qui, comme l'homme, cherchent à obtenir le pouvoir (« tyran », « aspirent chacun en particulier au commandement ») et ne cessent de se battre pour l'obtenir (« leurs ennemis que ces petits géants ont massacrés », « séditieux », « révolte », « allumant partout la guerre, le massacre et la faim »). Par l'utilisation de l'oxymore (« petits géants »), il souligne la relativité des échelles de valeurs en fonction de leur contexte.

Cyrano amène aussi le lecteur à s'interroger sur « cette ampoule et cette croute dont vous ignorez la cause » de la même manière que sur la cause des phénomènes célestes. Il est en effet difficile de ne pas percevoir une allusion aux interrogations épicuriennes concernant le ciel et les phénomènes naturels qui l'agitent : il convient de formuler des hypothèses pour l'expliquer en partant de ce qui nous est déjà connu[532]. Certes, il s'agit là d'amuser le lecteur

---

[530]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 117.
[531]. *Ibid*, p. 117-118.
[532]. « Or nous nous assurons une sérénité inébranlable au sujet des choses qui s'expliquent par plusieurs hypothèses également en accord avec les phénomènes, en laissant dûment subsister tout ce qu'on a dit de probable sur ces phénomènes. Que si, au contraire, on laisse subsister telle opinion et qu'on en rejette une autre qui s'accorde également avec les phénomènes, il est clair qu'on quitte le domaine de la physique pour tomber dans celui de la mythologie. Les phénomènes qui ont lieu près de nous et que nous pouvons observer apportent des indices sur ceux qui s'accomplissent dans le ciel, et qui peuvent se produire de plusieurs manières. On doit

par le choix du registre burlesque qui propose une vision dégradée de thèmes nobles ; mais la démarche demeure identique au niveau de l'infiniment petit comme de l'infiniment grand.

Il applique même la théorie des climats en l'associant à la théorie des humeurs pour expliquer les différences de sensibilité (certains sont plus sensibles que d'autres aux démangeaisons). Il prouve ainsi que tous les types de discours centrés sur l'homme sont transposables à d'autres créatures, jusqu'aux plus petites :

> – Mais, me direz-vous, certaines personnes sont bien moins sujettes à la démangeaison que d'autres. Cependant chacun est rempli également de ces petits animaux, puisque ce sont eux, dites-vous qui font la vie. – Il est vrai : aussi remarquons-nous que les flegmatiques sont moins en proie à la gratelle que les bilieux, à cause que le peuple, sympathisant au climat qu'il habite, est plus lent dans un corps froid qu'un autre échauffé par la température de sa région, qui pétille, se remue et ne saurait demeurer en une place. Ainsi le bilieux est bien plus délicat que le flegmatique, parce qu'étant animé en bien plus de parties, et l'âme n'étant que l'action de ces petites bêtes, il est capable de sentir en tous les endroits où ce bétail se remue, là où le flegmatique n'étant pas assez chaud pour faire agir [cette remuante populace, il n'est sensible] qu'en peu d'endroits[533].

Le déplacement de point de vue suffit pour renverser les perspectives et mettre en cause un discours anthropocentriste ; il est aussi un moyen d'explorer le monde simplement en adoptant un regard neuf et sans préjugés sur tout ce qui le compose.

Cyrano fait donc voyager le lecteur de point de vue en point de vue et ne se contente pas de faire adopter celui des animaux, jusqu'aux plus petits : il donne également une voix et un point de vue aux végétaux, comme le chou. En effet, par le biais d'une prosopopée et d'une personnification, le lecteur partage un instant la vision du monde d'un chou :

> Ne croyez-vous pas en vérité, si cette pauvre plante pouvait parler quand on la coupe, qu'elle ne dit : « Homme, mon cher frère, que t'ai-je fait qui mérite la mort ? Je ne croîs que dans tes jardins, et l'on ne me trouve jamais en lieu sauvage où je vivrais en sûreté ; je dédaigne d'être l'ouvrage d'autres mains que les tiennes, mais à peine en suis-je sorti que pour y retourner. Je me lève de terre, je m'épanouis, je te tends les bras, je t'offre mes enfants en graine, et pour récompense de ma courtoisie, tu me fais trancher la tête[534] ! »

- Le décentrement comme esthétique

Le décentrement, le voyage et l'adoption de différents points de vue sont bien plus que des procédés ponctuels chez Cyrano : ils acquièrent le statut de véritable esthétique. Cette esthétique, qui utilise le procédé de la pointe, reflète sa conception du monde et implique que l'image soit parfois la source même d'autres images, et qu'elle développe une forme de réflexion guidée par une autre logique : une logique poétique. Dans *L'Autre Monde*, on trouve

---

néanmoins observer l'aspect de chacun des phénomènes célestes et l'expliquer d'après ce qui s'y rattache, et dont on connaît déjà plusieurs manières possibles d'expliquer la production sans être contredit par les faits constatés près de nous. » dans Epicure, *Lettres*, Paris, Nathan, les intégrales de philo, 1992, 2005, p. 64.

[533]. *Ibid*, p. 118.

[534]. *Ibid*, p. 113.

des « effets baroques : les éléments heuristiques issus de la révolution scientifique viennent se fondre dans les motifs esthétiques du "monde renversé", et alimenter la poétique de la pointe, dont Cyrano fut à la fois théoricien et praticien hors pair, l'esthétique de la pointe et du paradoxe nécessitant ici un décentrement permanent du point de vue, chaque nouvelle image étant l'occasion d'imaginer un autre type de point de vue, et donc virtuellement un autre monde, d'où l'on puisse voir et imaginer d'autres mondes encore. […] Plus qu'une thèse, plus qu'un thème, la vision du monde épicurienne put s'associer à la mise en question de certains gestes fondamentaux de l'activité littéraire et aux valeurs qu'on lui assigne : qu'est-ce donc, pour l'imagination, que se donner un monde, qu'est-ce donc pour un écrivain, que "meubler" un monde fictif sur fond d'une infinité d'autres possibles etc. ? D'où une certaine propension à l'ironie, voire à la démystification des fantasmes d'unicité si souvent entretenus chez le *lector in fabula*, d'où un effort constant, et comme irrépressible, de libérer le regard des représentations centrées et unitaires, en multipliant les points de vue sur les images par certains usages du langage[535] ».

- Vers la libération d'un point de vue

Le projet qui sous-tend *Thérèse philosophe* peut se résumer à un changement de point de vue : quitter le point de vue imposé par la société et la morale religieuse pour adopter celui dicté par la nature, qui permet d'atteindre le bonheur. C'est ainsi que Thérèse présente elle-même son cheminement de l'ignorance vers le déniaisement. Le roman s'ouvre sur son acceptation d'écrire son histoire à la demande du comte, l'homme qui partage sa vie, depuis qu'elle s'est libérée des préjugés qui entravaient son épanouissement et empêchaient son bonheur :

> [S]i l'exemple, dites-vous, et le raisonnement ont fait votre bonheur, pourquoi ne pas tâcher à contribuer à celui des autres par les mêmes voies, par l'exemple et le raisonnement ? […] Eh bien ! mon cher bienfaiteur, je ne résiste plus : écrivons (…). Non, vous n'essuierez pas un refus de votre tendre Thérèse, vous verrez tous les replis de son cœur dès la plus tendre enfance, son âme tout entière va se développer dans les détails des aventures qui l'ont conduite, comme malgré elle, pas à pas au comble de la volupté[536].

C'est bien « l'exemple » et le « raisonnement » qui amènent Thérèse au bonheur. Pour transmettre cette expérience, il lui faut l'inscrire dans une forme qui fasse adopter son point de vue et sa progressive évolution. Cette progression apparaît clairement lorsque Thérèse, qui

[535]. Jean Charles Darmon, « Philosophie épicurienne et littérature au 17ème siècle », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, tome 4, p. 21-26.
[536]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 575.

vient d'espionner une conversation entre l'abbé T*** et Madame C***, décrit le cheminement des idées de l'abbé dans son esprit :

> [J]e voyais clairement que Dieu et la nature n'étaient qu'une même chose, ou du moins que la nature n'agissait par la volonté immédiate de Dieu. De là, je tirai mes petites conséquences, et je commençai peut-être à penser pour la première fois de ma vie[537].

Il est évident qu'il ne serait pas possible d'incarner cette découverte progressive d'une forme de vérité autrement qu'en adoptant le point de vue d'un personnage aveuglé qui, peu à peu, se libère du joug de la religion, des conventions, des opinions erronées sur lesquelles se fondait sa souffrance, ressentie parfois physiquement.

Thérèse se fait donc le support physique d'un double point de vue et transcrit son passage de l'un à l'autre, suivant ainsi un processus de « déniaisement ».

- Inviter le lecteur à décoder les comportements sociaux

Cette découverte progressive, par le biais d'un personnage dont le lecteur suit les différentes étapes du raisonnement et de l'élaboration d'une pensée libérée, est également présente chez d'autres romanciers libertins du XVIII^e^ siècle. Si *Thérèse philosophe* est une œuvre qui confronte le personnage de fiction à un horizon de pensée philosophique, elle n'en emploie pas moins les ressorts romanesques présents chez d'autres auteurs. En effet, l'œuvre de Crébillon fils met également en scène la découverte des problématiques de la société par le personnage des *Égarements du cœur et de l'esprit.* La démarche de Crébillon est proche de celle de Boyer d'Argens : il fait assister le lecteur à un progressif « déniaisement » du personnage, même si chez Crébillon, c'est l'aspect social, plutôt que philosophique ou éthique, qui est mis en avant. Ces deux auteurs choisissent de mettre en scène un « je » qui raconte des faits passés et superposent donc deux niveaux de conscience : un point de vue naïf et un point de vue rétrospectif qui propose une relecture des faits en éclairant les réels enjeux de chaque scène décrite. Le narrateur ne cesse d'ailleurs de rappeler son ignorance passée et ses incertitudes : « J'avais si peu d'expérience des femmes[538] », « je n'avais pas pris d'elle une idée bien juste[539] », « Loin que je susse la façon dont l'amour se menait dans le

[537]. *Ibid.*, p. 584.
[538]. Crébillon fils, *Les Egarements du cœur et de l'esprit*, dans *Romans libertins du XVIII^e^ siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993, p. 24.
[539]. *Ibid.*, p. 24.

monde[540] », « Il n'était pas question de consulter Madame de Meilcour sur mes incertitudes[541] », « J'étais trop jeune pour sentir combien ce système était absurde[542] ».
Le lecteur est ainsi invité à déchiffrer progressivement les codes de la société en adoptant le point de vue du narrateur « déniaisé », dont l'expérience relatée sert de support concret :

> J'ignorais entre beaucoup de choses que le sentiment ne fût dans le monde qu'un sujet de conversation ; et j'entendais les femmes en parler avec un air si vrai, elles en faisaient des distinctions si délicates, méprisaient avec tant de hauteur celles qui s'en écartaient, que je ne pouvais imaginer qu'en le connaissant si bien elles en fissent si peu d'usage[543].

Même si pour le personnage de Crébillon, il ne s'agit que d'apprendre à déchiffrer les usages sociaux, alors que pour Thérèse, son entreprise de déniaisement doit la conduire au bonheur, le processus qui conduit les deux personnages à un point de vue éclairé sur le monde qui les entoure est bien le même.

- Le recentrement autour du point de vue libertin

Avec Sade, on assiste à un réel durcissement autour de cette question du point de vue : toute son œuvre vise à faire adopter la vision du libertin pour convaincre le lecteur. En effet, Sade semble proposer un recentrement autour d'une position unique et passe d'un refus du dogmatisme à l'élaboration d'un dogmatisme du refus[544]. Ce point de vue imposé se cache néanmoins derrière une pluralité apparente : la multiplication de dissertations de différents personnages, l'absence d'exposé global (contrairement à *Thérèse philosophe* où la narratrice est un guide qui fait le lien entre deux visions du monde) et les différents masques que revêt le narrateur qui feint de peindre le vice pour le condamner. Cependant, seule la vision libertine se révèle triomphante.

De manière significative, Justine est privée de parole dans *La Nouvelle Justine*, alors que *Les Infortunes de la vertu* et *Justine ou les Malheurs de la vertu* étaient écrits à la première personne : Justine fait le récit de ses mésaventures à Mme de Lorsange, qui n'est autre que sa sœur Juliette, qu'elle rencontre dans une auberge alors qu'elle est conduite à Paris pour voir sa sentence de mort confirmée. Le choix de la première personne implique le maintien d'un double point de vue : la voix de Justine vient atténuer la force du message libertin et le confronter à cette vertu que les personnages sadiens pulvérisent par la force de

[540]. *Ibid.*, p. 25.
[541] . *Ibid.*, p. 25.
[542]. *Ibid.*, p. 43.
[543]. *Ibid.*, p. 27.
[544]. Nous reviendrons sur ce point.

leurs raisonnements. Son point de vue s'exprime à travers les portraits physiques et moraux qu'elle fait des personnages[545], elle donne surtout une autre lecture des systèmes défendus par les libertins qui, dans la *Nouvelle Justine*, ne seront plus du tout remis en cause. À l'inverse, Sade choisit d'écrire *L'Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice* à la première personne et impose au lecteur le point de vue libertin de Juliette. Le point de vue interne permet ainsi de mettre en avant ce qu'elle ressent :

> La manière dont toutes mes passions se trouvaient flattées dans cette multitude d'événements heureux me tenait dans une espèce d'ivresse…, d'enchantement, d'où résultait une sorte de stupidité qui m'ôtait jusqu'à l'usage de la parole[546].

Le lecteur est plongé dans l'univers du libertin : il est le récepteur de ses dissertations, partage ses jouissances et adopte son point de vue.

Ainsi, l'imposition du point de vue libertin dépasse largement le cadre intra-diégétique puisque Sade met en place une stratégie de dépossession de soi du lecteur qui se trouve inclus de force dans la catégorie des libertins. Il nous faut nous intéresser à l'incipit des trois versions de *Justine* dans lesquelles Sade découvre progressivement son projet réel. Dans les deux premières versions, le narrateur prête à son récit une valeur de défense de la vertu qui ne doit en aucun cas être abandonnée même si elle semble moins bien récompensée par le vice. Son œuvre serait un moyen d'encourager la vertu et de « ramener [les] âmes au bien » :

> Il est donc important de prévenir ces sophismes dangereux d'une fausse philosophie ; essentiel de faire voir que les exemples de vertu malheureuse, présentés à une âme corrompue, dans laquelle il reste pourtant quelques bons principes, peuvent ramener cette âme au bien tout aussi sûrement que si on lui eût montré dans cette route de la vertu les palmes les plus brillantes, et les plus flatteuses récompenses[547].

---

[545]. Pour exemple, le portrait physique de Clément : « Clément, dont le nom peignait on ne saurait moins la figure, était un homme de quarante-huit ans, d'une grosseur énorme, d'une taille gigantesque, le regard sombre et farouche, ne s'exprimant qu'avec des mots durs élancés par un organe rauque, une vraie figure de satyre ; l'extérieur d'un tyran ; il me fit trembler… » (dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, Œuvres II, op. cit*, p. 226) et le portrait moral de Bressac peint par Justine : « Le comte de Bressac (c'était le nom du jeune homme), entre les mains de qui je tombais, avec un grands fonds de méchanceté et de libertinage dans l'esprit, n'était pas pourvu d'une dose très abondante de commisération dans le cœur. Il n'est malheureusement que trop commun de voir le libertinage éteindre la pitié dans l'homme ; son effet ordinaire est d'endurcir : soit que la plus grande partie de ses écarts nécessite l'apathie de l'âme, soit que la secousse violente que cette passion imprime à la masse des nerfs, diminue la force de leur action, toujours est-il qu'un libertin est rarement un homme sensible. Mais cette dureté naturelle dans l'espèce de gens dont j'esquisse le caractère, il se joignait encore dans M. de Bressac, un dégoût si invétéré pour notre sexe, une haine si forte pour tout ce qui le caractérisait, qu'il était bien difficile que je parvinsse à placer dans son âme les sentiments dont je voulais l'émouvoir. » (dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit*, p. 176).

[546] Sade, Marquis de, *Histoire (partielle) de Juliette, ou les Prospérités du vice*, Paris, L'Altiplano, 2008, p. 22.

[547]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit*, p. 132.

Il justifie donc le fait d'exposer le point de vue des libertins puis met en avant le fait qu'il n'y adhère pas. Il s'excuse même d'avoir à choquer le lecteur par des scènes qu'il est dans l'obligation de représenter :

> [N]ous demandons au lecteur de l'indulgence pour les systèmes erronés qui sont placés dans la bouche de plusieurs de nos personnages, et pour les situations quelquefois un peu fortes, que, par amour de la vérité, nous avons dû mettre sous ses yeux[548].

C'est seulement dans l'incipit de la *Nouvelle Justine* qu'il adopte le point de vue des libertins et avoue sa volonté de déniaiser le lecteur et de le convertir à la philosophie libertine :

> C'est, nous ne le déguisons plus, pour appuyer ces systèmes, que nous allons donner au public l'histoire de la vertueuse Justine. Il est essentiel que les sots cessent d'encenser cette ridicule idole de la vertu, qui ne les a jusqu'ici payés que d'ingratitude, et que les gens d'esprit, communément livrés par principes aux écarts délicieux du vice et de la débauche, se rassurent en voyant les exemples frappants de bonheur et de prospérité qui les accompagnent presque inévitablement dans la route débordée qu'ils choisissent[549].

Il poursuit en affirmant la nécessité de dire le vrai, quelles que soient les conséquences que cela implique pour la vertu, car il se doit de détromper les hommes :

> Il est affreux sans doute d'avoir à peindre, d'une part, les malheurs effrayants dont le ciel accable la femme douce et sensible qui respecte le mieux la vertu, d'une autre, l'affluence des prospérités sur ceux qui tourmentent ou qui mortifient cette même femme : mais l'homme de lettres, assez philosophe pour dire le VRAI, surmonte ces désagréments ; et, cruel par nécessité, il arrache impitoyablement d'une main les superstitieuses parures dont la sottise embellit la vertu, et montre effrontément de l'autre, à l'homme ignorant que l'on trompait, le vice au milieu des charmes et des jouissances qui l'entourent et le suivent sans cesse[550].

Seul subsiste le « regret » de peindre la vertu bafouée (déjà présent dans les deux versions antérieures), mais il est évidemment évacué comme une précaution oratoire compte tenu des déclarations qui l'accompagnent.

L'introduction des *120 journées de Sodome* est également instructive concernant le point de vue adopté. En effet, c'est au sein même de l'introduction que s'opère un glissement qui fait passer l'instance narrative de la catégorie supposée de l'honnête homme à celui du libertin, ce basculement entraînant, de force, le lecteur.

« Au début du récit le narrateur emprunte le code idéologique supposé de son lecteur en marquant sa désapprobation à l'égard des scènes qu'il va décrire et les conditions

[548]. *Ibid.*, p. 132.
[549]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 396.
[550]. *Ibid.*, p. 396.

d'injustice sociale qui les a rendues possibles[551] (…) ». Il aura recours à cette même stratégie quelques années plus tard dans l'incipit des *Infortunes de la vertu* et dans *Justine*.

« Très rapidement cependant le visage du narrateur, et l'intérêt qui est le sien à rapporter cette partie de débauche, se dévoile, ne serait-ce que par le choix des "détails" et épisodes narratifs que tout moraliste se contenterait d'évoquer, par l'insistance impudique sur certaines pratiques libertines, la crudité du vocabulaire, l'obscénité de certaines "scènes" quoique rapidement évoquées… […] [C]e n'est pas avant la "page 29" que les intentions du narrateur sont explicitement dévoilées, et sans ambiguïté, par une adresse aux "dévots" que ce narrateur envoie purement et simplement promener[552]. » Au cours de l'introduction des *120 journées*, non seulement le narrateur se range du côté des libertins, mais il inclut également les lecteurs dans cette catégorie. En effet, le lecteur est désigné par l'expression « cher ami » et « [i]l faut savoir que l'usage du terme "ami" n'est pas insignifiant, ni laissé au hasard. Il est strictement codé. Au début du règlement qui va gouverner Silling, il est dit : "tout le monde sera tenu à n'appeler jamais que monseigneur chacun des amis" (XIII, 50). L'appellation d'amis a donc cours entre les seuls libertins, et c'est d'ailleurs ainsi que le narrateur systématiquement les désigne à partir de cette page[553] ». Le narrateur redouble cette impression d'intimité, voire de complicité, en tutoyant désormais le lecteur :

> C'est maintenant, ami lecteur, qu'il faut disposer ton cœur et ton esprit au récit le plus impur qui ait jamais été fait depuis que le monde existe, le pareil livre ne se rencontrant ni chez les anciens ni chez les modernes. Imagine-toi que toute jouissance honnête ou prescrite par cette bête dont tu parles sans cesse sans la connaître et que tu appelles nature, que ces jouissances, dis-je, seront expressément exclues de ce recueil et lorsque tu les rencontreras par aventure, ce ne sera jamais qu'autant qu'elles seront accompagnées de quelque crime ou colorées de quelque infamie[554].

En usant de cette familiarité, le narrateur referme le piège sur le lecteur qui est compté sans le vouloir parmi les libertins, mais il use de subtilité pour éviter que celui-ci ne s'en offusque en mettant en avant l'originalité et la rareté de ce qu'il relate (« pareil livre ne se rencontrant ni chez les anciens ni chez les modernes »), pour attiser sa curiosité. Il lui promet également de découvrir un point de vue sur la nature qui lui est inconnu, lui qui est encore aveuglé par les présupposés de la morale traditionnelle (« cette bête dont tu parles sans cesse sans la connaître et que tu appelles nature »).

---

[551]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 125.
[552]. *Ibid.*, p. 126-127.
[553]. *Ibid.*, p. 127.
[554]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, 10/18, « domaine français », 1975, p. 74.

Enfin, pour ne pas le rendre complice de toutes les « infamie[s] », mais l'amener progressivement à les désirer, il affirme que par la complétude de son exposé des « écarts », il amènera sûrement le lecteur à en trouver un à son goût :

> Sans doute, beaucoup de tous les écarts que tu vas voir peints te déplairont, on le sait, mais il s'en trouvera quelques-uns qui t'échaufferont au point de te coûter du foutre, et voilà tout ce qu'il nous faut. Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? C'est à toi à la prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place[555].

Or, implicitement, le narrateur suppose que la passion particulière qui trouvera un écho chez le lecteur l'amènera à désirer l'ensemble des écarts décrits. C'est ce qu'il a déjà mis en avant précédemment en énonçant ce que Philippe Mengue nomme la « *règle de l'exhaustivité du savoir* » qui suit « *la règle de l'ouïe* », l'une et l'autre établissant conjointement la « certitude » que le lecteur lui est acquis et compte parmi les libertins :
« La première condition, *la règle de l'ouïe*[556], énonce (…) une loi qui concerne la réalité physiologique de l'homme, mais qui en réalité vient rappeler la puissance de l'imagination et la prise du sujet dans le défilé de la parole. Cette loi a pour objet de spécifier le pouvoir de l'imagination en déterminant, de manière très empiriste, la faculté sensible propre qui se trouve être en jeu, soit le domaine de l'ouïe (…). […] En clair, le s'entendre-dire (ou lire), ou le s'entendre-raconter, est le mode d'existence par excellence de la passion. […] Conséquence (…) : le lecteur par l'entendre-lire qui est le sien, se trouve, et quelles que soient les différences extra-discursives qui le séparent des auditeurs intra-diégétiques, dans des conditions identiques, en ce qui concerne le mode d'existence de la passion et de sa loi, à celles des "quatre amis" (…). […]

La seconde condition, qu'on appellera *règle de l'exhaustivité du savoir*[557], est énoncée immédiatement après la première (…). Tandis que la règle de l'ouïe assure à la machinerie sa possibilité de fonctionnement, la loi de la science vient lui conférer son *implacabilité.* Si en effet le récit des passions est complet alors n'importe quel sujet en viendra infailliblement à

[555]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 74.
[556]. « Il est reçu, parmi les véritables libertins, que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont celles qui flattent davantage et dont les impressions sont les plus vives. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 41.
[557]. « Il s'agissait (…) de se faire en cette situation raconter avec les plus grands détails, et par ordre, tous les différents écarts de cette débauche, toutes ses branches, toutes ses attenances, ce qu'on appelle en un mot, en langue de libertinage, toutes les passions. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 41.

être crocheté par le signifiant de son désir puisqu'il en viendra nécessairement à le rencontrer au cours de sa lecture[558]. »

Il est évident qu'entre la stratégie narrative mise en place et les règles énoncées dans l'introduction, le lecteur, parce qu'il a déjà lu une partie de l'introduction, est compté parmi les libertins et ne peut plus faire machine arrière. La question de l'adhésion à un point de vue dépasse donc l'espace narratif pour rejaillir sur la relation qui se tisse entre le narrateur et le lecteur. On peut d'ailleurs postuler que les œuvres transgressives de Sade ne sont « lisibles » que parce qu'elles imposent l'adoption du point de vue du libertin : l'adhésion à celui d'une victime rendrait la lecture insoutenable.

Enfin dans *La Philosophie dans le boudoir*, Sade s'adresse directement « Aux libertins » pour leur offrir son ouvrage :

> Voluptueux de tous âges et de tous sexes, c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage : nourrissez-vous de ses principes, ils favorisent vos passions, et ces passions, dont de froids er plats moralistes vous effraient, ne sont que les moyens que la nature emploie pour faire parvenir l'homme aux vues qu'elle a sur lui ; n'écoutez que ces passions délicieuses ; leur organe est le seul qui doive conduire au bonheur[559].

Sade se présente comme un libertin qui écrit pour des libertins c'est pourquoi il leur dédie son œuvre (« à vous seuls »). Il ne dissimule pas la portée subversive de son ouvrage derrière des précautions oratoires, il énonce, au contraire, les principes essentiels du libertinage sadien : l'importance des passions, qui sont dictées par la nature et par lesquelles on doit se laisser guider pour atteindre le bonheur. Cette posture s'explique par la portée ostentatoirement didactique de *La Philosophie dans le boudoir* qui ne feint pas de défendre la vertu comme c'est le cas dans *Justine* mais bien d'apprendre le vice.

### Plurivocité : dialogues et débats

La multiplicité des points de vue qui s'impose pour refléter le relativisme généralisé des valeurs s'inscrit dans une forme scripturaire adéquate : le dialogue. Le dialogue domine dans les œuvres libertines, quel que soit leur genre initial, d'abord car l'univocité ne correspond pas à l'ouverture à la pensée de l'autre que suppose le libertinage. De plus, il traduit le dynamisme de la pensée, suit son élaboration et permet la représentation de

[558]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 128-129.
[559]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir ou les Instituteurs immoraux*, Paris, Gallimard, folio classique, 1976, p. 37.

l'opposition des points de vue. La possibilité d'inscrire la voix de l'autre dans le dialogue n'interdit cependant pas d'user de stratégies pour manipuler le lecteur, laisser le point de vue de l'autre s'exprimer pour mieux l'abolir, ou exprimer sa domination par le refus ou la maîtrise du dialogue.

Cet attrait pour le dialogue est à placer sous une double paternité conceptuelle : d'une part celle de Gassendi, qui critique l'univocité de l'écriture de Descartes et démasque les présupposés méthodologiques qu'elle implique et, d'autre part, celle de La Mothe Le Vayer, qui voit dans ce genre le moyen même de penser et de philosopher.

Gassendi met en cause Descartes quand il fonde sa Philosophie et découvre la Vérité uniquement à partir de son point de vue, qu'il érige comme critère universel :

> Mais il vous fallait saisir cette occasion […] de vous montrer comme étant le seul Philosophe en action, c'est-à-dire seul habile à éviter les préjugés, seul à détester l'erreur, seul à chercher la vérité ; et voilà comment vous vous êtes formé de vous-même une opinion telle que, grâce à votre méthode, rien de faux ne saurait pénétrer en vous, rien que de vrai ne saurait venir de vous, de sorte que par vous se répandraient des Oracles dont il ne serait pas permis de douter. C'est ainsi que dès le début vous vous vantiez « *que pas une voie ne s'ouvre à l'esprit humain par laquelle on puisse jamais découvrir des raisons meilleures que les vôtres* » ; mais encore dans la suite vous avez partout recommandé l'excellence de ces raisons[560].

« En outre il [Descartes] semble refuser tout débat, ou du moins masquer le dialogue virtuel en fonction duquel se déploie sa méditation[561]. »

Parce qu'il érige ses propres convictions et préjugés en étalon de mesure tout en prétendant s'en être défait (ce que Gassendi ne peut admettre), Descartes s'enferme dans une univocité qui s'oppose au principe même de la pensée libertine. Car celle-ci implique nécessairement la conservation d'une pluralité et la coexistence de plusieurs hypothèses, notamment parce qu'elle sait l'intelligence et le savoir humains en perpétuelle évolution et parce qu'elle n'ignore pas que seul le vraisemblable est atteignable. On comprend comment il ne lui est pas possible d'arborer la même univocité que celle du « seul Philosophe », le « seul à chercher la vérité »

Une fois posée, avec Gassendi, la nécessité philosophique de la plurivocité, il convient de mettre en avant avec La Mothe Le Vayer ce que le dialogue suppose comme style d'écriture et quel « èthos » il dessine. À la différence de La Mothe Le Vayer, Cyrano, Boyer d'Argens et Sade ont opté pour une forme romanesque mais dans laquelle le dialogue joue un rôle essentiel. En effet, ce sont les dialogues qui véhiculent les idées philosophiques, la

[560]. Gassendi, Disquisitio Metaphysica, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 91.
[561]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 92.

dimension romanesque pouvant être considérée comme un ancrage, la création d'un cadre favorable à l'expression de ces idées. Ainsi, le dialogue associe liberté, vraisemblance et devient le lieu privilégié de l'expression de la philosophie. C'est ce que souligne La Mothe Le Vayer dans sa « Lettre de l'autheur » introduisant ses *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Il se place tout d'abord à contre-courant de son temps par le choix d'une forme issue de l'Antiquité mais surtout, il l'oppose aux formes contraintes privilégiées par ses contemporains :

> Laissant dont à part la politesse affectée, et si vous voulez l'eloquence si contestée de ce temps, je me suis donné à l'antique pleine de liberté de parler comme de penser[562].

Il défend ensuite la vraisemblance, voire l'« effet de réel » que permet le dialogue :

> Pour moy, à quelque ouvrage que je me porte, je tasche d'imiter la Nature[563].

avant d'établir les affinités existantes entre forme dialoguée et pensée philosophique :

> Comme il est d'ailleurs impossible qu'un discours contraint et fardé, puisse imprimer en nos esprits des resolutions libres et Philosophiques[564].

Enfin, le dialogue est le lieu de l'épanouissement d'un style efficace qui donne à entendre une intériorité et les rouages de son cheminement intellectuel :

> Le langage aussi le plus recherché ou mesme l'eloquence la plus artificieuse, ne sont pas, à mon advis, les meilleurs truchemens de nos conceptions. Un parler masle et sans affectation, est souvent plus significatif, et plus fidelle interprete de nostre interieur[565].

Sans choisir la forme du dialogue philosophique, les libertins l'inscrivent dans leurs romans. Les deux types de dialogue philosophique représentés sont le dialogue polémique et le dialogue didactique : polémique quand le cheminement de la pensée se fonde sur une confrontation, didactique lorsque le libertin expose ses idées à un personnage dont le rôle se limite à l'encourager à développer ou à préciser sa pensée. De plus, si l'on retrouve les lignes de force conceptuelles du dialogue philosophique dans le dialogue inséré dans le roman, il est « signifiant à deux niveaux : le contenu des discours des personnages véhicule de l'information, mais, d'autre part la forme des dialogues reflète le rapport de force des personnages dans la parole. Oublier cette deuxième d'informations (…) serait mutiler le sens

[562]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, *op. cit.*, p. 12.
[563]. *Ibid.*, p. 12.
[564]. *Ibid.*, p. 13.
[565]. *Ibid.*, p. 13.

des énoncés et passer à côté des tensions qui gouvernent tout dialogue[566] ». Ce rapport de force implicite apparaît, dans le roman libertin, à travers les distorsions que subit la voix de l'autre.

- Le dialogue comme lieu de confrontation réelle et fictive

Le modèle du dialogue polémique irrigue les romans libertins qui nous occupent. En effet, son emploi favorise l'expression et le développement des thèses chères à leurs auteurs tout en maintenant un dynamisme que la forme de la dissertation, par exemple, aurait interdit. Ainsi, Dyrcona, par ses questions, encourage le fils de l'hôte à mettre en cause la résurrection et l'amène à développer l'exemple du mahométan :

> « Mais, lui dis-je, si notre âme mourait, comme je vois bien que vous voulez conclure, la résurrection que nous attendons ne serait donc qu'une chimère, car il faudrait que Dieu les recréât, et cela ne serait pas résurrection. »
> Il m'interrompit par un hochement de tête :
> « Hé, par votre foi ! s'écria-t-il, qui vous a bercé de ce Peau-d'Ane ? Quoi ! vous ? Quoi ! ma servante ressusciter ?
> Ce n'est point, lui répondis-je, un conte fait à plaisir ; c'est une vérité indubitable que je vous prouverai.
> Et moi, dit-il, je vous prouverai le contraire.
> « Pour commencer donc, je suppose que vous mangiez un mahométan ; vous le convertissez, par conséquent, en votre substance[567]. »

Le ton employé est bien polémique, l'opposition du narrateur est rendue manifeste par les exclamations (« Hé, par votre foi ! s'écria-t-il, qui vous a bercé de ce Peau-d'Ane ? Quoi ! vous ? Quoi ! ») marquant la surprise et la désapprobation du fils de l'hôte, ainsi que par la répétition du verbe « prouver » qui cristallise leur désaccord (« une vérité indubitable que je vous prouverai », « je vous prouverai le contraire). De plus, les gestes manifestent également leur opposition (« Il m'interrompit par un hochement de tête »). Mais cette divergence d'opinion est bien le point de départ d'un développement, qui prend la forme d'un exemple, venant défendre et justifier le point de vue du fils de l'hôte. Sa pensée est présentée comme étant en mouvement et semble se construire et se définir grâce aux arguments que lui oppose Dyrcona.

Ce sont à nouveau les interventions de Dyrcona qui lui font nier l'existence de Dieu :

> Alors je pris la parole et :
> « Je n'ai rien à répondre, lui repartis-je, à vos arguments sophistiques contre la résurrection, tant y a que Dieu l'a dit, Dieu qui ne peut mentir.

[566]. Rullier-Theuret, Françoise, *Le dialogue dans le roman*, Paris, collection « Ancrages », Hachette, 2001, p. 51.
[567]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 153

> N'allez pas si vite, me répliqua-t-il, vous en êtes déjà à "Dieu l'a dit" ; il faut prouver auparavant qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat.
> Je ne m'amuserai point, lui dis-je, à vous réciter les démonstrations évidentes dont les philosophes se sont servis pour l'établir : il faudrait redire tout ce qu'ont jamais écrit les hommes raisonnables. […] Puisque donc il est impossible d'en tirer que de l'utilité, que ne vous le persuadez-vous ? Car s'il y a un Dieu (…), vous aurez désobéi au précepte qui commande d'en croire ; et s'il n'y en a point, vous n'en serez pas mieux que nous.
> Si fait, me répondit-il, j'en serai mieux que vous ; car s'il n'y en a point, vous et moi serons à deux de jeu ; mais, au contraire, s'il y en a [un], je n'aurai pas pu avoir offensé une chose que je croyais n'être point[568].

Ici, l'opposition entre les deux personnages est telle que Dyrcona refuse de répondre aux objections du fils de l'hôte par de longs développements (« Je n'ai rien à répondre », « Je ne m'amuserai point, lui dis-je, à vous réciter les démonstrations évidentes ») ; néanmoins, le fils de l'hôte, qui défend une position condamnable, s'appuie sur ses objections pour prendre le dessus et multiplier les exemples (celui du Mahométan) et les arguments face à Dyrcona.
Chez Cyrano, le dialogue est souvent polémique parce qu'il met en scène des personnages défendant des idées opposées, comme lorsque Dyrcona défend l'héliocentrisme face à M. De Montmagny lors de son passage en Nouvelle-France, après sa première tentative pour gagner la lune. Chaque dialogue met en présence deux personnages qui proposent rarement un échange complètement équilibré ; cependant, parce que ce n'est pas toujours le même personnage qui est le plus convaincant, les dialogues ressortent davantage de la polémique que du didactique. En effet, alors que Dyrcona domine l'échange avec M. de Montmagny, il est à cours d'arguments face au fils de l'hôte qui multiplie les exemples originaux et efficaces (le mahométan qui aurait mangé un chrétien, le « pari » de l'existence de Dieu…).
L'aspect polémique des dialogues sert davantage à recréer la dynamique d'une pensée en cours d'élaboration qu'à défendre véritablement une idée ou un point de vue ; il permet aussi d'inviter le lecteur à avoir une attitude critique face à l'ensemble des idées et des théories examinées, et à nuancer son jugement pour ne pas adhérer à une philosophie unique.

Car « [s]i plusieurs protagonistes sont en scène, il ne faut pas oublier que le lecteur est le véritable destinataire du dialogue, qui sera convaincu non pas strictement par la thèse de tel ou tel personnage, mais par l'effet produit par l'ensemble de la discussion. […]

[D]ans tous les (…) moments du récit où semble se nouer un dialogue, on se trouve plutôt devant des discours que de véritables discussions. Cependant, pour le lecteur, le dialogue, loin de disparaître, se noue autrement : c'est entre les différents discours qu'il a lieu. […] Une pensée s'élabore ainsi, mais de façon plus complexe que par le cheminement

[568]. *Ibid.*, p. 155- 156.

d'un dialogue[569]. » Le dialogue est instrumentalisé par Cyrano pour exposer les différentes postures possibles face à un ensemble de questions physiques, philosophiques et métaphysiques. Ce n'est que par les liens qu'il tisse entre les dialogues que se dévoile un horizon de pensée. Par exemple, la mise en cause de Dieu, si elle culmine dans le discours du fils de l'hôte, était déjà présente plus tôt dans le texte : par la dénonciation des superstitions, avec l'utilisation ironique de l'imagerie de l'enfer chrétien, lors du passage de Dyrcona au paradis, à travers l'entreprise de désacralisation de la Bible par exemple.

Chez Sade, l'idée que la représentation d'un point de vue opposé aide à approfondir sa pensée est exposée par un des moines de Sainte-Marie-des-Bois. Cela est à souligner car Sade ne permet que très rarement à un point de vue opposé à celui des libertins de s'exprimer :

> – Leur dépravation m'amuse, dit Sévérino ; voilà pourquoi j'ai contrarié les pré-orateurs ; c'est pour leur donner l'occasion de mieux développer leur esprit. – Nous te rendons assez de justice, dit Ambroise, pour être bien sûrs que tu ne joues ici que le rôle d'un controversiste, et que les sentiments que j'ai mis au jour sont autant dans ton âme que dans la mienne[570].

Cette remarque de Sévérino met en avant le procédé qu'il utilise : il joue le rôle du « controversiste » et l'affirme. En règle générale, les personnages représentant la parole des « controversistes » n'en ont pas conscience ; seul le lecteur, du fait de la double énonciation, perçoit cette dimension. Sade choisit d'exhiber ce procédé afin de ne laisser aucun doute au lecteur sur le point de vue réel de Sévérino de crainte que le lecteur ne se laisse séduire par ses propos :

> – Ainsi, dit Sévérino, vous n'avez donc pris cet habit religieux que pour tromper les hommes ? […] – « (…) Patience, patience », dit Sévérino en continuant son personnage de controversiste, « il viendra un temps où la religion tonnera dans vos cœurs, où les idées de l'Être suprême et du culte qui lui est dû, absorbant toutes les illusions du libertinage, vous contraindront à rendre à ce Dieu saint tous les mouvements d'un cœur dont vous avez laissé le crime s'emparer[571].

La forme polémique du dialogue est quasiment absente du corpus sadien car il lui préfère la forme didactique permettant de mettre en scène des rapports de force déséquilibrés. Seuls les libertins peuvent dominer les échanges ; les victimes, et Justine en particulier, ne sont pas autorisées à opposer un point de vue convaincant à une pensée nécessairement juste.

---

[569]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 111-113.
[570]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 625-626.
[571]. *Ibid.*, p. 625-626.

- La parole du maître : du dialogue didactique à l'affirmation de la domination

S'il arrive aux libertins d'avoirs recours à la forme polémique du dialogue philosophique, c'est surtout dans une visée didactique qu'ils l'emploient. En effet, le dialogue didactique met en scène un échange entre un maître, un « esprit fort » et son élève. Le rôle de l'élève est de mettre en valeur la parole du maître, de poser des questions qui l'amènent à développer ses vues et de rompre la monotonie d'une parole plus proche de la dissertation que de l'échange. Il est logique de voir cette forme privilégiée dans *Thérèse philosophe* et dans les œuvres sadiennes, car elles ont pour vocation de « déniaiser » le lecteur en leur transmettant un discours qui va les affranchir des entraves artificielles et infondées que sont la religion, les lois de la société et les principes moraux qui en découlent.

Dans *Thérèse philosophe*, le personnage dont la parole est magnifiée et qui dispense de véritables leçons philosophiques est l'abbé T***. Lors de ses discussions, Madame C*** joue le rôle de l'élève puisque ses répliques ne sont que des invitations à exposer son point de vue et ses connaissances sur différents sujets :

> - Il y a de quoi faire par la suite un très bon sujet (…). Car convenons qu'il y a bien de la folie à être jaloux ou envieux du bonheur de ses amis dès que leur félicité n'ôte rien à la nôtre.
>
> *Définition du ridicule de la jalousie*
>
> - Vous avez bien raison, madame, dit l'abbé. Ce sont deux passions qui tourmentent en pure perte tous ceux qui ne sont pas nés pour savoir penser[572].

Ici, les propos de Madame C*** servent d'amorce à l'exposé qui suit sur la jalousie et son inutilité. L'impression que la réplique de Madame C*** sert de prétexte au développement est renforcée par la présence du titre qui invite le lecteur à lire cette « dissertation » indépendamment de son contexte romanesque. Ensuite, Madame C*** interrompt l'abbé pour le ramener à l'univers romanesque et éviter de lasser un lecteur peu fait aux dissertations philosophiques :

> - Oh ! je vous vois venir, dit Madame C*** en interrompant l'abbé T***. Ceci m'annonce tout doucement que, par bon cœur ou pour faire plaisir à Thérèse, vous seriez homme à lui donner une petite leçon de volupté, un petit clystère aimable qui, selon vous, ne me ferait ni bien ni mal[573].

Mais ce n'est que pour mieux l'encourager à proposer une définition de la nature :

[572]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 607.
[573]. *Ibid.*, p. 608.

> - Hé bien ! n'en parlons plus, répliqua Madame C***. Mais, à propos de nature, tu oublies, ce me semble, la promesse que tu m'avais faite de me définir ce que c'est que cette bonne mère. Voyons un peu comment tu te tireras de cette démonstration, car tu prétends que tu démontres tout[574].

Même lorsque Madame C*** entreprend de s'opposer à l'abbé, c'est encore pour l'inciter à exposer ses arguments et c'est encore sa parole qui domine l'échange, comme l'indiquent les titres employés :

> *Madame C*** entreprend de persuader à l'abbé T*** que,*
> *pour le bonheur de la société,*
> *il doit communiquer ses lumières au public* [575]
>
> *Raison qu'apporte l'abbé T*** pour s'en dispenser* [576]

De plus, la discussion se clôt par l'éloge de l'abbé et de ses idées :

> Dès que Monsieur l'abbé T*** eut cessé de parler, Madame C*** le remercia dans des termes qui marquaient toute sa satisfaction :
> - Tu es adorable, mon cher ami, lui dit-elle en lui sautant au col. Que je me trouve heureuse de connaître, d'aimer un homme qui pense aussi sainement que toi ! Sois assuré que je n'abuserai jamais de ta confiance et que je suivrai exactement la solidité de tes principes[577].

On retrouve un déséquilibre encore plus marqué dans les dialogues sadiens. Il est significatif que son œuvre la plus didactique, *La Philosophie dans le boudoir*, soit un dialogue. Il affiche d'ailleurs cet aspect didactique dès le titre, comme l'indique le choix du sous-titre : ou *Les Instituteurs immoraux*.

Dès l'arrivée de l'élève, le projet d'instruction est mis en avant et l'œuvre est présentée comme une leçon de libertinage :

> EUGENIE : Oh ! ma toute bonne, j'ai cru que je n'arriverais jamais (…). […] On me donne deux jours ; il faut absolument que ta voiture et l'une de tes femmes me ramènent après-demain.
> Mme DE SAINT-ANGE : Que cet intervalle est court, mon cher ange ! (…) ne sais-tu pas que c'est dans cette entrevue que je dois t'initier dans les plus secrets mystères de Vénus ? aurons-nous le temps en deux jours ?
> EUGENIE : Ah ! si je ne savais pas tout, je resterais… je suis venue ici pour m'instruire et je ne m'en irai pas que je ne sois savante[578].

Dans *La Nouvelle Justine*, le dialogue n'est plus seulement didactique : il incarne la prise de pouvoir des libertins sur leurs victimes, qui reçoivent cet « enseignement » de force. Le choix d'insérer les dialogues dans un cadre romanesque prend tout son sens, car il

---

574. *Ibid.*, p. 608.
575. *Ibid.*, p. 622.
576. *Ibid.*, p. 622.
577 .*Ibid.*, p. 623.
578. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir ou les Instituteurs immoraux*, *op. cit.*, p. 49-50.

subjugue la parole de Justine à celle des personnages libertins mais aussi du libertin par excellence : le narrateur. Nous avons vu que Justine se voit imposer le silence par le choix de la troisième personne dans *La Nouvelle Justine*, et ce silence sera redoublé par le fait que le discours direct lui est souvent interdit : c'est à travers le discours du narrateur que le sien est filtré. Par exemple, lorsque Bressac propose une relecture libertine de la Bible d'une dizaine de pages, la réponse de Justine n'apparaît que sous forme de discours narrativisé :

> La sensible Justine réfutait mal des arguments de cette force ; mais ses larmes coulaient en abondance. C'est la ressource du faible, en se voyant ravir la chimère qui le consolait : il n'ose la réédifier aux yeux du philosophe qui la pulvérise ; mais il la regrette[579].

La seule réponse qui lui est autorisée est faible et prise en charge par le narrateur, qui y projette un jugement de valeur négatif (« réfutait mal »).

De même, à son arrivée au couvent de Sainte-Marie-des-Bois, le narrateur lui interdit d'exprimer directement ses émotions, mettant à distance le registre pathétique qui pourrait interférer avec la froideur du raisonnement libertin :

> Ce fut alors que la malheureuse sentit l'horreur de sa situation. Elle se précipite aux pieds de Dom Sévérino, et met en usage toute l'éloquence d'une âme au désespoir, pour le supplier de ne pas abuser du triste état où elle se trouve : les pleurs les plus amers et les plus abondants viennent inonder les genoux du moine ; et tout ce que cette infortunée suppose de plus fort et de plus pathétique, elle l'emploie pour toucher ce monstre. À quoi tout cela servait-il ? devait-elle douter que tout ce qu'elle entreprenait pour toucher ces barbares ne pouvait réussir qu'à les mieux enflammer ? « Allons », dit le supérieur, en la repoussant avec brutalité, « commençons, mes amis : faisons subir à cette garce toutes nos formules de réception, et qu'il ne lui soit pas fait grâce d'une seule[580] ».

Le choix du mot « éloquence » résonne de manière ironique, car c'est justement ce qui lui est interdit. Mais c'est tout le passage qui semble ironique par le contraste affiché entre les sentiments de la victime et de son bourreau, ainsi que par l'intervention du narrateur, sous forme de questions oratoires, qui vient mettre en valeur l'inutilité évidente de la parole de Justine, avant même que Sévérino ne le fasse. On perçoit alors une nuance d'amusement chez le narrateur qui confère aux dénominations péjoratives des libertins un caractère antiphrastique. C'est donc une relation de connivence qui transparaît dans les rapports entre le narrateur et les libertins qu'il met en scène. De plus, la prise de parole du « Supérieur » souligne à la fois sa domination, l'absence de tout sentiment dont il fait état et l'efficacité qui accompagne sa parole. La violence endurée physiquement par la victime est redoublée sur le plan dialogique par ce silence et cette soumission à la parole cruelle et autoritaire de l'autre.

[579]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 494.
[580]. *Ibid.,* p. 609.

Le choix de résumer les propos de Justine est récurrent et reflète le peu d'importance qui lui est accordé par les personnages comme par le narrateur :

> Le comte fit approcher Justine ; et, sans demander aucune permission à la compagnie, il la trousse jusqu'au-dessus des reins, et l'examine des pieds à la tête, de la manière la plus brusque et la plus cavalière : « Quel âge avez-vous ? » lui demande-t-il. – Vingt ans, monsieur. Et il joignit à cette première demande quelques questions sur son personnel. Justine raconta succinctement les plus intéressantes particularités de sa vie, sans oublier la flétrissure de Rodin ; mais en déguisant avec art les horreurs où elle avait été contrainte chez le parent que l'on présentait à Gernande : elle peignit ensuite sa misère. « Vous êtes malheureuse, interrompit le centaure, tant mieux… tant mieux, vous en serez plus souple… C'est un très petit inconvénient, n'est-ce pas, messieurs, que le malheur poursuive cette race abjecte du peuple, que la nature condamne à ramper près de nous sur le même sol ? elle en est plus active et moins insolente ; elle en remplit bien mieux ses devoirs près de nous. – Mais, monsieur, dit Justine, je vous ai dit ma naissance ; elle n'est point abjecte. – Oui, oui, je connais cela ; on se fait passer pour tout plein de choses quand on est dans la misère : il faut bien que les illusions de l'orgueil viennent consoler des torts de la fortune. C'est à nous de croire ensuite ce qui nous plaît, de ces naissances abattues par les coups du sort. Tout cela, m'est égal, au reste ; je vous trouve sous le costume d'une servante, je vous prendrai donc sur ce pied si vous le trouvez bon : cependant il ne tiendra qu'à vous d'être heureuse ; de la patience, de la discrétion, et dans quelques années je vous renverrai d'ici en état de vous passer du service. « Mon ami, dit-il ensuite à Bressac, parle-moi maintenant un peu des deux aimables parents que tu m'amènes ; c'est assez nous occuper d'une salope[581] ».

Même lorsque la parole semble accordée à Justine, c'est pour mieux lui reprendre : ses interventions au discours direct ne sont là que pour mettre en avant leur indigence. Ses mots sont résumées dans un discours narrativisé (« Justine raconta succinctement les plus intéressantes particularités de sa vie »), et ses tentatives pour se faire entendre restent vaines. Ses propos n'ont pas plus d'impact que son silence. De plus, le parallèle entre l'absence de droit à la parole et l'absence de liberté est constamment réaffirmé. En quelques lignes, la parole de Justine est bafouée comme sa personne : si elle s'exécute quand on lui demande de raconter ses aventures (« il joignit à cette première demande quelques questions sur son personnel. Justine raconta »), elle est pourtant interrompue (« Vous êtes malheureuse, interrompit le centaure »), incomprise (« Mais, monsieur, dit Justine, je vous ai dit ma naissance ; elle n'est point abjecte. – Oui, oui, je connais cela ; on se fait passer pour tout plein de choses quand on est dans la misère »), et ses propos sont finalement considérés comme des mensonges (« il faut bien que les illusions de l'orgueil viennent consoler des torts de la fortune. C'est à nous de croire ensuite ce qui nous plaît ») avant de provoquer un désintérêt total. La conclusion quant à l'importance qui lui est donnée, à elle et à sa parole, est transparente : « c'est assez nous occuper d'une salope ».

Les rares fois où elle peut s'exprimer, c'est pour faire état de son impuissance, par exemple lorsqu'elle est emmenée de l'église au couvent de Sainte-Marie-des-Bois :

[581]. *Ibid.*, p. 847-848.

> « Ô juste Dieu ! » dit-elle en se relevant, « faut-il donc que je sois toujours la victime de ma candeur, et que le saint désir de m'approcher de ce que la religion a de plus respectable, soit encore au moment d'être puni comme un forfait[582] ! »

Ou lorsqu'elle est dans la cellule de sa prison :

> « Ô juste Ciel ! s'écria-t-elle, quand elle se vit au moment de son supplice, sous quel astre suis-je donc née pour n'avoir jamais pu concevoir un seul sentiment honnête, qui n'ait été suivi sur-le-champ de tous les fléaux de l'infortune ? et comment se peut-il que cette Providence éclairée, dont je me plais d'adorer la justice, en me punissant de mes vertus, m'offre en même temps au pinacle ceux qui m'écrasaient de leurs vices[583] ? »

Ou encore lorsqu'elle n'arrive pas à répondre aux arguments de Clément et qu'elle avoue son impuissance :

> - « Hélas ! monsieur », poursuivit en pleurant notre infortunée, « je n'ai pas assez d'esprit pour combattre vos sophismes ; mais l'effet qu'ils produisent sur mon cœur… sur un cœur neuf, ouvrage aussi certainement formé par la nature que peut l'être votre dépravation, cet effet, dis-je, suffit à me prouver que votre philosophie est aussi mauvaise que dangereuse[584] ».

Sade s'amuse à mettre en valeur la faiblesse argumentative de la réplique de Justine par une manifestation physique d'infériorité (larmes) ; il se plaît à nommer la jeune fille de manière ironique (« notre infortunée ») et ne fait état d'aucune empathie envers elle, se plaçant sans ambiguïté du côté des libertins (lors de cet échange, Clément est nommé : « notre philosophe »). De plus, l'inefficacité des propos de Justine magnifie le discours du libertin en montrant qu'il est difficile de s'y opposer de manière convaincante. Enfin, les armes rhétoriques qui lui sont prêtées ne s'adressent qu'à la sensibilité, qualité dont les libertins sont dépourvus. Justine doit se contenter d'émettre un jugement de valeur négatif (« mauvaise », « dangereuse ») face à un discours qui multiplie les arguments[585] et les exemples[586].

Non seulement la parole de Justine n'a aucun effet dans le monde libertin (soit elle en est privée par le narrateur, soit elle ne fait que souligner son inutilité), mais elle est même subvertie au point de devenir un instrument de plaisir. En effet, Sade va jusqu'à faire tenir à Justine des propos que lui dicte un libertin : elle est donc dépossédée de sa parole comme elle l'est de son corps :

---

582. *Ibid.*, p. 599.
583. *Ibid.*, p. 1105.
584. *Ibid.*, p. 683.
585. Pour exemple : « Ce n'est jamais que par des crimes qu'elle [la nature] rentre dans les droits que la vertu lui ravit sans cesse. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 683.
586. « Archimède travaillait à une machine qui pourrait enlever le monde ; qu'un mécanicien en trouve une qui le pulvérise, celui-là seul aura bien mérité de la nature, puisque la main de la nature brûle de recommencer un ouvrage… manqué par elle dès le premier jet. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 683.

> Le moine (…) écoutait avec complaisance une des filles qui devait s'approcher de lui, les verges à la main, pour lui tenir à peu près le langage suivant, auquel il répondait comme on va le voir.
> « Te voilà donc décidé, scélérat, au plus affreux des crimes, et le meurtre va donc te souiller ! – Je l'espère. – Quoi ! monstre, aucun conseil, aucune représentation, aucune crainte du Ciel ou des hommes, ne réussirait à prévenir cette horreur ! – Il n'est aucune force divine ni humaine qui ne soit capable de m'arrêter. – Mais Dieu qui te voit ? – Je me fous de Dieu. Et l'enfer qui t'attend ? – Je brave l'enfer. – Les hommes, qui peut-être un jour démasqueront tes indignités ? – Je me moque des hommes et de leurs jugements ; je ne pense qu'au crime je n'aime que le crime, je ne respire que pour le crime, et c'est au crime seul à marquer tous les instants de ma vie. »
> Il fallait appuyer ensuite sur le genre et sur la nature du délit, sur ses détails, sur ses attenances ; dire par conséquent ici à Sylvestre, et c'est ce dont Justine fut chargée : « Quoi ! malheureux, ne songes-tu pas qu'il s'agit de ta fille, que c'est elle que tu vas immoler, une créature charmante, née de ton sang ! – Que m'importe ces liens ; ils deviennent pour moi des motifs de plus ; je voudrais qu'elle m'appartînt de plus près… qu'elle fut plus intéressante… plus jolie », etc[587].

Cette scène fait état d'une double dépossession car Justine récite un texte qui est une caricature de son propre discours. Elle emploie donc des paroles qu'on lui impose et qui ne font que créer l'effet inverse qu'elles sont censées produire : loin de raisonner le libertin, ce discours conditionne sa jouissance.

La parole est un enjeu dans le rapport de force qui s'installe entre les libertins et leurs opposants et, dans ce combat, il est clair que c'est la parole libertine qui triomphe. Chez Cyrano, la multiplicité des dialogues et le fait qu'il n'y ait pas un unique représentant de la parole libertine atténuent l'impression d'un rapport de force où le libertin triomphe. Chez Boyer d'Argens, le discours libertin domine mais de manière nuancée, en laissant une place, certes inférieure, mais réelle, aux interlocuteurs. Chez Sade, par contre, « [l]e maître est celui qui parle, qui dispose du langage dans son entier ; l'objet est celui qui se tait, reste séparé, par une mutilation plus absolue que tous les supplices érotiques, de tout accès au discours, puisqu'il n'a même aucun droit à recevoir la parole du maître[588] ». La victime est privée de parole, tout du moins d'une parole efficace, qui aurait un effet sur ses interlocuteurs. Mais c'est surtout l'accès au discours philosophique qui lui est définitivement interdit : « la dissertation suppose toujours à la fois un thème déterminé qui relève de la doctrine libertine et un énonciateur particulier – c'est toujours un libertin, les victimes étant privées du droit à la parole dissertante, qui, c'est à souligner, représente donc la parole majeure, celle du maître[589] ».

---

587. *Ibid.*, p. 801-802.
588. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* dans Gailliard, Michel, *Le langage de l'obscénité*, Paris, Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique, Honoré Champion éditeur, 2006, p. 330.
589. Mengue, Philippe, L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade, *op. cit.*, p. 17.

De même, Dom Juan est dans la posture du maître (socialement et philosophiquement) dans les échanges, particulièrement ceux qui l'opposent à Sganarelle. Tout d'abord, parce qu'il maîtrise le langage mieux que son valet :

> DOM JUAN. – Qu'as-tu à dire là-dessus ?
> SGANARELLE. – Ma foi ! J'ai à dire…, je ne sais que dire car vous tournez les choses d'une manière, qu'il semble que vous avez raison ; et cependant il est vrai que vous ne l'avez pas. J'avais les plus belles pensées du monde, et vos discours m'ont brouillé tout cela. Laissez faire; une autre fois je mettrai mes raisonnements par écrit pour disputer avec vous[590].

Mais contrairement aux libertins sadiens, ce n'est pas par l'omniprésence et l'efficacité de sa parole qu'il domine, c'est par son silence et son refus d'obéir aux règles implicites du dialogue théâtral. Il assoit sa supériorité au cœur du dialogue par son refus d'y prendre part :

> SGANARELLE. – Je veux savoir un peu vos pensées à fond. Est-il possible que vous ne croyiez point du tout au Ciel ?
> DOM JUAN. – Laissons cela.
> SGANARELLE. – C'est-à-dire que non. Et à l'enfer ?
> DOM JUAN. – Eh !
> SGANARELLE. – Tout de même. Et au diable, s'il vous plaît ?
> DOM JUAN. – Oui, oui.
> SGANARELLE. – Aussi peu. Ne croyez-vous point l'autre vie ?
> DOM JUAN. – Ah ! ah !ah!
> SGANARELLE. – Voilà un homme que j'aurai bien de la peine à convertir. Et dites-moi un peu, [le moine bourru, qu'en croyez-vous, eh ?
> DOM JUAN. – La peste soit du fat !
> SGANARELLE. – Et voilà ce que je ne puis souffrir ; car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferais pendre pour celui-là. Mais] encore faut-il croire quelque chose [dans le monde.] Qu'est-ce [donc] que vous croyez ?
> DOM JUAN. – Ce que je crois ?
> SGANARELLE. – Oui.
> DOM JUAN. – Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit[591].

Ce refus est mis en avant par Sganarelle, qui lui reproche de ne pas prendre part à un dialogue qu'il veut polémique et sur lequel il pourrait s'appuyer pour défendre son propre point de vue :

> SGANARELLE. – […] Oh ! dame, interrompez-moi donc, si vous voulez. Je ne saurai disputer si l'on ne m'interrompt. Vous vous taisez exprès et me laissez parler par belle malice.
> DOM JUAN. – J'attends que ton raisonnement soit fini[592].

À nouveau, le maître laisse la parole à son valet et lui donne ainsi l'occasion de perdre le fil de son raisonnement sans intervenir :

---

[590]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 780.
[591]. *Ibid.*, III, 1, p. 801.
[592]. *Ibid.*, III,1, p. 802.

SGANARELLE. – Mon raisonnement est qu'il y a quelque chose d'admirable dans l'homme, quoi que vous puissiez dire, que tous les savants ne sauraient expliquer. Cela n'est-il pas merveilleux que me voilà ici, et que j'aie quelque chose dans la tête qui pense cent choses différentes en un moment et fait de mon corps tout ce qu'elle veut ? Je veux frapper des mains, hausser le bras, lever les yeux au ciel, aller à droite, aller à gauche, en avant, en arrière, tourner…

(*Il se laisse tomber en tournant.)*

DOM JUAN. – Bon ! voilà ton raisonnement qui a le nez cassé[593].

Sganarelle n'a d'ailleurs pas plus de succès lorsqu'il tente de lui parler de manière oblique : son maître n'accepte pas de participer à l'échange et le fait taire :

SGANARELLE. – Je ne parle pas aussi à vous, Dieu m'en garde ! Vous savez ce que vous faites, vous, et, si vous ne croyez rien, vous avez vos raisons ; mais il y a de certains petits impertinents dans le monde, qui sont libertins sans savoir pourquoi, qui font les esprits forts parce qu'ils croient que cela leur sied bien ; et, si j'avais un maître comme cela, je lui dirais fort nettement, le regardant en face : « Osez-vous bien ainsi vous jouer au Ciel, et ne tremblez-vous point de vous moquer comme vous faites des choses les plus saintes ? C'est bien à vous, petit ver de terre, petit mirliton que vous êtes (je parle au maître que j'ai dit), c'est bien à vous à vouloir vous mêler de tourner en raillerie ce que tous les hommes révèrent ! Pensez-vous que pour être de qualité, pour avoir une perruque blonde et bien frisée, des plumes à votre chapeau, un habit bien doré, et des rubans couleur de feu (ce n'est pas à vous que je parle, c'est à l'autre), pensez-vous, dis-je, que vous soyez plus habile homme, que tout vous soit permis, et qu'on ose vous dire vos vérités ? Apprenez de moi, qui suis votre valet, que le Ciel punit tôt ou tard les impies, qu'une méchante vie amène une méchante mort, et que…

DOM JUAN. – Paix[594] !

Pour les critiques qui voient en Dom Juan un petit maître, caricature du libertin, sans envergure philosophique, ce silence est la confirmation de sa vacuité intellectuelle. Mais, si on le considère comme un libertin, ce refus de s'exprimer sert de révélateur de le pensée de l'autre : Dom Juan emploierait à sa manière la maïeutique socratique. Cependant, au lieu de faire « accoucher » Sganarelle d'idées fortes, il met au jour son ignorance, sa prétention, ses préjugés, ses peurs. Ainsi, Dom Juan sort de ces échanges sublimé sans avoir eu besoin de développer son point de vue et en conservant une part d'ambiguïté riche de sens. C'est cette même attitude qui dicte son comportement face au pauvre. Il ne joue pas seulement le rôle du tentateur, il le met à l'épreuve :

DOM JUAN. – [j]e te veux donner un Louis d'or, pourvu que tu veuilles jurer.
LE PAUVRE. – Ah ! Monsieur, voudriez-vous que je commisse un tel péché ?
DOM JUAN. – Tu n'as qu'à voir si tu veux gagner un Louis d'or ou non. En voici un que je te donne, si tu jures. Tiens, il faut jurer.
LE PAUVRE. – Monsieur !...
DOM JUAN. – À moins de cela tu ne l'auras pas.
SGANARELLE. – Va, va, jure un peu, il n'y a pas de mal.
DOM JUAN. – Prends, le voilà ; prends, te dis-je ; mais jure donc[595].

[593]. *Ibid.*, III, 1, p. 802.
[594]. *Ibid.*, I, 2, p. 781.
[595]. *Ibid.*, III, 2, p. 803-804.

L'insistance de Dom Juan est soulignée par la répétition de « Louis d'or », le polyptote (« Variante morphologique d'un terme unique[596] ») du verbe jurer (« jurer », « jures », « jurer », « jure ») ainsi que l'usage de l'impératif qui suppose que Dom Juan tente de lui mettre la pièce dans la main (« Prends, le voilà ; prends »). Cependant, il récompense le pauvre pour avoir su défendre ses idées :

> LE PAUVRE. – Non, Monsieur, j'aime mieux mourir de faim.
> DOM JUAN. – Va, va, je te le donne pour l'amour de l'humanité[597].

Dom Juan ne prend pas part aux dialogues : il se contente de mettre à nu les croyances d'autrui dans une forme proche de celle de la maïeutique de Socrate. Il agit ainsi comme un révélateur et souligne les contradictions et les incohérences de chaque pensée. Il invite donc le spectateur à avoir une posture critique et à éprouver ses convictions par l'expérience, comme il le fait en suivant la statue du Commandeur.

- Les distorsions du dialogue

Si la forme du dialogue est souvent employée, l'originalité des libertins tient davantage aux distorsions qu'ils lui font subir en mettant en scène la voix de l'autre pour mieux faire valoir sa pensée. Ils jouent alors avec des formes proches du dialogue mais l'inscrivent dans un cadre mettant à mal sa neutralité supposée.

Le rapport de force entre les personnages et leurs discours se retrouve dans les distorsions que font subir les personnages (ou le narrateur) à la parole de l'autre. La présence du discours de l'autre dans le dialogue se fait également de manière fictive par l'utilisation de figures du double langage, particulièrement les prosopopées, qui font parler un être fictif, absent ou abstrait, et les sermocinations (« Quand la prosopopée est enchâssée dans un énoncé autre, elle porte le nom de **sermocination**. […] En associant la voix de l'autre à sa propre voix, on crée une mise en scène polyphonique qui rend la démonstration plus vivante[598] »).
C'est un moyen déjà mis en œuvre par Gassendi lors de son débat avec Descartes. « Dans [son] (…) chapitre [récapitulant] l'histoire de la logique […] Gassendi, par un étrange montage, fait comme si c'était Descartes qui prenait ici la parole :

> Comme cependant nous avons eu l'occasion d'examiner ensemble de ce raisonnement et en avons donné un résumé au début même de cet examen, nous allons donc, pour abréger le travail, nous contenter de transcrire ici ce résumé. *C'est maintenant Descartes lui-même qui va là-dessus prendre*

[596]. Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, Paris, Nathan, lettres 128, 1996, p. 30.
[597]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 2, p. 804.
[598]. Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, *op. cit.*, p. 106.

> *tout uniment la parole, comme c'est en effet lui seul qui*, dans les six *Méditations* consacrées à ce sujet, *fait un discours sur lui-même et en soi-même, non comme s'il s'adressait à autrui, mais comme en méditant avec soi, sans interrompre la continuité unique de cette méditation*. Le résumé est donc, sous le nom de Descartes, ainsi conçu[599].

Suit le résumé, sous forme syllogistique, des six *Méditations*. En fait, l'ironie latente de ce passage résulte de l'interférence entre deux "styles", ou plutôt de ce que nous nommerions deux "images de la pensée" apparemment contradictoires : celle, historique et critique, de Gassendi, qui fait dialoguer les logiques les unes avec les autres (…) ; celle, sinon "solipsiste", du moins résolument solitaire du cheminement cartésien (…). […] [De cette façon,] la prosopopée annoncée de la "logique" cartésienne ne sera qu'une mise en abîme de sa critique gassendiste[600] ! »

Le procédé de la prosopopée est un moyen souvent employé par les libertins pour prêter à une autre instance leurs arguments tout en les rendant plus convaincants du fait d'un déplacement de point de vue.

Dans *Dom Juan*, lorsque Done Elvire retrouve Dom Juan et lui demande la raison de son départ, elle tient un discours qui, sans être une prosopopée, s'en rapproche. Elle dit à Dom Juan ce qu'il lui aurait fallu dire pour la rassurer, elle lui tient le discours qu'il aurait dû lui tenir :

> DONE ELVIRE. – Ah ! que vous savez mal vous défendre pour un homme de Cour, et qui doit être accoutumé à ce genre de choses ! J'ai pitié de vous voir la confusion que vous avez. Que ne vous armez-vous le front d'une noble effronterie ? Que ne me jurez-vous que vous êtes toujours dans les mêmes sentiments pour moi, que vous m'aimez toujours sans égale, et que rien n'est capable de vous détacher de moi que la mort ? Que ne me dites-vous que des affaires de la dernière conséquence vous ont obligé à partir sans m'en donner avis ; qu'il faut que, malgré vous, vous demeuriez ici quelque temps, et que je n'ai qu'à m'en retourner d'où je viens, assurée que vous suivrez mes pas le plus tôt qu'il vous sera possible ; qu'il est certain que vous brûlez de me rejoindre, et qu'éloigné de moi, vous souffrez ce que souffre un corps qui est séparé de son âme ? Voilà comme il faut vous défendre, et non pas être interdit comme vous êtes[601].

Cette tirade se rapproche d'une prosopopée en ce que Done Elvire tient des propos qui devraient être ceux de Dom Juan. Néanmoins, elle s'en éloigne parce qu'elle conserve la première personne, utilise des phrases interrogatives qui marquent sa surprise et son incompréhension face à l'attitude de Dom Juan, et surtout, ne crée pas l'illusion que c'est Dom Juan qui parle.

---

599. Gassendi, *Syntagma OO* dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 96
600. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 92
601. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 3, p. 784.

Cyrano emploie une prosopopée lorsqu'il dénonce la prétention des hommes à se croire supérieurs aux règnes animal et végétal. Il propose alors au lecteur d'adopter le point de vue d'un chou, pour mieux observer le comportement humain :

> Ne croyez-vous pas en vérité, si cette pauvre plante pouvait parler quand on la coupe, qu'elle ne dit : « Homme, mon cher frère, que t'ai-je fait qui mérite la mort ? Je ne croîs que dans tes jardins, et l'on ne « me trouve jamais en lieu sauvage où je vivrais en sûreté ; je dédaigne d'être l'ouvrage d'autres mains « que les tiennes, mais à peine en suis-je sorti que pour y retourner. Je me lève de terre, je m'épanouis, « je te tends les bras, je t'offre mes enfants en graine, et pour récompense de ma courtoisie, tu me fais trancher la tête[602] ! »

La prosopopée personnifie le chou, ce qui souligne la cruauté des hommes à l'égard des végétaux dès lors qu'on leur prête une sensibilité. Le chou fait preuve d'éloquence et multiplie les procédés stylistiques visant à émouvoir ses auditeurs : il apostrophe les hommes comme s'il s'adressait à une personne en particulier (« Homme, mon cher frère »), il le tutoie, ce qui crée un effet d'intimité, et emploie une question oratoire (« que t'ai-je fait qui mérite la mort ? ») qui met en avant la violence et l'absurdité du comportement humain. De plus, la fin de l'extrait développe une antithèse reposant sur des antonymes contextuels (« je te **tends** les bras, je t'**offre** mes enfants en graine, et pour récompense de ma courtoisie, tu me **fais trancher** la tête ! ») qui dénonce l'injustice dont font preuve les hommes. Enfin, la répétition du « je » associé à des verbes d'action positifs (« Je (…) croîs », « je dédaigne d'être l'ouvrage d'autres mains », « Je me lève de terre », « je m'épanouis », « je te tends les bras », « je t'offre mes enfants ») renforce l'aspect antithétique du dernier segment de la phrase (« tu me fais trancher la tête ») et crée un effet de surprise provoquant l'indignation.

Sade a, lui aussi, recours à la prosopopée pour persuader le lecteur du bien-fondé de son « système ». En effet, le fait que tous les écarts, toutes les « passions » soient dictés par la nature, le fait que le bien comme le mal soient voulus par elle pour réaliser ses dessins sont des points essentiels de la philosophie sadienne. C'est pourquoi il choisit de laisser s'exprimer la nature elle-même, qui expose alors ses arguments et encourage personnages et lecteurs à laisser libre cours à leurs envies sans tenir compte des lois humaines et divines :

> « Imbécile », répondrait-elle à celui qui lui parlerait ainsi, « engendre, calomnie, détruis ; fous en cul, en con ; vole, pille, viole, incendie, martyrise ; assassine ton père, ta mère, tes enfants ; commets sans peur tous les crimes que bon te semblera : ces prétendus infamies me plaisent, elles sont nécessaires à mes vues sur toi, et je les veux, puisque je te les inspire. Tu ne pourrais pas les commettre, si elles m'outrageaient. Il t'appartient bien de régler ce qui m'irrite ou ce qui me délecte ! Apprends que tu n'as rien dans toi qui ne m'appartienne, rien que je n'y aie placé, pour des raisons qu'il ne te convient pas d'approfondir ; que la plus abominable de tes actions, n'est, comme la plus vertueuse d'un autre, qu'une des façons de me servir ; que j'estime autant celui qui détruit que celui qui procrée, et que tous les deux me servent, quoique par des procédés différents. Ne te contiens donc point ; nargue tes lois,

[602]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 113.

tes conventions sociales et tes dieux ; n'écoute que moi seule ; et crois que, s'il existe un crime à mes regards, c'est l'opposition que tu mets à ce que je t'inspire, par ta résistance ou par tes sophismes[603]. »

La prosopopée de la nature se présente comme une suite d'ordres ; il ne s'agit pas ici de convaincre mais d'imposer un point de vue et de ridiculiser l'opinion adverse (« Imbécile »). Pour ce faire, Sade multiplie les verbes à l'impératif (« engendre, calomnie, détruis ; fous en cul, en con ; vole, pille, viole, incendie, martyrise ; assassine ton père, ta mère, tes enfants ; commets sans peur tous les crimes que bon te semblera ») et choisit l'asyndète pour donner davantage de rapidité et de violence au discours de la nature. Cette prosopopée de la nature existait déjà dans la version antérieure de *Justine*[604] ; elle est reprise dans *La Nouvelle Justine* de manière plus virulente encore.

- Faire parler l'autre pour le contrer

« De toutes les figures de rhétorique la plus importante, celle qui contient l'écart maximal est certainement représentée par la prosopopée. L'éloignement y est sans doute extrême, mais il est suffisamment visible et transparent pour se dénoncer de lui-même et s'annuler. La figure de rhétorique, en sachant explicitement qu'on en fait usage, rend impossible l'oubli de la vérité. Il y a déformation et recouvrement (la nature ne dit mot), mais cette déformation ou ce "vêtement" laissent voir par transparence dans sa "nudité", la vérité de la nature, son silence[605]. » A cause de son caractère ostentatoire, la prosopopée ne peut donc être employée que ponctuellement, pour mettre en avant un point de vue différent et des idées fortes. Par contre, constamment dans leurs discours, les libertins se doivent d'écarter des objections qui pourraient nuire à leur force persuasive, ou même se servir de celles-ci comme des points d'appui dans leur argumentaire. Régulièrement, ils emploient des sermocinations

[603]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 682.
[604]. « Ô Thérèse, elle serait bien étonnée cette nature, si elle pouvait un instant raisonner avec nous, et que nous lui disions que ces crimes qui la servent, que ces forfaits qu'elle exige et qu'elle nous inspire, sont punis par des lois qu'on nous assure être l'image des siennes. « Imbéciles, nous répondrait-elle, dors, bois, mange et commets sans peur de tels crimes quand bon te semblera : toutes ces prétendues infamies me plaisent, et je les veux puisque je te les inspire. Il t'appartient bien de régler ce qui m'irrite, ou ce qui me délecte ; apprends que tu n'as rien dans toi qui ne m'appartienne, rien que je n'y ai placé par des raisons qu'il ne te convient pas de connaître ; que la plus abominable de tes actions, n'est comme la plus vertueuse d'un autre, qu'une des manières de me servir. Ne te contiens donc point, nargue tes lois, tes conventions sociales et tes dieux n'écoutent que moi seule, et crois que s'il existe un crime à mes regards, c'est l'opposition que tu mettrais à ce que je t'inspire, par ta résistance ou par tes sophismes. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 270.
[605]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, op.cit., p. 70.

en feignant de donner la parole à la voix de l'autre, celle du « controversiste », pour lui faire énoncer le point de vue de la doxa et le balayer par ses arguments.

Ce procédé est employé par l'Espagnol, qui est captif dans la Lune, tout comme Dyrcona, lorsqu'il défend l'existence du vide :

> « [P]ourquoi une loupe d'acier embrasée est-elle plus chaude qu'un tronçon de bois allumé, si ce n'est qu'il y a plus de feu dans la loupe en peu d'espace, y en ayant d'attaché à toutes les parties du morceau de métal, que dans le bâton, qui, pour être fort spongieux, enferme par conséquent beaucoup de vide, et que le vide, n'étant qu'une privation de l'être, ne peut pas être susceptible de la forme du feu ? – Mais, m'objecterez-vous, vous supposez du vide comme si vous l'aviez prouvé, et c'est cela dont nous sommes en dispute. – Hé bien ! je vais donc vous le prouver, et quoique cette difficulté soit la sœur du nœud gordien, j'ai les bras assez bons pour en devenir l'Alexandre.
> « Qu'il me réponde donc, je l'en supplie cet hébété vulgaire qui ne croit être homme que parce qu'un docteur lui a dit. Supposé qu'il n'y ait qu'une matière, comme je pense l'avoir assez prouvé, d'où vient qu'elle se relâche et se restreint selon son appétit[606] ? »

L'Espagnol fait les questions et les réponses en supposant quelles objections Dyrcona pourrait lui opposer (« Mais, m'objecterez-vous, vous supposez du vide comme si vous l'aviez prouvé, et c'est cela dont nous sommes en dispute ») et en les écartant (« je vais donc vous le prouver »). Il en vient ensuite à évoquer le point de vue de la doxa, de « cet hébété vulgaire qui ne croit être homme que parce qu'un docteur lui a dit » et décline sous forme de questions des points qui posent problème avant de poursuivre ainsi :

> Est-ce que les particules de ce caillou se sont placées les unes dans les autres (…) ? Non, cela ne se peut et selon leur principe même, puisque les corps ne se pénètrent point[607].

Ainsi, en faisant les questions et les réponses, il rend sa dissertation, qui s'étend sur plusieurs pages, plus vivante. De plus, il choisit les contre-arguments qu'il s'oppose pour développer des points particuliers de sa théorie. Il balise enfin son discours de points incontestables pour mieux assoir sa position : parce que les « corps ne se pénètrent point », le vide doit nécessairement exister, comme le martèle le reste de sa démonstration :

> De dire que cela n'est pas compréhensible qu'il y eût du rien dans le monde, que nous fussions en partie composés de rien : hé pourquoi non ? Le monde entier n'est-il pas enveloppé de rien ? Puisque vous m'avouez cet article, confessez donc qu'il est aussi aisé que le monde ait du rien dedans soi qu'autour de soi[608].

L'Espagnol feint toujours de débattre avec Dyrcona et dit l'avoir convaincu sur un point ; or Dyrcona n'est pas intervenu depuis le début de son discours, et c'est la première

606. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 80.
607. *Ibid.*, p. 80.
608. *Ibid.*, p. 80-81.

discussion entre eux qui est transcrite au lecteur. Cependant, par cet artifice oratoire, il tient pour certain et accepté un point qui lui permet de poursuivre sa démonstration.

Il continue alors en faisant mine de prendre en compte la parole de ses détracteurs :

> « Je vois fort bien que vous me demanderez pourquoi donc l'eau restreinte par la gelée dans un vase le fait crever, si ce n'est pour empêcher qu'il fasse du vide ? Mais je réponds que cela n'arrive qu'à cause de l'air de dessus (…). […]
> « Mais sans m'amuser à répondre à toutes leurs objections, j'ose bien dire que s'il n'y avait pas de vide, il n'y aurait point de mouvement[609].

L'Espagnol semble répondre tantôt aux questions particulières de son interlocuteur, tantôt écarter les théories d'adversaires (qui représentent la voix de la doxa) en soulignant qu'elles transcrivent les opinions reçues à son époque : la physique scolastique niait en effet l'existence de vide.

Nous assistons donc à une mise en scène de débat entre le personnage et ses détracteurs supposés : Dyrcona, qui émettrait une critique naïve emprunte d'étonnement, et les défenseurs de la tradition, qui reprendraient les arguments bien connus niant l'existence du vide.

Au niveau de l' « actualisation fondamentale[610] », Dyrcona tisse parfois un dialogue implicite avec le lecteur en semblant répondre à ses interventions ; « [c]ette pseudo-oralité […] se manifeste constamment (…) par des formules phatiques, mais aussi par des ébauches de dialogue avec le destinataire : "Cette difficulté peut embarrasser le lecteur, à savoir comment je pouvais me voir, et ne point voir ma loge, puisque j'étais devenu diaphane aussi bien qu'elle", signale le narrateur au milieu de son récit d'ascension vers le soleil, ce qui lui donne l'occasion de présenter son exposé sur le pouvoir de métamorphose du soleil comme une réponse improvisée à une objection actuelle[611] ».

Dans *Thérèse philosophe* également, Thérèse noue un dialogue avec des interlocuteurs fictifs pour défendre son point de vue. C'est le cas lors de l'apostrophe aux théologiens, qui devient sermocination à partir du moment où elle fait répondre ses détracteurs :

> Répondez, théologiens fourbes ou ignorants qui créez nos crimes à votre gré : qui est-ce qui avait mis en moi les deux passions dont j'étais combattue, *l'amour de Dieu et celui du plaisir de la chair* ? Est-ce la nature ou le diable ? Optez. Mais oseriez-vous avancer que l'une ou l'autre soient plus puissants que Dieu ? S'ils lui sont subordonnés, c'est donc Dieu qui avait permis que ces passions fussent en moi, c'était son ouvrage. Mais, répliquerez-vous, Dieu vous avait donné la raison pour vous éclairer.

609. *Ibid.*, p. 81.
610. Terminologie de George Molinié: « niveau de base, (...) celui de la narration ou de la description (…) des romans (…) dans les passages où ne sont mis en scène nuls personnages se parlant entre eux » dans *La stylistique*, Paris, PUF, collection premier cycle, 2e édition, 1993, p. 78.
611. Rosellini, Michèle, « Narration et interlocution dans le double récit de Cyrano », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 290.

> Oui, mais non pas pour me décider. La raison m'avait bien fait apercevoir les deux passions dont j'étais agitée, c'est par elle que j'ai conçu par la suite que, tenant tout de Dieu, je tenais de lui ces passions dans toute la force où elles étaient. Mais cette même raison qui m'éclairait ne me décidait point. Dieu cependant, continuerez-vous, vous ayant laissée maîtresse de votre volonté, vous étiez libre de vous déterminer pour le bien ou le mal. Pur jeu de mots[612].

Le ton est celui de la diatribe. Thérèse multiplie les procédés stylistiques pour augmenter la valeur argumentative de ses propos : apostrophe oratoire (« Répondez, théologiens fourbes ou ignorants ») ou questions oratoires (« qui est-ce qui avait mis en moi les deux passions dont j'étais combattue, *l'amour de Dieu et celui du plaisir de la chair* ? ») ; emploi de l'impératif (« Répondez », « Optez ») et de nombreux présentatifs (« c'est donc Dieu », « c'était son ouvrage », « c'est par elle »). Ensuite, le discours devient un véritable dialogue fictif entre Thérèse et les théologiens (« Mais oseriez-vous avancer », « Mais, répliquerez-vous », « Dieu cependant, continuerez-vous, vous ayant laissée maîtresse de votre volonté ») : ainsi met-elle en cause leur point de vue et balaie-t-elle leurs objections supposées par des réponses courtes et virulentes sous la forme de phrases averbales (« Oui, mais non pas pour me décider », « Pur jeu de mots »). Elle poursuit en utilisant un exemple pour clarifier et étayer son propos concernant le libre-arbitre. Elle choisit encore de le présenter sous la forme d'un débat fictif entre un « dialogueur » et elle :

> Mais me dira un raisonneur qui n'aperçoit que l'écorce : ne suis-je pas libre de boire à mon dîner une bouteille de vin de Bourgogne ou une de Champagne ? […]
> Notre raisonneur se met à table, on lui sert des huîtres : ce mets le détermine pour le vin de Champagne. Mais, dira-t-on, il était libre de choisir le bourgogne. Je dis que non (…).
> Notre même raisonneur, en entrant aux Tuileries, aperçoit une jolie femme de sa connaissance sur la terrasse des Feuillants : il se détermine à la joindre (…). […]
> Je demande encore à mon dialogueur qu'il me dise qu'est-ce qui l'empêche de penser comme moi sur la matière dont il s'agit ici (…). Il me répondra sans doute que ses idées, ses notions, ses sensations le contraignent de penser comme il fait[613].

À nouveau, elle met en scène un opposant qui l'incite à développer son exemple, exemple qui sera suivi d'un autre (celui des trois frères ayant mené la même vie mais développé des goûts différents) qu'elle nomme « expérience » (« Pour achever de nous convaincre de cette vérité, aidons-nous du flambeau de l'expérience »). Elle peut alors terminer sa démonstration sur un ton assuré, comme si elle avait vaincu de nombreux opposants au cours de son débat :

> Concluons. L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie[614].

[612]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 581.
[613]. *Ibid.*, p. 582.

Sa conclusion est donc valorisée du fait de cette mise en scène préalable ; sa validité supposée est encore accrue par le choix d'un vocabulaire scientifique (« arrangement des organes », « dispositions des fibres », « liqueurs », « degrés de force »).

Enfin, les libertins de Sade emploient ce procédé de manière récurrente puisqu'il convient particulièrement bien à des personnages qui ne permettent pas que l'on s'oppose à eux. Chaque discours est une dissertation mais prend souvent l'allure d'un dialogue fictif pour en rompre la monotonie, être plus convaincant et mettre en avant un libertin qu'aucune contradiction ne peut modérer ou nuancer. Gernande, au cours d'une dissertation justifiant sa misogynie, commence par énoncer des arguments contre les femmes, avant de s'appuyer sur de nombreux exemples du passé et puisés dans d'autres civilisations ; il en vient ensuite à la mise en scène d'un dialogue avec des « partisans » fictifs dont il repousse les motifs de défense :

> "Est-il possible, s'écrient leurs imbéciles partisans, que les antagonistes de ce sexe ne veuillent pas ouvrir les yeux sur les mérites dont il est rempli ? Voyez, disent-ils avec enthousiasme, les soins touchants qu'il a de notre jeunesse, sa complaisance dans notre âge mûr, tous les secours dont il nous devient quand nous vieillissons ; comme il nous sert dans nos maladies, comme il nous console dans nos afflictions ; que de délicatesse il met à soulager nos maux ; que d'art à détourner, s'il peut, les calamités qui nous assiègent ; que d'empressement à sécher nos larmes… Et vous ne chérissez pas, vous n'adorez pas des êtres si parfaits ?... de si tendres amis données par la nature ? " Non, je ne les chéris ni les adore, je reste ferme au sein de l'illusion, et ma sagesse sait y résister : je ne vois que de la faiblesse, de la peur et de l'égoïsme dans tout ce que vous venez de me vanter[615].

Gernande balaie donc les objections des « partisans » des femmes par une seule phrase qui invalide l'ensemble des arguments contraires au point de vue du libertin. Bressac utilise le même procédé lorsqu'il met en cause la Bible point par point en soulignant toutes les incohérences du texte sacré. Sa dissertation se présente comme une série de questions oratoires auxquelles il défie Justine de répondre :

> Parcourons un moment cet assemblage ridicule d'impertinences [l'Ancien et le Nouveau Testament], de mensonges et de balourdises ; et voyons le cas qu'il en faut faire : ce seront des questions que je te ferai ; tu y répondras, si tu peux[616].

Or, Justine n'intervient à aucun moment : d'une part parce qu'elle ne peut rivaliser avec Bressac et, d'autre part, parce que ses interventions ne sont pas reproduites par le narrateur. Il ne fait que mentionner le fait qu'elle ait tenté d'intervenir inutilement et

---

[614]. *Ibid.*, p. 583.
[615]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 881.
[616]. *Ibid.*, p. 479.

maladroitement à la fin de la dissertation[617]. Si Justine n'accède pas à la parole, c'est parce que, pour Sade, il est impossible de s'opposer à un tel discours : c'est pourquoi il préfère mettre en scène un dialogue fictif avec un opposant dont les interventions ne font que nourrir la démonstration du libertin. Ainsi, les interventions, même feintes, évitent de lasser le lecteur sans risquer de remettre en cause la validité et l'efficacité de la dissertation dans son ensemble :

> Comment concilierez-vous, avec la connaissance que vous avez maintenant des astres, l'ordre de Josué au soleil de s'arrêter, pendant que le soleil est fixe, et que c'est la terre qui tourne ? Eh ! vraiment, allez-vous me répondre, c'est que Dieu ne savait pas encore les progrès que nous ferions en astronomie. C'est un grand génie que votre Dieu[618] !

Dans cette remarque, il dénonce la bêtise des possibles réponses d'un défenseur de Dieu en employant une antiphrase (« C'est un grand génie que votre Dieu »). L'ironie lui permet de décrédibiliser la réponse de l'autre et de la présenter comme fantasque et risible. Néanmoins, l'essentiel de cette dissertation est basée sur mise en cause directe de Justine à travers des questions oratoires (car il est impossible de répondre aux faits tels qu'ils sont présentés) qui lui sont directement adressées et qui font toute la violence de cette dénonciation et son efficacité ; car le lecteur, tout comme le personnage, se voit dans l'incapacité de répondre à une telle succession de questions :

> Comment concilierez-vous la chronologie des Chinois, des Chaldéens, des Phéniciens, des Égyptiens avec celle des juifs ? […] Comment prenez-vous l'histoire burlesque de la côte d'Adam ? […] Voulez-vous une nouvelle preuve de sottise ? Comment trouvez-vous ce grand benêt d'Éternel qui vient se promener, tête-à-tête avec Adam, Eve et le serpent (….)? […] De quelle manière m'expliquerez-vous l'histoire des anges qui baisent les filles de l'homme, et qui engendrent des géants ? […] Mais la question que vous allez résoudre sur-le-champ sans doute, c'est comment la statue de sel en laquelle fut changée la femme de Loth, put résister si longtemps à la pluie[619] ?

Ces quelques phrases montrent la rapidité de l'enchaînement des questions, qu'amplifie l'asyndète. De plus, le « vous » désigne Justine, à qui sont adressées ces questions, comme Bressac le souligne à plusieurs reprises :

> Ce qui met plaît infiniment, Justine, c'est le gaillard épisode des sodomites[620].

Ou encore :

---

[617]. « La sensible Justine réfutait mal des arguments de cette force ; mais ses larmes coulaient en abondance » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 494.
[618]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 483.
[619]. *Ibid.*, p. 479- 481.
[620]. *Ibid.*, p. 481.

> Quand vous vous marierez Justine vous voudrez bien me dire de quelle manière Dieu (…) s'y prenait pour changer l'eau en vin, en faveur de gens qui étaient déjà ivres[621].

Enfin, il arrive aussi que ce soit le narrateur qui contre les arguments des opposants à la thèse développée par un des libertins. Lorsque Bressac remet en cause l'immortalité de l'âme, il propose une explication matérialiste du monde et y inclut les objections possibles des spiritualistes :

> Vous vous persuaderez, dis-je, (…) qu'il n'existe plus rien de merveilleux dans la construction de l'homme, quand on vient à le comparer aux espèces d'animaux qui lui sont inférieurs ; de quelque manière que l'on s'y prenne, on ne voit que de la matière dans tous les êtres qui existent. Quoi ! direz-vous, l'homme et la tortue sont la même chose ! Non, certes, leur forme est différente ; mais la cause du mouvement (…) est très certainement la même[622].

On retrouve ici le même emploi du contradicteur qui s'étonne des implications de la théorie de Bressac et auxquelles il répond ; mais ensuite, alors que le libertin poursuit sa dissertation, c'est le narrateur qui intervient par une note de bas de page pour écarter une opposition prêtée aux « amis du ridicule système de la divinité » :

> Sur cette expérience, je me dis : « L'homme est le résultat du mouvement le plus étendu, la tortue n'est que celui d'une vibration : mais la matière la plus brute fut cause de l'un et de l'autre*. »
>
> *« Voilà qui va à merveille », vont dire ici les amis du ridicule système de la divinité. « Mais vous admettez donc une cause au mouvement. Or, quelle est cette cause, si ce n'est Dieu ? » Quel misérable syllogisme ! Non, je n'admets aucune cause au mouvement de la matière : elle a dans elle-même le principe de sa force motrice ; elle est toujours en mouvement ; et c'est ce perpétuel mouvement, bien reconnu dans elle, qui joue le rôle de l'agent dont je me sers dans la comparaison que j'adopte[623].

La question est suffisamment importante aux yeux de Sade pour faire intervenir directement le narrateur, au détriment de l'illusion romanesque.

L'usage du dialogue est bien privilégié par les libertins, car il permet d'exposer des points de vue différents. Cependant, ils utilisent souvent un dialogue fictif mis en scène (sermocination) pour déguiser en débat les dissertations des libertins qui en sortent nécessairement triomphants, puisqu'ils sont leur seul opposant.

### Refus du dogmatisme : vers une nouvelle façon de philosopher

[621]. *Ibid.*, p. 487.
[622]. *Ibid.*, p. 938.
[623]. *Ibid.*, p. 939

Il est nécessaire d'examiner la philosophie libertine dans la perspective dessinée par le décentrement du point de vue et la plurivocité. En effet le relativisme et le refus de s'enfermer dans une pensée unique implique davantage qu'une philosophie[624] : ils imposent une façon de philosopher. L'absence d'unité chez les libertins a souvent été dénoncée et a même servi à remettre en question l'existence d'une pensée philosophique libertine. Mais parce que la pensée libertine est « l'ostentation scripturaire de la défaillance théorétique [et] de l'effondrement dogmatique[625] », elle ne peut se réduire à une école, et ce non par faiblesse, mais par choix, car la façon de philosopher des libertins leur interdit de faire taire la pluralité et la potentialité qui existent dans leurs œuvres. De plus, le fait que les libertins s'emparent de la pensée d'autrui par un travail de citation a aussi servi à mettre en doute leur capacité à produire une pensée originale. Cependant, ces procédés de reprise visent à une réelle appropriation des matériaux philosophiques hétérogènes qu'ils emploient et sur laquelle ils fondent une philosophie éclectique.

Le premier modèle qui vient à l'esprit lorsque l'on évoque le libertinage est l'Épicurisme[626], notamment à travers sa rénovation gassendienne. Cependant, la philosophie du Jardin a davantage influencé la conception du monde et l'éthique des libertins que la manière dont ils philosophaient ; seule la possibilité de coexistence entre plusieurs hypothèses vraisemblables s'inscrit dans cette dynamique.

Le refus originel de toute forme de dogmatisme par les libertins les ont plutôt porté vers le modèle sceptique[627]. Même si libertinage et scepticisme ne se confondent pas, le modèle sceptique irrigue sourdement la pensée libertine, plus particulièrement dans ses méthodes que dans ses conclusions. Il permet de faire coexister plusieurs voies de réflexion et implique de pouvoir suspendre son jugement plutôt que d'exclure des hypothèses vraisemblables : « le sceptique (…) inclut dans son système de pensée le droit à la rétractation. […] La rétractation, loin de manifester le manque de suivi et l'indigence de la pensée, est ce qui garantit la vitalité de la philosophie : sa capacité à toujours produire de nouvelles hypothèses pour rendre compte au mieux des phénomènes[628] ».

---

[624]. Inutile de préciser ici que la pensée libertine est matérialiste nous y consacrons la partie suivante. De plus, nous nous contentons de mettre au jour en quoi le relativisme de la pensée libertine lui interdit de construire une « école » de philosophie dogmatique et quelle voie elle trace vers une nouvelle façon de philosopher.

[625]. Molinié, Georges, « La question du chou », dans *Littératures classiques*, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 213.

[626]. Nous l'évoquerons à nouveau dans la partie consacrée au matérialisme.

[627]. Le lien entre scepticisme et libertinage n'est pas l'objet d'étude qui nous intéresse ici mais il permet de poser un cadre conceptuel, un horizon de pensée qui est présent à l'esprit de nos auteurs.

[628]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 359-360.

Ce modèle présente donc de fortes affinités avec la pensée libertine qui a conscience des limites de l'homme et du caractère provisoire et incomplet de ses connaissances. « Sur le plan de la connaissance, nous sommes à l'opposé de l'*intuitus* cartésien : faire le sceptique revient à regarder autour de soi pour prendre en compte tous les éléments contradictoires, au lieu de focaliser sur un phénomène, à l'exclusion des autres. Il s'agit d'ouvrir les yeux sur la complexité du réel, et non de bloquer le regard sur l'objet pour en évacuer l'obscurité résultant de la confusion des valeurs et de l'empiètement des plans. […] La variation des points de vue est un préalable nécessaire, en même temps qu'un principe méthodologique, qui fait éclater les cadres de la pensée dogmatique[629]. » Cette affinité avec l'école sceptique est illustrée, en particulier, par les œuvres de La Mothe Le Vayer[630].

- L'Eclectisme ou l'ouverture aux philosophies

Même si l'Épicurisme et le Scepticisme sont des modèles présents à l'esprit des libertins, et que leur façon de philosopher se définit par l'appropriation d'éléments présents dans différentes écoles, il faudrait davantage évoquer leur éclectisme. Le « parti-pris de morcellement et d'hybridation définit la nature de l'éclectisme libertin. […] L'éclectisme n'est pas perçu comme une démarche philosophique. Cependant, l'hétérogénéité des arguments employés ne permet pas de conclure à l'inanité philosophique du courant libertin, pas plus qu'à l'incohérence de ses "sectateurs". L'éclectisme témoigne d'une démarche critique et déstabilisatrice, sans apparemment offrir d'alternative théorique aux systèmes combattus[631] ».

Cependant, Gassendi (à qui on reconnaît le statut de philosophe, notamment du fait de la pertinence de sa mise en cause du cartésianisme), malgré l'importance qu'il accordait à la philosophie épicurienne, défend une forme d'éclectisme, puisqu'il ne se limite pas à la seule philosophie du Jardin, tout comme son créateur : « S'il y a bien, ainsi que l'affirmait Épicure, une objectivité et même une vérité de l'apparence sensible – comme il y a, en morale, une objectivité et une vérité du plaisir et de la douleur –, elles ne se livrent jamais que dans un perpétuel différement au travers des discours qui s'opposent et se succèdent. Dès lors, si Gassendi présente la philosophie du Jardin comme la plus utile souvent dans l'ordre du

[629]. *Ibid.*, p. 278-279.
[630] . Sur ce point, nous renvoyons aux travaux de Sylvia Giocanti ( *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, collection « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », Série 3, Tome XLV, Paris : Honoré Champion, 2001 ) et d'Isabelle Moreau (*« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*).
[631]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 348.

vraisemblable, et la plus forte parfois sur un plan argumentatif, c'est aux côtés de toutes les autres qu'elle est sollicitée[632]. »

L'Éclectisme n'est donc « pas réductible à un système philosophique particulier, pas plus qu'il n'est assimilable à une secte particulière : c'est là toute son originalité[633] ». Néanmoins, « [i]l renvoie, en réalité, à une pratique individualiste de la philosophie (…), qui reste la meilleure garantie d'une pleine et entière "liberté de philosopher"[634] », et en cela, il mérite d'être considéré comme une pensée philosophique même si le terme d'école ou de modèle lui correspond mal. C'est cette liberté que revendiquent La Mothe Le Vayer (pourtant le plus sceptique des libertins) et Naudé.

« Il est possible d'ailleurs que la première occurrence du terme "éclectique" en français soit le fait de La Mothe Le Vayer. […] [L]e terme se trouve déjà dans l'opuscule, paru en 1641, *De la vertu des païens*, dans le chapitre sur Sénèque :

> Je me souviens sur ce propos de ce que Diogenes Laërtius rapporte d'une secte, qu'il dit n'avoir commencé que fort peu de temps devant le sien. Elle reconnaissait pour son chef un Potamon d'Alexandrie (…). Et elle reçue le nom d'Éclectique, ou d'Élective, parce qu'elle faisait un choix et une élection de ce qui lui plaisait le plus dans toutes les autres sectes, dont elle construisait le corps de sa philosophie, comme les abeilles composent leur miel de ce qu'elles prennent sur une infinité de fleurs différentes. Il ne faut point douter que Sénèque n'eut la même pensée que Potamon pour ce qui touche la liberté de philosopher[635].

La Mothe Le Vayer avait même, mais en le laissant en grec, déjà utilisé ce vocable dans ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* (1632-1633) :

> Je vous dirai d'abord, qu'aimant sur toutes choses la vérité, comme la plus douce parure de notre âme, je la trouve avec affection, en quelque part qu'elle se puisse trouver ; ce qui m'empêche d'être particulièrement attaché à pas une hérésie, ou secte de philosophie,
>
> *Nullius addictus juravi in verba magistri.* [Horace, Épîtres, I, I, v.14]
>
> Que s'il fallait donner son vœu et son suffrage en faveur de quelqu'une, j'estimerai sur toutes, celle à laquelle Potamon d'Alexandrie donna le nom d'*eklektiké*, ou élective, parce qu'elle faisait le choix de ce qui lui plaisait en toutes les autres, dont elle composait son système à part, comme un agréable miel d'un suc d'une diversité de fleurs[636].

---

632. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 34.
633. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, *op. cit.*, p. 356.
634. *Ibid.*, p. 356.
635. *Œuvres* de François de La Mothe Le Vayer, t. V, p. 249 cité par Gros, Jean-Michel, « Les vertus philosophiques de l'éclectisme des libertins aux Lumières », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°12, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 101-102.
636. *Dialogues fait à l'imitation des Anciens*, « De la vie privée », *op. cit.*, p. 121, dans Gros, Jean-Michel, « Les vertus philosophiques de l'éclectisme des libertins aux Lumières », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, op.cit., p. 101.

[…] Cette pratique philosophique n'est alors pas revendiquée par le seul La Mothe Le Vayer : on peut en retrouver l'esprit par exemple chez Naudé. Ce dernier (…) faisant son auto-portrait intellectuel, reprend à son compte ce droit à une libre circulation entre les systèmes sans s'inféoder à aucun en particulier :

> Car il est vrai que j'ai cultivé les Muses sans trop les caresser ; et me suis assez plus aux études sans trop m'y engager : j'ai passé par la philosophie scolastique sans devenir éristique, et par celles des plus vieux et modernes sans me particulariser, *nullius addictus jurare in verba magistri*. Sénèque m'a plus servi qu'Aristote ; Juvénal et Horace qu'Homère et Virgile ; Montaigne et Charron que tous les précédents. […] Le pédantisme a bien pu gagner quelque chose dans sept ou huit ans que j'ai demeuré dans les collèges, sur mon corps et façons de faire extérieures, mais je puis me vanter assurément qu'il n'a rien empiété sur mon esprit[637].

Nous retrouvons, tout naturellement, comme "marqueur" de cette attitude éclectique, la formule latine – "*Nullius addictus jurare(vi) in verba magistri*" [Ne m'étant point obliger, par serment, de suivre l'opinion d'aucun maître[638]]. »

Le silence théorique de Dom Juan rend difficile une confrontation à un modèle philosophique quel qu'il soit. Le seul point difficilement contestable est sa revendication d'une pleine et entière liberté de penser puisqu'il ne se soumet à aucune croyance. De plus, la pièce s'ouvre sur la mise en cause de la philosophie d'Aristote ; certes, elle est prononcée par Sganarelle sur un mode comique, mais cela ne doit annuler la valeur subversive de ce refus de toute forme de dogmatisme. De plus, l'usage que fait Dom Juan du dialogue, proche de la maïeutique socratique, laisse entendre que, sans adhérer à aucun principe de pensée, il respecte la philosophie de chacun à partir du moment où elle n'est pas une imposture ; c'est pourquoi il met à mal Sganarelle et ses mensonges. Sans en avoir de réelle preuve, le modèle éclectique paraît compatible avec le peu d'éléments que nous fournit Molière concernant la façon de penser de son libertin.

La démarche éclectique correspond mieux encore à la manière qu'a Cyrano de philosopher. Tout d'abord, il a choisi un genre qui s'y prête : en effet, « [l]a fiction [se révèle être] (…) un moyen efficace pour démembrer les systèmes[639] ». De plus, il fait varier les formes données à la présentation d'idées philosophiques : il met en scène des « discours ou des dialogues philosophiques, à l'occasion desquels des personnages présentent des

---

637. *Considérations politiques sur les coups d'États*, éd. 1679, p.41 ; Paris, Éditions de Paris, 1988, p. 81-82, dans Gros, Jean-Michel, « Les vertus philosophiques de l'éclectisme des libertins aux Lumières », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, op.cit., p. 102.

638. Gros, Jean-Michel, « Les vertus philosophiques de l'éclectisme des libertins aux Lumières », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°12, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 101-102.

639. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 111-113.

hypothèses, et en discutent éventuellement entre eux[640] », ensuite, il « utilise des récits d'allure allégorique et mythique », ou expose « ces discours philosophiques ou ces récits mythiques (…) à travers des épisodes du récit[641] ».

Ainsi, « [l]a philosophie, dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* est extrêmement présente mais sous une forme toujours évanescente. Cyrano joue avec la philosophie. Ses romans ont une ambition spéculative, mais conditionnent visiblement l'exercice de la pensée à un travail formel sur le langage. Parce qu'ils substituent, en partie, aux enchaînements conceptuels traditionnels le principe d'une écriture métaphorique, ils interdisent de constituer un système conceptuel homogène sous le disparate du texte. […] La seule certitude du lecteur concerne la nature hétérodoxe de l'entreprise […]. L'éclectisme libertin se définit précisément par son parti pris de morcellement et d'hybridation[642] ».
Enfin, il ne tranche pas, ne donne raison à aucune conception scientifique et philosophique ; il les expose de manière plus ou moins convaincante mais n'en met aucune en avant de façon ostentatoire : toutes ont droit de citer, toutes apportent un éclairage intéressant à la question traitée. D'ailleurs, pour donner un exemple, la posture qu'a Cyrano vis-à-vis de la philosophie de Descartes n'est pas sans ambiguïté. La première mention de l'arrivée de Descartes sur le soleil est faite par Campanella, qui se présente comme son plus fervent admirateur :

> Je reconnus, par la suite de son discours, que cet ami était ce fameux philosophe de notre temps, M. Descartes, et qu'il ne se hâtait que pour le joindre.
> Il me répondit encore sur ce que je lui demandai en quelle estime il avait sa Physique, qu'on ne la devait lire qu'avec le même respect qu'on écoute prononcer des oracles[643].

Il serait naïf de lire ce passage comme une profession de foi cartésienne, d'abord parce qu'elle est proférée par un philosophe que Descartes méprisait[644]. Ensuite, si la remarque de Campanella semble être un éloge, il convient de remettre en perspective le terme d'« oracle » et le type de croyance que cela implique[645].

Il poursuit ensuite en envisageant ses principes :

---

[640]. *Ibid.*, p. 111.
[641]. *Ibid.*, p. 110-111.
[642]. Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : les héritages polémiques des Etats et Empires de la Lune et du Soleil », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 39.
[643]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 313.
[644]. CF : note n° 964 de Madeleine Alcover dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 57.
[645]. CF première partie, pour mémoire le terme d' « oracle » figurait dans la liste des noms donnés au démon par les hommes ignorants : « on nous appelait oracles, nymphes, génies, fées, dieux foyers, lémures, larves, lamies, farfadets, naïades, incubes, ombres, mânes, spectres, fantômes » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 54.

> Ce n'est pas, ajouta-t-il, que la science des choses naturelles n'ait besoin, comme les autres sciences, de préoccuper notre jugement d'axiomes qu'elle ne prouve point ; mais les principes de la sienne [étant] supposés, il n'y en a aucune qui satisfasse plus nécessairement à toutes les apparences[646].

Cette déclaration de Campanella sur le fait que les principes cartésiens ne sont pas un problème car ils sont « supposés » est difficile à admettre. En effet, alors que l'essentiel de la critique cyranéenne de l'aristotélisme repose sur cette idée[647], le cartésianisme pourrait s'affranchir de prouver ce qu'elle avance, car elle ne fait que supposer…

D'ailleurs l'adhésion n'est pas unanime, comme le montre l'objection de Dyrcona, concernant l'existence du vide, déjà démontrée de manière convaincante par l'Espagnol sur la Lune[648] :

> Mais, lui dis-je, il me semble que ce philosophe a toujours impugné le vide ; et cependant, quoiqu'il fût épicurien, afin d'avoir l'honneur de donner un principe aux principes d'Épicure, c'est-à-dire aux atomes, il a établi pour commencement des choses un chaos de matière tout à fait solide, que Dieu divisa en un nombre innombrable de petits carreaux, à chacun desquels il imprima des mouvements opposés. Or il veut que ces cubes, en se froissant l'un contre l'autre, se soient égrugés en parcelles de toutes sortes de figures. Mais comment peut-il concevoir que ces pièces carrées aient commencé de tourner séparément, sans avouer qu'il s'est fait du vide entre leurs angles[649] ?

L'objection de Dyrcona est convaincante, d'autant que Descartes nie l'existence du vide en même temps qu'il affirme celle de Dieu[650], ce qui peut tendre à prouver que l'exposition des principes cartésiens ne signifie pas leur défense. Dyrcona y souligne le déroulement logique de sa pensée en l'organisant par des connecteurs (« Mais », « et cependant », « Or », « Mais ») et met implicitement en cause l'honnêteté de Descartes (« sans avouer »).

Ensuite, Campanella expose les « propos de Descartes dans la 2e partie des Principes[651] » avant de s'interrompre :

---

646. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 313.

647. CF dans *Contre les sorciers*, dans *Lettres satiriques et amoureuses*, Paris, Editions Desjonquères, 1999, p.86 : « 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, et puis je sais par expérience que les esprits les plus sublimes ont chopé le plus lourdement ; comme ils tombent de plus haut, ils font de plus grandes chutes, enfin nos pères se sont trompés jadis, leurs neveux se trompent maintenant ; les nôtres se tromperont quelque jour ! N'embrassons donc point une opinion, à cause que beaucoup la tiennent, ou parce que c'est la pensée d'un grand philosophe ; mais seulement à cause que nous voyons plus d'apparence qu'il soit ainsi que d'être autrement. […] **[I]l est aisé de prouver tout ce qu'on veut quand on ajuste les principes aux opinions, et non pas les opinions aux principes**. »

648. CF : Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 80 et suivantes.

649. *Ibid.*, p. 314.

650. Difficile de ne pas se remémorer l'assertion du fils de l'hôte : « il faut prouver (…). Qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 155.

651. CF : note n° 3541-3546 de Madeleine Alcover dans CF : note n° 964 de Madeleine Alcover dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 57.

> Mais, dit-il, pauvre mortel, je sens que ces spéculations te fatiguent, parce que, comme dit cet excellent homme, « tu n'as jamais pris peine à bien épurer ton esprit d'avec la masse de ton corps, et parce que tu l'as rendu si paresseux qu'il ne veut plus faire aucunes fonctions sans le secours des sens[652].

Le ton condescendant qu'il emploie (« pauvre mortel ») et le fait que la « conclusion de Campanella rejoint les reproches adressés par Descartes à tous les esprits "enfoncés dans la matière"(…) rappelle la polémique Gassendi/ Descartes ("O Caro !", "O Mens !") invitent à lire cet éloge comme plutôt paradoxal. On retrouve en effet, en filigrane, la critique gassendiste qui met en doute la capacité de Descartes de s'extraire de son point de vue pour atteindre la Vérité :

> Mais il vous fallait saisir cette occasion […] de vous montrer comme étant le seul Philosophe en action, c'est-à-dire seul habile à éviter les préjugés, seul à détester l'erreur, seul à chercher la vérité ; et voilà comment vous vous êtes formé de vous-même une opinion telle que, grâce à votre méthode, rien de faux ne saurait pénétrer en vous, rien que de vrai ne saurait venir de vous, de sorte que par vous se répandraient des Oracles dont il ne serait pas permis de douter. C'est ainsi que dès le début vous vous vantiez « *que pas une voie ne s'ouvre à l'esprit humain par laquelle on puisse jamais découvrir des raisons meilleures que les vôtres* » ; mais encore dans la suite vous avez partout recommandé l'excellence de ces raisons[653].

On retrouve d'ailleurs le terme d'« oracle », qui sonne comme une condamnation d'une philosophie qui ne convainc pas mais en laquelle il faut croire.

Enfin, lors de sa rencontre avec Descartes, Dyrcona s'en désintéresse et « brûl[e] d'apprendre de Campanella son secret pour deviner ». « Ce désintérêt, inscrit dans le texte, et les objections faites antérieurement à Campanella, ne plaident pas en faveur de la thèse d'un Cyrano séduit par la philosophie cartésienne[654] (…). »

Les questionnements que soulève le cartésianisme dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* nous semblent indiquer que Cyrano use pleinement de son droit de philosopher librement et de manière éclectique : il confronte plusieurs philosophies, les envisageant d'un point de vue critique et utilise des idées hétérogènes pour proposer sa propre vision, souvent paradoxale et plurielle, des questions philosophiques essentielles.

Dans le prolongement de cette réflexion, *Thérèse philosophe* peut se lire comme une exemplification de l'élaboration d'une pratique philosophique individuelle. Le « modèle »

---

652. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 318.
653. Gassendi, Disquisitio Metaphysica, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 91.
654. CF : note n° 3541-3546 de Madeleine Alcover dans CF : note n° 4135-4137 de Madeleine Alcover dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 343.

éclectique correspond avec le cheminement de Thérèse qui ne suit pas un enseignement unique et dogmatique mais qui apprend au contact du monde et des idées philosophiques d'autrui, en particulier celle de l'abbé T***, à penser par elle-même et à trouver la paix. C'est bien un parcours individuel qu'a choisi de nous représenter Boyer d'Argens. Il concrétise ainsi sa volonté d'incarner dans un personnage une philosophie et sa pratique. En effet, *Thérèse philosophe* apparaît même comme un roman « peu romanesque parce qu'il "dit" l'expérience directe de la pratique épicurienne du plaisir[655] ». La philosophie mise en actes par Thérèse se rapproche de l'épicurisme sans toutefois s'y borner, tout d'abord parce qu'elle suppose une lecture libertine de celle-ci (Épicure prônait l'assouvissement des besoins nécessaires pour parvenir à la tranquillité de l'âme, et non pas la recherche perpétuelle de la jouissance qui serait une source de trouble de l'âme). Par le choix du genre du roman, la philosophie qu'elle adopte et défend est présentée comme morcelée. De plus, si elle reprend certains principes épicuriens, elle n'est en aucun cas un traité épicurien.

Par contre, la philosophie sadienne, si elle se présente de manière éclectique du fait de son inscription dans le genre romanesque, ne propose pas moins un « système » : c'est du moins ainsi que le concevait Sade. Cependant, il propose une pensée morcelée, disséminée au gré de dissertations multiples, prononcées par des personnages divers et développant à chaque fois une question particulière en lien avec le contexte romanesque. Par exemple, Bressac défend la nécessité du meurtre et annule les interdits moraux liés au matricide parce qu'il a entrepris de faire assassiner sa mère par Justine : il lui faut donc la convaincre pour obtenir son aide. Ainsi, c'est le cadre romanesque qui dicte la nécessité de disserter sur telle ou telle question. Les dissertations sont aussi déterminées par les scènes de débauche et les suivent parfois : c'est le cas lorsque Clément justifie devant Justine ses goûts dépravés (qu'il vient d'assouvir) comme étant « le résultat de la sorte d'organisation que nous avons reçue de la nature[656] ». Elles peuvent aussi être le point de départ à une scène de luxure, comme lorsque Rodin et Rombeau projettent de disséquer la fille de Rodin (ce qu'ils justifient par les avancés scientifiques que cela permettra et du besoin de destruction dont la nature se sert pour mieux recréer avec la matière ainsi libérée), ce qui les met dans un état d'excitation qui les amène à contenter leurs pulsions sexuelles et criminelles.

---

[655]. Pigeard de Gurbert, Guillaume, « Thérèse ou la face cachée du philosophe », dans Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, Paris, Actes Sud, Babel, 1992, p. 156.

[656]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 672.

Mais si ces dissertations et dialogues disparates ne paraissent pas de prime abord constituer un ensemble cohérent, « [d]ans ses lettres, à maintes reprises, la Marquis parle de son système[657], de sa philosophie éternelle[658]. S'il déclare son attachement à ses principes ("Je sacrifierai plutôt qu'eux mille vies et mille libertés" XII, 410) c'est qu'il pense en avoir, et s'il les juge fondés en raison, c'est qu'ils doivent avoir une unité et une cohérence. Quels sont ces principes et ces systèmes ? Il y répond sans ambages : la base en est fournie par les principes du matérialisme de d'Holbach, du *Système de la nature* : "Le système c'est bien réellement et bien incontestablement la base de ma philosophie et j'en suis le sectateur jusqu'au martyr s'il le fallait" (XII, 418). D'autre part, Sade fait explicitement de la hardiesse de ses systèmes philosophiques l'originalité de son œuvre[659] ».

Sade concilie à la fois une forme d'éclectisme en s'inspirant, en utilisant à son gré et en radicalisant les philosophies matérialistes de ses contemporains (D'Holbach, Voltaire, dont il s'inspire pour rédiger la mise en cause de la Bible par Bressac, et La Mettrie, dont la pensée est souvent proche de Sade[660]), et une forme de dogmatisme, puisqu'il s'en sert pour élaborer un « système ».

Il existe cependant de rares exemples où apparaissent des contradictions qui viennent nuancer son système ; mais elles restent des cas isolés et ne l'ébranlent pas. C'est le cas du postulat d'une providence malveillante chez Saint-Fond, alors que son absence est martelée dans les œuvres sadiennes. « Selon les principes matérialistes stricts, que Sade adopte dans "son" système, on doit se rendre à l'évidence de l'absence de providence, au néant de toute finalité. Mais exceptionnellement on peut tolérer la théorie de Saint-Fond car elle peut encore s'accorder avec les principes fondamentaux du libertinage. Providence ? Soit, […] qu'on ait affaire à un système qui exclut toute finalité ou même (…) à une intention diabolique (…) ! L'essentiel est que soient reconnus les principes fondamentaux à partir desquels l'athéisme matérialiste et définalisé de Juliette convient avec la théologie diabolique de Saint-Fond. Évidemment, en ce dernier cas, la proximité avec les principes opposés à ceux du libertinage (présence d'un dieu) est très grande, et le danger d'errance particulièrement fort. Aussi cette dissertation de Saint-Fond fera l'objet d'un débat collectif et d'une réfutation en règle (existence d'une contre-dissertation), cas unique dans toute l'œuvre. Ce signe narratif est suffisamment parlant : on peut en inférer à contrario que toutes les autres dissertations,

657. Lettre du 17 avril 1782 : « mon système » (O.C. XII, 350).
658. « Voilà mon éternelle philosophie et jamais je n'en sortirai » (*Ibid.* XII, 372).
659. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 13.
660. Il en sera question dans la quatrième partie.

quelques soient leurs contrariétés apparentes, conviennent au niveau des principes et que c'est pour cette raison qu'elles ne donnent lieu à aucune discussion en règle[661]. »

« Les contradictions ne sont donc tolérées qu'en tant qu'elles occupent un espace de variation secondaire par rapport aux principes communs qui constituent la base minimale de la philosophie libertine[662]. »

L'éclectisme philosophique prôné et mis en œuvre par les libertins « érudits » se prolonge chez Cyrano, Boyer d'Argens et Sade, même si, en reprenant cette pratique, ils se l'approprient et l'adaptent au genre romanesque, genre privilégié d'une pensée plurielle.

Le relativisme, la multiplication des points de vue et des voix s'accordent avec une pensée philosophique originale mais morcelée, adogmatique et ouverte. Cependant, face à ce monde d'incertitudes, et parce qu'ils révoquent l'idée que l'homme est le centre de l'univers, celui pour qui il a été créé, les libertins s'attachent à une vision du monde où l'homme s'inscrit dans sa matérialité, et tiennent compte de l'existence de son corps, de ses limites et de ses besoins. C'est à travers le corps que le libertin repense son rapport au monde et aux autres et qu'il fonde son éthique.

[661]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 41.
[662]. *Ibid.*, p. 41.

## UNE HERMENEUTIQUE MATERIALISTE ?

Parce qu'il a mis à mal toutes formes de certitudes et de dogmatismes, le libertin se doit de reconstruire son horizon de pensée : il le fait en prenant sa nature d'homme comme point de référence. Même s'il met en cause les présupposés liés à l'humanité, il lui reste pour point de départ la quintessence de l'homme : son corps et ses sens, qui lui servent de prisme pour découvrir le monde. Les libertins interrogent alors la nature humaine et son lien avec le règne animal, végétal et minéral : ils en soulignent la continuité. Ils autorisent ainsi l'homme à libérer ses pulsions et examinent ses « passions » (Sade) sans jugement moral parce que tout jugement ne peut qu'être conditionné par le lieu et l'époque à laquelle il est proféré. Le seul impératif moral devient alors la recherche du plaisir, impératif sur lequel se fonde une éthique libertine, plus proche de la loi que des préceptes en ce qu'elle est liée à un déterminisme physique. Cette inscription du corps dans le cheminement de la pensée trouve un écho dans le choix de la forme romanesque qui incarne des pensées philosophiques dans des situations et des personnages.

### L'inscription des sens et du corps dans le cheminement intellectuel

La première question qui se pose concernant l'importance du corps dans l'appréhension du monde est celle des sens. Quel rôle doit-on leur accorder dans le cheminement intellectuel ? Est-il possible d'atteindre une forme de connaissance sans passer par le prisme des sensations ? La réflexion sur le rôle joué par les sens dans le processus d'apprentissage et dans l'élaboration d'une pensée se révèle être le fondement de toute conception matérialiste et corporo-centriste. Cette question est au cœur du débat qui a opposé Descartes et Gassendi : elle trace deux manières distinctes d'appréhender le monde, celle de Gassendi étant celle que les libertins suivent et radicalisent.

- Le débat philosophique opposant Descartes et Gassendi[663]

Le débat qui oppose Descartes à Gassendi se fonde sur une interrogation essentielle : l'acquisition de connaissances doit-elle nécessairement passer par les sens ou existe-t-il une

[663]. Je me contente de donner quelques éléments pour définir un horizon de pensée nécessairement présent à l'esprit de nos auteurs concernant le débat entre Descartes et Gassendi, pour plus de détails, voir Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, chap. II, p. 75-118.

forme d' « intuitions intellectuelles pures[664] » ? Ce débat va rapidement être réduit au célèbre et caricatural « Ô Caro ! », « Ô Mens ! », la première exclamation renvoyant à Gassendi, postulant un passage par degré du concret à l'abstrait, entre imagination et intellection (position souvent réduite à l'inscription de l'intellection dans la matérialité du corps), la seconde à Descartes, affirmant la séparation de ces deux facultés. « Contre le dualisme cartésien, Gassendi met en avant l'unité d'une faculté, dotée d'une multiplicité de fonctions (dont celles attribuées à l'intellect)[665]. » Ce que fustige Gassendi, c'est surtout l'imposture qui consiste à dire qu'il est possible de se défaire des apparences et de tout préjugé venant des sens en raisonnant à partir d' « intuitions intellectuelles pures » : Gassendi « en terrain de reconnaissance face à *l'épochè* sceptique, (…) s'emploie immédiatement à en souligner l'étrange excès au seuil des *Méditations* : la mise entre parenthèses de toutes les apparences sensibles, tenues pour fausses désormais par le narrateur cartésien, substitue aux préjugés qui viennent des sens un autre préjugé, selon lequel il faudrait frapper provisoirement de nullité l'ensemble des apparences pour trouver le principe de toute vérité.
Cet excès liminaire dans la pratique du doute, dont on a vu qu'il se traduisait immédiatement par une analyse de la "rhétorique" singulière de Descartes, cacherait une sorte de dogmatisme inversé.

Par l'excessive généralité de son doute, Descartes semble ignorer, selon Gassendi, que sur l'apparence il y a plusieurs points de vue possibles et que toutes ne sont pas fausses au même titre ; que l'apparence constitue le seul chemin conduisant aux "vérités" dont le sujet humain soit capable ; et que la volonté de s'en départir radicalement, même à titre d'hypothèse transitoire, est une illusion. L'apparence est originaire pour l'homme, même en cet acte de pensée qui permet *apparemment* de s'en déprendre[666] ». Gassendi définit alors le paradoxe des apparences, qui, même si elles sont parfois sujettes à caution, restent un outil essentiel dans la quête du savoir ; car ce ne sont pas les apparences en soi qui sont trompeuses, mais l'interprétation qu'on en fait.
En effet, « [i]l y a, en ce qui concerne l'apparence, paradoxe :

a – En nous fiant aux sens, nous ne cessons d'errer.

b – C'est par eux que nous connaissons ce que nous connaissons.

[664]. Terme de Jean-Charles Darmon dans *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 87.
[665]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 100.
[666]. *Ibid.*, p. 84.

c – Mais ce paradoxe se dissout dès lors que l'on considère que l'erreur ne vient pas des sensations elles mêmes (premier critère de vérité pour Épicure), mais du jugement que nous portons sur elles, et de l'interprétation que nous en faisons.

d – Il faut donc mieux juger, mieux interpréter – comment ?

e – En étant plus attentif encore aux sensations elles-mêmes et à leur message ; en raisonnant mieux sur elles ; en expérimentant dans l'ordre de l'apparence même. Et aussi, en sachant attendre. Comme la canonique épicurienne, où elle s'enracine tout en la dépassant, cette épistémologie implique une éthique de l'attente et une sagesse de la prudence. […]
Mais s'il est une figure philosophique liée à cette dissolution du grand paradoxe du sensible – à la fois réhabilité : c'est par la sensation que nous connaissons quelque chose – et accusé : nous ne cessons de nous tromper en nous y fiant trop légèrement –, c'est bien celle de Pierre Gassendi[667] ».

Pour dépasser ce paradoxe, il convient de séparer ces deux temps que sont la réception sensorielle, qui ne peut être que vraie et qui est le seul moyen qu'a l'homme de connaître, et son interprétation, qui elle est beaucoup plus sujette aux distorsions et en proie à la mise en place d'un mécanisme de production d'erreur. « La sensation demeure l'ultime principe sinon de vérité, du moins de vraisemblance, à la fois point de départ et point d'arrivée du raisonnement discursif – dont elle permet de vérifier la pertinence. […] Il y a, quoi qu'on dise, une vérité première du sentir qui scelle notre appartenance au monde : cette vérité de la sensation – de ce qui nous apparaît –, les épicuriens ont su la dissocier des opinions, c'est-à-dire des jugements que l'on élabore à partir d'elles. Il faut préserver cette attention fondamentale à la "sensation nue", ou à l'apparence telle qu'elle apparaît : elle n'est pas en soi responsable des errements dont elle n'est que le support et l'occasion. Mais cette "déculpabilisation" du sensible dont l'épicurisme est porteur doit aller de pair avec une science de l'interprétation qui corrige les abus de l'"opinion" et qui soit compatible avec les exigences de la Science nouvelle[668]. »

Concernant les « intuitions intellectuelles pures », « [c]omme le note (…) O. Bloch (….), il conviendrait (…) de rappeler l'origine épicurienne des procédés de dérivation des concepts à partir des images ». Et « ces "préjugés" sans lesquels l'esprit ne pourrait juger, ce sont (…) les marques laissées en nous par l'expérience, le souvenir des perceptions passées, présentes à notre mémoire parce qu'inscrites matériellement dans notre cerveau, images à partir desquelles nous pouvons, comme le voulait Épicure, par des procédés tels que

[667]. *Ibid.*, p. 32.
[668]. *Ibid.*, p. 65.

l'analogie, la composition, la division, l'augmentation ou la diminution, former des notions nouvelles dont le rapport à la sensation garantit la validité. Toute pensée procède, soit directement de la perception, soit des "images" qu'elle laisse après elle, et l'Intellect ne saurait exister sans l'Imagination[669] ».

En prolongeant l'argument qu'il ne saurait exister d'idées sans sensations, Gassendi récuse l'existence d'idées innées et met en cause toute forme d'innéisme par un raisonnement étayé d'exemples :

> Règle II : Toutes *les Idées qu'on a dans l'Entendement tirent leur origine des Sens*.
> Car ce qui fait que celuy qui est né aveugle n'a aucune idée de la couleur, c'est parce qu'il est dépourvu du Sens de la veuë par où cette idée luy pourroit estre venue ; comme celuy qui est né sourd n'a aucune idée du son […]. C'est par conséquent icy que se doit rapporter ce célèbre Axiome : « Il n'y a rien dans l'Entendement, qui premièrement n'ait été dans le Sens ». L'on y doit aussi rapporter ce qui se dit d'ordinaire, que « l'Entendement est une table rase » dans laquelle il n'y a naturellement rien de gravé, ou de peint. Car ceux qui disent qu'il y a des Idées impresses, ou imprimées par la nature, et nullement acquises par les sens, ne sauroient aucunement prouver ce qu'ils disent[670].

La démonstration est rendue efficace par l'exemple des personnes nées aveugles et sourdes et qui ne peuvent se représenter intellectuellement l'utilisation de leurs sens, or, des idées innées devraient permettre de connaître certaines sensations sans en avoir fait l'expérience. Dans la *Disquisitio*, Gassendi poursuit sa réflexion en s'arrêtant sur l'exemple du ciron et en montrant comment la représentation des objets évolue en fonction de ce que nous en révèlent les sens. Ainsi, parce que les perceptions humaines se sont affinées grâce à l'invention du microscope, les représentations « intellectuelles » des objets qu'il a permis d'observer ont évoluées :

> En effet, tandis que l'image d'un ciron, ou son idée, qu'elle soit tracée dans votre œil, dans votre cerveau ou dans votre entendement, ne représentait, il y a vingt-cinq ans, qu'un petit point blanchâtre et sans aucune partie distincte, aujourd'hui au contraire, depuis l'invention du microscope et après en avoir fait usage, elle vous représente un animal de taille petite, mais appréciable, et pourvu d'une tête, d'une queue, de membres, d'un dos, et d'autres parties[671].

L'exemple du ciron fait bien état de ce travail conjoint des sens et de l'intellect et surtout, met à mal l'hypothèse innéiste : la vision et la connaissance du ciron auraient dû être les mêmes avant et après la découverte du microscope s'il avait existé des « Idées

669. O. Bloch, « Gassendi critique de Descartes », *Revue philosophique*, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 161.
670. Règles II et III de l'Institutio de Gassendi traduit par Bernier cité dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 163.
671. Gassendi, Pierre, *Disquisitio Metaphysica*, Vrin, 1962 dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 163.

imprimées » par la nature dans l'esprit humain. L'homme aurait dû savoir comment était formé le ciron avant d'en avoir la confirmation par les sens.

Enfin, ce rejet des apparences et du prisme des sens fonde conjointement la posture autoritaire de Descartes que, d'après Gassendi, rien ne justifie : « D'où procède donc cette autorité qui se substituerait à toutes les autres et qui pourtant doute de tout et d'elle-même, dans le geste (apparemment) le plus humble qui soit[672] ? » Gassendi remet en question le paradoxal présupposé cartésien qui pose sa conscience comme seul étalon de mesure du monde tout en déclarant son ignorance.

Cependant, il est caricatural de réduire la position gassendiste à la défense d'un intellect purement matériel (avec ce que cela suppose de conséquences concernant la question de la matérialité et de la mortalité de l'âme). En effet, si Gassendi s'oppose au dualisme cartésien, c'est qu'il suppose une continuité entre l'imagination et l'intellection : « il n'y a pas de rupture, mais modulation progressive du plus concret au plus abstrait, une sorte de dégradé où l'imagination portant l'intellect, et portée par lui, s'oriente vers des images de moins en moins nettes[673] ».

Chez Cyrano, on retrouve défendue la position gassendiste qui fait des sens la source des connaissances. En effet, le fils de l'hôte met à mal le postulat des « intuitions intellectuelles pures » en utilisant lui aussi l'exemple des personnes qui sont privées d'un sens et qui sont incapables de concevoir, même intellectuellement, ce qu'est le fait de se servir du sens qui leur fait défaut :

> [P]ourquoi les aveugles-nés, avec tous les beaux avantages de cette âme intellectuelle, ne sauraient-ils même s'imaginer ce que c'est de voir ? Pourquoi les sourds n'entendent-ils point ? Est-ce à cause qu'ils ne sont pas encore privés par le trépas de tous les sens ? Quoi ! je ne pourrai donc me servir de ma main droite, parce que j'en ai aussi une gauche[674] ?

Les arguments employés par le fils de l'hôte sont inspirés de ceux utilisés par Gassendi contre Descartes. Le cas des aveugles et des sourds amène à mettre en cause les facultés spécifiques de l'âme et l'idée que celles-ci développent davantage de capacités une fois défaites du corps qui les héberge.

Il précise ensuite sa pensée à l'aide d'une comparaison entre l'âme et un peintre qui peindrait à la perfection une fois privé de tous ses outils, tout comme l'âme concevrait et appréhenderait mieux les choses une fois dépourvue de tous sens. L'absurdité de cette idée, déjà mise à mal par l'exemple des aveugles incapables de se représenter ce qu'est la vue, est à

672. *Ibid.*, p. 93.
673. *Ibid.*, p. 102.
674. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 151.

nouveau soulignée. Ainsi, le fils de l'hôte laisse entendre que l'esprit privé du corps est encore plus démuni :

> Ils allèguent, pour prouver qu'elle ne saurait agir sans les sens, encore qu'elle soit spirituelle, l'exemple d'un peintre qui ne saurait faire un tableau s'il n'a des pinceaux. Oui, mais ce n'est pas à dire que le peintre, qui ne peut travailler sans pinceaux, quand, avec ses pinceaux, il aura perdu ses couleurs, ses crayons, ses toiles et ses coquilles, qu'alors il le pourra mieux faire. Bien au contraire ! Plus d'obstacles s'opposeront à son labeur, plus il lui sera impossible de peindre. Cependant ils veulent que cette âme, qui ne peut agir qu'imparfaitement à cause de la perte d'un de ses outils dans le cours de la vie, puisse alors travailler avec perfection quand, après notre mort, elle les aura tous perdus[675] !

Il termine ensuite sa dissertation par un trait d'esprit comique en poussant le raisonnement des spiritualistes jusqu'à ses limites : si l'esprit a des facultés supérieures à celles du corps, les aveugles, désignés par une métonymie (les « Quinze-vingts » est le nom de l'hôpital où se trouvaient les aveugles) doivent être capables de voir :

> S'ils nous viennent rechanter qu'elle n'a pas besoin de ces instruments pour faire [ses] fonctions, je leur rechanterai qu'il faut fouetter les Quinze-vingts, qui font semblant de ne voir goutte[676].

Dans *Thérèse philosophe*, la possibilité de la constitution d'idées sans passer par le truchement des sens est également récusée par le comte de*** :

> [L]'âme n'est maîtresse de rien, (…) elle n'agit qu'en conséquence des sensations et des facultés du corps[677].

Il le prouve en mettant en avant le lien entre le corps et l'âme, visible notamment en cas de maladie, puisque le corps malade influe sur les facultés intellectuelles associées à l'âme :

> Les causes qui peuvent produire du dérangement dans les organes troublent l'âme, altèrent l'esprit, qu'un vaisseau, une fibre, dérangés dans le cerveau peuvent rendre imbécile l'homme du monde qui a le plus d'intelligence[678].

Par cet exemple, la séparation entre l'âme et le corps est mise en cause. Enfin, l'adhésion de Sade au point de vue gassendiste ne fait aucun doute. Il met lui aussi en cause l'existence d'« intuitions intellectuelles pures », récuse toute hypothèse innéiste et lie inextricablement les idées à la matière et aux sens :

> Il n'est rien d'aussi absurde, sans doute, que le système des gens qui s'acharnent à dire que l'âme est une substance différente du corps ; leur erreur vient de l'orgueil qu'ils mettent à supposer que cet organe intérieur a le pouvoir de tirer des idées de son propre fonds. Séduits par cette première illusion,

675. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p.63.
676. *Ibid.*, p. 151.
677. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 653.
678. *Ibid.*, p. 653.

> quelques-uns d'entre eux ont porté l'extravagance au point de croire que nous apportons en naissant des idées innées. D'après cette ridicule hypothèse, ils ont fait de la partie qu'ils ont nommée ÂME une substance isolée, et lui ont accordé le droit imaginaire de penser abstractivement de la matière dont elle émane uniquement. Ces opinions monstrueuses ne se justifiaient qu'en disant que les idées sont les seules objets de la pensée, comme s'il n'était pas prouvé qu'elles ne peuvent nous venir que des objets extérieurs, qui, en agissant sur nos sens, ont modifié notre cerveau. Chaque idée sans doute est un effet ; mais, quelque difficile qu'il soit de remonter à sa cause, pouvons-nous supposer qu'elle ne soit pas due à une cause ? Si nous ne pouvons acquérir d'idées que par des substances matérielles, comment pouvons-nous supposer que la cause de nos idées puisse être immatérielle[679] ?

L'origine de l'erreur qui amène à penser qu'il existe des idées innées et qu'il peut y avoir des causes immatérielles aux idées est de concevoir une âme faite d'une substance différente de celle du corps. C'est « cette ridicule hypothèse » qu'il convient de récuser pour mettre en cause les postulats erronés qui en découlent.

Sade fait également sienne l'idée que toute forme de savoir passe nécessairement par les sens et il se réapproprie l'exemple de l'aveugle de naissance en le radicalisant :

> Oser soutenir que nous pouvons avoir des idées sans les sens, serait aussi absurde que de dire qu'un aveugle de naissance pourrait avoir une idée des couleurs[680].

Sade résume de manière concise l'essentiel des conceptions gassendistes ; il les simplifie toutefois puisqu'il n'envisage pas la relation entre imagination et entendement et se contente de récuser l'existence d'une substance immatérielle en l'homme ainsi que la possibilité d'avoir des idées innées n'ayant aucune cause matérielle et sensorielle :

> Retiens-le, Justine : ce n'est jamais que par nos sens que les êtres nous sont connus, ou produisent des idées en nous ; ce n'est qu'en conséquence des mouvements imprimés à notre corps que notre cerveau se modifie ou que notre âme pense, veut et agit[681].

Les sens sont clairement le vecteur de l'idée, nul recours à l'immatérialité n'est nécessaire. Les libertins refusent donc d'envisager les opérations intellectuelles comme étant étrangères au corps : les exemples de perturbations du corps entraînant celles de l'âme se multiplient pour marquer la continuité entre les deux substances, continuité qui amène progressivement à défendre l'existence d'une seule et même matière, mettant ainsi en cause les privilèges associés à l'âme.

- Vers un savoir conscient de ses limites

La défense des sens comme moyen de connaissance chez Gassendi s'accompagne de la conscience de leurs limites. Cette conscience d'un savoir qui doit s'accommoder des

679. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 579.
680. *Ibid.*, p. 579.
681. *Ibid.*, p. 580.

faiblesses humaines se retrouve dans le domaine scientifique : c'est la leçon que Galilée donne aux hommes de son temps en utilisant le télescope. « Accusant, comme jamais auparavant, la disproportion entre les limites de l'observable et celles du monde, le télescope démontre que les prétentions de l'homme à connaître l'univers relèvent de la rhétorique dans l'ordre de l'absolu (…). Elles peuvent pourtant avoir, ces prétentions, une autre dignité, si on définit les conditions épistémologiques d'un savoir dit "scientifique" non plus par rapport à une exhaustivité et à une adéquation purement divines, mais relativement à des règles qui prennent en compte les limites de la compétence humaine. C'est que tente de faire Galilée[682]. »

De plus, « [l]es nouveaux événements rendus possibles par la lunette ne sont pas seulement quantitativement, mais qualitativement différents. Si elle permet de voir plus, la lunette permet également de voir mieux : elle fournit notamment une image plus exacte des Étoiles en éliminant les effets d'irradiation qui ont leur source dans l'œil qui observe, et non dans les objets qui sont regardés. […]

Dans les termes de Galilée, l'objet vu par la lunette, sans radiation lumineuse, constitue "l'objet pur et dépouillé des rayons étrangers". Dans l'objet *pur*, ce qui lui appartient en propre a été séparé de ce qui appartient au sujet. À l'épaisseur humaine du signe perçu par l'œil et propice à l'erreur et à la confusion se substitue une perception susceptible d'ouvrir à la transparence du *concept*[683] ». Alors que les scientifiques postulent une perception affinée et plus juste par le recours à la technique, les libertins voient dans la limitation des sens la justification de leur relativisme. En effet, de même que les valeurs humaines sont nécessairement relatives car il n'existe ni absolu ni universalité dans les mœurs des hommes, il n'y a pas non plus de perception sensorielle qui établisse une vérité indépassable.

La mise en lumière de la limite des sens et des erreurs qu'ils peuvent entraîner se retrouve dans *Dom Juan*. Lorsque Sganarelle vient dire à son maître que la statue du Commandeur a accepté son invitation d'un signe de la tête, Dom Juan met d'abord cette idée en doute en l'attribuant à la poltronnerie et à la crédulité de son valet :

> SGANARELLE. – La Statue m'a fait un signe.
> DOM JUAN. – La peste le coquin[684] !

[682]. Hallyn, Fernand, Introduction dans Galilée, *Le messager des étoiles*, Paris, Editions du seuil, Points sciences, 1992, p. 117-118.
[683]. Hallyn, Fernand, Introduction dans Galilée, *Le messager des étoiles*, *op. cit.*, p. 110-111.
[684]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, III, 5, p. 811.

Il refuse donc de le croire et le traite de « coquin », expression qu'il a déjà utilisée au début de la scène pour souligner sa lâcheté (« Comment ! coquin, tu fuis quand on m'attaque ? »).

Parce que Sganarelle insiste, il veut lui montrer qu'il a tort en allant lui-même voir la statue :

> SGANARELLE. – Elle m'a fait un signe, vous dis-je ; il n'est rien de plus vrai. Allez-vous en lui parler vous-même pour voir ; peut-être…
> DOM JUAN. – Viens, maraud, viens, je te veux bien faire toucher au doigt ta poltronnerie. Prends garde. Le Seigneur Commandeur voudrait-il venir souper avec moi ?
> *(La Statue baisse encore la tête.)*
> SGANARELLE. – Je ne voudrais pas en tenir dix pistoles. Eh bien ! Monsieur ?
> DOM JUAN. – Allons, sortons d'ici.
> SGANARELLE, *seul*. – Voilà de mes esprits forts, qui ne veulent rien croire[685].

La première réaction de Dom Juan face à l'inconnu est de ne pas commenter ce qui s'oppose à ses conceptions. Il semble avoir besoin d'un temps de réflexion, matérialisé dans la pièce par le passage d'une scène à une autre, pour reprendre ses esprits et proposer une explication vraisemblable mettant en cause les sens :

> DOM JUAN, *à Sganarelle*. – Quoi qu'il en soit, laissons cela : c'est une bagatelle, et nous pouvons avoir été trompés par un faux jour ou surpris de quelque vapeur qui nous ait troublé la vue.
> SGANARELLE. – Eh ! Monsieur, ne cherchez point à démentir ce que nous avons vu des yeux que voilà. Il n'est rien de plus véritable que ce signe de tête[686].

Le témoignage des sens est donc remis en question parce que l'information qu'ils apportent n'est pas recevable. Du moins, ce n'est pas ce qui a été perçu par les sens qui est nié mais la lecture qui en est faite : Dom Juan admet avoir vu quelque chose mais refuse de l'interpréter comme un signe de tête de la Statue signifiant son accord. Sganarelle défend alors la validité de la vue comme mode de connaissance et fait de son hypothèse une vérité incontestable. Ce questionnement sur la crédibilité des sens, le besoin d'y avoir recours et le fait que ses témoignages soient parfois sujets à caution sont bien des problématiques mises au jour par le débat entre Descartes et Gassendi, et reprises par les libertins. De ce fait, il n'est pas étonnant de voir Sganarelle employer l'expression « esprits forts » dans un tel contexte. L'objet du débat, ici, n'est pas de savoir si les sens sont nécessaires à la connaissance, mais si l'interprétation que l'on fait de ses témoignages est juste. L'attitude des deux personnages représente bien deux postures possibles, la posture « naïve » et la posture « déniaisée » : Dom Juan incarne la position s'inspirant de celle d'Épicure, qui suppose de la prudence et un questionnement sur ce que nous livrent les sens ; de son côté, Sganarelle est celui qui se laisse

685. *Ibid.*, III, 5, p. 811.
686. *Ibid.*, IV, 1, p. 811.

leurrer, incapable de mettre à distance ce qu'il voit pour l'examiner de manière rationnelle. Dom Juan ne récuse donc pas le témoignage des sens en tant que tel : il cherche une cause possible qui aurait altéré ses sens au point de lui livrer une image nécessairement erronée (« un faux jour » ou « quelque vapeur ») puisqu'invraisemblable. La position cartésienne n'est pas ici représentée, mais par son opposition avec Gassendi et l'importance que prend sa philosophie, il est difficile de ne pas rencontrer Descartes dès qu'il s'agit de s'interroger sur le rôle joué par les sens dans les opérations intellectuelles, même dans le soleil.

Cyrano radicalise la posture gassendienne en émettant l'hypothèse que c'est en raison de la limitation des sens de l'homme que certaines informations ne lui parviennent pas, et non parce qu'il s'agit d'une matière spirituelle. Les insuffisances physiques et sensorielles qui empêchent l'homme d'avoir un accès direct à certaines sensations, sont pointées du doigt : c'est à cause d'elles qu'est attribuée une nature spirituelle, immatérielle à des phénomènes matériels. C'est l'idée soutenue par le démon de Socrate lorsque Dyrcona l'interroge sur sa nature :

> Je lui demandai s'ils étaient des corps comme nous. Il me répondit que oui, qu'ils étaient des corps, mais non pas comme nous ni comme aucune chose que nous estimions telle, parce que nous n'appelons vulgairement corps que ce qui peut être touché ; qu'au reste, il n'y avait rien en la nature qui ne fût matériel, et que, quoiqu'ils le fussent eux-mêmes, ils étaient contraints, quand ils voulaient se faire voir à nous, de prendre des corps proportionnés à ce que nos sens sont capables de connaître[687].

Les démons sont des créatures au-dessus de l'homme, ils sont un « composé si parfait » qu'ils ont des sens que les hommes ne possèdent pas.

Comme souvent, Cyrano prend le contre-pied des théories en cours pour en éprouver la validité : ainsi, ce n'est pas parce que certaines idées sont immatérielles qu'elles échappent aux sens, c'est parce que les sens humains sont trop imparfaits pour percevoir tous les phénomènes. Pour être perçus par les hommes, les démons doivent donc modifier leur matière. Cette particularité justifie alors de manière vraisemblable l'existence de créatures liées aux superstitions : celles-ci auraient des origines naturelles mais l'homme est trop imparfait, il a des sens trop grossiers pour les percevoir :

> Je l'assurai que ce qui avait fait penser à beaucoup de monde que les histoires qui contaient d'eux n'étaient qu'un effet de la rêverie des faibles, procédait de ce qu'ils n'apparaissaient que de nuit. Il me répliqua que, comme ils étaient contraints de bâtir eux-mêmes à la hâte les corps dont il fallait qu'ils se servissent, ils n'avaient bien souvent le temps de les rendre propres qu'à choir seulement dessous un sens : tantôt l'ouïe, comme les voix des oracles ; tantôt la vue, comme les ardants et les spectres ; tantôt le toucher, comme les incubes et les cauchemars, et que cette masse n'étant [qu'un] air épaissi

[687]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 63.

> de telle ou telle façon, la lumière par sa chaleur les détruisait, ainsi qu'on voit qu'elle dissipe un brouillard en le dilatant[688].

Non seulement les manifestations surnaturelles sont expliquées rationnellement, mais en plus le démon de Socrate fournit une explication physique qui justifie leurs apparitions nocturnes sous des formes inhabituelles pouvant être perçues par un seul sens (l'ouïe, la vue ou le toucher). Peut-être que Dom Juan avait-il raison quand il disait que Sganarelle et lui-même avaient « été trompés par un faux jour ou surpris de quelque vapeur qui [leur] ait troublé la vue »… Le démon de Socrate précise alors en quoi les connaissances des hommes sont limitées par la faiblesse de leur sens :

> Vous vous imaginez, vous autres, que ce que vous ne sauriez comprendre est spirituel, ou qu'il n'est point ; la conséquence est très fausse, mais c'est un témoignage qu'il y a dans l'univers un million peut-être de choses, qui pour être connues, [demanderaient en vous] un million d'organes tout différents[689].

Il donne ensuite des exemples de forces ou de principes qu'il perçoit à travers ses sens alors que l'homme ne peut les concevoir que de manière abstraite :

> Moi, par exemple, je conçois par mes sens la cause de la sympathie de l'aimant avec le pôle, celle du reflux de la mer, ce que l'animal devient après la mort[690].

Le démon est donc capable de ressentir physiquement la force d'attraction de l'aimant, le mouvement de la mer ou la décomposition des corps. Cyrano reprend alors l'exemple de l'aveugle pour justifier le fait que tout savoir, même abstrait, passe par les sens : s'il existait des « intuitions intellectuelles pures », un aveugle serait capable, par exemple, de se représenter les couleurs :

> Vous autres ne sauriez donner jusqu'à ces hautes conceptions, à cause que les proportions à ces miracles vous manquent, non plus qu'un aveugle-né ne saurait s'imaginer ce que c'est que la beauté d'un paysage, les coloris d'un tableau, les nuances de l'iris, ou bien il se les figurera tantôt comme quelque chose de palpable, tantôt comme un manger, tantôt comme un son, tantôt comme une odeur[691].

Un aveugle est donc dans l'incapacité de se représenter visuellement les éléments d'ordinaire perçus par la vue : cela suppose qu'il n'existe ni intellection capable d'accéder à une forme de savoir sans passer par les sens, ni « Idées imprimées par la nature » en l'homme. Pour connaître, il faut percevoir. De plus, il ne peut se représenter ce qu'est le sens de la vue, il ne peut qu'associer à d'autres sens les connaissances venant normalement de la vue. Les

---

688. *Ibid.*, p. 64.
689. *Ibid.*, p. 64.
690. *Ibid.*, p. 64.
691. *Ibid.*, p. 64-65.

aveugles sont donc incapables d'imaginer ce que sont les objets perceptibles visuellement ni ce qu'est la faculté de voir. Les mêmes limites se retrouvent chez tous les hommes quand il s'agit de concevoir des sens qu'ils ne possèdent pas et qu'ils ne peuvent appréhender. C'est pour cette raison que les hommes sont très inférieurs aux démons et ne peuvent même pas imaginer à quel point leurs sens sont faibles :

> Tout de même, si je voulais vous expliquer ce que je perçois par les sens qui vous manquent, vous vous le représenteriez comme quelque chose qui peut être ouï, vu, touché, fleuré ou savouré, et ce n'est rien cependant de tout cela[692].

Cette idée que les sens humains sont très limités est reprise dans la République des Oiseaux, sur le Soleil. À son arrivée, Dyrcona est jeté en prison. Les oiseaux veulent même l'y laisser jusqu'à ce qu'il meure, mais la pie intervient et dénonce comme barbare un procédé qui ferait mourir « sans connaissance de cause un animal qui approchait en quelque sorte de leur raisonnement ». S'ensuit un débat sur la nature de Dyrcona et une critique des hommes et de leurs prétentions. Quand ils arrivent au chapitre des sens, ils en soulignent la faiblesse tout en considérant comme acquis le fait que les sens sont le seul moyen de connaissance :

> [L]'homme qui soutient qu'on ne raisonne que par le rapport des sens, et qui cependant a les sens les plus faibles, les plus tardifs et les plus faux d'entre toutes les créatures[693].

L'adhésion à la thèse gassendiste ne fait pas de doute chez Cyrano, qui fait défendre à plusieurs reprises cette idée par ses personnages. De plus, le défenseur de cette conception qu'est le démon de Socrate est présenté comme fiable du fait de son expérience, de ses vastes connaissances et de ses capacités surhumaines : il a beaucoup voyagé (« il avait autrefois voyagé au monde d'où je venais », « nous abandonnâmes votre monde sous le règne d'Auguste », « [I]l n'y a pas longtemps que j'en suis arrivé pour la seconde fois », « Au reste, je ne suis point originaire de votre terre ni de celle-ci, je suis né dans le soleil »), il a vécu suffisamment longtemps pour être sage et érudit (« Je lui demandai combien de temps ils vivaient ; il me répondit : "Trois ou quatre mille ans" ») , il a rencontré et instruit de grands hommes (« il avait (…) gouverné et instruit, à Thèbes Epaminondas » ainsi que « Caton » et « Brutus », « j'apparus à Cardan (…) ; je l'instruisis de quantité de choses », « Je connus aussi Campanella », « Il commença, à ma prière, un livre que nous intitulâmes *De Sensu rerum* », « J'ai fréquenté pareillement, en France, La Mothe Le Vayer et Gassendi »), il possède des sens que les hommes n'ont pas (« ils étaient contraints, quand ils voulaient se faire voir à nous, de prendre des corps proportionnés à ce que nos sens sont capables de

[692]. *Ibid.*, p. 65.
[693]. *Ibid.*, p. 255.

connaître »). Les démons sont d'ailleurs moins nombreux que les hommes, mais ils leur sont infiniment supérieurs :

> [I]l ne doit pas y avoir tant de démons que d'hommes, à cause des difficultés qui se rencontrent à la génération d'un composé si parfait[694].

Les sens sont donc indissociables de toute forme de connaissance, même si l'homme se doit d'être conscient de leurs limites. L'idée qu'il puisse exister des idées matérielles est abolie par la théorie du démon de Socrate, qui démontre que ce qui semble immatériel ne le paraît uniquement parce que les sens des hommes sont faibles.

- Du *topos* matérialiste des effets du vin à la défense d'un matérialisme radical

Il est possible de suivre Olivier Bloch et de voir en l'« autre Aristote, celui du "problème, XXX, 1", la source première d'un contre-courant de pensée : le matérialisme ». C'est « un Aristote critique et hérétique, qui confond Dieu avec le monde et refuse l'âme immortelle, cet Aristote que l'on croyait pouvoir retrouver à travers les interprétations qu'en avait données il y a longtemps encore son lointain disciple arabe Ibn Roschd – "Averroès[695]/[696]" (1126-1198) ».

L'établissement d'un lien entre le corps et l'esprit trouve sa source dans ce court traité d'Aristote, intitulé le *Problème XXX*. Ce petit texte serait celui sur lequel il est possible de s'appuyer pour évoquer un « autre » Aristote, qui s'opposerait à celui qui incarne l'idée de tradition et qui fonderait une explication du monde compatible avec celle défendue par l'Église. Dans le *Problème XXX*, Aristote lie la mélancolie à la bile noire, explore le lien entre créativité et mélancolie et, de ce fait, marque une continuité entre un phénomène physiologique et une humeur, entre une manifestation du corps et de l'esprit. Cela peut sembler négligeable, cependant, c'est un écrit qui ouvre une perspective qui mènera à la question essentielle et controversée de la matérialité de l'âme. De plus, cette théorie s'élabore à partir d'un exemple : les effets du vin sur un individu sont comparables à ceux produits par la bile noire chez les personnes d'un naturel biliaire :

> [C]hez beaucoup de personnes (…) naissent des maux dont l'origine est un tel mélange dans le corps (…). […] Il faut donc en saisir la cause et prendre tout d'abord un exemple. Le vin, en effet, pris en

694. *Ibid.*, p. 62.
695. Bloch, Olivier, *Molière/ Philosophie*, Paris, Albin Michel, collection Bibliothèque Albin Michel Idées, 2000, p. 37.
696. Sur le lien entre religion et philosophie chez Averroès voir Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 45 à 49.

> abondance, paraît tout à fait rendre les gens tels que nous décrivons les mélancoliques, et son absorption produire un très grand nombre de caractères. […] De la même façon (…) qu'un seul homme change de caractère en buvant et en utilisant le vin dans une quantité déterminée, ainsi il se trouve des hommes pour correspondre à chacun des caractères. […] Le vin, donc, crée l'exception chez l'individu non pour longtemps, mais pour un court moment, tandis que la nature produit cet effet pour toujours, pour tout le temps qu'on vit. […] [C']est par la même cause que le vin et la nature façonnent le caractère de chacun. Car tout s'accomplit et est régi par la chaleur. […] C'est bien pour cela que le vin et le mélange [de la bile noire] sont de nature semblable[697].

Aristote établit ici « l'aptitude du vin à produire et/ou reproduire tous les caractères, dispositions, et tempéraments constituants les *èthè*, matière de la morale[698] ». L'exemple des effets du vin mettant en avant la continuité à l'œuvre entre le corps et l'esprit, il devient alors un *topos*, un véritable « marqueur » de la pensée matérialiste (et du refus de la position spiritualiste). Aristote ajoute que les mélancoliques ont ce tempérament pour des raisons physiologiques et que ce « mélange » contenu dans leur sang a pour effet une puissance créatrice ; il explique ainsi le fait que les « mélancoliques, pour la plupart, sont obsédés par le sexe. Car l'acte sexuel met le vent en cause ». Cette assertion est suivie d'une explication s'appuyant sur le rôle du vent et sur le fait que la bile noire est chaude et froide à la fois. Le lien originel entre pensée matérialiste et pensée du corps comme instrument de jouissance est ainsi mis en avant.

L'argument matérialiste tendant à prouver que les effets du vin sont le signe ostensible du lien entre le corps et l'esprit est logiquement repris par Lucrèce dans le *De rerum natura* :

> Enfin, lorsque du vin la force impétueuse
> est entrée dans l'homme, et lorsque sa chaleur
> s'est vue, distribuée, répandue dans ses veines,
> pourquoi donc s'ensuit-il une lourdeur des membres,
> pourquoi titube-t-il, les jambes entravées,
> pourquoi cet embarras de la langue, pourquoi
> son esprit se noie-t-il et pourquoi ses yeux nagent,
> pourquoi cette montée de sanglots et de cris,
> d'invectives, pourquoi toutes les conséquences
> de ce genre, sinon parce que, véhément
> et violent, le vin bouleverse toujours
> l'âme dans le corps même[699] ?

L'argument matérialiste trouve un écho chez les libertins : il est un point de départ qui mène jusqu'à une conception de l'homme où le corps et l'esprit sont faits d'une seule et même matière et il met en doute la possibilité pour l'homme d'être une créature privilégiée par le don d'une âme immortelle.

---

[697]. Aristote, *L'Homme de génie et la Mélancolie*, Paris, Payot & Rivages, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 2006, p. 83-89.
[698]. Bloch, Olivier, « Molière, metteur en scène de la libre-pensée », dans *Libertinage et Philosophie au XVII^e^*, Saint-Etienne, Presse de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 123-124.
[699]. Lucrèce, *De la nature des choses*, Paris, Libraire Générale Française, Livre de poche, 2002, III, v. 475-484, p. 307.

Cette idée est ensuite relayée par Vanini, pour qui le lien entre sang et humeurs devient un « déterminisme socio-biologique ». « Vanini déclare que "s'il n'était pas fils et disciple des chrétiens", il dirait que les hommes sont poussés à commettre des délits, non par les démons, mais bien plutôt par les "humeurs viciées", dont les causes principales sont "la semence, l'imagination des parents au moment de l'accouplement, l'éducation, les influences astrales, l'insalubrité de l'air et de la nourriture[700] ". L'influence du corps sur l'esprit se précise encore.

Nombreuses sont ensuite les références, implicites ou explicites, à ce topos. Ainsi, comme le souligne Olivier Bloch, l'éloge paradoxal du tabac[701] qui ouvre *Dom Juan* gagne à être lu à l'aune du "Problème XXX". "On peut voir là (…) un hors d'œuvre divertissant, faisant, en forme de variation virtuose sur le thème de l'éloge paradoxal, office de présentation du personnage qui tient ces propos : sa sensualité, sa façon de singer et ridiculiser tout à la fois les gens de qualité… – hors d'œuvre comportant au reste, (…) un petit parfum de scandale dans la mise en scène plaisante d'une mode contestée, en cours d'expansion, mettant donc en scène un débat d'actualité.

Mais l'on peut derrière cette mise en scène, en trouver une autre, à savoir (…) celle d'un credo matérialiste, inséré comme par hasard à la façon d'un clin d'œil entre ces deux repères en forme de rime que fournissent au lecteur les mots tabatière ("SGANARELLE, *tenant une tabatière*.") et matière ("Mais c'est assez de cette matière"), mise en scène et insertion qui n'atteindront, vu tout particulièrement la position liminaire du propos, que les spectateurs et lecteurs avertis (…). […] Si l'on prend (…) le propos avec tout le sérieux qu'il mérite, c'est-à-dire avec tout le comique dont il est imprégné, on doit admettre que, pris en lui-même, il ne tend à rien de moins qu'établir que *passions, honneur, vertu* sont le résultat de l'action d'un *corps* – ici le tabac – sur le cerveau :

Il réjouit et purge les cerveaux humains

---

[700]. Vanini, Jules-César, *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis* (DAN), Paris, 1616, cité par Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Editions Champion, 2002, p. 133.

[701]. « SGANARELLE, *tenant une tabatière*. - Quoi que puisse en dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac ; c'est la passion des honnêtes gens, et qui vit sans tabac n'est pas digne de vivre. Non seulement il réjouit et purge les cerveaux humains, mais encore il instruit les âmes à la vertu, et l'on apprend avec lui à devenir honnête homme. Ne voyez-vous p as bien, dès qu'on en prend, de quelle manière obligeante on en use avec tout le monde, et comme on est ravi d'en donner à droit et à gauche, partout où l'on se trouve ? On n'attend pas même qu'on en demande, et l'on court au-devant du souhait des gens : tant il est vrai que le tabac inspire des sentiments d'honneur et de vertu à tous ceux qui en prennent. Mais c'est assez de cette matière (…). » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre, op. cit.*, I, 1, p. 775-776.

observation et thèse qui, en invoquant d'autres corps ou d'autres *matières* – en l'occurrence le *vin*, sa *force* (*uis*), et sa *véhémente violence* – constituaient un des arguments majeurs avancés par Lucrèce dans le chant III du *De rerum natura* en faveur de la matérialité de l'âme[702] ».
Le même exemple des effets du vin est présent chez Cyrano, dans la lettre *Contre l'Automne.* Cyrano met en cause la rationalité prêtée à l'homme, qui sert de base à la définition d'Aristote de l'homme comme « animal raisonnable » : « [T]ous les hommes ne sont pas toujours rationnels. Il en est ainsi de ceux qui ont bu beaucoup de vin : "Il [le vin] est cause, le furieux, que la définition qu'Aristote a donnée pour l'homme, d'animal raisonnable, soit fausse au moins pour ceux qui en boivent trop". Il ne s'agit pas seulement de dire que ceux qui sont ivres en perdent la raison, mais de souligner que certaines altérations du corps peuvent affecter l'âme, ce qui constitue un des arguments épicuriens en faveur de la matérialité et de la mortalité de l'âme[703]. »

À nouveau, cet argument apparaît dans *Thérèse philosophe* pour justifier le déterminisme biologique et le lien entre l'« arrangement des organes », le caractère et les passions :

> Grégoire, qui aimait le vin, était le plus honnête homme, le plus sociable, le meilleur ami lorsqu'il n'avait pas bu. Mais dès qu'il avait goûté de cette liqueur enchanteresse, il devenait médisant, calomniateur, querelleur, il se serait coupé la gorge par goût avec son meilleur ami. Or, Grégoire était-il maître de ce changement de volonté qui se faisait tout à coup dans lui ? Non, certainement, puisque de sang-froid il détestait les actions qu'il avait été forcé de commettre dans le vin. […] C'est ainsi que la plupart des hommes sont dupes de l'idée qu'ils ont des vices et des vertus humaines. […] Concluons. L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie[704].

Par un certain nombre de raccourcis, Boyer d'Argens fait défendre à sa narratrice l'idée que la morale est imposée par le corps, établissant un déterminisme qui justifiera les pires actions des libertins sadiens.

Thérèse pose d'abord le lien entre le corps et l'esprit à l'aide du *topos* matérialiste : Grégoire voit son esprit et son caractère métamorphosés lorsqu'il a bu, c'est donc parce que son corps subit une modification que son caractère et son sens moral sont altérés. Ensuite, elle affirme que les actions humaines sont déterminées par la constitution physique de chacun et

[702]. Bloch, Olivier, *Molière/ Philosophie*, *op. cit.*, p. 123-125.
[703]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 478-479.
[704]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 583.

de ce fait, que les valeurs morales n'ont aucun sens car l'homme n'est pas libre de ses choix[705].

Enfin, le même exemple se retrouve chez La Mettrie, dont la philosophie irrigue la pensée philosophique sadienne : en effet, « on peut relever (…) un transfert de thèmes déterminants de la philosophie de La Mettrie à Sade[706] ». Pour établir la matérialité de l'âme en montrant qu'elle est indissociable du corps, La Mettrie commence par envisager les effets du sommeil. Il en vient ensuite à l'exemple du vin, couplé chez lui à ceux de l'opium et du café :

> L'opium a trop de rapport avec le sommeil qu'il procure, pour ne pas le placer ici. Ce remède enivre, ainsi que le vin, le café, etc. (…). Il rend l'homme heureux dans un état qui semblerait devoir être le tombeau du sentiment, comme il est l'image de la mort. Quelle douce léthargie ! L'âme n'en voudrait jamais sortir. Elle était en proie aux plus grandes douleurs ; elle ne sent plus que le seul plaisir de ne plus souffrir et de jouir de la plus charmante tranquillité. L'opium change jusqu'à la volonté[707].

C'est bien le même argument, lié ici à l'opium : par l'ingestion d'une substance (ou d'une boisson dans le cas du vin), l'esprit, l'âme, le caractère et les envies mêmes sont modifiés. Le corps gouverne donc entièrement l'esprit.

Le matérialisme de Sade est affirmé de manière plus directe : il ne lui est donc pas indispensable de s'appuyer sur un tel *topos,* qui invite le lecteur à percevoir les enjeux matérialistes sous-jacents d'un texte. La matérialité de l'âme et le déterminisme biologique prennent en effet chez lui la forme d'évidences martelées dans toutes ses œuvres. De plus, le lien établi indirectement par Aristote entre organisation du corps et sexualité se retrouve chez Sade, qui fait des pires libertins des êtres en proie à leurs désirs naturels. Ainsi, la phrase qui clôt le *Problème XXX* : « tous les mélancoliques sont des êtres d'exception, et cela non par maladie, mais par nature » pourrait se retrouver dans l'œuvre de Sade, en remplaçant

---

[705]. « Cette idée est défendue quelques lignes plus haut : « Cette volonté et cette prétendue liberté n'ont de degrés de force, n'agissent, que conséquemment aux degrés de force des passions et des appétits qui nous sollicite. » Elle est ensuite défendue par un exemple : « Mais me dira un raisonneur qui n'aperçoit que l'écorce : ne suis-je pas libre de boire à mon dîner une bouteille de vin de Bourgogne ou une de Champagne ? […]
Notre raisonneur se met à table, on lui sert des huîtres : ce mets le détermine pour le vin de Champagne. Mais, dira-t-on, il était libre de choisir le bourgogne. Je dis que non (…).
Notre même raisonneur, en entrant aux Tuileries, aperçoit une jolie femme de sa connaissance sur la terrasse des Feuillants : il se détermine à la joindre (…). […]
Je demande encore à mon dialogueur qu'il me dise qu'est-ce qui l'empêche de penser comme moi sur la matière dont il s'agit ici (…). Il me répondra sans doute que ses idées, ses notions, ses sensations le contraignent de penser comme il fait. « dans Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice, op. cit.,* p. 581-582.

[706]. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie,* dans Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine,* Nouvelle édition, Paris, Denoël/ Gonthier, collections Folio essais, 1999, p. 103.

[707]. La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine,* précédé de *Lire La Mettrie,* par Paul-Laurent Assoun, *op. cit.,* p. 151.

simplement « mélancoliques » par « libertins » et « êtres d'exception » par « êtres de passions ».

- La résolution gassendienne du « Problème XXX »

Gassendi, qui, lui, ne veut pas renoncer à l'immatérialité de l'âme humaine, élabore, pour contourner cet argument matérialiste, une théorie qui postule l'existence de « deux facultés distinctes [Phantaisie et Entendement], mais non pas deux types d'idées, radicalement étrangers l'un à l'autre, images sensibles d'un côté, "idées" de la *mens pura* humaine de l'autre[708] ». Ces deux facultés fonctionnent cependant de manière conjointe et concomitante :

> Bref, c'est d'un même pas et en une même progression (*pari passu, progressque*) que vont Phantaisie et Intellect, à tel point que de prime abord ils peuvent sembler constituer une seule faculté, simple et indivisible[709] (*individua*) (II, 451 a).

Ainsi, « l'argument "matérialiste" traditionnel selon lequel, quand la *phantasia* est perturbée par le vin ou la maladie, l'Intellect ne peut plus comprendre ce qu'il a compris précédemment, trouve ici sa résolution dans la théorie gassendienne de l'expression et de la mémoire : les espèces d'une *phantasia* troublée font subitement défaut à l'entendement, il ne peut plus solliciter les images-signes déjà modifiées par lui, déjà codifiées à des fins cognitives singulières. Car s'il faut imaginer et concevoir en l'homme une raison de l'ordre de l'incorporel, il faut aussi faire état des *habitudes* de cette raison dans le corps, dans la mémoire, dans la *phantasia*[710] (…) ». En effet, « [l]a force et la liberté de l'intellect sont telles, explique [Gassendi], qu'il peut "associer à certaines images matérielles un sens immatériel, s'en servir symboliquement comme accès vers un invisible qu'elles *signifient* sans le *montrer*. Mais ces images déposées dans la mémoire (*vestigia*) n'en demeurent pas moins ce qu'elles sont, elles conservent, en ce geste de signification, leur statut de signe commémoratif au sein du monde sensible. Et pour renvoyer à un sens transcendant, il faut d'abord qu'elles soient là, dans leur rayonnement concret, sollicitant l'adhésion de l'intellect. C'est pourquoi, conclut Gassendi, il n'est pas nécessaire de se représenter que les phantasmes-noèmes[711] utilisés par la *mens* aient un mode d'être radicalement autre dans notre mémoire

[708]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 149.
[709]. Gassendi, Pierre, *Opera Omnia*, 6 vol. in-f°, Lyon, 1658 cité dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 149.
[710]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 150-151.
[711]. « la même image doit être considérée à la fois comme Phantasme et comme Noème » même s'il y a une « dissymétrie entre Phantasmes « purs » et Noèmes : « C'est pourquoi aussi il peut y avoir un Phantasme qui soit sans Noème mais, il ne peut pas y avoir de Noème qui soit sans Phantasme ; alors que le Phantasme est comme un substrat, le Noème lui-même est comme la forme qui lui vient de l'Intellect » (Gassendi, *De Intellectu du*

que les images les plus corporelles et les phantasmes à l'état pur[712]. » Gassendi, par sa théorie, arrive à rendre compatibles philosophie épicurienne et immatérialité de l'âme et à dépasser le *topos* matérialiste des effets du vin. Il se distingue par là des libertins qui adhérent au matérialisme et conçoivent l'âme comme étant matérielle[713].

### L'homme : un animal sensible ou « raisonnable » ?

Les libertins s'accordent à inscrire les facultés intellectuelles de l'homme dans la matérialité de son corps : le savoir vient des sens, le caractère et l'esprit dépendent du corps, de l'état de santé et de sobriété dans lequel il se trouve. Le rôle du corps étant mis en avant et la nature privilégiée de l'homme étant rendue caduque, les libertins en viennent à l'examen du rapport entre humanité et animalité et interrogent la supériorité supposée de l'homme.

- Continuité entre les différents règnes : une seule et même matière

Tout d'abord, les libertins postulent une continuité entre les différents règnes plutôt que de leur prêter une différence de nature. Cette ligne de pensée s'oppose à une conception spiritualiste qui a besoin d'une différence de nature, et non de degré, entre les hommes et les autres créatures pour fonder l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. Ainsi cette continuité entre les règnes modifie l'appréhension globale de l'homme et de son statut.
Le portrait fait par Sganarelle de Dom Juan, dans la scène d'exposition, établit déjà un lien discret entre libertinage et animalité :

> SGANARELLE. – […] [T]u vois en Dom Juan, mon maître, le plus grand scélérat que le terre ait jamais porté, un enragé, un **chien**[714], un démon, un Turc, un hérétique (…) qui passe cette vie en véritable **bête brute**, un **pourceau** d'Épicure[715] (…).

Il est évident que les mentions des animaux dans la tirade de Sganarelle visent à exprimer le manque de spiritualité dont fait preuve son maître, qui est comparé à une bête

---

*Syntagma*, II, 449) dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris, Perspectives littéraires, PUF, 1998, p. 150.
[712]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 150-151.
[713]. C'est la conclusion à laquelle nous arriverons.
[714]. Même si cela peut sembler anecdotique, le chien est l'exemple récurrent choisi par Gassendi pour défendre la présence d'une raison chez les animaux, il devient significatif en lien avec la mention du « pourceau d'Epicure ».
[715]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 1, p. 777. C'est moi qui souligne.

parce qu'il se laisse guider par ses envies et ses instincts. Cependant, Sganarelle, par ses associations, énonce bien l'idée d'une continuité entre l'homme et la bête, l'homme lui étant supérieur par ses croyances religieuses et sa vie spirituelle : Dom Juan, refusant de « croire » est donc ravalé au rang des créatures inférieures.

Chez Cyrano, le fait que les hommes et les animaux soient faits de la même matière est explicitement défendu à plusieurs reprises, certains personnages allant même jusqu'à remettre en cause toute idée de hiérarchie entre les différents règnes.

En premier lieu, cette idée qu'une même matière sert à produire un homme, un animal et même un végétal est développée par l'Espagnol, lors de son second discours. Partant du principe que « tout est en tout[716] », « [l]'Espagnol s'oppose directement à la théorie des quatre éléments, et à travers elle à la conception aristotélicienne de la matière et du dynamisme de la nature[717] ». L'idée que « dans l'eau, par exemple, il y a du feu ; dedans le feu, de l'eau ; dedans l'air, de la terre, et dedans la terre, de l'air[718] » amène l'Espagnol à établir que toutes les créatures sont composées de la même matière et qu'il y a un lien de continuité entre elles :

> De cette façon, voilà ces quatre éléments qui recouvrent le même sort dont ils étaient partis quelques jours auparavant. De cette façon, dans un arbre il y tout ce qu'il faut pour composer un homme. Enfin de cette façon, toutes choses se rencontrent en toutes choses[719].

« Ce qui importe pour une telle physique, c'est qu'à partir de n'importe quel être on puisse former n'importe quel être, étant donné que les quatre principes matériels nécessaires et suffisants sont présents en chaque être. […] [L]oin de chercher à établir les lois qui régissent la matière, on souligne ici que tout est possible.
Il faut bien prendre la mesure des conséquences d'une telle thèse. Avant tout, les différences entre les êtres sont relativisées[720] ».

Cette idée d'une possible continuité entre les êtres est reprise et approfondie par le second professeur sélénien qui présente toutes les créatures comme résultant d'une disposition

---

716. « [C]ontrairement à ce qu'une lecture trop rapide pourrait laisser croire, cette physique ne repose pas sur celle d'Anaxagore. Si pour ce dernier « tout est en tout », ce n'est pas au sens où un petit nombre de constituants élémentaires se trouvent en chaque chose, mais au sens où tout ce qui sera produit à partir d'un être doit déjà se trouver dans cet être. » dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac, op. cit.*, p. 198. Alexandra Torero-Ibad lie la conception développée dans le second exposé de l'Espagnol davantage à celle d'Empédocle.
717. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac, op. cit.*, p. 174.
718. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 83.
719. *Ibid.*, p. 87.
720. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac, op. cit.*, p. 197.

différente de la même matière. Il le fait en proposant une physique qui explique « l'arrangement du monde par le hasard des rencontres d'atomes infra-visibles, solides, indivisibles et éternels. La diversité des atomes et de leurs combinaisons permet de rendre compte de tout ce qui est[721] ».

> Mais, me direz-vous, comment le hasard peut-il avoir assemblé en un lieu toutes les choses qui étaient nécessaires à produire ce chêne ? – Je réponds que ce n'est pas merveille que la matière ainsi disposée [ait] formé un chêne, mais que la merveille eût été bien grande si, la matière ainsi disposée, le chêne n'eût pas été formé. Un peu moins de certaines figures, c'eût été un orme, un peuplier, un saule, un sureau, de la bruyère, de la mousse ; un peu plus de certaines autres figures, c'eût été la plante sensitive, une huître à l'écaille, un ver, une mouche, une grenouille, un moineau, un singe, un homme. […]
> Vous vous étonnez comment cette matière, brouillée pêle-mêle au gré du hasard, peut avoir constitué un homme, vu qu'il y avait tant de choses nécessaires à la construction de son être. Mais vous ne savez pas que cent millions de fois cette matière, s'acheminant au dessein d'un homme, s'est arrêté à former tantôt une pierre, tantôt du plomb, tantôt du corail, tantôt une fleur, tantôt une comète, pour le trop ou trop peu de certaines figures qu'il fallait, ou ne fallait pas, à désigner un homme[722].

L'homme n'est donc qu'un arrangement de matière parmi d'autres, même s'il semble la forme la plus aboutie de cet arrangement, apparaissant en dernier dans la liste qui sous-entend une sorte de hiérarchie. Cependant, cette place semble provisoire, et l'on peut observer que de la place la plus haute à celle la plus basse il n'y a parfois qu'un pas. C'est ce que rappelle le démon de Socrate à Dyrcona :

> Vous savez, ô mon fils, que de la terre il se fait un arbre, d'un arbre un pourceau, d'un pourceau un homme. Ne pouvons-nous donc pas croire, puisque tous les êtres en la nature tendent au plus parfait, qu'ils aspirent à devenir hommes, cette essence étant l'achèvement du plus beau mixte et le mieux imaginé qui soit au monde, étant le seul qui fasse le lien de la vie brutale avec l'angélique ? Que ces métamorphoses arrivent, il faut être pédant pour le nier : 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[723].

La supériorité de l'homme est bien affirmée mais elle est rapidement relativisée par le trait d'esprit final qui, par un raccourci saisissant, met sur un pied d'égalité un « grand pontife » et « une touffe d'herbe ».

Cette hiérarchie elle-même est doublement remise en cause sur le soleil lors de la rencontre de Dyrcona avec le petit peuple solaire : d'une part, l'homme est ramené au rang d'un animal parmi d'autres ; d'autre part, il est lui-même en position d'infériorité par rapport aux solariens qui ont des pouvoirs supérieurs à ceux des hommes :

---

[721]. *Ibid.*, p. 220.
[722]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 125-127.
[723]. *Ibid.*, p. 146-147.

> Mais il est raisonnable de te découvrir auparavant qui nous sommes : des animaux natifs et originaires du soleil dans la partie éclairée (…). C'est nous qu'au monde de la terre vous appelez des esprits, et votre présomptueuse stupidité nous a donné ce nom, à cause que n'imaginant point d'animaux plus parfaits que l'homme, et voyant faire à de certaines créatures des choses au-dessus du pouvoir humain, vous avez cru ces animaux là des *esprits*. Vous vous trompez toutefois ; nous sommes des animaux comme vous ; car encore que, quand il nous plaît, nous donnions à notre matière, comme tu viens de voir, la figure et la forme essentielle des choses auxquelles nous voulons nous métamorphoser, cela ne conclut pas que nous soyons des esprits[724].

Les solariens se définissent eux-mêmes comme des animaux malgré leur supériorité évidente sur l'homme. De plus, ils associent la notion d'esprit avec celle d'ignorance, car comme l'avait déjà établi le démon de Socrate, l'homme pense que tout ce qui lui est étranger et supérieur est immatériel alors qu'il n'est que la victime de la limitation de ses sens. Cette infériorité de l'homme ne cesse d'ailleurs d'être rappelée : elle avait déjà été établie vis-à-vis des démons[725], et les séléniens tout comme les oiseaux[726] n'auront de cesse de l'affirmer, en soulignant entre autres la disgrâce physique des hommes.

Que l'homme soit considéré comme un être parmi d'autres, ou qu'il soit vu comme supérieur ou inférieur aux autres règnes, il est évident qu'il a perdu son statut de créature privilégiée. Il fait partie d'un *continuum*, il est fait de la même matière que les autres productions de la nature.

Cette idée se retrouve chez Sade : lui aussi refuse à l'homme sa prétendue supériorité, lui aussi considère qu'il est fait de la même matière que les autres animaux. Cette question est abordée par Bressac à la suite de la mort de la femme de Gernande, qui a servi de support aux passions de son mari et de ses invités. Établissant un parallèle entre la mort d'un animal et celui de la femme dont ils ont le cadavre sous les yeux, Bressac défend l'idée qu'il y a « une unité (…) dans le règne animal, il y a du sang, des os, de la chair, des muscles, des nerfs, des viscères, du mouvement, de l'instinct[727] » :

> L'examen des espèces vous convaincra que l'essence est partout la même, et que les diversités n'ont uniquement que les modes pour objet. D'où vous conclurez que l'homme n'est pas plus supérieur à la matière, cause productrice de l'homme, que le cheval n'est supérieur à cette même matière, cause productrice du cheval ; et que s'il y a supériorité entre ces deux espèces, l'homme et le cheval, c'est seulement dans les modifications ou les formes. […] [I]l n'existe (…) rien de merveilleux dans la construction de l'homme, quand on vient à le comparer aux espèces d'animaux qui lui sont inférieurs ; de quelque manière que l'on s'y prenne, on ne voit que de la matière dans tous les êtres qui existent[728].

---

[724]. *Ibid.*, p. 245.
[725]. « « apprenez que tout de même qu'il n'y a pas tant de cailloux que de terre, [ni tant de plantes que de cailloux], ni tant d'hommes que d'animaux, qu'ainsi il n'y doit pas y avoir tant de démons que d'hommes, à cause des difficultés qui se rencontrent à la génération d'un composé si parfait » » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 62.
[726]. CF : mise en cause de l'anthropocentrisme dans la troisième partie.
[727]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 938.
[728]. *Ibid.*, p. 938.

Si la matière qui compose les êtres vivants est la même, le libertin sadien maintient néanmoins l'existence d'une hiérarchie entre les êtres, l'homme étant la forme la plus aboutie :

> Vous n'irez pas comparer l'homme à la tortue, ni le cheval au moucheron ; mais vous vous ferez un plan de diversité gradué ; et tel que chaque animal y tienne le rang qui lui convient[729].

Après avoir mis à mal les hypothèses de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, Bressac positionne l'homme en haut de l'échelle des espèces mais lui refuse une nature différente aux autres animaux. L'idée d'une hiérarchie entre les règnes se prolonge dans celle d'une hiérarchie entre les hommes, les libertins étant supérieurs aux autres hommes qui se laissent bercer d'illusions, « [d]es esprits faibles, (…) des gens qui, point encore suffisamment familiarisés avec les vrais principes (…), conservent souvent malgré eux les sots préjugés de leur enfance[730] ». Cette hiérarchie se retrouve dans les images employées et les associations qui sont faites entre les animaux et les hommes considérés comme inférieurs pour les libertins sadiens. Ainsi, les femmes ou les gens du peuple sont associés à des proies, des animaux placés au bas de l'échelle des espèces. La femme est comparée, dans sa relation avec son mari, à un « poulet », « une bête de ménage » dont il convient de se servir mais qui est dans un rapport d'infériorité évident :

> [L]es rapports de l'épouse avec le mari ne sont pas d'une conséquence différente que celle du poulet avec moi. L'un et l'autre sont des bêtes de ménage, dont il faut se servir, d'après les vues indiquées par la nature, sans les différencier en quoi que ce puisse être[731].

De même, les libertins, qui considèrent le peuple comme une « bête de somme », aspirent à pouvoir le traiter de même :

> – Il faudrait en faire des bêtes de somme [du peuple], dit l'abbé, qu'il fût permis de tuer comme les bœufs qu'on vend à nos boucheries ; il faudrait l'écraser d'impôts, de contributions[732]…

À l'inverse, les libertins sont définis de manière générale comme des bêtes sauvages. Justine dit de Saint-Florent, à qui elle a sauvé la vie et qui l'a violée et volée avant de l'abandonner inconsciente, qu'il s'est plus mal comporté que des tigres :

> Le monstre ! s'écrie-t-elle, que lui ai-je fait ? par où ai-je pu mériter de sa part un aussi cruel traitement ? Je lui sauve la vie, je lui rends sa fortune ; il m'arrache ce que j'ai de plus cher : des tigres, au fond des plus sauvages forêts, n'eussent point osé de tels crimes[733] !...

729. *Ibid.*, p. 938.
730. *Ibid.*, p. 944.
731. *Ibid.*, p. 878.
732. *Ibid.*, p. 1066.
733. *Ibid.*, p. 466.

Mme de Gernande définit elle aussi M. de Verneuil, un des frères de son mari, comme étant une véritable bête :

> M. de Verneuil (…) est encore plus libertin que son frère, plus dissolu, plus criminel, plus féroce ; c'est une bête enragée qui, près de ses passions, méconnaît tous les freins[734].

De même, le Duc de Blangis, un des libertins des *120 Journées*, est associé au tigre au moment de la jouissance :

> [Q]ue devenait-il (…) quand l'ivresse de la volupté le couronnait ? Ce n'était plus un homme, c'était un tigre en fureur[735].

L'homme et l'animal partagent la même nature, ils se voient attribués une place dans la hiérarchie entre les règnes et au sein des espèces : les hommes et les animaux ne sont donc pas sur un pied d'égalité, pas plus que les libertins et leurs victimes, ou les prédateurs et leurs proies. C'est pourquoi, les libertins établissent un parallèle entre eux et les prédateurs. Il arrive souvent que les libertins justifient leur cruauté en la présentant comme naturelle : ils doivent assouvir leurs passions au même titre que les prédateurs doivent chasser. C'est l'idée que défend Clément, un des moines de Sainte-Marie-des-Bois, quand il peint la nature humaine à Justine :

> - Mais l'homme dont vous parlez est un monstre ! – L'homme que je peins est dans la nature. - C'est une bête féroce. – Eh bien ! le tigre, le léopard, dont cet homme est, si tu veux, l'image, n'est-il pas comme lui créé par la nature, et créé pour remplir les intentions de la nature ? Le loup qui dévore l'agneau accomplit les vues de cette mère commune, comme le malfaiteur qui détruit l'objet de sa vengeance et de sa lubricité. – o ! vous aurez beau dire, mon père, je n'admettrai jamais cette lubricité destructive. – Parce que tu crains d'en devenir l'objet : voilà l'égoïsme. Changeons de rôle, et tu le concevras. Interroge l'agneau, il n'entendra pas non plus que le loup puisse le dévorer ; demande au loup à quoi sert l'agneau : " A me nourrir ", répondra-t-il. Des loups qui mangent des agneaux, des agneaux dévorés par les loups ; le fort qui sacrifie le faible, le faible la victime du fort : voilà la nature, voilà ses vues, voilà ses plans ; une action et une réaction perpétuelles, une foule de vices et de vertus, un parfait équilibre, en un mot, résultant de l'égalité du bien et du mal sur la terre, équilibre essentiel au maintien des astres, à la végétation, et sans lequel tout serait à l'instant détruit[736].

Il est donc indispensable à la nature qu'il existe des forts et des faibles : c'est ce qui compose l'équilibre du monde. Les actes des libertins ne sont pas cruels, ils ne sont que l'expression de leur nature, c'est ce que met en avant la comparaison entre les libertins et les loups : ils ne font que « remplir les intentions de la nature ». Il ne peut être reproché au loup d'être un prédateur pas plus qu'à l'agneau d'être une proie, ce n'est que du point de vue de la victime que le loup est vu comme « une bête féroce ». Justine se voit d'ailleurs accordé la

[734]. *Ibid.*, p. 885.
[735]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, 10/18, « domaine français », 1975, p. 25.
[736]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 681-682.

parole pour exprimer ce point de vue de la victime et souligner son infériorité comme elle l'avoue plus loin :

> Hélàs ! monsieur », poursuivit en pleurant notre infortunée, « je n'ai pas assez d'esprit pour combattre vos sophismes ; mais l'effet qu'ils produisent sur mon cœur… sur un cœur neuf, ouvrage aussi certainement formé par la nature que peut l'être votre dépravation, cet effet, dis-je, suffit à me prouver que votre philosophie est aussi mauvaise que dangereuse[737].

Clément a alors le dernier mot et fait ainsi triompher le point de vue du libertin qui n'est pas coupable de faire partie des « forts », pas plus que Justine ne l'est de faire partie des « faibles ».

De plus, « [l']effacement de la frontière entre l'homme et l'animal s'accompagne d'une inégalité croissante entre les hommes[738] » et la différence entre les hommes est parfois plus importante que celle qui sépare l'animal de l'homme. Chez Sade, les libertins paraissent plus proches des prédateurs que de leurs victimes. C'est pourquoi, le statut de créature humaine de la femme est même mis en doute par Gernande :

> Or, que vois-je en procédant de sang-froid à cet examen ? une créature chétive, toujours inférieure à l'homme, infiniment moins ingénieuse, moins sage, constituée d'une manière dégoûtante, entièrement opposée à ce qui peut plaire à son maître… à ce qui doit le délecter ; (…) une créature si perverse enfin, qu'il fut très sérieusement agité au concile de Mâcon, pendant plusieurs séances, si cet individu bizarre, aussi distinct de l'homme que l'est de l'homme le singe des bois, pouvait prétendre au titre de créature humaine, et si l'on pouvait raisonnablement le lui accorder[739].

Il justifie ensuite cette hésitation en énumérant des exemples de civilisations du passé et de différentes cultures dans lesquelles les femmes étaient ou sont traitées en inférieures.

Le peuple aussi est ravalé au rang de déchet de la nature, et tous les individus qui le composent sont identifiés à des esclaves, et donc, à des créatures inférieures :

> [J]'appelle peuple cette classe vile et méprisable qui, grossièrement lancée sur notre planète comme l'écume de la nature, ne peut vivre qu'à force de peines (…) ; l'univers entier doit concourir à river les fers de ces viles esclaves[740].

L'existence d'une hiérarchie entre les règnes et au sein des espèces se maintient donc dans la philosophie de Sade, chez qui la notion d'égalité est honnie sous toutes ses formes.

L'établissement d'une continuité entre l'humanité et l'animalité n'est pas seulement un moyen d'attribuer à l'homme une place moindre dans l'univers ; c'est aussi un biais par lequel attaquer l'immatérialité de son esprit et l'immortalité de son âme. Si l'homme est de même nature que l'animal, quelles différences y a-t-il entre le fonctionnement de son intellect

---

737. *Ibid.*, p. 683.
738. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1078.
739. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 879.
740. *Ibid.*, p. 1065.

et celui des « autres animaux » ? Quelles facultés son esprit possède-t-il qui leur sont refusées ? Dans le cheminement qui mène à l'établissement de la matérialité de l'âme, les libertins commencent donc par contester le fait que l'homme ait l'apanage de la raison et du langage qui permet de l'exprimer.

- La mise en cause de la supériorité de l'homme

Si l'homme et l'animal sont de même nature, les libertins se voient alors dans l'obligation d'interroger les particularités humaines qui fondent sa supériorité réelle ou supposée.

La première cause de supériorité humaine affirmée est l'existence d'une raison absente chez l'animal et qui fonde la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal raisonnable » (*Zoon logikon*). Pour Descartes, il existe une différence de nature entre l'homme et l'animal, qui s'appuie sur le langage et la raison: « [d]ans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, Descartes propose (…) deux critères pour distinguer l'animal, qui est comme une machine complexe, et l'homme, qui seul est doué de raison : la maîtrise du langage, et la capacité d'agir habilement en toutes circonstances. Ce second critère est pour Descartes un signe de l'universalité de la raison. Si tel animal peut faire certaines choses aussi bien qu'un homme, voire mieux, il ne peut agir aussi bien que l'homme en toutes sortes de rencontres :

> Bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence[741]/[742].

L'animal est réduit à une machine qui, poussée par l'instinct, exécute mieux que l'homme certaines actions mais qui est dans l'incapacité d'exceller dans toutes, ce qui lui interdit l'accès à la raison. Gassendi s'oppose à cette conception des choses et défend l'idée que les animaux sont doués d'une forme de raison, même si celle-ci diffère de la raison humaine :

---

[741]. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI 58-59 dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 489-490.
[742]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 489-490.

> [L]*es bêtes*, dites vous, *n'ont point de raison*. Elles manquent bien d'une raison humaine, mais non de celle qui est la leur, et tellement qu'on ne peut plus dire, semble-t-il, qu'elles soient privées de raison, si ce n'est par rapport à nous ou à notre espèce ; et d'ailleurs la faculté discursive de la raison semble être une faculté générale, qui peut leur être attribuée aussi bien que la faculté de connaître ou le sens interne[743].

Les critères de Descartes sont tous anthropocentristes : il refuse aux animaux l'accès à la raison uniquement parce qu'ils ne pensent pas comme les hommes ; or Gassendi souligne le fait qu'ils ont bien une raison, « qui est la leur ».

De même, Descartes affirme l'incapacité animale à produire un discours ayant un sens alors que même des hommes « hébétés » ou « stupides » en sont capables :

> [C]'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable[744].

Gassendi s'inscrit à nouveau en faux en laissant entendre que l'homme n'est pas forcément capable d'identifier un discours en langage animal ; puis, il pointe à nouveau du doigt le fait que Descartes interdit aux autres règnes l'accès à des facultés intellectuelles pour la seule raison que les animaux ne les emploient pas comme les hommes :

> Vous dites qu'*elles ne parlent pas* : mais si elles ne profèrent point de paroles humaines (aussi ne sont-elles point des hommes), elles en profèrent pourtant qui leur sont propres, et dont elles usent comme nous usons des nôtres. *Un fou*, dites-vous, peut bien assembler plusieurs mots pour signifier quelque chose, ce que néanmoins la bête la plus intelligente ne saurait faire. Mais voyez s'il est bien équitable de notre part d'exiger d'une bête les paroles d'un homme, et de ne pas tenir compte de celles qui lui sont propres[745].

Cependant, Descartes reconnaît aux animaux la capacité physique d'émettre des sons mais non de les organiser en un discours signifiant, contrairement à l'homme qui, même privé de cette capacité, arrive à s'exprimer pour traduire sa pensée, comme c'est le cas chez les sourds et muets :

> Ce qui n'arrive pas de qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume

[743]. Gassendi, Pierre, *Disquisitio metaphysica*, éditions de B. Rochot, Vrin, 1962, 150, 303, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 111.
[744]. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI 57 dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 490.
[745]. Gassendi, Pierre, *Disquisitio metaphysica*, éditions de B. Rochot, Vrin, 1962, 150, 303, dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 111.

> d'inventer eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue[746].

Cette idée est donc récusée par Gassendi et même très précisément raillée par Cyrano, qui fait défendre Dyrcona, dans la République des Oiseaux, par une pie. Celle-ci fut enlevée à la naissance par des porchers qui la vendirent à un seigneur, chez qui un domestique lui apprit des mots :

> Pour complaire à Verdelet (c'est le nom du petit laquais), je répétais un jour les sottises qu'il m'avait enseignées. Or il arriva, par malheur, quoique je récitasse toujours mes quolibets de suite, que je vins à dire en son ordre justement comme il entrait pour faire un faux message : « Taisez-vous, fils de putain, vous avez menti ! » cet homme accusé que voilà, [connaissant le naturel menteur du fripon, s'imagina que je pourrais bien avoir parlé par prophétie et envoya] sur les lieux s'enquérir si Verdelet y avait été : Verdelet fut convaincu de fourbe, Verdelet fut fouetté, et Verdelet [pour se venger m'eût fait manger au matou, sans lui[747]].

Cyrano s'amuse de l'idée que la pie a risqué la mort pour avoir tenu des propos supposés cohérents, ce qui n'est ici que le fait du hasard. Cependant, cet exemple, couplé au contexte d'un monde où les oiseaux raisonnent, parlent et refusent ces facultés à l'homme, indique que Cyrano met en cause la position cartésienne.

Il radicalise même cette position dans *Les États et Empires du Soleil* en attribuant la raison et la parole aux végétaux, avec la rencontre des chênes de Dodone. Les chênes de Dodone apprennent en effet à Dyrcona que tous les règnes sont pourvus d'une sensibilité et d'une raison, mais que l'anthropocentrisme et la bêtise des hommes les empêchent de l'envisager :

> Si le sot peuple de votre monde m'avait entendu parler comme je fais, il croirait que ce serait un diable enfermé sous mon écorce ; car bien loin de croire que nous puissions raisonner, il ne s'imagine même pas que nous ayons l'âme sensitive ; encore que, tous les jours, il voie qu'au premier coup dont le bûcheron assaut un arbre, la cognée entre dans la chair quatre fois plus avant qu'au second ; et qu'il doive conjecturer qu'assurément le premier coup l'a surpris et frappé au dépourvu, puisque aussitôt qu'il a été averti par la douleur, il s'est ramassé en soi-même, a réuni ses forces pour combattre, et s'est comme pétrifié pour résister à la dureté des armes de son ennemi[748].

Les privilèges humains de la sensibilité, de la raison et du langage sont attribués à l'ensemble du règne animal et végétal. On retrouve alors la critique proférée par Gassendi à l'encontre de Gassendi qui refuse la raison et l'existence d'un langage aux animaux parce qu'ils ne sont pas pourvus d'une raison et d'un langage « humains ». Néanmoins, chez Cyrano, ils possèdent le leur, ce que l'homme, qui se pense supérieur, refuse d'envisager :

> Cependant encore que vous nous entendiez parler une langue humaine, ce n'est pas à dire que les autres arbres s'expliquent de même ; il n'y a rien que nous autres chênes, issus de la forêt de Dodone,

[746]. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI 57-58 dans Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 490.
[747]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 263.
[748]. *Ibid.*, p. 278.

> qui parlions comme vous ; car pour les autres végétants, voici leur façon de s'exprimer. N'avez-vous point pris garde à ce vent doux et subtil, qui ne manque jamais de respirer à l'orée des bois ? C'est l'haleine de leur parole ; et ce petit murmure ou ce bruit délicat dont ils rompent le sacré silence de leur solitude, c'est proprement leur langage. Mais encore que le bruit des forêts semble toujours le même, il est toutefois si différent, que chaque espèce de végétant garde le sien particulier, en sorte que le bouleau ne parle pas comme l'érable, ni le hêtre comme le cerisier[749].

Le langage est donc partagé par l'ensemble des règnes mais l'homme y reste sourd car il est trop « sot » et trop sûr d'être supérieur pour être réceptif aux langages non-humains.

Ainsi, Gassendi accorde aux animaux la parole et critique la tendance anthropocentriste qui amène l'homme à nier les facultés des autres espèces parce qu'il se cantonne à les comparer à ses propres capacités, au lieu de reconnaître la spécificité de celle des bêtes. Il reconnaît donc aux animaux une forme de raison et une forme de langage, mettant ainsi en cause les deux piliers sur lesquels l'homme s'appuie pour tracer une frontière imperméable entre humanité et animalité. Les hommes sont faits de la même matière que les animaux, qui partagent avec eux les mêmes facultés à un degré inférieur selon Gassendi (alors que pour Descartes leur âme est d'une nature différente de celle des hommes). Cependant, il est possible, selon La Mettrie, de proposer une relecture matérialiste des thèses cartésiennes : pour lui, Descartes a bien découvert la nature réelle des animaux et la différenciation qu'il fait entre l'homme et l'animal n'est qu'un moyen de masquer la radicalité de sa vision :

> Il est vrai que ce célèbre philosophe [Descartes] s'est beaucoup trompé, et personne n'en disconvient. Mais enfin il a connu la nature animale ; il a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines. Or, après une découverte de cette importance et qui suppose autant de sagacité, le moyen, sans ingratitude, de ne pas faire grâce à toutes ses erreurs !
> Elles sont à mes yeux toutes réparées par ce grand aveu. Car enfin, quoi qu'il chante sur la distinction des deux substances, il est visible que ce n'est qu'un tour d'adresse, une ruse de style, pour faire avaler aux théologiens un poison caché à l'ombre d'une analogie qui frappe tout le monde, et qu'eux seuls ne voient pas. Car c'est elle, c'est encore cette forte analogie qui force tous les savants et les vrais juges d'avouer que ces êtres fiers et vains, plus distingués par leur orgueil que par le nom d'hommes, quelque envie qu'ils aient de s'élever, ne sont au fond que des animaux et des machines perpendiculairement rampantes[750].

Pour La Mettrie, il n'y a aucun doute sur la continuité entre l'homme et l'animal, qui sont faits de la même substance : la différenciation opérée par Descartes n'est donc qu'un moyen de se protéger tout en invitant les « esprits forts » à prolonger son raisonnement aux hommes. Malgré les déclarations d'une filiation entre Descartes et La Mettrie émises par ce dernier, « [p]our Descartes, la réduction de l'animal à une "machinerie" a pour effet (…) de garantir à l'homme son privilège métaphysique, qui consiste en la pensée, ce qui engage aussi

[749]. *Ibid.*, p. 278.
[750]. La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, précédé de *Lire La Mettrie*, par Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, p. 206.

bien l'immortalité de son âme. […] Si La Mettrie en apparence ne semble pas avoir dit autre chose, l'enjeu est bien différent. C'est que chez Descartes, la thèse de l'animal-machine est la conséquence du dualisme de l'âme et du corps, dont il constitue en même temps la confirmation expérimentale ; tandis que chez La Mettrie, la thèse de l'homme-machine confirme le monisme radical qu'il sert à exhiber. On voit qu'il ne suffisait pas de s'emparer du schéma cartésien et de l'étendre de l'animal à l'homme pour penser l'homme-machine : c'est le schéma dualiste qu'il fallait dépasser[751] ».

Une fois que la raison n'est plus l'apanage de l'homme, c'est sa définition même qui vacille : « L'importance accordée au corps, dans le fonctionnement de l'esprit, finit par influer sur la définition de l'homme comme animal raisonnable[752] ». C'est pourquoi La Mothe Le Vayer refuse, lui aussi, de limiter l'existence de la raison à l'humanité et invite à considérer sa présence chez les animaux. Il va même jusqu'à suggérer que, si l'homme vivait comme une bête, sa raison serait peut-être inférieure à la leur :

> Si nous voulons tenir un fidele registre de tous les mauvais tours que nous a fait cette partie supérieure dont nous parlons, peut-être n'y trouverions nous pas de quoi faire tant les glorieux, ni dequoi prendre un si grand avantage que nous faisons sur le reste des animaux, quand nous définissons l'homme en animal raisonnable, pour le bien & avantageusement distinguer de tous les autres. Ils ne sont peut-être point si éloignés de nous du côté du raisonnement, selon le plus & le moins, ou autrement (je laisse à part la considération de l'immortalité) que la parole & la main ne puissent être dites des parties autant & plus essentielles, pour nous faire différer des bêtes brutes, que cette belle raison telle qu'elle paroit en beaucoup de personnes. En effet, quiconque se figurera des hommes nés & nourris dans les bois, sans mains & sans langue intelligible, qui les habitent de la même façon que le reste des animaux, il s'appercevra aisément, que la reconnoissance intellectuelle, ni la raison que pourroient avoir les premiers ne leur donneroit pas un grand avantage sur les autres. Vraiment cette pensée conduite par le discours mental jusqu'où elle doit aller, vous les laissera tous avec si peu de différence entre eux, (j'excepte toujours l'immortalité) que peut-être les hommes vous paroitront plus bêtes en beaucoup de choses que les bêtes mêmes[753].

La Mothe Le Vayer met en cause la raison humaine de manière d'autant plus radicale qu'il réduit la différence entre l'homme et l'animal « selon le plus & le moins », même s'il en excepte l'immortalité de l'âme. Mais « [l]'exception pieuse de Le Vayer, à l'égard de l'immortalité de l'âme humaine, ne tient pas d'un strict point de vue logique : la Foi exige une différence de nature, et non de degré, entre la raison des bêtes et celle des hommes. La raison est cette étincelle divine en l'homme, gage de son immortalité, qui le distingue radicalement

---

[751]. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, dans La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, *op. cit.*, p. 54-56.
[752]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1037-1038.
[753]. La Mothe Le Vayer, François de, *Œuvres, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer* [Dresde, Michel Groell, 1796], 2 tomes, Genève, Slatkine reprints, 1970, t.2.

de l'animalité. Or la raison apparaît ici comme une faculté du corps, au même titre que l'usage de la parole. En définitive, si l'homme se distingue de l'animal, ce n'est pas par une différence ontologique, une distinction d'espèce, mais par la conformation de certains de ses organes : la main qui permet la technique, et la parole. […] Si l'on accepte vraiment de conduire "cette pensée […] par le discours mental jusqu'où elle doit aller", rien ne permet de distinguer l'âme humaine et l'âme animale sinon cette prétendue raison que l'homme se flatte de posséder "privativement à celle des bêtes[754]" ». La Mothe Le Vayer adhère donc à l'idée d'une nature similaire chez l'homme et la bête et met à mal implicitement le postulat de l'existence d'une âme immortelle en l'homme ; même s'il feint de maintenir l'immortalité, il en abolit le fondement : l'exception humaine.

Cette idée que la raison et le langage sont des facultés partagées par les animaux est reprise et radicalisée par Cyrano qui, par un jeu d'inversion, confronte Dyrcona à des animaux qui refusent la raison à l'homme, se l'attribuant « privativement ». Lors de son voyage, Dyrcona rencontre une multiplicité d'êtres tous capables de parler et de développer un raisonnement : que ce soit le démon de Socrate, les Séléniens, l'habitant de la macule, le roi du petit peuple solaire, les oiseaux ou les chênes. Soit ils emploient leur propre langue, comme c'est le cas des Séléniens que Dyrcona met du temps avant de comprendre, soit ils connaissent une langue parlée par le narrateur : le démon parle grec. Quant à l'habitant de la macule, il parle une langue différente de Dyrcona mais que celui-ci comprend, la « langue matrice ». Cyrano relativise l'exception humaine : d'autres êtres, d'autres règnes partagent les mêmes capacités. Il va même jusqu'à proposer un renversement de perspective qui attribue la raison aux oiseaux qui, eux, refusent d'envisager que l'homme puisse en être pourvu :

> La rumeur pensa s'échauffer en sédition, car, ma pie s'étant émancipée de représenter que c'était un procédé barbare de faire ainsi mourir sans connaissance de cause un animal qui approchait en quelque sorte de leur raisonnement, ils la pensèrent mettre en pièces, alléguant que cela serait bien ridicule de croire qu'un animal tout nu, que la nature même en mettant au jour ne s'était pas souciée de fournir des choses nécessaires à le conserver, fût comme eux capable de raison. […] Voilà ce que disaient les plus sages ; pour la commune, elle criait que cela était horrible de croire qu'une bête, qui n'avait pas le visage fait comme eux, eût de la raison. « Hé, quoi ! murmuraient-ils l'un à l'autre, il n'a ni bec, ni plumes, ni griffes, et son âme serait spirituelle ! Ô dieux ! quelle impertinence[755] ! »

« Ce qui est particulièrement intéressant ici, c'est que Cyrano joint, dans cette critique de la prétention des hommes à être pourvus de raison, des arguments qui s'opposent à ce

[754]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1037-1038.
[755]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 254-255.

préjugé, à des arguments qui transposent celui-ci dans la bouche des oiseaux (ces derniers pensant être pourvus de raison et excluant les hommes d'une telle attribution). Ces deux types de discours, la critique et la parodie, sont intimement mêlés. […] Cependant l'effet sur le lecteur d'arguments au statut pourtant ambivalent n'en est que plus ravageur, dans la mesure où l'attribution aux hommes du privilège de la raison est doublement attaquée, par des arguments qui s'y opposent comme par sa parodie. Le déplacement du regard induit par le positionnement de ce discours dans la bouche d'oiseaux permet ainsi de construire une double critique. Le fait que le discours des oiseaux tout à la fois s'oppose aux préjugés humains et les reproduise n'annule pas les critiques les unes par les autres, mais multiplie les angles d'attaque[756]. »

C'est d'ailleurs le fait que Dyrcona ait reconnu et défendu l'existence de la raison chez les oiseaux devant le perroquet de sa cousine qui lui vaut d'avoir la vie sauve alors qu'il est sur le point de mourir mangé par des mouches. C'est ce que lui rappelle ce perroquet lorsqu'il arrive et le fait délivrer, alors que Dyrcona a encore du mal à le reconnaître :

> Quoi ! vous ne connaissez plus César, le perroquet de votre cousine, à l'occasion de qui vous avez tant de fois soutenu que les oiseaux raisonnent[757] ?

La raison ne lui est pas pour autant rendue car le fait qu'il l'ait accordé aux oiseaux est attribué à son instinct[758] :

> Homme, parmi nous une bonne action n'est jamais perdue ; c'est pourquoi encore qu'étant homme tu mérites de mourir seulement à cause que tu es né, le Sénat te donne la vie. Il peut bien accompagner de cette reconnaissance les lumières dont la Nature éclaira ton instinct, quand elle te fit pressentir en nous la raison que tu n'étais pas capable de connaître[759].

La capacité à raisonner est donc définitivement refusée à l'homme : par instinct, il peut deviner ce qui est présent chez l'autre, mais celui-ci lui reste infiniment supérieur.

On retrouve une fois encore la critique gassendiste de la posture cartésienne qui ravale au rang de manifestations de l'instinct toutes les actions sensées des animaux. Pour mettre en cause la notion d'instinct comme seule faculté utilisée par l'animal, Gassendi lui oppose des exemples :

> Car, je vous prie, quand le Chien voit un homme qui s'incline, et qui abaisse sa main jusques en terre, pourquoi s'enfuit'il ? N'est-ce pas qu'il a un pressentiment de la douleur que luy doit causer le coup de la pierre que cet homme va prendre, et jetter ? Or comme tout cela n'est point present, et n'affecte

[756] . Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 482.
[757]. *Ibid.*, p. 273.
[758]. On sent ici percer à nouveau la critique de la conception cartésienne de l'animalité.
[759]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 274.

> aucun sens, par quelle manière toutefois l'excite-t-il à fuir, si ce n'est parce qu'il interfere ce qu'il doit arriver de l'inclination, et de l'abaissement de cet homme ? En effet, si ceci n'est pas une espece de signe par la connoissance duquel le Chien soit conduit à celle de la chose signifiée qui est d'ailleurs inconnuë, pourquoi s'enfuit-il[760] ?

Le chien est donc capable d'anticiper, de prévoir et de juger ce que l'action de l'homme signifie ; Descartes n'y voit qu'une simple manifestation de l'instinct, ce que Gassendi met en doute :

> L'on rapporte ordinairement tout cela à l'Instinct ; mais comme on pretend que cet Instinct est une certaine impulsion aveugle, toute connoissance leur est donc inutile, et principalement celle qu'ils ont par la mémoire, et par la prevoyance[761] ?

Les oiseaux retournent donc à l'homme cartésien cette incapacité à raisonner et expliquent son comportement par l'instinct auquel Descartes les limite.

- La question de l'immortalité de l'âme : un privilège mis en débat

Si certains libertins, à l'image de La Mothe Le Vayer, ne semblent pas lier inextricablement l'immortalité de l'âme à la raison humaine, la plupart utilisent la mise en cause du caractère privilégié de la nature humaine (sa raison et son langage) pour ébranler la certitude que l'homme est doté d'une âme immortelle. En effet, « [a]ttribuer à un animal une faculté rationnelle voisine de celle de l'homme c'était remettre en cause un argument essentiel en faveur de l'immortalité de l'âme : que celle-ci soit douée d'une faculté propre, l'entendement, supérieure aux sens et, donc, preuve de son autonomie et de sa spiritualité[762] ».

Chez Cyrano, le lien entre raison et immortalité de l'âme se retrouve à plusieurs reprises. Tout d'abord, il est établi par les Séléniens qui refusent d'accorder l'une comme l'autre aux autres êtres, s'en réservant le privilège :

> Il y aurait bien plus d'apparence, ajoutaient les moins passionnés, que nos animaux domestiques participassent au privilège de l'humanité, et de l'immortalité par conséquent, à cause qu'ils sont nés dans notre pays, qu'une bête monstrueuse qui se dit née je ne sais où dans la lune. Et puis considérez la différence qui se remarque entre nous et eux[763].

« [C]hez les Séléniens, la question de la distinction entre les hommes et les animaux, qui se pose à propos de la catégorisation du narrateur, n'est pas tant une question de

---

[760]. Bernier, François, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 7 tomes, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1992, VI, 168-169 dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 116.
[761]. *Ibid.*, VI, 167-168 dans Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 116.
[762]. Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 46.
[763]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 88.

philosophie qu'une question de religion. Si les prêtres séléniens refusent de reconnaître que le narrateur est un homme et qu'il est comme tel capable de raisonner, c'est qu'ils voient dans la possibilité que d'autres hommes, quelque peu différents d'eux, vivent sur la Terre, une mise en cause de la position éminente accordée par Dieu aux hommes séléniens, et dans la possibilité que d'autres êtres qu'eux soient doués de raison la mise en question de leur privilège de posséder une âme à la fois rationnelle et immortelle. Ce sont eux qui considèrent que la capacité à raisonner ne peut être le fait que d'une âme rationnelle et qu'une âme rationnelle est en même temps immortelle[764]. »

Dans la République des Oiseaux, contrairement aux Séléniens, les oiseaux « reconnaissent bien que le narrateur est un homme, mais lui refusent par là même la capacité à raisonner, pensant être les seuls animaux à en être doués. Plus précisément, tout comme les Séléniens, ils considèrent être les seuls à posséder une âme rationnelle et immortelle[765] ».
Pour le fils de l'hôte, qui choisit d'accorder la raison aux bêtes, c'est le parallèle fait entre la possession de la raison et l'immortalité de l'âme qui est ridicule. Il refuse donc que les hommes aient une âme immortelle à l'instar des bêtes :

> Quoi ! me répliqua-t-il en s'éclatant de rire, 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. Mais encore qu'il fût vrai que la raison nous eût été distribuée en apanage et qu'elle fût un privilège réservé seulement à notre espèce, est-ce à dire pour cela qu'il faille que Dieu enrichisse l'homme de l'immortalité, parce qu'il lui a déjà prodigué la raison[766] ?

Ainsi, au lieu de faire de l'immortalité le signe de l'élection de Dieu, elle devient une preuve patente de son injustice et est, de ce fait, remise en question :

> Je dois donc, à ce compte-là, donner aujourd'hui à ce pauvre une pistole, parce que je lui donnai hier un écu ? Vous voyez bien vous-même la fausseté de cette conséquence, et qu'au contraire, si je suis juste, plutôt que de donner une pistole à celui-ci, je dois donner un écu à l'autre, puisqu'il n'a rien touché de moi[767].

La métaphore qui associe le locuteur à Dieu et l'homme à un pauvre dénonce l'absurdité qu'il y a à faire de la raison une preuve de l'immortalité de l'âme humaine et à associer ces deux notions. Cette mise en cause repose sur l'idée qu'il serait injuste d'attribuer tous les privilèges à une même créature, ce qui met à mal la représentation d'un Dieu juste :

---

[764]. Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. 480-481.
[765]. *Ibid.*, p. 481.
[766]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 144-145.
[767]. *Ibid.*, p. 145.

> Il faut conclure de là, ô mon cher compagnon, que Dieu, plus juste encore mille fois que nous, n'aura pas tout versé aux uns pour ne rien laisser aux autres. D'alléguer l'exemple des aînés de votre monde, qui emportent dans leur partage quasi tous les biens de la maison, c'est une faiblesse des pères, qui voulant perpétrer leur nom, ont appréhendé qu'il ne se perdît ou ne s'égarât dans la pauvreté. Mais Dieu, qui n'est point capable d'erreur, n'a eu garde d'en commettre une si grande ; et puis, n'y ayant dans l'éternité de Dieu ni avant ni après, les cadets chez lui ne sont pas plus jeunes que les aînée[768].

Une fois encore, le raisonnement critiqué est empreint d'anthropocentrisme : projetant sur Dieu ses propres valeurs, l'homme s'imagine que le droit d'aînesse, qui lui semble juste, est un modèle transposable. Or, cela n'est qu'une façon de transférer à Dieu l'égoïsme humain et les faux arguments que l'homme utilise pour le défendre. En attaquant ce lien entre raison et immortalité, Cyrano ne remet pas seulement en question la possibilité pour l'âme d'être immortelle, il ébranle également dans ses fondements le fait que l'immortalité soit légitime et projette une vision critique sur Dieu. Et si l'on prolonge le raisonnement attendu, cela suppose que la créature douée de raison est la dernière à qui l'on doive accorder l'immortalité : finalement, c'est celle qui peut le moins prétendre à l'immortalité qui y prétend. La force pertinence de l'argument est encore renforcée par le commentaire de Dyrcona et l'aveu de son incapacité à y répondre. Il doit alors consulter le démon de Socrate et lui demander des contre-arguments qu'il ne peut produire :

> Je ne le cèle point que ce raisonnement [m'ébranla].
>
> « Vous me permettez, lui dis-je, de briser sur cette matière, parce que je ne me sens pas assez fort pour vous répondre ; je m'en vais quérir la solution de cette difficulté chez notre commun précepteur[769] [le démon de Socrate]. »

Le démon de Socate ne lutte d'ailleurs pas de manière convaincante contre cet argument : il le répète en le reformulant, ce qui l'imprime dans l'esprit du lecteur, avant d'éluder la question en relativisant la portée des propos du fils de l'hôte : selon lui, il utilise la notion de justice telle que les hommes l'entendent et non telle que Dieu l'entend. Il renvoie alors aux Pères de l'Église et passe à une dissertation dans laquelle il établit la continuité entre les espèces sous couvert de défendre la supériorité de l'homme :

> Mon fils, ce jeune étourdi passionné de vous persuader qu'il n'est pas vraisemblable que l'âme de l'homme soit immortelle parce que Dieu serait injuste, lui qui se dit [le] Père commun de tous les êtres, d'en avoir avantagé une espèce et d'avoir abandonné généralement toutes les autres au néant ou à l'infortune, ses raisons, à la vérité, brillent un peu de loin. Et quoique je pusse lui demander comment il sait que ce qui est juste à nous soit aussi juste à Dieu ; comment il sait que Dieu se mesure à notre aune ; comment il sait que nos lois et nos coutumes, qui ont été instituées que pour remédier à nos désordres, servent aussi pour tailler les morceaux de la toute-puissance de Dieu, je passerai toutes ces choses, avec tout ce qu'ont si divinement répondu sur cette matière les Pères de votre Église, et je vous découvrirai un mystère qui n'a point encore été révélé[770].

---

768. *Ibid.*, p. 145.
769. *Ibid.*, p. 145.
770. *Ibid.*, p. 146.

Le début de la réponse reprend les propos du fils de l'hôte de manière critique ; mais si la thèse du « jeune étourdi » est claire, la critique est d'une complète imprécision (« brillent un peu de loin »). De plus, le démon de Socrate finit par reprocher au fils de l'hôte ce que lui-même reproche aux hommes : tout envisager depuis son point de vue, ce qui lui renvoie sa critique mais, en même temps, la redouble. La mention, comme en passant, de la relativité des mœurs, tend davantage à mettre en cause l'immortalité de l'âme comme issue d'une croyance religieuse empreinte de tradition, que de servir de point d'appui dans la critique du raisonnement du fils de l'hôte.

Le démon de Socrate revient plus loin sur la question de l'âme en défendant l'idée que quand « toute la matière aura passé par l'homme » le jour du Jugement Dernier pourra arriver :

> Dieu donc étant le Père commun de toutes ses créatures, quand il les aimerait toutes également, n'est-il pas bien croyable qu'après que, par cette métempsychose plus raisonnée que pythagorique, tout ce qui sent, tout ce qui végète, enfin après que toute la matière aura passée par l'homme, alors ce grand jour du jugement arrivera où font aboutir les prophètes les secrets de leur philosophie[771] ?

Le démon de Socrate feint donc de défendre la vision biblique en évoquant le Jugement Dernier et la supériorité de l'homme, mais il affirme surtout que l'âme est faite de « matière » et qu'elle passe d'une espèce à l'autre, ce qui abolit définitivement l'exception humaine et semble prêter l'immortalité à « tout ce qui sent, tout ce qui végète ». Le lien entre raison et immortalité est remis en question au point qu'il propage le doute sur l'idée de l'immortalité de l'âme ».

Comme souvent, ce qui faisait encore l'objet d'un débat dans *Les États et Empires de la Lune* devient un fait avéré dans *Les États et Empires du Soleil*: Cyrano y récuse donc l'immortalité de l'homme sans même argumenter présentant son point de vue comme une évidence incontestable. En effet, pour les oiseaux, le substantif « homme » est synonyme d'absence de raison et de mortalité de l'âme :

> Il ne nous serait pas malaisé d'empêcher par sa mort les violences qu'il peut faire ; toutefois, comme le salut ou la perte de tout ce qui vit importe à la république des vivants, il me semble que nous mériterions d'être nés hommes, c'est-à-dire dégradés de la raison et de l'immortalité que nous avons par-dessus eux, si nous leur avions ressemblé par quelqu'une de leurs injustices [772].

Non seulement l'absence de raison et d'immortalité est avérée et considérée comme un fait, mais en plus, les oiseaux s'affirment comme doublement supérieurs aux hommes, par les

---

[771]. *Ibid.*, p. 147.
[772]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 264.

facultés qu'ils s'accordent et leur refusent mais aussi en ne se comportant pas comme eux dans un cas similaire et en faisant preuve de davantage d'« humanité ».

Chez Sade, le parallèle entre les hommes et les bêtes fait état de la similitude existant entre ces deux déclinaisons d'une même matière. Ainsi, ce qui est valable pour l'un l'est aussi pour l'autre et au lieu d'exclure l'humanité de l'animalité, il est nécessaire de voir dans la condition animale le reflet de la condition humaine. Ainsi, Bressac s'inspirant du cadavre de Mme Gernande disposé sur la table, part de la mort de l'animal pour envisager celle de l'homme :

> L'expérience ne nous prouve-t-elle pas que l'instinct, dans ces mêmes bêtes, s'affaiblit en raison de l'altération qui survient en elles, soit par accident, soit par vieillesse, et que l'animal est enfin détruit, quand cesse l'harmonie dont il n'était que le résultat ? Comment peut-on s'aveugler au point de ne pas reconnaître que ce qui arrive chez nous est absolument la même chose? Ce que vous venez de faire souffrir à cette femme dont voilà le cadavre, ne vous le prouve-t-il pas évidemment[773] ?

La mort de l'homme est réduite en quelques mots à celle de l'animal. Bressac établit ensuite une similitude de nature, qui varie en degrés, entre l'homme et l'animal, avant de développer une dissertation réfutant la possibilité de l'immortalité de l'âme. Il en viendra lui aussi à mettre en cause le lien entre facultés propres à l'homme (la raison, mais elle n'est pas explicitement nommée) et immortalité :

> [Q]uelle est donc la folie des hommes de se supposer une créature formée de deux substances distinctes, tandis que les bêtes, qu'ils regardent comme de pures machines matérielles, sont douées, en raison de la place qu'elles occupent dans la chaîne des êtres, de toutes les facultés qu'on remarque dans l'espèce humaine ! Un peu moins de vanité, et quelques instants de réflexion sur soi-même, suffiraient à l'homme pour se convaincre qu'il n'a de plus que les autres animaux que ce qui convient à son espèce dans l'ordre des choses ; et qu'une propriété indispensable de l'être auquel elle est attachée n'est point le présent gratuit de son fabuleux auteur, mais une des conditions essentielles de cet être, et sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est[774].

La vision anthropocentriste qui prête à l'homme une supériorité sur les autres règnes est ici encore dénoncée comme de « la vanité » infondée. Les facultés dont il fait preuve font partie de sa nature, de son espèce mais ne sont en rien un signe d'élection pouvant servir de preuve à l'existence d'une seconde « substance » en l'homme.

> [D]emanderez-vous à cet animal quel est le principe caché des actions et des mouvements du cœur humain ? il [un chrétien] vous répondra que c'est l'âme : et qu'est-ce que l'âme ? c'est un esprit : qu'est-ce qu'un esprit ? c'est une substance, qui n'a ni forme, ni couleur, ni étendue, ni partie : comment une telle substance peut-elle se concevoir ? comment peut-elle mouvoir un corps ? on n'en sait rien, c'est un mystère : les bêtes ont-elles des âmes ? non : et pourquoi donc les voyons-nous agir, sentir, penser absolument comme les hommes ? Ici ils se taisent, parce qu'ils ne savent que dire. Et la raison de cela est simple : s'ils prêtent une âme aux hommes, c'est par l'intérêt qu'ils ont à en faire ce qu'ils veulent, au moyen de l'empire qu'ils s'arrogent sur ces âmes ; au lieu qu'ils n'ont pas le même

[773]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 937.
[774]. *Ibid.*, p. 944.

> intérêt avec celle des bêtes, et qu'un docteur en théologie serait trop humilié de la nécessité où l'on serait alors d'assimiler son âme à celle d'un cochon[775].

L'absence d'âme immortelle chez l'animal devient un véritable point d'appui pour abolir son existence chez l'homme. La mise en cause d'une substance spirituelle chez l'homme commence d'abord par la mise en avant de son absence de propriétés : elle « n'a ni forme, ni couleur, ni étendue, ni partie ». Ensuite, le rôle qu'elle joue dans le corps sert à la ramener au même rang que les fonctions vitales chez les animaux puisque les hommes et les animaux se comportent de manière identique alors que c'est l'âme qui est censée être à l'origine de l'action chez l'homme et que l'animal en est dépourvu : « les bêtes ont-elles des âmes ? non : et pourquoi donc les voyons-nous agir, sentir, penser absolument comme les hommes ? ». L'existence d'une âme immortelle chez l'homme n'est donc issue que du besoin qu'ont les hommes de contrôler le peuple et de leur vanité, qui les pousse à se distinguer radicalement des autres espèces et à assoir une suprématie incontestable, physiologiquement avérée. L'argumentaire se clôt sur un trait d'esprit où l'âme est vue comme une invention qui fonde l'exception humaine et évite de pouvoir établir un parallèle entre l'âme d'un « docteur en théologie » et « celle d'un cochon ». Ce parallèle n'est pas sans rappeler celui établi par le démon de Socrate :

> 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[776].

Les libertins dépossèdent l'homme des privilèges qui leur attribuaient un statut à part au sein de la création et entre les espèces. Ses points communs avec les animaux sont soulignés, la conformité de son fonctionnement également, ce qui lui vaut de perdre l'attribution d'une seconde substance immortelle qui fonderait son droit à considérer le reste des êtres comme lui étant inférieurs. Si rien n'est spirituel en l'homme, il ne reste plus qu'à envisager son âme comme étant matérielle.

### Dissolution ou réarrangement ? une mort matérialiste

Le rapprochement entre animalité et humanité permet alors d'envisager la matérialité de l'âme : l'homme est composé, tout comme les animaux, d'une seule et même substance qu'est la matière. L'âme n'est plus qu'un principe de vie qui est détruit et disparaît en même

[775]. *Ibid.*, p. 627.
[776]. *Ibid.*, p. 146-147.

temps que le corps. Les libertins reprennent à leur compte la vision matérialiste et épicurienne de la mort : « Ainsi, celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus[777] . »

Cyrano s'intéresse à la question de l'âme et du lien existant entre elle et le corps. C'est le fils de l'hôte qui explore les rapports existants entre âme et corps au moment de la mort en partant de l'âme corporelle des bêtes :

> Pour l'âme des bêtes qui est corporelle, je ne m'étonne pas qu'elle meure, vu qu'elle n'est possible qu'une harmonie des quatre qualités, une force de sang, une proportion d'organes bien concertés ; 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 du bœuf[778].

Si la mort conjointe du corps et de l'âme des animaux paraît évidente, la particularité humaine d'une âme qui survivrait à son enveloppe charnelle soulève, elle, de nombreuses questions. Le fils de l'hôte feint l'étonnement et se demande ironiquement pourquoi l'âme de l'homme, si différente de celle des animaux, quitte le corps humain pour des causes identiques à celles de l'âme du bœuf. Encore une fois, l'exception humaine est mise en doute du fait de sa ressemblance avec les animaux : les hommes ont une âme différente qui, pourtant, quitte leur corps dans les mêmes circonstances que l'âme corporelle des animaux. Il poursuit alors sa réflexion sur un ton burlesque :

> A-t-elle fait un pacte avec notre corps que, quand il aurait un coup d'épée dans le cœur, une balle de plomb dans la cervelle, une mousquetade à travers le corps, d'abandonner sa maison trouée ? Encore manquerait-elle souvent à son contrat, car quelques-uns meurent d'une blessure dont les autres réchappent ; il faudrait que chaque âme eût fait un marché particulier avec son corps. Sans mentir elle qui a tant d'esprit, à ce qu'on nous a fait accroire, est bien enragée de sortir d'un logis quand elle voit qu'au partir de là on lui va marquer son appartement en Enfer[779].

Comme souvent, Cyrano choisit de représenter de manière comique les idées qu'il veut mettre à mal. Par l'utilisation d'une personnification de l'âme, il remet en question son immatérialité en l'opposant à l'aspect concret des causes de mort qu'il souligne par le choix de son vocabulaire (« coup d'épée dans le cœur », « balle de plomb dans la cervelle », « mousquetade à travers le corps »). Le lien entre le corps et l'âme est matérialisé et métaphorisé par l'image du « pacte », du « contrat », du « marché » qui organise leur vie commune. Il met ensuite en doute, par l'ironie, l'idée que l'âme abrite l'entendement, parce qu'elle préfère aller en Enfer plutôt que d'être détruite avec le corps. Par cette assertion, le fils

[777]. Epicure, *Lettres*, Paris, Nathan, les intégrales de philo, 1992, 2005, p. 77.
[778]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 150.
[779]. *Ibid.*, p. 151.

de l'hôte propose une satire du point de vue chrétien : par un raccourci efficace, il suppose que l'âme choisit elle-même d'être damnée. Il souligne ce qui semble être un paradoxe : l'âme est le lieu où se trouvent les facultés intellectuelles et pourtant elle agit de manière irrationnelle en préférant la damnation à la destruction. Il s'en prend ensuite au lien entre l'esprit, la raison et l'immatérialité :

> Et si cette âme était spirituelle, et par soi-même raisonnable, comme ils disent ; qu'elle fût aussi capable d'intelligence quand elle est séparée de notre masse, qu'alors qu'elle en est revêtue, pourquoi les aveugles-nés, avec tous les beaux avantages de cette âme intellectuelle, ne sauraient-ils même s'imaginer ce que c'est que de voir ? Pourquoi les sourds n'entendent-ils point[780] ?

Cyrano démontre l'absurdité qu'il y a de croire à l'intelligence de l'âme détachée du corps alors que la défaillance d'un seul sens l'amoindrit. Le fait d'être totalement privé de son enveloppe charnelle et donc de ses sens ne saurait la rendre meilleure. C'est ce qu'illustre l'exemple du peintre qui ne saurait mieux peindre sans ses pinceaux et ses couleurs.

Chez les oiseaux, qui ont définitivement arraché à l'homme la raison et l'immortalité, la mort des hommes est identique à celle des bêtes (comme pour le fils de l'hôte) : le principe de vie animant l'homme disparaît à sa mort. Les deux oiseaux de paradis accompagnant Dyrcona au supplice lui peignent un portrait rassurant de la mort, s'inspirant de la représentation épicurienne de celle-ci : l'homme ne doit pas la craindre tant qu'elle n'est pas là, et quand elle est là, il n'est plus :

> La mort, me dirent-ils (me mettant le bec à l'oreille), n'est pas sans doute, un grand mal, puisque Nature notre bonne mère y assujettit tous ses enfants (…). […] Je parle à toi ainsi, à cause que ton âme n'étant pas immortelle comme la nôtre, tu peux bien juger quand tu meurs, que tout meurt avec toi. […] Et puis dis-moi, celui qui n'est pas né n'est pas malheureux. Or tu vas être comme celui qui n'est pas né ; un clin d'œil après la vie, tu seras ce que tu étais un clin d'œil devant, et ce clin d'œil passé, tu seras mort d'aussi longtemps que celui qui mourut il y a mille siècles[781].

La vision d'une mort n'étant pas à craindre et ne faisant pas souffrir, puisque mourir annihile les facultés sensitives, se retrouve chez Sade, énoncée par Bandole :

> Ô mon enfant ! persuade-toi donc bien qu'après ta mort tes yeux ne verront plus, tes oreilles n'entendront plus (…). Mourir, c'est cesser de penser, de sentir, de jouir, de souffrir : tes idées périront avec toi ; tes peines et tes plaisirs ne te suivront point dans la tombe : envisage donc la mort d'œil paisible, non pour alimenter tes craintes et ta mélancolie, mais pour t'accoutumer à la voir d'un œil calme, et pour te rassurer contre les fausses terreurs que les ennemis de ton repos travaillent à t'inspirer[782].

Mais la mort « matérialiste » ne se résume pas à la dissolution de l'être qui n'est plus, elle est aussi libération d'une matière qui peut prendre de nouvelles formes. Les oiseaux de

[780]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.*, p. 151.
[781]. *Ibid.*, p. 270.
[782]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 582.

paradis, continuant à essayer de présenter la mort sous un jour positif à Dyrcona, évoquent ensuite la redistribution de la matière qui compose son corps et qui va être libérée à sa mort. Pour eux, comme précédemment pour le démon de Socrate, la matière libérée prend des formes nouvelles et peut être ingérée et associée à un autre être. Cependant, les oiseaux s'excluent de ces métamorphoses de la matière, puisqu'ils se regardent comme raisonnables et immortels, alors que le démon de Socrate étendait « cette métempsychose » à « tout ce qui sent, tout ce qui végète » :

> Il faut, mon cher frère, te persuader que, comme toi et les autres brutes êtes matériels, et comme la mort, au lieu d'anéantir la matière, elle n'en fait que troubler l'économie, tu dois, dis-je, croire avec certitude que, cessant d'être ce que tu étais, tu commenceras d'être quelque autre chose. Je veux donc que tu ne deviennes qu'une motte de terre, ou un caillou, encore seras-tu quelque chose de moins méchant que l'homme. Mais j'ai un secret à te découvrir, que je ne voudrais pas qu'aucun de mes compagnons eût entendu de ma bouche : c'est qu'étant mangé, comme tu vas être, de nos petits oiseaux, tu passeras en leur substance. Oui, tu auras l'honneur de contribuer, quoique aveuglément, aux opérations intellectuelles de nos mouches, et de participer à la gloire, si tu ne raisonnes toi-même, de les faire au moins raisonner[783].

Mourir permet à la matière de passer dans d'autres corps, possiblement des corps supérieurs, dans la hiérarchie des êtres, à celui qu'il quitte. Ainsi, c'est en mourant que l'homme pourrait participer à des « opérations intellectuelles ».

Tous les *topoï* de la mort matérialiste sont également présents chez Sade. Rodin exprime, lui aussi, le fait que la mort se résume à une libération de matière qui sert aux créations de la nature : la mort n'est pas destruction mais réarrangement :

> ces portions de matière, désorganisées et jetés par nous dans le creuset de ses œuvres [de la nature], lui donnent le plaisir de recréer sous d'autres formes[784] (…).

La matière n'étant pas détruite mais disposée autrement après avoir été « désorganisée » rien ne justifie alors la condamnation morale qui pèse sur le meurtre :

> la cessation de cette existence, ou du moins ce qui la suit, n'est pas plus un mal que la vie n'est un bien ; ou plutôt, si rien ne meurt, si rien ne se détruit, si rien ne se perd dans la nature, si toutes les parties décomposées d'un corps quelconque n'attendent que la dissolution pour reparaître aussitôt sous des formes nouvelles, quelle indifférence n'y-aura-t-il pas dans l'action du meurtre[785] ?

Si la perspective est légèrement différente puisqu'il s'agit pour Rodin de défendre une action condamnable, l'idée reste la même : la mort ne détruit pas la matière qui compose l'homme, il la désassemble, elle peut ensuite servir à d'autres créations de la nature et composer un nouvel être.

---

[783]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 271.
[784]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 556.
[785]. *Ibid.*, p. 557.

La possibilité, selon Cyrano, de « revivre » à travers un autre corps était déjà énoncée de manière radicale lors du suicide du philosophe et de la cérémonie anthropophage qui l'accompagnait. L'usage veut, chez les Séléniens, que les philosophes sentant « ramollir [leur] esprit » invitent leurs amis à un banquet au cours duquel il est voté leur mort ou « un sévère commandement à vivre » :

> Quand donc, à la pluralité des voix, on lui a mis son souffle entre ses mains, il avertit ses plus chers et du jour et du lieu. Ceux-ci se purgent et s'abstiennent de manger pendant vingt-quatre heures ; puis arrivés qu'ils sont au logis du sage (…), ils entrent dans la chambre où le généreux les attend appuyé sur un lit de parade. Chacun vole à son rang aux embrassements, et quand ce vient à celui qu'il aime le mieux, après l'avoir baisé tendrement, il l'appuie sur son estomac, et joignant sa bouche à sa bouche, dans la main droite qu'il a libre, il se baigne un poignard dans le cœur. L'amant ne détache point ses lèvres de celles de son amant qu'il ne le sente expirer ; alors il retire le fer dans son sein, et fermant de sa bouche la plaie, il avale son sang et suce toujours jusqu'à ce qu'il n'en puisse boire davantage. Aussitôt un autre lui succède et l'on porte celui-ci au lit. Le second rassasié, on le mène coucher pour faire place au troisième. Enfin, toute la troupe repue, on introduit à chacun, au bout de quatre ou cinq heures, une fille de seize ou dix-sept ans et, pendant trois ou quatre jours qu'ils sont à goûter les délices de l'amour, ils ne sont nourris que de la chair du mort qu'on leur fait manger toute crue, afin que, si de ces embrassements il peut naître quelque chose, ils soient comme assurés que c'est leur ami qui revit[786].

L'anthropophagie apparaît comme un moyen d'« incorporer », d'assimiler la matière de leur ami pour la transmettre par la procréation à un nouvel être qui la ferait revivre. Cette vision de la transmission de la matière rejoint celle décrite ensuite par le démon de Socrate :

> [N]e 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[787] ?

Cette idée est reprise par les oiseaux de paradis mais ces derniers ne font qu'évoquer le processus sans évoquer de façon plus précise la transmission de la matière d'un mort à un autre corps.

De même, Sade fait établir par ses personnages libertins le fait que la mort n'est que la désorganisation d'une matière qui servira pour créer un nouvel être ; mais le processus n'est jamais décrit :

> Quant à la destruction de son semblable, sois-en certaine, Sophie[788], elle est purement chimérique, le pouvoir de détruire n'est pas accordé à l'homme, il a tout au plus celui de varier des formes, mais il n'a pas celui de les anéantir ; or, toute forme est égale aux yeux de la nature, rien ne se perd dans le creuset immense où ses variations s'exécutent, toutes les portions de matière qui s'y jettent se renouvellent incessamment sous d'autres figures et quelles ~~qu'elles~~ que soient nos actions sur cela, aucune ne l'offense directement, aucune ne saurait l'outrager, nos destructions raniment son pouvoir. Eh, qu'importe à la nature toujours créatrice que cette masse de chair conformant aujourd'hui une

[786]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, p. 139.
[787]. *Ibid.*, p. 146-147.
[788]. C'est le prénom que prend Justine dans *Les Infortunes de la vertu*.

> femme, se reproduise demain sous la forme de mille insectes différents ? oseras-tu dire que la construction d'un individu tel que nous coûte plus à la nature que celle d'un vermisseau et qu'elle doit par conséquent y prendre un plus grand intérêt ? or si le degré d'attachement ou plutôt d'indifférence est le même, que peut lui faire que par ce qu'on appelle le crime d'un homme, un autre soit changé en mouche ou en laitue[789] ?

Dans *Les États et Empires du Soleil*, Cyrano propose une explication développée de ce qu'il advient des âmes une fois le corps les abritant détruit. Il montre comment la matière s'amalgame pour devenir une source dans laquelle il est possible de puiser pour recréer de nouveaux êtres. Ainsi, Campanella relate à Dyrcona le trajet que font les âmes une fois leur corps mort et comment elles rejoignent toutes le soleil. Tout d'abord, tous les êtres possèdent une âme et toutes sont matérielles même si la matière qui les compose est moins grossière que celle présente dans le corps. Campanella compare les âmes à la flamme d'une chandelle pour expliciter le fait qu'elles puissent être matérielles et s'élever :

> Ainsi dès qu'une plante, une bête, ou un homme, expirent leurs âmes montent sans s'éteindre à sa sphère, de même que vous voyez la flamme d'une chandelle y voler en pointe, malgré le suif qui la tient par les pieds[790].

Les âmes rejoignent ensuite le soleil :

> Or toutes ces âmes unies qu'elles sont à la source du jour, et purgées de la grosse matière qui les empêchait, elles exercent des fonctions beaucoup plus nobles que celles de croître, de sentir et de raisonner, car elles sont employées à former le sang et les esprits vitaux du soleil, ce grand et parfait animal[791].

Cyrano arrive ici à concilier la matérialité de l'âme avec le fait qu'elle soit parfaite une fois débarrassée de son corps (alors que le fils de l'hôte mettait en avant l'incohérence qui voulait qu'une âme sans corps soit plus parfaite qu'une âme dans un corps, sachant que l'âme est tributaire des sens, comme le montre l'exemple des aveugles). Cette perfection peut être atteinte en séparant la matière la plus subtile de la « grosse matière ». Cyrano propose aussi une explication au fait que la matière libérée puisse être réutilisée et en décrit les modalités :

> Et c'est aussi pourquoi vous ne devez point douter que le soleil n'opère de l'esprit bien plus parfaitement que vous, puisque c'est par la chaleur d'un million de ces âmes rectifiées, dont la sienne est un élixir, qu'il connaît le secret de la vie, qu'il influe à la matière de vos mondes la puissance d'engendrer, qu'il rend des corps capables de se sentir être, et enfin qu'il se fait voir et fait voir toutes choses[792].

---

[789]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, p. 35.
[790]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, p. 311.
[791]. *Ibid.*, p. 311.
[792]. *Ibid.*, p. 311.

La matérialité de l'âme est chose certaine sur le soleil, et Campanella éclaire donc le narrateur sur le trajet des âmes qui quittent leur corps pour se joindre au soleil, qui influe ensuite sur « la matière de [n]os mondes » en dispensant son pouvoir créateur.

Cependant, si toutes les âmes de tous les êtres effectuent cette montée vers le soleil, il existe des différences dans leur traitement, car elles sont divisées en trois catégories :

> Il y a trois ordres d'esprits dans toutes les planètes, c'est-à-dire dans les petits mondes qui se meuvent à l'entour de celui-ci.
> Les plus grossiers servent simplement à réparer l'embonpoint du soleil ; les subtils s'insinuent à la place de ses rayons ; mais ceux des philosophes, sans avoir rien contracté d'impur dans leur exil, arrivent tout entier à la sphère du jour pour en être habitants. Or elles ne deviennent pas, comme les autres, une partie intégrante de sa masse, pour ce que la matière qui les compose, au point de leur génération, se mêle si exactement que rien ne la peut plus déprendre, semblable à celle qui forme l'or, les diamants et les astres, dont toutes les parties sont mêlées par tant d'enlacements, que le plus fort dissolvant n'en saurait relâcher l'étreinte.
> Or ces âmes de philosophes sont tellement à l'égard des autres âmes, ce que l'or, les diamants et les astres sont à l'égard des autres corps, qu'Épicure dans le soleil est le même Épicure qui vivait jadis sur terre[793].

La matière composant les âmes des philosophes étant plus pure que celles des autres êtres, elles ne se joignent pas à la masse des autres et conservent leur intégrité. Elles sont comparées à des matières précieuses (l'or, les diamants et les astres) et c'est leur pureté qui scelle ensemble leurs éléments au point qu'ils conservent leur forme initiale. Les âmes des philosophes sont donc identiques à leurs corps et le restent après la mort.

- L'expression d'un matérialisme radical

La matérialité de l'âme est l'un des chevaux de bataille des libertins et on retrouve des dissertations défendant et développant cette conception chez bons nombre d'entre eux.
Molière ne va pas jusqu'à défendre ouvertement la matérialité de l'âme dans *Dom Juan* ; cependant, les réponses du héros éponyme laissent entendre qu'il n'admet pas l'existence d'une âme rationnelle et immatérielle qui survivrait au corps :

> SGANARELLE. – Je veux savoir un peu vos pensées à fond. Est-il possible que vous ne croyiez point du tout au Ciel ?
> DOM JUAN. – Laissons cela.
> SGANARELLE. – C'est-à-dire que non. Et à l'enfer ?
> DOM JUAN. – Eh !
> SGANARELLE. – Tout de même. Et au diable, s'il vous plaît ?
> DOM JUAN. – Oui, oui.
> SGANARELLE. – Aussi peu. Ne croyez-vous point l'autre vie ?
> DOM JUAN. – Ah ! ah !ah!
> SGANARELLE. – Voilà un homme que j'aurai bien de la peine à convertir. Et dites-moi un peu, [le moine bourru, qu'en croyez-vous, eh ?

[793]. *Ibid.*, p. 312.

DOM JUAN. – La peste soit du fat !
SGANARELLE. – Et voilà ce que je ne puis souffrir ; car il n'y a rien de plus vrai que le moine bourru, et je me ferais pendre pour celui-là. Mais] encore faut-il croire quelque chose [dans le monde.] Qu'est-ce [donc] que vous croyez ?
DOM JUAN. – Ce que je crois ?
SGANARELLE. – Oui.
DOM JUAN. – Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit[794].

S'il nie l'existence du Ciel et de l'enfer, c'est qu'il n'adhère pas à la thèse de l'immortalité de l'âme ; mais ses réponses sont trop elliptiques pour être concluantes. D'autant plus que la profession de foi cartésienne sur laquelle se clôt l'échange pose problème. Soit Dom Juan veut signifier par là qu'il ne croit qu'à ce qui est rationnel, au quel cas il ne peut croire à l'immortalité de l'âme, soit il marque son attachement à la philosophie cartésienne, qui, elle, maintient que l'homme est composée de deux substances distinctes, et ainsi défendrait l'existence d'une âme immatérielle et immortelle en l'homme. La première hypothèse est de loin la plus probable, surtout si on la met en regard du refus de Dom Juan de croire à l'immatérialité du spectre qui vient le visiter pour lui conseiller de se repentir avant qu'il ne soit trop tard :

SGANARELLE. – Entendez-vous, Monsieur ?
DOM JUAN. – Qui ose tenir ces paroles ? Je crois connaître cette voix.
SGANARELLE. – Ah ! Monsieur, c'est un spectre : je le reconnais au marcher.
DOM JUAN. – Spectre, fantôme, ou diable, je veux voir ce que c'est. *(Le Spectre change de figure et représente le Temps avec sa faux à la main.)*
SGANARELLE. – Ô Ciel ! voyez-vous Monsieur, ce changement de figure ?
DOM JUAN. – Non, non, rien n'est capable de m'imprimer de la terreur, et je veux éprouver avec mon épée si c'est un corps ou un esprit.
*(Le Spectre s'envole dans le temps que Dom Juan le veut frapper.)*[795]

Dom Juan semble bien faire partie des libertins qui remettent en cause l'immortalité d'une âme immatérielle, mais il le fait uniquement de manière implicite, en éludant la question plutôt qu'en la traitant.

Chez Cyrano, la matérialité de l'âme est démontrée à plusieurs reprises, que ce soit par le fils de l'hôte qui met en doute l'idée que l'âme puisse être plus parfaite une fois débarrassée du corps qui l'abrite alors que la perte d'un seul de ses sens l'affecte déjà, ou par Campanella, qui décrit le trajet des âmes « purgées de la grosse matière » vers le soleil. Mais la défense de la matérialité de l'esprit prend une forme imagée avec la rencontre sur le soleil du philosophe à l'agonie. Dyrcona aperçoit que ce dernier à la « tête grosse comme un tonneau et ouverte par plusieurs endroits ». Campanella lui explique alors pourquoi :

[794]. *Ibid.*, III, 1, p. 801.
[795] Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 6, p. 828-89.

> L'enflure de sa tête provient d'avoir trop exercé son esprit ; car encore que les espèces, dont il a rempli les trois organes ou les trois ventricules de son cerveau, soient des images fort petites, elles sont corporelles et capables par conséquent de remplir un grand lieu quand elles sont fort nombreuses. Or vous saurez que ce philosophe a tellement grossi sa cervelle, à force d'entasser image sur image, que ne les pouvant plus contenir, elle s'est éclatée : cette façon de mourir est celle des grands génies, et cela s'appelle crever d'esprit[796].

Non seulement l'esprit est matériel, mais les idées mêmes qu'il véhicule sont « corporelles », il n'y a plus aucune place pour une vision spiritualiste : l'homme n'est fait que d'une substance et ce qu'il reçoit et produit est également matériel. Cyrano choisit d'insister une fois encore sur l'aspect concret de la représentation pour redoubler la matérialité des idées qu'il met en avant. Il prolonge la logique qu'il met en place jusqu'à son extrémité en donnant à voir un philosophe dont le cerveau a concentré un trop grand nombre d'idées corporelles jusqu'à l'éclatement. Ainsi, le siège de l'esprit est le cerveau et son mode de fonctionnement est simple : il s'approprie des idées en incorporant des images matérielles.

De même, dans *Thérèse philosophe,* l'âme est clairement définie comme étant matérielle. C'est le comte de*** qui apprend à Thérèse que l'âme ne peut être faite que de matière. Tout d'abord, il étaie son point de vue en supposant que si les âmes étaient spirituelles, elles seraient identiques. La diversité des actions des hommes est un signe que l'âme ne peut être que matérielle car ce sont les corps, par le truchement des sensations, qui déterminent ses choix :

> [l]'âme n'est maîtresse de rien, (…) elle n'agit qu'en conséquence des sensations et des facultés du corps (…). […]
> Ajoutons à cela que si les âmes étaient purement spirituelles elles seraient toutes les mêmes. Étant toutes les mêmes, si elles avaient la faculté de penser et de vouloir par elles-mêmes, elles penseraient et se détermineraient toutes de la même manière dans des cas égaux. Or c'est ce qui n'arrive point. Donc elles sont déterminées par quelque autre chose, et ce quelque autre chose ne peut être que la matière puisque les plus crédules ne connaissent que l'esprit et la matière[797].

Ensuite, il met en cause l'immatérialité de l'esprit par un raisonnement logique :

> Mais demandons à ces hommes crédules ce que c'est que l'esprit. Peut-il exister et n'être dans aucun lieu ? S'il est dans un lieu, il doit occuper une place, il est étendu, s'il est étendu, il a des parties, et s'il a des parties, il est matière. Donc, l'esprit est une chimère, ou il fait partie de la matière[798].

En mettant en avant une suite de causes et d'effets, le comte en arrive à la conclusion, présentée comme certaine, que l'esprit « fait partie de la matière ». L'alternance entre les propositions hypothétiques et les phrases déclaratives couplée à l'asyndète présente la réflexion comme simple et fulgurante, ne laissant pas de place au doute. Le rythme binaire

[796]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil, op. cit.,* p. 329.
[797]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.,* p. 653.
[798]. *Ibid.,* p. 653.

reposant sur les reprises de termes (« aucun lieu », « un lieu », « il est étendu, s'il est étendu », « il a des parties, et s'il a des parties ») amplifie encore cette impression de limpidité, et met en valeur le dernier segment de la phrase (« il est matière ») en créant un effet de chute. L'établissement de la matérialité de l'âme est un point important dans le cheminement de Thérèse ; c'est ce qu'elle rend explicite au lecteur lorsqu'elle résume à la fin de son œuvre les principes essentiels que lui ont enseignés sa vie et les différents « maîtres » qui lui ont permis de sortir de son état d'ignorance et de tristesse. Le titre qu'elle donne au paragraphe conclusif le souligne : « *Elle donne un résumé de tout ce qu'il [son livre] renferme* » et il s'ouvre avec le constat que « L'âme n'a de volonté, n'est déterminée que par les sensations, que par la matière[799] ».

Sade fait défendre ce même point de vue à plusieurs de ses libertins, en particulier ~~à~~ Bandole et Bressac. La matérialité de l'âme ne fait aucun doute pour Bandole. La dissertation qu'il fait à Justine pour le lui démontrer se décline en plusieurs temps. En premier lieu, l'âme ne fait que réagir à des causes matérielles reposant sur les sens, elle n'est mue par aucun principe immatériel :

> [C]e n'est qu'en conséquence des mouvements imprimés à notre corps que notre cerveau se modifie ou que notre âme pense, veut et agit. Notre esprit pourrait-il donc exercer sur autre chose que sur ce qu'il connaît ? et peut-il connaître autre chose que ce qu'il a senti[800] ?

Bandole souligne alors la similitude existant entre les âmes de tous les êtres et refuse donc l'exception qui ferait de l'homme une créature à part, soumise à d'autres lois. Il met ensuite en parallèle le développement de l'âme et du corps pour établir qu'ils vivent et meurent conjointement :

> Tout nous prouve, de la manière la plus convaincante, que l'âme agit et se meut d'après les mêmes lois que celles des autres êtres de la nature ; qu'elle ne peut être distinguée du corps ; qu'elle naît, s'accroît, se modifie dans les mêmes progressions que lui, et que par conséquent elle périt avec lui. Toujours dépendante du corps, vous la voyez passer par les mêmes gradations (…). Comment, avec d'aussi fortes preuves de l'identité de l'âme avec le corps, a-t-on jamais pu s'imaginer que cette portion d'un même individu jouissait de l'immortalité, pendant que l'autre périssait[801].

Enfin, la mise en doute, déjà présente chez Boyer d'Argens, qu'il puisse exister une matière qui ne soit nulle part, et qui n'ait ni étendue, ni parties, est dénoncée comme source d'une double erreur : c'est ce sur quoi se fonde le postulat d'une âme immatérielle et immortelle et celui de l'existence de Dieu :

---

[799]. *Ibid.*, p. 657.
[800]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 580.
[801]. *Ibid.*, p. 580.

> Les imbéciles, après avoir fait de cette âme qu'ils fabriquaient à leur guise un être simple, inétendu, dépourvu de parties, absolument différent, en un mot, de tout ce que nous connaissons, prétendirent qu'elle n'était point sujette aux lois que nous trouvons dans tous les êtres dont l'expérience nous montre la décomposition perpétuelle ; ils partirent de ces faux principes pour se persuader que le monde avait aussi une âme spirituelle, universelle, et ils donnèrent le nom de Dieu à cette nouvelle chimère dont celle de leurs corps devenait une émanation[802].

Bressac s'empare lui aussi de ce sujet à la suite de la mort de la femme de Gernande et, comme il l'avait déjà fait avec la Bible, propose une dissertation qui met au jour les incohérences que suppose l'immatérialité de l'âme :

> Si Dieu a formé l'âme humaine, il l'a formée de quelque essence ; c'est dans l'esprit ou dans la matière qu'il a puisé.
> Ce n'a pu être dans l'esprit, parce qu'il n'y en a qu'un seul, qui est l'infini, ou Dieu lui-même ; or, tout le monde sent qu'il est absurde de supposer l'âme une portion de la divinité. Il est contradictoire de se rendre un culte à soi-même : c'est ce qui arriverait, si l'âme était une portion de la divinité. […]
> Dieu a donc formé l'âme de matière, puisqu'il n'y a que matière et qu'esprit ? Mais si l'âme a été formée de matière, elle ne peut être immortelle. Dieu, si vous voulez a pu spiritualiser, diaphaniser de la matière jusqu'à l'impalpabilité ; mais il ne peut la rendre immortelle ; car ce qui a eu un commencement doit assurément avoir une fin[803].

Il démontre que l'âme ne peut être que matérielle puisque seules deux substances existent et qu'il serait absurde que l'âme soit formée de la même substance que Dieu, qui se vouerait alors un culte à lui-même. Ainsi, la matérialité de l'âme est établie ainsi que la mortalité, son corollaire. On retrouve ici l'idée énoncée précédemment par Campanella sur le soleil : les âmes peuvent être composées d'une matière plus subtile et être « purgées de la grosse matière » ; c'est ainsi qu'il convient de lire la possibilité de « spiritualiser, diaphaniser de la matière jusqu'à l'impalpabilité » que présente Bressac.

### « En matière de plaisir, pourquoi ne pas suivre son goût ? » (Boyer d'Argens)

La reconnaissance de la nature matérielle de l'esprit entraîne une réhabilitation du corps. Le corps qui, pour les spiritualistes, n'était qu'un habitacle imparfait et transitoire, participe aux opérations intellectuelles. De sa constitution ou de son état peuvent dépendre les actions, les pensées et les désirs de l'homme. La réévaluation du corps s'accompagne alors d'un changement de perspective concernant la sexualité : sexualité qui lie l'homme à l'animal en même temps que ses « passions » (terme sadien) l'en distinguent. À travers la sexualité et ses déviances, c'est la nature humaine dans toute sa relativité qui est examinée. « Le discours sur le sexe, ou plutôt sur la sexualité à travers l'érotisme et les figures du désir, n'est ainsi ni

[802]. *Ibid.*, p. 580.
[803]. *Ibid.*, p. 941.

fantaisiste, ni artificiel, ni secondaire. Il illustre non pas la limite, mais le centre de l'humain, révélé par le prisme de l'expérience imaginaire, c'est-à-dire maximalement réflexive, de l'anthropologie objectalisée par et dans le discours utopico-philosophique : c'est le résiduel humain comme alchimiquement dégagé (…). Il relève à la fois d'une anthropologie radicalement sensualiste et d'une éthique corporo-centriste, ce qui aboutit à la manifestation de la liberté absolue, la plus forte, la plus censurée et la plus niée : la liberté sexuelle, y compris dans sa forme homosexuelle. […] Il s'ensuit (…) une radicalisation de la conception du plaisir (comme volupté), en même temps qu'une naturalisation de l'éthique[804] (…). »

C'est pourquoi les libertins ne rejetteront pas cette part de la nature humaine et la défendront comme faisant partie intégrante de son être : ils y verront l'expression d'un besoin inspiré par la nature. Cette idée se prolongera par la défense d'une éthique de la jouissance qui mène à la dissolution des préceptes moraux dans le commandement du corps face auquel il ne peut exister aucune loi.

Cette tendance à la réhabilitation du corps, de la sexualité et de ses déviances est déjà présente chez Vanini, brûlé en 1619. « [A]vec la défense, au nom de la nature (mais tout aussi bien d'une nature contre-nature) du vice, ou tout au moins de certains vices et en particuliers de ceux attachés à la sexualité : la copulation comme telle (dont il ne faut pas oublier qu'elle reste en elle-même et en toute situation un péché pour l'Église), la masturbation, la sodomie, la prostitution, etc. Le rejet du mariage, très acerbe chez Vanini, est par exemple un commun dénominateur dans les écrits (et souvent la vie) des libertins érudits qui, comme les autres caractéristiques de leurs discours sur la sexualité (et de leur propres pratiques sexuelles), n'a à notre connaissance jamais été considéré sérieusement. La subversion libertine passe en tout cas, sans aucun doute possible, par la revalorisation de la sexualité en elle-même, affranchie du devoir de procréation, mais aussi par une promotion, sincère ou simulée (et au fond peu importe) de pratiques sexuelles considérées comme déviantes[805] ».

C'est dans cette perspective qu'il convient de lire les nombreux textes défendant des pratiques sexuelles « déviantes ». Les éloges de la masturbation, de la sodomie ou même de la zoophilie ne sont ni des hymnes à la perversion, ni l'étalage d'une volonté de provoquer les règles de vie promues par l'Église : c'est avant tout la défense de la liberté de jouir sans

[804]. Molinié, Georges, « La question du chou », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 212-213.
[805]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 134-135.

contrainte et la prolongation de la réflexion sur la relativité des mœurs et des valeurs morales. C'est ainsi qu'il convient de lire le passage où il est question de sexualité dans *Le Banquet sceptique* de La Mothe Le Vayer.

Dans ce texte, « Le Vayer exploite explicitement (…) le mode d'argumentation de Sextus Empiricus sur les questions éthiques, conduisant à la suspension du jugement par l'observation des contradictions des opinions en la matière, et il reprend en les développant longuement les pages des *Hypotyposes* sur la diversité des pratiques et des mœurs sexuelles. Mais l'accent est trop fortement mis sur les déviances, la complaisance pour le sujet est trop manifeste, l'abondance de l'érudition trop importante, l'ironie à l'égard des préjugés culturels trop appuyée pour que l'on puisse croire sérieusement que ces propos de table possèdent une fonction uniquement pyrrhonienne[806] ».

Ainsi, après avoir fait discourir ses personnages sur la relativité des usages concernant la nourriture, Erastus examine la question des mœurs sexuelles en soulignant les différences auxquelles elles donnent lieu. Il feint de suspendre son jugement de manière sceptique en ne projetant aucun jugement de valeurs sur les pratiques qu'il décrit. Cependant, il offre une vision d'ensemble de ce que Sade nomme les « passions ». À chaque fois qu'une pratique est envisagée, si elle est condamnable, le personnage le souligne mais sans omettre de relativiser cette condamnation en précisant le lieu où elle a cours. Ensuite, il énumère les lieux où cette pratique est communément admise :

> ERASTUS.
> La première façon est parmy nous abominable, la nature réclamant en apparence contre cette deception de nerfs, appellée masturbation (…). Cependant Zenon et quelques autres dans nostre grand maistre Sextus, ont approuvé cette turpitude, à cause vraisemblablement de l'independance d'autruy, qu'elle semble nous acquerir. Et Diogene faisant le pasteur Menalcas, et usant de cette gentille Chirurgie souhaittoit de pouvoir aussi commodément contenter son ventre affamé[807].

Même si La Mothe Le Vayer imprime un jugement négatif sur la masturbation (avec les adjectifs « abominable », « infame »), il n'en énonce pas moins des arguments qui la défendent. Il cite en effet des exemples de philosophes, comme Zénon et Sextus Empiricus, qui ont prôné la masturbation mettant en avant l'autonomie qu'elle permet dans l'assouvissement de ses besoins. Le fait que Sextus Empiricus (« nostre grand maistre »), que La Mothe Le Vayer révère, ait approuvé cette pratique, amoindrit, voire annule l'apparente désapprobation que ce dernier affiche (« La première façon est parmy nous abominable »). Diogène présente la masturbation comme naturelle : elle est une façon de contenter un besoin

[806]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, op. cit.*, p. 165.
[807]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1988, p. 96.

au même titre que le fait de manger. La condamnation proférée par La Mothe Le Vayer se réduit donc à un jugement de valeur sans aucune justification, alors que les nombreux exemples défendant la masturbation s'accompagnent d'arguments convaincants élaborés par des personnalités respectées.

La Mothe Le Vayer affirme alors que certaines nations voient cette pratique comme prestigieuse, rappelant ainsi le principe de la relativité des mœurs et des valeurs, puisque ce qui est condamné à un endroit est valorisé à un autre :

> Des nations mesmes entieres ont fait gloire de l'infame prattique de cette philautie[808].

Erastus aborde ensuite la question de la zoophilie de manière neutre, sans proférer de condamnation apparente, présentant cet usage comme une pratique parmi d'autres :

> L'autre manière a son effet, ou d'homme à femme, ou d'homme à homme, ou par son accouplement avec des espèces différentes de la sienne ; pour ne rien dire de ceux qui ont fait coucher avec eux, et embrassé furieusement de simples tableaux[809].

Il en propose de nombreux exemples, pour la plupart empruntés à la mythologie :

> Commençons par la conjonction des differentes especes, telle que Pasiphaé avec son taureau, de Semiramis avec son cheval, et tant d'hommes semblables à ce jeune pasteur de Periander, que Thales condamna de si bonne grace à estre marié, au cas que Periander ne voulust plus recevoir de monstres[810].

Progressivement, La Mothe Le Vayer glisse d'exemples pris dans la mythologie à des exemples contemporains mais issus de cultures différentes : cela confère un aspect plus concret à son exposé, et normalise cette pratique :

> Les boucs se mesloient ordinairement avec les femmes en la ville de Mendes d'Égypte, où le Dieu Pan estoit reveré. […] C'est chose si commune en Moscovie, que Cyrille de Novogardia, interrogé si on pouvoit boire du laict, et manger de la chair d'une vache connuë par un homme, respondit, que chacun le pouvoit bien faire, hormis celui qui en avoit ainsi usé[811].

Il s'intéresse ensuite au cas des poissons à forme humaine évoqués dans plusieurs pays, avant de donner des exemples d'animaux ayant aimé ou désiré des êtres d'autres espèces que la leur :

> [O]n ne peut pas dire de telles susdites et semblables copulations que ce soit une simple depravation des affections humaines ; car les autres animaux ont eu les mesmes sentimens pour nous, et les mesmes meslanges entr'eux. On justicie tous les jours des chiens et des singes pour cet effet. Pline conte les amours d'un gentil Oison, passionné dans Argos pour un beau fils nommé Olenus, et pour

808. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, *op. cit.*, p. 96.
809. *Ibid.*, p. 96.
810. *Ibid.*, p. 97.
811. *Ibid.*, p. 97.

> une joüeuse de guitare appellée Glaucé, laquelle en mesme temps estoit recherchée d'amour par un Belier[812].

Il multiplie alors les exemples sous forme d'énumération soulignés par une asyndète :

> Elian dit le mesme du bel Amphilocus, et d'un autre Oison ; d'un pasteur de Thessalie et d'un Dragon ; d'une fille Iduméenne et d'un autre Dragon ; d'une bouquetiere d'Antioche et d'un Elephant ; d'un jeune Égyptien et d'un Aspic, la femelle duquel en prit de la jalousie ; d'un autre jeune garçon et d'un Aigle ; et mesmes d'un pescheur d'esponges de fort mauvaise grace, qu'un veau marin aima tres-ardamment[813].

Ce qui semblait contre-nature et rare devient, peu à peu, un usage commun par le nombre important de cas relatés et le fait que les animaux s'y adonnent tout comme les hommes : il ne s'agit pas d'une perversion mais d'une modalité possible de l'amour.
Enfin, s'il est, bien sûr, impossible à La Mothe Le Vayer de produire des arguments vantant les mérites de l'amour entre différentes espèces, qu'il affirme condamner, il ne le présente pas moins, contre toute attente, comme naturel :

> Cette conjonction de l'homme avec les autres especes d'animaux est donc veritablement fort vicieuse, selon nos mœurs, et nos loix, ausquelles nostre secte preste toute obeïssance, mais non pas absolument contre nature, qui semble se plaire en cette diversité, puis que nous la voyons comme espandüe par tous les ordres d'icelle, jusques-là, que les plantes mesmes en son participantes[814].

La nature se plaît « en cette diversité » : la condamnation morale qui porte sur la zoophilie n'est plus que le fait de « nos mœurs », « nos loix », elle est donc complètement relativisée et perd de sa crédibilité.

La Mothe Le Vayer aborde alors les relations homosexuelles avec moins de réserve que les pratiques précédentes : s'il feint de la condamner, il établit son caractère sacré dans la même phrase et relativise immédiatement sa mise en cause en la comparant à sa promotion par « les Grecs » :

> Quant à l'amour d'homme à homme, […] [i]l est certain que ce n'est pas chose si honteuse aujourd'huy parmy nous, qu'elle a esté autrefois glorieuse entre les Grecs, et assez d'autres nations qui l'ont fait regner jusques parmy les Dieux, leur Ciel estant plein de Genimedes et d'Antinous[815].

Ensuite, il utilise des exemples prestigieux en donnant à voir les amours des héros grecs, amours aussi célèbres que leurs faits d'armes :

> On a publié les affections d'Hercule pour son Hylas, d'Achille pour son Patrocle, et de Nisus pour son Euriale, autant que tous leurs faits heroïques[816].

---

[812]. *Ibid.*, p. 98-99.
[813]. *Ibid.*, p. 99.
[814]. *Ibid.*, p. 99-100.
[815]. *Ibid.*, p. 100.

Il énumère alors des exemples, passés ou contemporains, puisés dans un grand nombre de civilisations et de pays, ce qui crée l'impression qu'il s'agit d'une pratique courante, communément admise dans le monde :

> Les loix de Candie, dit Aristote, l'authorisoient pour eviter la trop grande multitude d'enfans. […] Les Spartiates permettoient le ravissement des jeunes garçons, pourveu qu'il ne durast que deux mois. Les Perses (…) ne s'en faisoient que rire ; (…) il y avoit à Tauris des bordels publics de jeunes enfans, ainsi qu'autrefois à Rome sous Caligula. Par tout l'Orient c'est quasi de mesme. […] Or ce n'est pas seulement une inclination particuliere aux païs chauds ; les Allemans (…) ne l'estimoient point honteuse. Les Celtes, au rapport de Strabon et d'Aristote, la permettoient à leurs jeunes gens[817].

Habilement, La Mothe Le Vayer passe de l'évocation des relations homosexuelles du temps passé à celles du présent, des cultures étrangères aux cultures européennes, et en fait une pratique défendue par les Celtes, ancêtres des Français. Il est difficile de se rapprocher davantage de son approbation. D'autant qu'il termine par l'évocation de l'homosexualité des plus grands philosophes :

> Et que peut-on trouver en cela d'estrange, après que les plus grands Philosophes ne s'en sont point cachez ? Socrate a donné lieu au proverbe de la foy Socratique. Platon souhaitte autant d'yeux que le Ciel serein à d'estoilles, pour mieux voir son Alexis, son Phedrus, ou son Agathon. Xenophon courtisoit son Clinias, et dans son convive Callias son Autolycus, Aristote son Hermias, Empedocle son Pausanias, Épicure son Pytocles, Aristippus son Eurychide ; bref Parmenides, Zeno, Cleanthes, Chrysippus, Arcesilaus, et quasi tous les autres n'ont eu aucune honte de pareilles affections[818].

La plupart des grands philosophes sont nommés, ainsi que leurs amants ; La Mothe Le Vayer va jusqu'à étendre l'homosexualité à « quasi tous les autres » et insiste, de manière catégorique, sur le fait qu'ils « n'ont eu aucune honte de pareilles affections », ce qui laisse entendre qu'il n'y pas de raison de concevoir l'homosexualité comme honteuse ou déviante puisque tant de grands hommes s'y sont adonnés sans s'en cacher. Mais il ne se contente pas d'amoindrir la condamnation de cette pratique : il va jusqu'à conclure qu'il s'agit d'un amour « plus grand et plus legitime » que l'amour hétérosexuel :

> Encores se fondent-ils en raisons ; car si l'amour, disent-ils, vient principalement de la ressemblance, se trouvant bien plus grande d'homme à homme, que d'homme à femme, il s'ensuit qu'il sera et plus grand et plus legitime entre les premiers[819].

La Mothe Le Vayer poursuit alors son exploration des pratiques sexuelles condamnées dans certaines cultures et autorisées dans d'autres en envisageant le cas de l'inceste avant d'aborder « l'amour que nous avons nommé licite » mais qui, lui aussi, donne lieu à « autant

816. *Ibid.*, p. 100.
817. *Ibid.*, p. 100-101.
818. *Ibid.*, p. 101.
819. *Ibid.*, p. 101

d'advis que de differentes testes » : qu'il s'agisse de pratiques considérées comme déviantes ou contre-natures ou qu'il s'agisse d'un amour « nommé licite », la même relativité s'impose et aucun usage ne fait l'unanimité, même le plus « naturel » celui qui est à l'origine de la création.

C'est pourquoi il termine par un éloge de la diversité :

> Bref, on pourroit estendre ces problèmes à l'infiny, puis que les mœurs, l'âge, la taille, la couleur, l'entretien avec le reste des bonnes graces, n'ont rien de certain et determiné en cette passion, le tout dépendant des humeurs diverses, et des differents appetits[820].

Ce qui se présentait comme une exploration des différents usages en matière de sexualité se révèle rapidement être un éloge de la diversité et une invitation à l'acceptation de toutes les formes qu'elle peut prendre : les usages ne sont que relatifs et aucun ne peut prétendre être le « vrai ». Les condamnations morales sont uniquement des usages locaux et temporaires, elles n'ont rien d'universel ou de divin, ceux qui les profèrent se contentent de juger de manière négative les pratiques qui diffèrent des leurs.

Cyrano défend lui aussi la liberté sexuelle et réévalue le corps et toutes ses parties. C'est pourquoi il choisit de faire des « parties honteuses » le symbole de la noblesse chez les Séléniens :

> Hé ! je vous prie, m'adressant au jeune hôte, apprenez-moi que veut dire ce bronze figuré en parties honteuses qui [pend] à la ceinture de cet homme[821].

Le sexe apparaît alors comme la partie du corps qui représente le mieux l'humanité et son lien avec la nature :

> [Il me répondit :]
> Les femelles ici, non plus que les mâles, ne sont pas assez ingrates pour rougir à la vue de celui qui les a forgées ; et les vierges n'ont pas honte d'aimer sur nous, en mémoire de leur mère nature, la seule chose qui porte son nom. Sachez donc que l'écharpe dont cet homme est honoré, où pend pour médaille la figure d'un membre viril, est le symbole du gentilhomme, et la marque qui distingue le noble d'avec le roturier[822].

Par le renversement systématique qu'il emploie dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, il fait de l'attribut de la vie le symbole de la noblesse, alors que c'est l'épée, un instrument de mort, à laquelle on l'associe traditionnellement :

> Cette coutume me semble bien extraordinaire, dis-je à mon petit hôte, car en notre monde la marque de noblesse est de porter l'épée[823].

---

820. *Ibid.*, p. 105.
821. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 142.
822. *Ibid.*, p. 143.
823. *Ibid.*, p. 143.

Ce renversement permet de critiquer et de remettre en question les valeurs promues par l'homme : de l'aspect comique émerge une critique plus fondamentale qui met à mal un système de valeurs où la sexualité est cachée et considérée comme honteuse alors qu'elle est le principe même de la vie et devrait être glorifiée :

> Ô mon petit homme ! s'écria-t-il, que les Grands de votre monde sont enragés de faire parade d'un instrument qui désigne un bourreau, qui n'est forgé que pour nous détruire, enfin l'ennemi juré de tout ce qui vit ; et de cacher, au contraire, un membre sans qui nous serions au rang de ce qui n'est pas, le Prométhée de chaque animal, et le réparateur infatigable des faiblesses de la nature. Malheureuse contrée, où les marques de génération sont ignominieuses, et où celles d'anéantissement sont honorables. Cependant, vous appelez ce membre-là les parties honteuses, comme s'il y avait quelque chose de plus glorieux que de donner la vie et rien de plus infâme de l'ôter[824] !

L'étonnement et la critique sous-jacente que cela suppose sont exprimés par des phrases exclamatives : ce qui apparaissait comme un paradoxe à Dyrcona se révèle être plus logique et davantage en accord avec la nature que les valeurs auxquelles les hommes sont accoutumés. Un simple changement de point de vue met les contradictions de la société de Cyrano en lumière.

La question de la sexualité et la revendication de la liberté sexuelle se retrouvent de manière plus développée dans *Les États et Empires du Soleil*, où Dyrcona rencontre les chênes de Dodone. Les chênes examinent les mêmes pratiques qu'Erastus dans *Le Banquet sceptique*. La sexualité est d'emblée placée sous le signe de la naturalité : les amours des arbres et de la terre sont implicitement comparés à ceux des hommes et font figurer l'amour physique comme un principe fondateur de la nature : les amours renouvelés de la terre et des végétaux prennent ainsi une dimension cosmique et introduisent l'idée que la sexualité est nécessairement en accord avec la nature :

> Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui n'ait remarqué qu'au printemps, quand le soleil a réjoui notre écorce d'une sève féconde, nous allongeons nos rameaux et les étendons chargés de fruits sur le sein de la terre, dont nous sommes amoureux ? La terre, de son côté s'entre-ouvre et s'échauffe d'une même ardeur ; et comme si chacun de nos rameaux, transportés de plaisir, se déchargent, dans son giron, de la semence qu'elle brûle de concevoir. Elle est pourtant neuf mois à former cet embryon auparavant que de le mettre au jour ; mais l'arbre, son mari, qui craint que la froidure de l'hiver ne nuise à sa grossesse, dépouille sa robe verte pour la couvrir, se contentant, pour cacher quelque chose de sa nudité, d'un vieux manteau de feuilles mortes[825].

Par le choix d'un lexique pouvant s'appliquer au domaine de la sexualité (« amoureux », « s'échauffe », « ardeur », « plaisir », « déchargent », « semence », « nudité »), Cyrano établit un parallèle entre les amours des hommes et le cycle des saisons : chaque

[824]. *Ibid.*, p. 143.
[825]. *Ibid.*, p. 279.

printemps est une naissance. La terre est personnifiée et le vocabulaire employé peut renvoyer à la reproduction humaine (« féconde », « mettre au jour », « embryon », « grossesse »). Cyrano pose ici le cadre dans lequel toutes les formes de sexualité seront défendues en tant que pulsions inspirées par la nature : elles ne peuvent donc, en aucun cas, être considérées comme coupables ou contre-natures. Dans cette perspective, il relate les amours homosexuels de Pylade et d'Oreste qui, morts enlacés, le « plus jeune de ces héros expira[nt] de douleur sur le cadavre de son ami mort », donnèrent naissance à « deux jeunes arbrisseaux dont la tige et les branches, se joignant pêle-mêle, semblaient ne se hâter de croître qu'afin de s'entortiller davantage ». Ainsi, l'homosexualité est associée aux amours de la nature par la métamorphose des deux hommes en arbres, arbres dont on vient de célébrer les amours avec la terre comme étant le symbole même de la nature.

De plus, l'homosexualité, désignée de manière euphémistique par le terme « amitié », fait l'objet d'un éloge dans lequel il devient la source de valeurs morales : loin d'être une perversion, elle rend les hommes meilleurs :

> Ces arbres jumeaux étaient plantés à la ligne ; et dans la saison que le fruit pendait aux branches, les jeunes gens, qui tous les jours allaient au parc tentés par sa beauté, ne s'abstinrent pas d'en manger ; leur courage selon l'ordinaire en sentit incontinent l'effet. On les vit pêle-mêle s'entre-donner leurs âmes, chacun d'eux devenir la moitié d'un autre, vivre moins en soi qu'en son ami, et le plus lâche entreprendre pour le sien des choses téméraires[826].

Ce sont mêmes les amours homosexuels qui permettent aux hommes de s'élever au-dessus de la condition humaine et de s'illustrer par des actes héroïques :

> Cette céleste maladie échauffa leur sang d'une si noble ardeur, que, par l'avis des plus sages, on enrôla pour la guerre cette troupe d'amants dans une même compagnie. On la nomma depuis, à cause des actions héroïques qu'elle exécutait, la *Bande sacrée*. Ses exploits allèrent beaucoup au-dessus de ce que Thèbes s'en était promis ; car chacun de ces braves au combat, pour garantir son amant, ou pour mériter d'en être aimé, hasardait des efforts si incroyables, que l'Antiquité n'a rien vu de pareil : aussi tant que subsista cette amoureuse compagnie, les Thébains, qui passaient auparavant pour les pires soldats d'entre les Grecs, battirent et surmontèrent toujours depuis les Lacédémoniens mêmes, les plus belliqueux peuples de la terre[827].

L'homosexualité apparaît de manière plus transparente qu'auparavant avec l'emploi du terme « amant » à la place d'« ami » précédemment utilisé, ainsi que l'expression « amoureuse compagnie » : c'est par elle que les hommes atteignent au « sacré ».
Toutes les formes d'amours condamnés par la société sont alors envisagées, toujours en lien avec l'histoire des arbres-amants qui légitiment la variété des différentes pratiques sexuelles.
Comme La Mothe Le Vayer, Cyrano les présente au départ comme condamnables :

---

826. *Ibid.*, p. 284.
827. *Ibid.*, p. 284-285.

> Mais entre un nombre infini de louables actions dont ces pommes furent causes, ces mêmes pommes en produisirent innocemment de bien honteuses[828].

Cependant, la condamnation est immédiatement atténuée par l'usage oxymorique de l'adjectif qualificatif « honteuses » et de l'adverbe « innocemment » utilisés dans la même phrase, ainsi que par le contexte qui fait de l'histoire des Arbres-Amants un phénomène naturel. Les déviances, au lieu d'être présentées comme des anomalies, trouvent ici une origine naturelle et matérielle : c'est par l'absorption d'un fruit que les amours les plus surprenants naquirent. La question de la culpabilité est totalement évacuée : les êtres qui ont mangé de ces fruits sont innocents et n'en ressentent pas moins un besoin irrépressible d'assouvir leur désir. On retrouve d'ailleurs les mêmes « passions » évoquées par Cyrano et par La Mothe Le Vayer, dans *Le Banquet sceptique* : l'homosexualité, qui fait l'objet d'un éloge à peine voilé chez les deux auteurs, l'inceste, la zoophilie, l'amour entre les hommes et les végétaux, dont la condamnation semble plus que relative. De plus, certaines figures, comme Pasiphaé et Pygmalion, apparaissent dans les deux œuvres. Cyrano, lui, va jusqu'à envisager l'existence de la transsexualité avec Iphis :

> Dans cette même province la jeune Iphis avait mangé de ce fruit avec la belle Ianthé, sa compagne, dans toutes les circonstances requises pour causer une amitié réciproque. Leur repas fut suivi de son effet accoutumé ; mais parce qu'Iphis l'avait trouvé d'un goût fort savoureux, [elle] en mangea tant, que son amitié qui croissait avec le nombre des pommes dont elle ne se pouvait rassasier, usurpa toutes les fonctions de l'amour, et cet amour à force d'augmenter peu à peu, devint plus mâle et plus vigoureux. Car comme tout son corps, imbu de ce fruit, brûlait de former des mouvements qui répondissent aux enthousiasmes de sa volonté, il remua chez soi la matière si puissamment, qu'il se construisit des organes beaucoup plus forts, capables de suivre sa pensée et de contenter pleinement son amour dans sa plus virile étendue : c'est-à-dire qu'Iphis devint ce qu'il faut être pour épouser une femme[829].

En plus de peindre le désir sous toutes ses formes comme naturel, Cyrano met en scène un véritable glissement d'une nature à une autre, d'un sentiment à un autre, soulignant le lien de continuité et donc de naturalité existant entre les espèces et les sentiments. L'amour lesbien d'Iphis et son changement de sexe ne sont dus qu'à son besoin de rassasier sa faim (« [elle] en mangea tant, que son amitié qui croissait avec le nombre des pommes dont elle ne se pouvait rassasier ») puis son désir. Le choix d'une formule périphrastique et euphémistique pour signaler son changement de sexe (« Iphis devint ce qu'il faut être pour épouser une femme ») atténue encore la condamnation énoncée au début. L'idée qu'il existe des différences de nature est abolie : seule une différence de degré sépare les espèces et les

828. *Ibid.*, p. 286.
829. *Ibid.*, p. 287-288.

« passions ». Ainsi, soit la culpabilité est éradiquée, soit elle concerne tous les êtres puisque la déviance n'est qu'une radicalisation d'une forme d'amour traditionnel.

De même, il représente l'hermaphrodisme, avec le mythe d'Hermaphrodite et de Salmacis, mais il apparaît très clairement qu'il s'agit davantage de montrer les prodiges de la nature que de peindre des actions « honteuses ». Ainsi, Salmacis reçut une pomme lorsqu'elle remporta le prix de la beauté et Hermaphrodite, le berger, reçut l'autre en gagnant la course :

> Les parents du berger qui s'aperçurent des amours de la nymphe, tâchèrent à cause de l'avantage qu'ils trouvaient en cette alliance, de l'entretenir et de la croître : c'est pourquoi ayant ouï vanter les pommes jumelles pour un fruit dont le suc inclinait les esprits à l'amour, ils en distillèrent, et, de la quintessence la plus rectifiée, ils trouvèrent moyen d'en faire boire à leur fils et à son amante. Son énergie qu'ils avaient sublimée au plus haut degré qu'elle pouvait monter, alluma dans le cœur de ces amoureux un si véhément désir de se joindre, qu'à la première vue Hermaphrodite s'absorba dans Salmacis, et Salmacis se fondit entre les bras d'Hermaphrodite. Ils passèrent l'un dans l'autre, et de deux personnes de sexe différent, ils en composèrent un double je ne sais quoi qui ne fut ni homme ni femme. Quand Hermaphrodite voulut jouir de Salmacis, il se trouva être la nymphe ; et, quand Salmacis voulut qu'Hermaphrodite l'embrassât, elle se sentit être le berger. Ce double je ne sais quoi gardait pourtant son unité ; il engendrait et concevait, sans être ni homme ni femme ; enfin la nature, en lui, fit voir une merveille qu'elle n'a jamais su depuis empêcher d'être unique[830].

Alors qu'un tel amour devrait être présenté comme monstrueux et contre-nature, il devient, au contraire, « une merveille », un chef-d'œuvre de la nature. La nature semble même regretter de ne pas avoir réussi à reproduire ce prodige (« la nature, en lui, fit voir une merveille qu'elle n'a jamais su depuis empêcher d'être unique ») : on est loin ici de la condamnation.

Enfin, le dernier exemple proposé par les chênes de Dodone est celui d'Artaxerxès, qui tomba amoureux d'un platane : par ce choix, Cyrano rappelle le lien qu'il a établi au commencement entre les amours des arbres et de la terre et les amours des hommes. Les amours, même ceux qui semblent être honteux, sont associés à des phénomènes naturels. C'est ce que souligne la fin de cet épisode, qui fait de l'attraction existante entre les fruits d'Oreste et de Pylade la cause de l'existence de l'aimantation. De même que les éléments, par le jeu de forces magnétiques, sont attirés les uns par les autres, les hommes ressentent des désirs irrépressibles qui sont parfois dirigés vers des objets autres que ceux qui leur sont traditionnellement dévolus. Cependant, comme l'aimant qui n'est pas coupable d'être attiré par le fer, l'homme n'est que le jouet de forces naturelles qui le dépassent et font naître en lui une attirance pour son *alter ego* ou pour un animal, un végétal ou même pour lui-même.

[830]. *Ibid.*, p. 291-292.

« Loin de condamner la sexualité, cette "céleste maladie qui échauffe le sang d'une si noble ardeur", l'histoire des Arbres-Amants se donne à lire comme mythe fondateur des amours homosexuelles […]. Encore le mythe des Arbres-Amants va-t-il bien au-delà d'une glorification des amours homosexuelles puisqu'il intègre toutes les formes de sexualité, y compris l'inceste et la bestialité dans une énorme "jouissance" dont la puissance est capable de saisir le marbre de Pygmalion, le minéral devenant vivant sous l'effet de l'amour. Non soumises au jugement biblique qui les condamnerait comme "péché", les formes extrêmes qu'est susceptible de prendre cet érotisme universel ne tombent pas davantage sous le jugement de "monstruosité" par lequel les condamnait la mythologie païenne. Véritables "miracles" (au sens cyranien du terme) à nos yeux ahuris, les cas cliniques incarnés par Iphis (transsexualité), par Narcisse ou par les hermaphrodites nous sont livrés par l'expérience, c'est-à-dire par la Nature, et il ne nous appartient pas de les juger sous prétexte que nous ne pouvons les expliquer[831]. »

Cyrano défend à sa manière toutes les formes d'amour et de pratiques sexuelles en imaginant un moyen de les légitimer et de matérialiser les caprices du désir.

Il est intéressant de noter que la question de la sexualité permet de faire se rejoindre les « libertins érudits » et les « libertins de mœurs ». La distinction s'abolit ici puisque quels que soient les mœurs des uns et des autres, ils s'accordent à défendre une sexualité libérée du joug de la morale catholique, où les pulsions et les désirs sont rendus coupables et doivent être refoulés. Ainsi « [L]es textes licencieux de Le Vayer montrent que la distinction entre libertinage érudit et libertinage des mœurs, établie par une historiographie pudibonde, ne tient pas, quelque soin tardif que Le Vayer lui-même ait apporté dans L'*Hexaméron rustique*, regorgeant d'obscénités comme nul autre de ses textes, pour réfuter ceux qui jugent grossièrement des mœurs d'un écrivain, à partir de ses écrits. […] [L']épanchement licencieux relève en lui-même de la licence des mœurs, que l'auteur et son lecteur mettent ou non en pratique les choses dites : la main libertine s'égare en écrivant ce qu'elle devrait taire, récusant les bienséances et euphémismes de l'éloquence affectée, portée par cette nature qui n'accepte jamais volontiers la contrainte. Les propos libres en matière de mœurs, comme sur tout autre sujet, sont chez Le Vayer entièrement tissés de références aux anciens et de

831. Poulouin, Claudine, « « Dieu avait encore une fois recloué le soleil aux cieux… », Cyrano iconoclaste », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 36-37.

citations latines, parfois même grecques. De cette façon, le libertinage de mœurs est effectivement pris dans l'érudition libertine[832] ».

- Du naturel de la sexualité à la déviance dictée par la nature

Si Molière n'envisage pas de représenter l'ensemble des pratiques amoureuses et sexuelles, comme le fera Sade qui donne à voir au lecteur la totalité des « passions », la question du désir et de son assouvissement est cependant centrale dans *Dom Juan*. Dès la scène d'ouverture, ce goût qu'a Dom Juan pour les femmes est mis en avant par Sganarelle :

> SGANARELLE. – Tu me dis qu'il a épousé ta maîtresse : crois qu'il aurait encore épousé toi, son chien et son chat. Un mariage ne lui coûte rien à contracter ; il ne se sert point d'autres pièges pour attraper les belles, et c'est un épouseur à toutes mains. Dame, demoiselle, bourgeoise, paysanne, il ne trouve rien de trop chaud ni de trop froid pour lui ; et si je te disais le nom de toutes celles qu'il a épousées en divers lieu, ce serait un chapitre à durer jusques au soir[833].

Tout d'abord, le fait que le mariage ne représente rien pour Dom Juan lie la pièce de Molière aux libertins comme Vanini, qui mettent en cause cet usage. La Mothe la Vayer aussi refuse de promouvoir les amours « licites » comme une forme d'amour exempt de critiques. De plus, la glorification des amours homosexuels qui se retrouvent chez La Mothe Le Vayer, Cyrano et Sade, peut se lire également comme une mise en cause du mariage.

Mais les agissements de Dom Juan ne se résument pas à une critique du mariage : ils sont également la mise en scène de son désir sans cesse renouvelé, qui s'attache à n'importe quel objet et qui l'entraîne à tout faire pour l'assouvir (« qu'il aurait encore épousé toi, son chien et son chat »). Si Dom Juan semble n'avoir qu'une « passion », il l'exprime cependant pour toutes les femmes (« Dame, demoiselle, bourgeoise, paysanne ») : Dom Juan recherche une forme absolue du désir qui ne peut se réaliser que dans la conquête fantasmatique de toutes les femmes qu'il rencontre (« si je te disais le nom de toutes celles qu'il a épousées en divers lieu, ce serait un chapitre à durer jusques au soir »).

Dès qu'il apparaît sur scène, il est question de séduire une nouvelle « proie ». Alors qu'il vient de voir le valet de Done Elvire quitter Sganarelle, il l'interroge pour savoir ce qu'il a dit et lui demande s'il sait la cause de leur départ précipité après son mariage avec Done Elvire :

> DOM JUAN. – Mais encore, quelle est ta pensée là-dessus ? Que t'imagines-tu dans cette affaire ?
> SGANARELLE. – Moi, je crois, sans vous faire tort, que vous avez quelque nouvel amour en tête. […]

[832]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, op. cit.*, p. 166-167.
[833]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 1, p. 777.

> DOM JUAN. – Ma foi ! tu ne te trompes pas, et je dois t'avouer qu'un autre objet a chassé Elvire de ma pensée.
> SGANARELLE. – Eh ! mon Dieu, je sais mon Dom Juan sur le bout du doigt, et connais votre cœur pour le plus grand coureur du monde ; il se plaît à se promener de liens en liens, et n'aime guère à demeurer en place[834].

C'est même son désir qui commande ses pérégrinations (« il se plaît à se promener de liens en liens, et n'aime guère à demeurer en place »). Dans la tirade de l'éloge de l'inconstance amoureuse[835], Dom Juan met en avant la justice qu'il y a à ne pas refuser ses soins à un nouvel objet (« l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ») et soutient qu'il ne fait qu'obéir à la nature (« rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige »). Mais son désir atteint une tout autre dimension quand, à la fin de sa tirade, il se compare à un conquérant (« l'ambition des conquérants », « comme Alexandre ») et multiplie les hyperboles (« je me sens un cœur à aimer toute la terre », « Il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs », « d'autres mondes pour y étendre mes conquêtes amoureuses ») pour faire état de la démesure de son désir, qui ne peut être satisfait et qui l'amène à vouloir « qu'il y eût d'autres mondes pour y étendre [s]es conquêtes amoureuses ».

Alors que son valet tente ensuite de l'entraîner dans une discussion envisageant les conséquences de ses mariages répétés, Dom Juan l'interrompt pour revenir à son projet de séduire un nouvel objet :

> DOM JUAN. – Paix !
> SGANARELLE. – De quoi est-il question ?
> DOM JUAN. – Il est question de te dire qu'une beauté me tient au cœur, et qu'entraîné par ses appas, je l'ai suivie jusques en cette ville[836].

---

834. *Ibid.*, I, 2, p. 778.
835. DOM JUAN. – Quoi ! tu veux qu'on se lie à demeurer au premier objet qui nous prend, qu'on renonce au monde pour lui, et qu'on n'ait plus d'yeux pour personne ? La belle chose de vouloir se piquer du faux honneur d'être fidèle, de s'ensevelir pour toujours dans une passion, et d'être mort dès sa jeunesse à toutes les autres beautés qui nous peuvent frapper les yeux ! Non, non, la constance n'est bonne que pour des ridicules ; toutes les belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'être rencontrée la première ne doit point dérober aux autres les justes prétentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs. Pour moi, la beauté me ravit partout où je la trouve, et je cède facilement à cette douce violence dont elle nous entraîne. J'ai beau être engagé, l'amour que j'ai pour une belle n'engage point mon âme à faire injustice aux autres ; je conserve des yeux pour voir le mérite de toutes, et rends à chacune les hommages et les tributs où la nature nous oblige. Quoi qu'il en soit, je ne puis refuser mon cœur à tout ce que je vois d'aimable ; et, dès qu'un beau visage me le demande, si j'en avais dix mille, je les donnerai tous. Les inclinations naissantes, après tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir de l'amour est dans le changement. […] Enfin, il n'est rien de si doux que de triompher de la résistance d'une belle personne ; et j'ai sur ce sujet l'ambition des conquérants, qui volent perpétuellement de victoire en victoire et ne peuvent se résoudre à borner leurs souhaits. Il n'est rien qui puisse arrêter l'impétuosité de mes désirs, je me sens un cœur à aimer toute la terre ; et, comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes pour y étendre mes conquêtes amoureuses. » dans Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 779-780.
836. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 781.

Il informe Sganarelle que l'objet de sa convoitise est une jeune femme qui doit épouser son fiancée et que c'est leur « mutuelle ardeur » qui a attiré son attention, et que son « amour commença par la jalousie ». Par là, il révèle que ce qui motive son désir est la difficulté de la conquête : il ne s'agit donc pas uniquement de peindre un séducteur mais bien de mettre en scène un personnage qui a la volonté de séduire toutes les femmes qu'il convoite. La nouveauté est l'aiguillon de ce désir, et il s'exprime même envers l'objet délaissé si celui-ci change de visage : c'est le cas de Done Elvire qui, après s'être présentée à Dom Juan en femme amoureuse et trahie, réapparaît à la fin de la pièce apaisée, détachée de son amour pour lui :

> DOM JUAN. – Sais-tu bien que j'ai encore senti quelque peu d'émotion pour elle, que j'ai trouvé de l'agrément dans cette nouveauté bizarre, et que son habit négligé, son air languissant et ses larmes ont réveillé en moi quelques petits restes d'un feu éteint[837] ?

La « passion » de Dom Juan n'est pas seulement affirmée, elle est mise en pratique dans plusieurs scènes où il montre son incapacité à la dominer, même si elle le met dans une situation inconfortable. L'échec de la tentative d'enlèvement de « la belle » qu'il avait suivie jusque dans la ville permet à Dom Juan de rencontrer Mathurine :

> DOM JUAN. – Nous avons manqué notre coup (…) ; mais à te dire vrai, la paysanne que je viens de quitter répare ce malheur, et je lui trouve des charmes qui effacent de mon esprit tout le chagrin que me donnait le mauvais succès de notre entreprise. Il ne faut pas que ce cœur m'échappe et j'y ai déjà jeté des dispositions à ne pas me souffrir longtemps de pousser des soupirs[838].

Quelques instants plus tard, c'est Charlotte qui entre en scène :

> DOM JUAN, *apercevant Charlotte*. – Ah ! ah ! d'où sort cette autre paysanne, Sganarelle ? As-tu rien vu de plus joli ? et ne trouves-tu pas, dis-moi, que celle-ci vaut bien l'autre[839] ?

Il entreprend ensuite de la séduire et va jusqu'à lui promettre de l'« arrache[r] de ce misérable lieu » et de la sortir de sa condition de paysanne. Deux scènes plus loin, il est intéressant de voir que Dom Juan, face aux deux paysannes, est incapable de renoncer à l'une d'elles, au risque de les perdre toutes les deux. Ceux qui défendent la thèse d'un Dom Juan qui ne serait qu'un petit maître y voient la confirmation de son manque d'esprit, mais il est possible d'y voir ce besoin impérieux qu'a Dom Juan de séduire la totalité des femmes qu'il désire.

---

837. *Ibid.*, IV, 7, p. 821.
838. *Ibid.*, II, 2, p. 789-790.
839. *Ibid.*, II, 2, p. 790.

Finalement, l'objet de sa convoitise n'en est que le support ponctuel, c'est davantage du côté de la totalité que se situe son désir : ce n'est pas la conquête d'une femme ou d'une autre qui compte, c'est le fait qu'aucune ne lui échappe.

Le projet donjuanesque peut donc être comparé à celui de Sade dans les *120 journées,* puisqu'il s'agit d'atteindre dans les deux cas une forme d'exhaustivité : alors que la passion de Dom Juan est de conquérir « toutes » les femmes, Sade cherche à donner à voir « toutes » les passions :

> Il s'agissait (…) de se faire en cette situation raconter avec les plus grands détails, et par ordre, tous les différents écarts de cette débauche, toutes ses branches, toutes ses attenances, ce qu'on appelle en un mot, en langue de libertinage, toutes les passions[840].

En effet, « dans cette conception que le narrateur se fait de la force des récits – force qui lui vient de ce qu'il avance "à force détails" – le point crucial n'est pas saisi tant qu'on ne pointe pas le fait que Duclos donne à ses interlocuteurs la certitude qu'elle leur a *tout* dit ; c'est-à-dire, qu'elle leur a détaillé la passion sans reste, sans qu'il y ait quelque chose de voilé, d'indéterminé, en suspens dans les marges de la scène éclairée par le récit. Hantise donc d'un sous-entendu, d'épisode non raconté et flottant derrière le personnage, d'un détail, insignifiant en apparence, mais lourd de sens… Ce qui est redouté en matière de description passionnelle, c'est la "gaze", indissociable d'un certain vague, d'un certain flou, réserve si propice à abriter le secret, le mystère et à susciter la curiosité, à enchaîner le regard dans l'au-delà de la scène présente[841] ». Ce besoin de tout raconter et de mettre en scène « toutes les passions » se confond avec le projet des *120 Journées,* mais il est également présent dans *Justine* par exemple, lorsque Justine assiste à une scène entre Bressac et son laquais. Alors que le récit semble terminé et que Sade utilise une formule supposant qu'il se contente de résumer la scène, il prête cependant au lecteur la volonté de voir décrite la scène dans ses moindres détails :

> La scène est longue… scandaleuse, remplie d'épisodes… entremêlés de luxures et de saletés bien faites pour scandaliser celle qui gémit encore d'outrages à peu près semblables. Mais quelles étaient ces infamies ? Nous voyons d'ici quelques lecteurs, plus curieux de ces obscénités que des détails vertueux de l'intéressante Justine, nous supplier de leur dévoiler ces horreurs : eh bien, nous leur dirons, pour les satisfaire, que le jeune maître, nullement effrayé du dard monstrueux dont on le menace, l'excite, le couvre de baisers, s'en saisit, s'en pénètre, se pâme, en l'introduisant dans son cul[842].

---

[840]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 41.
[841]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 93-96.
[842]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 468-469.

Suit alors une description précise du reste de la scène. Sade s'amuse donc à feindre de gazer les détails d'une scène pour mieux verser dans une description précise et obscène et l'attribuer à l'envie du lecteur.

La volonté de découvrir les « passions » des hommes dans leurs moindres détails est ainsi vue comme un moyen de révéler leur nature profonde : c'est là ce qui, d'après Sade, rendait *Thérèse philosophe* imparfait, car Boyer d'Argens donne à voir de nombreux désirs déviants mais il n'étend pas son ambition à toutes les représenter :

> Je ne finirais pas si je te faisais le tableau de tous les goûts bizarres, des singularités que j'ai connus chez les hommes, indépendamment des diverses postures qu'ils exigent des femmes dans le coït[843].

Boyer d'Argens ne partage donc pas ce besoin d'exhaustivité , mais il n'en fait pas moins le récit d'un certain nombre de « singularités ». Elles sont même à la fois mises en scène par des récits et défendues par des dissertations, les pans théoriques et pratiques se retrouvant chez Boyer d'Argens comme plus tard chez Sade.

L'expression de l'éloge de pratiques sexuelles comme la masturbation ou la relation sexuelle visant à se procurer du plaisir tout en se mettant à l'abri d'une éventuelle grossesse est dévolue à l'abbé T***. Il est celui qui, par ses raisonnements et ses démonstrations, permet à Thérèse de se « déniaiser ». Il énonce ainsi des principes qui doivent faire disparaître la culpabilité de Thérèse dès qu'elle est tourmentée par des désirs charnels et ressent le besoin de les assouvir. Ainsi, il défend la masturbation comme une pratique naturelle et l'encourage à y recourir à chaque que cela lui semble nécessaire :

> Parlons présentement, mon enfant, de ces chatouillements excessifs que vous sentez souvent dans cette partie qui a frotté à la colonne de votre lit : ce sont des besoins de tempérament aussi naturels que ceux de la faim et de la soif. Il ne faut ni les rechercher ni les exciter, mais dès que vous vous en sentirez vivement pressée, il n'y a nul inconvénient à vous servir de votre main, de votre doigt, pour soulager cette partie par le frottement qui lui est alors nécessaire. […] Au reste comme ceci, je vous le répète, est un besoin que les lois immuables de la nature excitent en nous, c'est aussi des mains de la nature que nous tenons le remède que je vous indique pour soulager ce besoin[844].

La masturbation n'est donc qu'un moyen de contenter un besoin, comme le fait de manger ou de boire apaisent la faim et la soif. Le désir sexuel est imputé à la nature qui en est l'inspiratrice et la masturbation devient un « remède » dicté par la nature. Les arguments employés par l'abbé sont les mêmes que ceux prêtés par La Mothe Le Vayer à Zénon, Sextius et Diogène.

---

[843]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 638.
[844]. *Ibid.*, p. 603.

L'abbé T*** promeut aussi les relations sexuelles qui visent à se donner du plaisir sans prendre le risque qu'elles soient suivies d'une grossesse : l'exposé que fait alors l'abbé est à mi-chemin entre la théorie et la pratique en ce qu'il décrit précisément le mécanisme de la reproduction et le comportement à adopter pour éviter que la femme ne tombe enceinte :

> - [J]e t'ai déjà démontré plus d'une fois, par l'explication du mécanisme de la fabrique des hommes, que rien n'était plus facile à éviter. Répétons donc encore ce que nous avons dit à ce sujet. L'amant, par la réflexion ou par la vue de sa maîtresse, se trouve dans l'état qui est nécessaire à l'état de génération : le sang, les esprits, le nerf érecteur, ont enflé et roidi son dard. Tous deux d'accord, ils se mettent en posture, la flèche de l'amant est poussée dans le carquois de sa maîtresse, les semences se préparent par le frottement réciproque des parties. L'excès du plaisir les transporte, déjà l'élixir divin est prêt à couler. Alors l'amant sage, maître de ses passions, retire l'oiseau de son nid, et sa main, ou celle de sa maîtresse, achève par quelques légers mouvements de provoquer l'éjaculation au-dehors. Point d'enfant à craindre dans ce cas. L'amant étourdi et brutal pousse au contraire jusqu'au fond du vagin, il y répand sa semence, elle pénètre dans la matrice et, de là, dans ses trompes, où se forme la génération[845].

Le fait d'interrompre le coït pour se garantir du risque d'enfantement, s'il paraît moins déviant que certaines pratiques envisagées par La Mothe Le Vayer et surtout par Sade, n'en est pas moins condamnable pour l'Église, qui réserve la relation sexuelle à la procréation. Si l'abbé T*** est le personnage qui développe plusieurs dissertations sur la question de la sexualité, il les met également en pratique avec Madame C*** à plusieurs reprises[846].

Cependant, le rôle du personnage qui brosse le tableau des « passions » humaines est dévolu à Madame Bois-Laurier, ancienne courtisane et voisine de Thérèse qui s'occupe d'elle à la mort de sa mère. La Bois-Laurier fait état des « singularités » des désirs en faisant le récit de sa vie de courtisane. Elle prend tout d'abord soin de lui préciser que son enseignement ne se confond pas avec la représentation des différentes positions amoureuses, mais qu'il s'agit bien de lui montrer les particularités des désirs des hommes :

> Tu comprends donc que lorsque je t'ai dit que mes aventures t'instruiraient des caprices des hommes, je n'ai pas entendu parler des différentes attitudes que la volupté leur fait varier pour ainsi dire à l'infini dans leurs embrassements réels avec les femmes : toutes les nuances des attitudes galantes ont été traitées avec tant d'énergie par le célèbre Pierre Arétin (…), qu'il n'en reste rien à dire

[845]. *Ibid.*, p. 610.

[846]. Pour exemple, la scène observée par Thérèse qui est cachée dans la ruelle du lit de Madame C**** : « [I]l troussa sa robe et sa chemise jusqu'au-dessus du nombril, puis il lui ouvrit les cuisses en élevant tant soit peu ses genoux de manière que ses talons, qui se rapprochaient quelque peu de ses fesses, étaient presque joints l'un à l'autre, appuyés sur les pieds du lit.
Dans cette attitude, en partie cachée pour moi par l'abbé qui baisait alternativement toutes les beautés du corps de sa chère maîtresse, Madame C*** paraissait immobile, recueillie, méditant sur la nature des plaisirs dont elle sentait déjà les prémisses. Ses yeux étaient à moitié fermés, la pointe de sa langue se montrait sur le bord de ses lèvres vermeilles, et tous les muscles de son visage étaient dans une agitation voluptueuse. […]
Le complaisant directeur ne se fit pas répéter deux fois ce qu'on exigeait de lui. Il se glissa par le pied du lit entre Madame C*** et la muraille, la baisant bouche à bouche aves les petits mouvements de langue les plus voluptueux. Son autre main fut occupée à l'action principale : elle caressait (…) cette partie qui distingue notre sexe (…). » dans Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 615-616.

> aujourd'hui. Il n'est donc question, dans ce que j'ai à t'apprendre, que ces goûts de fantaisie, de ces complaisances bizarres, que quantité d'hommes exigent de nous et qui, par prédilection ou par certains défauts de conformation, leur tiennent lieu d'une jouissance parfaite[847].

Suit alors un exposé de « goûts de fantaisie » à laquelle La Bois-Laurier a servi de support, comme lors de sa première aventure chez le Président de *** qui la fait venir avec sa mère, à qui il donne les ordres suivants :

> Présentement faites-la tenir ferme dans l'attitude où elle est, occupez-vous à lui donner quelques petits coups de votre main sur les fesses. Cet arrêt fut exécuté. Un profond silence succéda. Ma mère soutenait de la main gauche mes jupes et ma chemise élevées, tandis qu'elle me fessait légèrement de la droite. Curieuse de voir ce qui se passait de la part du président, je tournai tant soit peu la tête : je l'aperçus posté à deux pas de mon derrière, un genou en terre, tenant d'une main sa lorgnette braquée sur mon postérieur et, de l'autre, secouant entre ses cuisses quelque chose de noir et de flasque que tous ses efforts ne pouvaient faire guinder. Je ne sais s'il finit ou non sa besogne, mais enfin, après un quart d'heure d'une attitude que je ne pouvais plus supporter, monseigneur se leva, et gagna son fauteuil en vacillant sur ses vieilles jambes étiques. Il donna à ma mère une bourse dans laquelle il lui dit qu'elle trouverait les cent louis d'or promis[848].

Ensuite comme l'indiquent les titres, Madame Bois-Laurier expose un certain nombre de penchants qu'elle a eu l'occasion d'assouvir au cours de sa carrière :

> *Goût bizarre de cet Américain dans ses plaisirs libidineux. Effets singuliers de la musique*
> *Attitude originale où l'amant d'une troisième sœur de la baronne place la Bois-Laurier pour restaurer sa vigueur éteinte*
> *La Bois-Laurier est présentée à un prélat dont on est obligé de matelasser l'appartement, et pourquoi…*
> *Elle est envoyée chez un homme de considération qui a, dans ses plaisirs, une manie particulière*
> *Un vieux médecin se fait fouetter par la Bois-Laurier, remède souverain pour la génération*

Mais elle avoue son incapacité à pouvoir peindre toutes les passions des hommes :

> Je ne finirais pas si je te faisais le tableau de tous les goûts bizarres, des singularités que j'ai connus chez les hommes, indépendamment des diverses postures qu'ils exigent des femmes dans le coït[849].

Inutile de dire que la défense de « toutes les passions » est présente chez Sade : c'est le cœur même du projet des *120 Journées*, qui est explicitement exposé dans l'introduction :

> Il s'agissait (…) de se faire en cette situation raconter avec les plus grands détails, et par ordre, tous les différents écarts de cette débauche, toutes ses branches, toutes ses attenances, ce qu'on appelle en un mot, en langue de libertinage, toutes les passions[850].

Les *120 Journées* est l'œuvre sadienne qui met en scène, de manière exhaustive, la présentation ordonnée des passions. Mais, dans les trois versions de *Justine*, celle-ci rencontre également bon nombre de passions, particulièrement dans la dernière version ; simplement,

---

847. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 631-632.
848. *Ibid.*, p. 633.
849. *Ibid.*, p. 638.
850. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 41.

l'ordre des passions n'est plus dicté par une structure mais par le cadre romanesque. De plus, au départ, Sade cherche davantage à mettre à mal des vertus abstraites et il fait correspondre chaque rencontre avec une vertu bafouée. Par exemple, les notes de régie nous apprennent que l'épisode chez Du Harpin punit la « deuxième vertu » :

> *Note de régie* : Deuxième vertu punie. Elle refuse de voler chez Du Harpin[851].

De même, pour l'épisode des voleurs :

> Troisième vertu punie : elle refuse de suivre une bande de voleurs, on veut la violer dans la forêt de Bondy[852].

Mais même si l'organisation n'est pas centrée autour des déviances, c'est dans *Justine* que l'on lie théorie et pratique et que les libertins sadiens, qui assouvissent leurs goûts dépravés, les défendent à travers des dissertation ; ce qui n'est pas le cas dans les *120 journées* puisqu'il s'agit alors de mettre en scène toutes les particularités pour que chaque lecteur puisse se reconnaître et jouir du récit qui est fait de sa passion. L'objectif sous-jacent est, bien sûr, d'entraîner le lecteur à se les approprier toutes, en partant de celle qui trouve un écho en lui, et donc de modifier la condamnation éventuelle qu'il pourrait faire des passions qu'il ne partage pas :

> Sans doute, beaucoup de tous les écarts que tu vas voir peints te déplairont, on le sait, mais il s'en trouvera quelques-uns qui t'échaufferont au point de te coûter du foutre, et voilà tout ce qu'il nous faut. Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? C'est à toi à la prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place[853].

Toute l'œuvre de Sade dresse donc un tableau complet des perversions sexuelles s'appuyant sur le principe que les hommes ne sont pas coupables ni responsables de leurs déviances : il s'agit uniquement de variations du désir parallèles à celles des conformations physiques. Plusieurs éloges paradoxaux apparaissent dans les œuvres sadiennes : celui de l'infanticide, du meurtre, de plusieurs formes de libertinage. Un des plus développés et détaillés est celui des rapports homosexuels fait par Bressac, qui est mis en scène, dès son apparition[854], dans une relation de ce type. Tout d'abord, il présente le bonheur que produit le fait de se conduire et d'être traité comme une femme :

---

[851]. Note de Michel Delon dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 1144.

[852]. Note de Michel Delon dans Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 1146.

[853]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 74.

[854]. Justine, qui vient d'être volée et violée par Saint-Florent, se cache dans un taillis pour lui échapper quand elle entend un bruit : « Deux hommes occasionnaient ce bruit. […] Ils s'approchent (…) et se placent tellement en

> – Ah ! Justine, interrompit Bressac, peut-on jamais se corriger de ce penchant !... si tu pouvais en connaître les charmes ; si tu pouvais comprendre ce qu'on éprouve à la douce illusion de n'être plus qu'une femme ! Incroyable égarement de l'esprit ; on abhorre ce sexe, et l'on veut l'imiter ! Ah ! qu'il est doux d'y réussir, qu'il est délicieux d'être la putain de tous ceux qui veulent de vous ; et, portant sur ce point au dernier période le délire et la prostitution, d'être successivement, dans le même jour, la maîtresse d'un crocheteur, d'un valet, d'un soldat, d'un cocher ; d'en être tout à tour chéri, caressé, jalousé, menacé, battu ; tantôt victorieux dans leur bras, et tantôt victime à leurs pieds, les attendrissant par des caresses, les ranimant par des excès : eh ! non, non, Justine, tu ne comprends pas quel est ce plaisir pour une tête organisée comme la mienne[855].

Dans cet éloge, Bressac multiplie les procédés rhétoriques pour mettre en avant son plaisir et fait preuve d'éloquence pour défendre sa passion. Il emploie de nombreuses phrases exclamatives et décline dans une longue phrase toutes les variations à quoi l'expose cette pratique, le changement perpétuel étant souligné par les énumérations et l'asyndète. La fin de la phrase, introduite par deux points, est ainsi mise en valeur, ce qui montre à quel point les passions sont le fait d'une conformation physique particulière et comment il est difficile pour celui qui ne partage pas les mêmes goûts de se figurer le plaisir qu'il y a à les assouvir (« eh ! non, non, Justine, tu ne comprends pas quel est ce plaisir pour une tête organisée comme la mienne »).

Bressac décrit ensuite les sensations qu'il ressent pour peindre de la manière la plus précise possible le plaisir physique qu'il éprouve :

> Mais, le moral à part, si tu te représentais quelles sont les titillations voluptueuses de ce divin goût, ce qu'il fait sentir… éprouver ; il est impossible d'y tenir : c'est un chatouillement si vif… des mouvements de lubricité si piquants… un délire si complet… on perd l'esprit, on déraisonne ; mille baisers, plus ardents les uns que les autres, n'expriment pas encore avec assez d'ardeur l'ivresse ou nous plonge l'agent. Enlacé dans ses bras, les bouches collées l'une sur l'autre, nous voudrions que notre existence entière pût s'incorporer à la sienne ; mais nous ne voudrions faire avec lui qu'un seul être : si nous osons nous plaindre, c'est d'être négligés ; nous voudrions bien que, plus robuste qu'Hercule, notre fouteur nous pénétrât nous élargît ; que cette semence précieuse, élancée brûlante au fond de nos entrailles, fît, par sa chaleur et sa force, jaillir la nôtre dans ses mains ; nous voudrions n'être que foutre, quand il nous arrose du sien[856].

Il met en lumière l'intensité de son plaisir par des aposiopèses (interruptions par des points de suspensions) qui laissent entendre que ce qu'il ressent est indicible. Ensuite, il utilise des superlatifs (« si vif… », « si piquants… », « si complet »), il créé des effets de rythme en faisant suivre phrases courtes juxtaposées (« il est impossible d'y tenir : c'est un chatouillement si vif… », « on perd l'esprit, on déraisonne ») par une longue phrase rendue

face de Justine, qu'aucun de leurs propos, aucun de leurs mouvements ne peut lui échapper. Alors le maître, qui paraît âgé de vingt-quatre ans, déculotte l'autre, dont l'âge est de quatre lustres au plus, le branle, lui suce le vit, et le fait bander. La scène est longue… scandaleuse, remplie d'épisodes… entremêlées de luxures et de saletés bien faites pour scandaliser celle qui gémit encore d'outrages à peu près semblables. » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 468-469.

[855]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 477.

[856]. *Ibid.,* p. 477.

expressive par l'anaphore « nous voudrions », expression répétée quatre fois et qui marque, de manière paroxystique, l'étendue du plaisir qui aboutit à un besoin, presque métaphysique, de se confondre avec son amant (« nous voudrions que notre existence entière pût s'incorporer à la sienne ; mais nous ne voudrions faire avec lui qu'un seul être ») et de n'être plus que jouissance (« nous voudrions n'être que foutre, quand il nous arrose du sien ») .

Enfin, Bressac affirme la différence entre les hommes ayant ce penchant et les autres, et énonce l'idée que les homosexuels ont été créés différemment et ont des parties du corps faites à l'image de celles des femmes :

> Ne t'imagine pas que nous soyons faits comme les autres hommes ; c'est une construction toute différente : et cette membrane chatouilleuse tapissant l'intérieur de vos infâmes cons, le Ciel, en nous créant, en orna les autels où nos céladons sacrifient. Nous sommes aussi certainement femmes là, que vous l'êtes à l'atelier de la génération. Il n'est pas un de vos plaisirs qui ne nous soit connu, pas un dont nous ne sachions jouir : mais nous avons de plus les nôtres ; et c'est cette réunion délicieuse qui fait de nous les hommes de la terre les plus sensibles à la volupté… les mieux créés pour la sentir. C'est cette réunion enchanteresse qui rend impossible la correction de nos goûts… qui ferait de nous des enthousiastes et des frénétiques, si l'on avait encore la stupidité de nous punir… qui nous fait adorer jusqu'à la mort, enfin, le dieu qui nous enchaîne[857].

Ainsi, ni les hommes ni les femmes ne peuvent les comprendre du fait de la particularité de leur morphologie et des goûts que cela suscite. Il présente alors les « bougres » comme éprouvant en même temps le plaisir des deux sexes réunis. La force de ce penchant est réaffirmée au point de préférer mourir plutôt que de renoncer à ce type de pratiques sexuelles (« qui nous fait adorer jusqu'à la mort, enfin, le dieu qui nous enchaîne »). Cet éloge met en avant l'omnipotence du corps qui, par son « organisation », impose des passions auxquelles il est impossible de renoncer vu la force du plaisir ressenti quand elles sont assouvies : la mort serait préférable au renoncement. Face à cet impératif du désir, aucune loi, aucune morale ne peut être assez puissante pour faire changer les libertins sadiens.

De plus, ici, l'éloge des pratiques homosexuelles est fait par l'un de ses plus fervents adeptes, qui tente de faire partager son point de vue en décrivant ses sensations. La défense de l'homosexualité se retrouve également dans *Thérèse philosophe*, mais à travers le point de vue de la Bois-Laurier qui condamne ce goût. L'idée est donc de peindre un ensemble de « passions », non pour chercher à représenter des écarts qui trouveraient un écho chez les lecteurs, mais simplement pour montrer toutes les déviances que la Bois-Laurier a rencontré au cours de sa carrière.

La Bois-Laurier commence son discours par une prétérition, puisqu'elle feint de taire la pratique qu'elle se met à décrire. Il existe d'ailleurs un contraste entre le titre qui figure en

[857]. *Ibid.*, p. 477.

tête de ce passage (« *Dissertation sur le goût des amateurs du péché* antiphysique*, où l'on prouve qu'ils ne sont ni à plaindre, ni à blâmer* ») et l'affirmation inaugurale de la Bois-Laurier :

> Je ne te parle point du goût de ces monstres qui n'en ont que pour le plaisir *antiphysique*, soit comme *agents*, soit comme *patients*[858].

Après avoir donné un exemple particulier, elle met en scène la défense du « péché antiphysique » par un de ses membres, en ayant recours à une prétérition :

> Je remarque cependant que Messieurs les antiphysiques se moquent de nos injures et défendent vivement leur goût, en soutenant que leurs antagonistes ne se conduisent que par les mêmes principes qu'eux. « Nous cherchons tous le plaisir, disent ces hérétiques, par la voie où nous croyons la trouver ». C'est le goût qui guide nos adversaires ainsi que nous. Or, vous conviendrez que nous ne sommes pas les maîtres d'avoir tel ou tel goût. Mais, dit-on, lorsque les goûts sont criminels, lorsqu'ils outragent la nature, il faut les rejeter. Point du tout : en matière de plaisir, pourquoi ne pas suivre son goût ? Il n'y en a pas de coupables. D'ailleurs, il est faux que l'antiphysique soit contre nature puisque c'est cette même nature qui nous donne le penchant pour ce plaisir. Mais, dit-on, on ne peut pas procréer son semblable. Quel pitoyable raisonnable ! Où sont les hommes, de l'un et de l'autre goût, qui prennent le plaisir de la chair en vue de faire des enfants ?
> Enfin, continua la Bois-Laurier, Messieurs les antiphysiques allèguent mille bonnes raisons pour faire croire qu'ils ne sont ni à plaindre, ni à blâmer. Quoi qu'il en soit, je les déteste[859].

Même si la Bois-Laurier émet un jugement négatif sur les homosexuels, le discours rapporté, par le biais de la prétérition, n'en est pas moins un éloge d'une pratique qui est affirmée comme naturelle en ce qu'elle est imposée à ceux qui la désirent. L'idée qu'il n'y a pas de valeur absolue en matière de sexualité et que c'est la conformation physique et les goûts de chacun qui doivent guider les plaisirs est mise en avant, induisant qu'il n'y a aucun penchant qui ne soit coupable ou contre-nature : cette idée sera reprise par Sade.

### Absence d'éthique matérialiste ? Penser le bien et le mal par le corps

Le fait de ne plus condamner moralement les désirs du corps et de les considérer comme l'expression de pulsions naturelles amène les libertins à interroger la notion d'éthique et à postuler l'existence d'une morale du corps, qui ne nie pas ses besoins mais au contraire les intègre. C'est le projet qui sous-tend des œuvres telles que *De la vertu des païens*, de La Mothe Le Vayer, et *l'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, de Naudé : elles sont un début de réflexion sur la possibilité d'une

[858]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 644.
[859]. *Ibid.*, p. 645.

morale plus proche de l'homme et de sa nature profonde que celle fondée sur la religion chrétienne, qui frappe du sceau de la culpabilité toutes les manifestations corporelles.

L'exemple des sages des civilisations antérieures permet de tracer une voie vers une éthique athée ayant pour principe souverain le plaisir, terme qui connaît des variations importantes allant de la simple satisfaction des besoins naturels (selon Épicure) à l'assouvissement de toutes les perversions au détriment de l'autre (chez Sade). Il est possible de voir en Vanini celui qui inscrit au cœur du libertinage la possibilité de dissocier religion et vertu : « Chez lui, plus que chez tous les autres libertins érudits, le libertinage moral est attaché à l'impiété et fait partie intégrante de l'athéisme. On a vu que, pour les contemporains de Vanini il n'y a pas d'athée vertueux, ou du moins cette figure ne fait-elle que commencer à germer très lentement, avec l'idée d'une morale naturelle libérée des religions instituées. On en trouve d'ailleurs indiscutablement la présence chez Vanini lui-même, lorsqu'il cite par exemple Cardan, rappelant l'irréprochable vertu des épicuriens ("Les épicuriens faisaient grand compte de l'honnêteté, manifestaient leur sens du devoir (…), étaient considérés par tous comme des hommes excellents, bien qu'ils ne vénéraient pas les dieux dont ils niaient fermement l'existence… " dans Cardan, *De animorum immortalitate*). Mais la rébellion libertine, simultanément, s'accompagne de la revendication sporadique par les libertins eux-mêmes de l'immoralité dont les accusent leurs ennemis. Et il y a là sans nul doute une part importante de défi et de dérision, mais cela va beaucoup plus loin[860] ».

Une continuité apparaît entre des éthiques qui n'écartent ni le corps ni le plaisir de la réflexion morale. L'accomplissement d'une telle éthique finira par se confondre avec un déterminisme physique qui commande au corps d'assouvir ses désirs et ôte toute dimension morale à des actions dues à une conformation physique et imposées par la nature : peut-on reprocher à un prédateur de dévorer ses proies ? Peut-on lutter contre l'instinct, contre le besoin physique par l'élaboration d'un modèle de pensée ou de conduite quel qu'il soit ?

- L'inscription du corps dans une pensée du bien et du mal

L'inscription du corps dans la réflexion morale est déjà une préoccupation gassendienne : « eu égard au plaisir aussi, et à la douleur, il faudra signaler qu'entendement et imagination vont d'un même pas[861] ». Gassendi inscrit au cœur de sa philosophie un lien

[860]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, op. cit.*, p. 134-135.
[861]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, op. cit.*, p. 151.

insécable entre le corporel et l'incorporel ; ainsi, « [a]près avoir décrit le processus qui engendre le sentiment du Bien et du Mal à partir d'une "Espèce de la chose qui se présente estant convenable, ou disconvenable au Sens, ou à l'Entendement", Gassendi s'interroge sur la pertinence de cette formulation.

> Mais la chose souffre plus de difficulté à l'égard de l'Entendement, parce qu'il est d'une nature incorporelle ; toutefois parce que l'Entendement tant qu'il est dans le Corps, agit de telle manière avec la Phantasie, et se sert de ses especes conjointement avec elle *de telle sorte qu'il est censé estre comme un seul et unique Principe d'agir avec elle* ; […] (b, VI, 288).

Par un effet d'écho et de contrepoint caractéristique du style gassendien, le *pari passu* doit être reformulé dans l'ordre même du plaisir : tout se passe comme si c'était un "seul et unique Principe d'agir" qui faisait qu'une image fût plaisante ou déplaisante, bonne ou mauvaise. […]

Le plaisir immanent que procure l'image à l'entendement *et* à la *phantasia* est comme le signe sans cesse réitéré d'une *incarnation* de l'incorporel dans le corporel[862] ».

Se révèle ainsi « un versant de l'anthropologie gassendienne », qui trace une continuité entre le corps et la volonté, établissant un « refus de penser la volonté comme indépendante du travail commun de l'entendement et de l'imagination ; la volonté comme image de l'infini n'a, aux yeux de Gassendi, pas plus de légitimité ontologique que l' "idée de Dieu" n'en avait dans la troisième méditation. On ne peut voir que ce que préalablement l'on a imaginé (…). Tout vouloir, Descartes, est vouloir de quelque chose : la "pensée" de ce quelque chose est première, c'est elle, et non pas une volonté autonome et souveraine, qui me *présente* ce quelque chose comme désirable ou non, comme un bien ou un mal. Ma volonté, loin d'être comme la marque et la *similitudo* de l'infini divin en moi, est pour Gassendi déterminée par les *apparences* finies qui font que l'on veuille ceci plutôt que cela. La volonté n'est pas donnée à la conscience comme principielle, mais comme la *résultante* de la *force* des images et des raisonnements sur l'image qui la font pencher dans un sens plutôt que dans l'autre.
*La question de l'apparence, de l'image, de l'imagination, se répercute ainsi dans la sphère de l'éthique* (…).

[…] Si c'est le mal que je poursuis, c'est qu'en définitive ce mal m'*apparaît* comme un bien, c'est que la première apparence du bien ("je le vois bien") est, dans l'instant du choix, devenue plus faible, c'est qu'elle a cédé la place, sur la scène de l'imagination, à ce qui semblait un mal et que je désire désormais sous un autre éclairage, comme un bien. Dés lors,

[862]. *Ibid.*, p. 152.

c'est cette autonomie principielle de la volonté par rapport à l'intellect et à l'imagination (en laquelle Descartes voyait comme l'image du divin en l'homme) qui devient une pure illusion d'optique : il y a toujours de la vision, de l'imagination *sous* la volonté ; et sous le choix il faudra toujours supposer une *force* préalable de l'apparence et un raisonnement (…) liminaire qui, silencieusement, motive la volonté[863] ». Le corps se voit alors réintégré au centre de la pensée morale, il en est indissociable car il est le prisme à travers lequel le bien et le mal peuvent être envisagés. C'est pourquoi la notion de plaisir, excentrée par la religion chrétienne, réintègre une place centrale dans la réflexion éthique puisqu'elle est la valeur du corps par excellence : c'est elle qui guide l'homme lorsqu'il pense le bien en l'envisageant depuis son humanité.

- D'une morale du plaisir à l'impératif du jouir

L'homme est composé d'une seule substance : la matière. Celle-ci conditionne aussi bien l'esprit que le corps. À partir de ce principe, les libertins proposent d'inverser le rapport institué par les spiritualistes, qui défèrent au corps un rôle dégradant de contenant enfermant l'esprit dans des limites trop étroites : les libertins établissent au contraire que c'est le corps qui dirige l'esprit. Puisque le corps a un rôle prépondérant, le plaisir s'impose comme son seul guide et relègue les considérations morales comme autant de réflexions restant sans prise sur l'immédiateté du besoin. C'est ainsi que doit se lire la promotion du plaisir comme impression guidant les choix de chacun et matérialisée dans les œuvres libertines.

Si *Dom Juan* est une œuvre qui reste énigmatique et qui ne fait pas exprimer au héros éponyme la philosophie qui sous-tend ses raisonnements, il n'y a cependant peu de doutes concernant le fait que le plaisir est au cœur de la quête donjuanesque. Il exprime d'ailleurs clairement cette idée dès le premier acte :

> DOM JUAN. – Ah ! n'allons point songer au mal qui nous peut arriver, et songeons seulement à ce qui nous peut donner du plaisir[864].

Si cette déclaration peut sembler anodine, elle prend tout son sens dans une œuvre où Dom Juan n'a de cesse de chercher à jouir de toutes les femmes qui lui plaisent. Son obsession l'empêche de s'intéresser à rien d'autre qu'à ses projets de séduction et ne lui permet pas de tenir compte des nombreux avertissements dont il fait l'objet. Cette réplique vient d'ailleurs terminer une discussion où Sganarelle, en feignant d'évoquer « les libertins »,

[863]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 184-185.
[864]. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, I, 2, p. 781.

le met en garde car « les libertins ne font jamais une bonne fin ». Dom Juan ne se soucie pas de ses avertissements et y met fin en lui coupant la parole pour mieux revenir au seul sujet qui l'intéresse :

> DOM JUAN. – Paix !
> SGANARELLE. – De quoi est-il question ?
> DOM JUAN. – Il est question de te dire qu'une beauté me tien au cœur, et qu'entraîné par ses appas, je l'ai suivie jusques en cette ville[865].

Le plaisir est donc le seul moteur des actions de Dom Juan, qui ne s'inquiète pas du fait que la ville où il se trouve est le lieu où il tua le Commandeur :

> SGANARELLE. – Et n'y craignez-vous rien, Monsieur de la mort de ce Commandeur que vous tuâtes il y a six mois ?
> DOM JUAN. – Et pourquoi craindre ? Ne l'ai-je pas bien tué[866] ?

Même si Dom Juan reste elliptique sur le fondement philosophique de ses principes, il est évident que le plaisir est son seul guide et qu'il le suit quelles qu'en soient les conséquences.

Chez Cyrano, le rôle prépondérant de la matière dans les opérations intellectuelles n'est pas seulement suggéré : il est prouvé, matérialisé par des exemples où l'esprit est assujetti au corps qu'il occupe. Ainsi, la possibilité de la constitution d'une éthique devient soumise à caution si l'on considère le rôle prépondérant que prend le corps dans l'élaboration des pensées de l'homme.

Le lien entre le corps et l'esprit est d'abord suggéré par la présence du « physionome » chez les Séléniens. Celui-ci a pour rôle d'observer le corps de chacun pour préserver la santé de tous en déterminant ce qui convient le mieux aux uns et aux autres :

> Dans toutes les maisons, il y a un physionome, (…) qui est à peu près ce qu'on appellerait chez vous un médecin, hormis qu'il ne gouverne que les sains et qu'il ne juge des diverses façons dont il nous faut traiter que par la proportion, figure et symétrie de nos membres, par les linéaments du visage, le coloris de la chair, la délicatesse du cuir, l'agilité de la masse, le son de la voix, la teinture, la force et la dureté du poil[867].

« La science physionomique se situe à la croisée des savoirs entre la physiologie, la morale et les typologies herméneutiques. […] L'herméneutique du corps se revendique d'une tradition médicale reconnue, sans être jamais très loin des arts de la divination : on soigne à partir de ce que l'on devine, à partir des signes qui valent comme des symptômes de l'humeur de chacun. Qu'il soit investi de croyances superstitieuses ou bien matière à réflexion

865. *Ibid.*, I, 2, p. 781.
866. *Ibid.*, I, 2, p. 781.
867. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, p. 115.

philosophique, le motif se révèle particulièrement fécond dans la fiction cyranienne. Le corps humain dans *L'Autre Monde* a perdu de son évidence : animalisé, mis en procès ou d'un genre incertain, le corps produit des signes illisibles ou brouillés. La science physionomique est une approche possible de ce corps équivoque ; elle n'offre toutefois aucune lecture stable. […]

Dans la Lune, les "physionomes" forment un corps de métier à part entière et sont chargés du bien- être des habitants des maisons auxquelles ils sont attachés (…).
Pour ces physionomes, il ne s'agit pas de soigner mais de maintenir en bonne santé par une alimentation et un repos appropriés à la complexion corporelle de chacun. […]

Le signe physionomique relève d'un principe à la fois logique et analogique : il s'agit de connaître la nature et la complexion des individus à partir de certaines caractéristiques corporelles révélatrices d'un type de tempérament donné[868]. »

Les penseurs matérialistes accordent de l'importance à la physionomie et voient dans le corps le reflet de l'esprit. Selon La Mettrie, il est possible de « deviner la qualité de l'esprit par la figure ou la forme des traits[869] ».

Le corps sert donc d'indicateur, il n'est pas seulement une enveloppe charnelle, il est forgé de la même matière que celle qui produit les facultés intellectuelles : le corps ne doit donc pas être exclu comme une partie vile, il participe à ce qui fait de l'homme un être pensant et permet d'accéder à cette pensée.

Cette réflexion sur le corps comme reflet et cause d'un mouvement de pensée se retrouve amplifiée avec le personnage de Campanella dans *Les États et Empires du Soleil*. Lors de sa rencontre avec Dyrcona, Campanella semble lire dans ses pensées :

> J'avais dessein de lui demander le motif qui l'avait amené en cette contrée, mais il me ferma la bouche par ces paroles :
> « Hé bien ! vous le saurez, le motif qui m'amène en cette contrée. »
> Et là-dessus il me raconta fort au long toutes les particularités de son voyage. Je vous laisse à penser si je demeurai interdit. Cependant, pour accroître ma consternation, comme déjà je brûlais de lui demander quel démon lui révélait mes pensées :
> « Non, non, s'écria-t-il, ce n'est point un démon qui me révèle vos pensées. »
> Ce nouveau tour de devin me le fit observer avec plus d'attention qu'auparavant, et je remarquai qu'il contrefaisait mon port, mes gestes, ma mine, situait tous ses membres et figurait toutes les parties de mon visage sur le patron des miennes ; enfin mon ombre en relief ne m'eût pas mieux représenté[870].

Cyrano souligne la surprise de Dyrcona quand Campanella répond à toutes les questions qu'il se pose mentalement avant qu'il n'ait le temps de les lui poser. Cela l'amène à

---

[868]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1048-1051.
[869]. La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, *op. cit.*, p. 155 .
[870]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 300.

observer le philosophe et à remarquer qu'il imite sa posture physique dans ses moindres détails, au point qu'il le compare à son « ombre en relief ». Campanella sait alors que Dyrcona a remarqué qu'il l'imitait : il explique donc comment il est capable de lire en Dyrcona comme dans un livre :

> Je vois, continua-t-il, que vous êtes en peine de savoir pourquoi je vous contrefais, et je veux vous l'apprendre. Sachez donc qu'afin de connaître votre intérieur, j'arrangeai toutes les parties de mon corps dans un ordre semblable au vôtre ; 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 matière871.

Le fait de disposer son corps de manière identique permettrait de produire les mêmes pensées, car celles-ci seraient produites par l'organisation de la matière : elles ne sauraient donc en rien immatérielles et ne seraient pas libres, mais déterminées par le corps qui les produirait par sa composition, sa conformation et sa disposition. « Une même cause produisant les mêmes effets ou signes corporels, il suffit de renverser la proposition : simuler des effets similaires permettrait de provoquer, en retour un simulacre de cause. La proposition paraît logique, mais il faut bien voir ce qu'induit un tel renversement. Pour peu que les règles de la science physionomique soient appliquées à bon escient, il est possible d'interpréter de l'extérieur le naturel d'un homme. Il est très différent d'affirmer une corrélation interne entre les pensées les plus cachées de cet individu, la représentation imagée que l'observateur s'en fait et les grimaces mimétiques qui lui permettent de les saisir au naturel. […] [L']explication que suggère Cyrano [est que] contrefaire le port, les gestes, la mine de son interlocuteur, situer tous ses membres dans un ordonnancement similaire permettrait de générer en soi les mêmes pensées. La disposition du corps, aussi bien externe qu'interne (puisque tous les organes participent à la composition), est en étroite corrélation avec la pensée du sujet. Dès lors qu'une même disposition de matière produit une même pensée, il y a au moins réciprocité : la pensée devient une figure particulière de la matière. Le signe physionomique se transforme en trace sensible d'une activité cérébrale.

Nous avons là un renversement complet des rapports normalement établis entre l'âme et le corps[872]. »

Campanella poursuit son explication en ayant recours à l'exemple de jumeaux : physiquement identiques, ils effectuent les mêmes actions au même moment. L'esprit est

871. *Ibid.*, p. 301.
872. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1056-1057.

donc totalement soumis au corps et l'existence de la liberté individuelle est niée : le comportement est uniquement dicté par l'aspect et l'organisation du corps :

> Vous jugerez cet effet-là possible, si autrefois vous avez observé que les gémeaux qui se ressemblent ont ordinairement l'esprit, les passions et la volonté semblables ; jusque-là qu'il s'est rencontré à Paris deux bessons qui n'ont jamais eu que les mêmes maladies et la même santé ; se sont mariés, sans savoir le dessein de l'autre, à même heure et à même jour ; se sont réciproquement écrit des lettres, dont le sens, les mots et la constitution étaient de même ; et qui enfin ont composé sur un même sujet, une même sorte de vers, avec les mêmes pointes, le même tour et le même ordre. Mais ne voyez-vous pas qu'il était impossible que, la composition des organes de leurs corps étant pareille dans toutes ses circonstances, ils n'opérassent d'une façon pareille, puisque deux instruments égaux touchés également doivent rendre une harmonie égale ? Et qu'ainsi conformant tout à fait mon corps au vôtre, et devenant pour ainsi dire votre gémeau, il est impossible qu'un même branle de matière ne nous cause à tous deux un même branle d'esprit[873].

L'organisation de la matière dans un corps déterminerait alors non seulement l'état du corps (« les mêmes maladies et la même santé »), le comportement (« se sont mariés (…) à même heure et à même jour ») mais aussi les pensées les plus quotidiennes (« se sont réciproquement écrit des lettres ») comme les plus intellectuelles (« qui enfin ont composé sur un même sujet, une même sorte de vers »). L'homme est complètement soumis à son corps, il n'est libre ni de ses pensées ni de ses actes, ce qui relativise la valeur morale de ses actions, dont il ne peut être tenu pour responsable.

Cette idée est clairement liée à la question du plaisir dans l'histoire des Arbres-Amants, car c'est bien sur un principe matériel que se fondent le désir et les goûts en matière de sexualité. Ceux qui ont ingéré la pomme d'Oreste ne peuvent échapper au besoin irrépressible de se joindre à celui ou celle qui a ingéré la pomme de Pylade : le déterminisme biologique est donc métaphorisé par les pommes, mais l'idée reste la même que celle que l'on retrouve chez les libertins du siècle suivant : l'homme est soumis à ses désirs et il ne peut en être tenu pour responsable, c'est son corps qui l'y oblige. Et parce que le corps s'impose même dans les choix moraux, le plaisir devient l'unique principe qui dicte les comportements humains : la constitution d'une éthique devient inutile et surtout illusoire.

Dans *Thérèse philosophe*, cette idée est explicitement exprimée au moment où Thérèse résume et reprend tous les principes que ses expériences et ses rencontres lui ont permis d'élaborer :

> Toutes les actions de notre vie sont dirigées par ces deux principes : se procurer plus ou moins de plaisir, éviter plus ou moins de peine[874].

---

[873]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 301.
[874]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, *op. cit.*, p. 652.

Mais ici encore, Boyer d'Argens fait découler ce principe d'un impératif physique. En effet, parce qu'elle a littéralement incorporé l'interdiction de jouir proférée par sa mère et son directeur de conscience, elle a risqué de perdre la vie, empoisonnée par « cette liqueur divine qui nous procure le seul plaisir physique (…) [qui] avait reflué des vaisseaux qui lui sont propres dans d'autres qui lui étaient étrangers, ce qui avait jeté le désordre dans toute la machine[875] » :

> Que de combats, mon cher comte, il m'a fallu rendre jusqu'à l'âge de vingt-trois ans, temps auquel ma mère me retira de ce maudit couvent ! J'en avais à peine seize lorsque je tombai dans un état de langueur qui était le fruit de mes méditations. Elles m'avaient fait apercevoir sensiblement deux passions en moi, qu'il m'était impossible de concilier : d'un côté j'aimais Dieu de bonne fois, je désirais de tout mon cœur le servir de la manière dont on m'assurait qu'il voulait être servi, d'un autre côté je sentais les désirs violents dont je ne pouvais démêler le but[876].

Thérèse doit donc lutter contre un désir dicté par la nature : sa souffrance et la maladie qu'elle engendre viennent alors prouver physiquement que les principes défendus par l'Église et par la société sont contre-nature et qu'il est impossible de s'y plier quand le corps s'y oppose :

> J'ai dit qu'à vingt-trois ans, ma mère me retira presque mourante du couvent où j'étais. Toute la machine languissait, mon teint était jaune, mes lèvres livides, je ressemblais à un squelette vivant. Enfin la dévotion allait me rendre homicide de moi-même lorsque je rentrai dans la maison de ma mère[877].

Le plaisir est bien plus qu'un principe philosophique qui guide l'homme : il est un besoin physiologique imposé par la nature et qu'il faut satisfaire au risque d'y perdre la vie. Thérèse démontre même dans son « *Apostrophe aux théologiens sur la liberté de l'homme* » que l'homme n'a aucune liberté de choix :

> Dieu (…) vous ayant laissée maîtresse de votre volonté, vous étiez libre de vous déterminer pour le bien ou pour le mal. Pur jeu de mot. Cette volonté et cette prétendue liberté n'ont de degrés de force, n'agissent, que conséquemment aux degrés de force des passions et des appétits qui nous sollicitent. Je parais, par exemple, être libre de me tuer, de me jeter par la fenêtre. Point du tout : dès que l'envie de vivre est plus forte en moi que celle de mourir, je ne me tuerai jamais. Tel homme, direz-vous, est bien le maître de donner aux pauvres, à son indulgent confesseur, cent louis d'or qu'il a dans sa poche. Il ne l'est point : l'envie qu'il a de conserver son argent étant plus forte que celle d'obtenir une absolution de ses pêchés, il gardera nécessairement son argent. Enfin, chacun peut se démontrer à soi-même que la raison ne sert qu'à faire connaître à l'homme quel est le degré d'envie qu'il a de faire ou d'éviter telle ou telle chose, combiné avec le plaisir et le déplaisir qui doit lui en revenir. De cette connaissance acquise par la raison, il résulte ce que nous appelons *la volonté et la détermination*. Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent qu'un poids de quatre livres détermine nécessairement le côté d'une balance qui n'a que deux livres à soulever dans son autre bassin[878].

---

875. *Ibid.*, p. 584.
876. *Ibid.*, p. 580.
877. *Ibid.*, p. 584.
878. *Ibid.*, p. 581-582.

Thérèse affirme en effet qu'il n'existe pas de choix possible : toutes les questions, même celles qui ont trait au bien et au mal, sont définitivement déterminées par la « force des passions et des appétits qui nous sollicitent ». La démonstration de Thérèse s'appuie ensuite sur des exemples simples et concrets qui visent à mettre en avant cette unique idée : inutile de reprocher aux hommes leurs choix, ils n'en font pas, ils se contentent de suivre le commandement de leur corps. Il est intéressant de noter que l'exemple de l'homme qui ne peut choisir de donner aux pauvres illustre le passage du déterminisme biologique aux questions d'ordre moral : c'est ici encore la « force des passions et des appétits » qui impose d'être ou de ne pas être charitable, vertu éminemment chrétienne. Il n'y a donc aucun mérite à être charitable, puisqu'il s'agit d'assouvir un besoin, de même qu'il n'y a aucun mal à ne l'être pas puisque l'homme qui ne l'est pas ne l'a pas choisi. La force du déterminisme physique est alors comparée à un « poids de quatre livres » dans une balance, alors que les principes moraux et la volonté ne feraient pas plus de deux livres : la création d'une éthique se révèle inutile car inefficace, puisque l'homme devra nécessairement suivre la « force des passions et des appétits ». Il ne fera que lutter en vain contre les besoins de son corps qui triompheront toujours, quelle que soit la force de la volonté qui s'y oppose (comme l'illustre l'exemple de Thérèse, qui a tenté de faire taire ses pulsions sexuelles).

Les libertins établissent que, bien plus qu'un principe moral, le plaisir s'impose aux hommes car il est ancré dans le corps, commandé par la nature. Il est donc impossible de ne pas s'y soumettre et inutile d'éprouver de la culpabilité à s'y plier car l'homme ne peut s'y soustraire : il est biologiquement « programmé » pour cela. Le déterminisme physique est ce sur quoi repose la défense du principe de plaisir et va permettre de justifier les « passions » les plus déviantes chez des libertins qui ne sont plus que le jouet de leurs besoins : chez Sade, le meurtre est comparable à la faim et ne doit pas être soumis à un jugement moral plus que celle-ci.

- L'impératif du jouir lamettrien comme seule éthique

La question éthique aboutit et s'abolit dans le concept Lamettrien d'homme-machine. En effet, « [q]uel est l'effet majeur de L'Homme-Machine, sinon d'établir que l'organisation est le seul "mérite de l'homme", et qu'en conséquence la *sagesse* est de se reconnaître comme machine-à-jouir ? C'est cela qu'il faut lire dans l'acharnement de La Mettrie à représenter l'homme comme machine. Le machinisme fonde une sorte d'impérialisme de la jouissance.

[…] Structure cosmologique présente en l'homme et le constituant, le plaisir n'est pas seulement permis : il est commandé et ordonné par la machine. Dire que l'homme est machine, c'est signifier qu'il est condamné au plaisir. Au point qu'on peut parler au sens propre de *servitude*, qui ne va pas sans douleur, s'il est vrai qu'annoncer à l'homme qu'il est machine résonne un peu comme un *verdict*. Plus moyen désormais de se dérober à son déterminisme, non pas celui, abstrait, de la science, mais celui, charnel, des dispositifs de jouissance[879] ».

« [O] n comprend [alors] (…) la chaîne de la logique du message de La Mettrie : "Écrire en philosophe, c'est enseigner le matérialisme" ; enseigner le matérialisme, c'est montrer l'homme comme machine ; le montrer comme machine, c'est indiquer sa loi dans sa jouissance, et dans nul autre au-delà, fût-il celui de la Raison, de l'État ou de l'Homme. […] Sur cette base, La Mettrie peut faire valoir l'*effet éthique* du matérialisme, sans pour autant rallonger le matérialisme par *une éthique*[880]. »

L'éthique est nécessairement confondue avec le déterminisme biologique, il ne peut exister de préceptes moraux puisque toutes les actions humaines sont dictées par le corps. L'élaboration d'une éthique est donc inutile et illusoire : que peuvent des principes abstraits face au besoin physique ? C'est sur cette idée que se fondent l'impératif du jouir sadien et la liberté que s'accordent les libertins de s'y soumettre sans culpabilité aucune, quelles qu'en soient les conséquences pour autrui. Un des moines de Sainte-Marie-des-bois soutient face à Justine, se faisant appeler Thérèse dans cette seconde version, qu'il est impossible de reprocher aux hommes leurs goûts :

> La chose du monde la plus ridicule sans doute, ma chère Thérèse, me dit Clément, est de vouloir disputer sur les goûts de l'homme, les contrarier, les blâmer, ou les punir, s'ils ne sont pas conformes soit aux lois du pays qu'on habite, soit aux conventions sociales. Eh, quoi ! Les hommes ne comprendront jamais qu'il n'est aucune sorte de goût, quelque bizarres, quelque criminels qu'on puisse les supposer, qui ne dépende de la sorte d'organisation que nous avons reçue de la nature ! Cela posé, je le demande, de quel droit un homme, osera-t-il exiger d'un autre ou de réformer ses goûts, ou de les modeler sur l'ordre social ? De quel droit même les lois qui ne sont faites que pour le bonheur de l'homme, oseront-elles sévir contre celui qui ne peut se corriger, ou qui n'y parviendrait qu'aux dépens de ce bonheur que doivent lui conserver les lois ? Mais désirât-on même de changer de goûts, le peut-on ? Est-il en nous de nous refaire ? Pouvons-nous devenir autres que nous ne sommes ? L'exigeriez-vous d'un homme contrefait, et cette inconformité de nos goûts est-elle autre chose au moral, que ne l'est au physique l'imperfection de l'homme contrefait[881] ?

En effet, les goûts de chacun sont directement issus de l'« organisation que nous avons reçue de la nature ». Partant de ce principe qui établit, ici aussi, la nature biologique des

879. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, dans La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, *op. cit.*, p. 94-95.
880. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, *op. cit.*, p. 96.
881. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, *op. cit.*, p. 261.

désirs, Clément étaie ensuite son raisonnement par une comparaison entre un « homme contrefait » et un libertin : pour lui, ils sont tous deux victimes de leur organisation, l'un l'est sur le plan physique et l'autre sur le plan moral. Il est difficile de condamner un homme parce qu'il est frappé d'une difformité, il en est de même pour un libertin, sa difformité est tout aussi réelle, simplement elle est invisible sur le plan physique. Ainsi, la question de la culpabilité du libertin sadien est évacuée : il ne peut être tenu pour responsable de sa malformation morale et doit donc s'y soumettre sans remords.

De plus, il existe une réelle filiation entre La Mettrie et Sade. En effet, « [o]n peut relever (…) un transfert de thèmes déterminants de la philosophie de La Mettrie à celle de Sade.

1°) Sade a la même conception d'une nature déterminée, alpha et oméga de toute réalité, dans laquelle le plaisir a sa place. Il pense avec La Mettrie que "le plaisir est de l'essence de l'homme, et de l'ordre de l'univers". Il affirme donc corrélativement le poids de l'"organisation" de l'homme sur son être et son agir[882] ». C'est ce que fait Clément lorsqu'il affirme « qu'il n'est aucune sorte de goût, quelque bizarres, quelque criminels qu'on puisse les supposer, qui ne dépende de la sorte d'organisation que nous avons reçu de la nature[883] ».

« 2°) Ce recours au déterminisme naturel de l'organisation a une conséquence morale majeure, qui n'est autre que l'immoralisme. Cela s'exprime par deux idées chères à La Mettrie : l'innocence du crime et l'inutilité des remords[884]. »

Chez Sade, il est évident que l'établissement de lois et la volonté de dicter aux hommes leur conduite n'ont aucun sens si l'on envisage les actions humaines comme résultant uniquement de son organisation corporelle. Ainsi, le déséquilibre entre la loi du corps et celles érigées par la société et par la religion est raillé par Clément :

> [Q]ue deviendront vos lois, votre morale, votre religion, vos potences, votre paradis, vos dieux et votre enfer, quand il sera démontré que tel ou tel cours de liqueurs, telle sorte de fibres, tel degré d'âcreté dans le sang ou dans les esprits animaux, suffisent à faire d'un homme l'objet de vos peines ou de vos récompenses[885] ?

La volonté d'empêcher de commettre des actes moralement condamnables apparaîtra donc comme illusoire quand il aura été prouvé le rôle du corps dans les comportements et que le déterminisme biologique aura été établi. En effet, pour les libertins sadiens, le déterminisme biologique n'est autre que le vecteur par lequel la nature impose sa loi, ce qui a

[882]. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, *op. cit.*, p. 103.
[883]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, *op. cit.*, p. 261.
[884]. Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, *op. cit.*, p. 104.
[885]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 676.

pour effet de les déculpabiliser doublement : non seulement ils doivent se soumettre à leurs passions parce que leur corps le leur impose, mais cet impératif est en outre un moyen employé par une instance supérieure, la nature, qui dicte aux hommes ses lois :

> Il n'y a point d'être qui n'éprouve au fond de son cœur le désir le plus véhément d'être défait de ceux qui le gênent, ou dont la mort peut lui être avantageuse, et de ce désir à l'effet, Justine, t'imagines-tu que la différence soit bien grande ? Or, si ces impressions nous viennent de la nature, est-il présumable qu'elles l'irritent ? Nous inspirerait-elle ce qui la dégraderait ? Ah ! tranquillise-toi, chère fille : nous n'éprouvons rien qui ne lui serve. Tous les mouvements qu'elle place en nous, sont les organes de ses lois ; les passions de l'homme ne sont que les moyens qu'elle emploie pour accélérer ses desseins. A-t-elle besoin d'individus ; elle nous inspire l'amour : voilà des créations. Les destructions lui deviennent-elles nécessaires ; elle place dans nos cœurs la vengeance, l'avarice, la luxure, l'ambition : voilà des meurtres. Mais elle a toujours travaillé pour elle, et nous sommes devenus, sans nous en douter, les débiles agents de ses moindres caprices[886].

La nature est donc l'agent qui inspire aux hommes la moindre de leurs actions. Cette omnipotence de la nature a deux corollaires : elle abolit le principe de culpabilité et elle permet l'amoralisme le plus complet puisque tout acte, jusqu'au meurtre, se justifie comme étant voulu par la nature, dans une visée d'accomplissement des desseins qui dépassent le simple niveau de l'humanité. Le meurtre perd d'ailleurs toute dimension condamnable à partir du moment où l'on en propose une lecture matérialiste, qui n'y voit qu'un changement dans la disposition des atomes : la nature avait besoin que soit détruite une de ses œuvres pour libérer les atomes nécessaires afin de créer une nouvelle œuvre. La théorie de la double nature, exposée par le pape dans *Juliette*, met en avant le fait que la nature appelle doublement à la destruction, d'une manière constructive, dynamique et d'une manière totalement destructrice.

Cette idée martelée dans les œuvres de Sade est exposée par Bressac lorsqu'il justifie son projet de faire empoisonner sa mère et qu'il tente de convaincre Justine de l'aider :

> À l'égard du crime de la destruction de son semblable, sois-en certaine, chère fille, ce crime est purement chimérique : le pouvoir de détruire n'est pas accordé à l'homme ; il a tout au plus celui de varier des formes ; mais il n'a pas celui de les anéantir. Or, toute forme est égale aux yeux de la nature ; rien ne se perd dans le creuset immense où ses variations s'exécutent ; toutes les portions de matière qui y tombent en rejaillissent incessamment sous d'autres figures, et, quels que soient nos procédés sur cela, aucun ne l'outrage sans doute, aucun ne saurait l'offenser. Nos destructions raniment son pouvoir ; elles entretiennent son énergie : mais aucune ne l'atténue ; elle n'est contrariée par aucune. Et qu'importe à sa main créatrice que cette masse de chair, conformant aujourd'hui l'individu bipède, se produise demain sous la forme de mille insectes différents[887] !

Loin d'être contre-nature, le meurtre est insufflé par la nature pour lui permettre de recréer à partir de la matière rendue disponible par la mort. Cependant, il existe aussi en la nature la volonté d'annihiler toutes ses créations, d'arrêter le processus même de création dans une abolition absolue. « La nature première devient sujette d'un désir de renouveau

[886]. *Ibid.*, p. 501.
[887]. *Ibid.*, p. 500.

qu'elle ne pourra jamais satisfaire. Jamais "la soif ardente" (IX, 176[888]) de destruction totale qui travaille la nature ne pourra être apaisée. C'est donc d'abord en elle, dans la nature, qu'est situé ce désir impossible de recommencement. […] D'autre part, (…) on voit que ce "désir" renvoie à une véritable "pulsion de mort". Cette pulsion, qui est l'envers de la première volonté, vise la "seconde mort", celle qui atteindrait la nature jusque dans ses opérations de régénération :

> Il faudrait, pour mieux la servir encore, pouvoir s'opposer à la régénération résultant du cadavre que nous enterrons. Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde, pour être encore plus utile à la nature ; car c'est l'anéantissement qu'elle veut : il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire (IX, 176-177[889]).

[…] Nous serions "utiles" à la nature, nous dit Sade, si nous étions pour quelque chose à sa jouissance, soit la satisfaction de son désir gratuit de tout recommencer, et donc son désir (impossible) de la "seconde mort" (…). Comme le montre le philosophe mitré à propos de la nature, jouir c'est pouvoir "disposer" de sa puissance propre, de procéder à l'exercice "de sa plus active puissance" (IX, 172), celle de tout recommencer à zéro, en détruisant tout (…). La jouissance serait de pouvoir tout reprendre pour tout re-faire à nouveau[890] ».

À partir du moment où l'homme n'est plus maître de ses actes mais soumis biologiquement à ses pulsions, à « tel ou tel cours de liqueurs, telle sorte de fibres, tel degré d'âcreté dans le sang ou dans les esprits animaux[891] », l'établissement d'une éthique n'a plus aucun sens : pourquoi chercher à définir une conduite vertueuse pour des êtres qui ne pourront pas se l'imposer et qui n'auront d'autres choix que de suivre la voix de la nature, lui inspirant des besoins à combler ? La morale est alors un concept vidé de son sens, tout comme les éloges et les condamnations : les hommes ne sont pas plus libres de faire le bien que le mal et ne sont nullement héroïques. Ils ne font qu'être ce qu'ils sont intimement, physiquement.

Néanmoins, Sade avance la supériorité du libertin sur l'homme vertueux dans la dissertation du Pape devant Juliette. On y retrouve la double pulsion de destruction à l'œuvre dans la nature : chaque destruction lui permet de recréer mais ne l'empêche pas de désirer une destruction totale, « une seconde mort», qui lui permettrait de refaire le monde même.

---

[888]. Références renvoyant à l'édition du Cercle du Livre Précieux (deuxième édition).
[889]. Références renvoyant à l'édition du Cercle du Livre Précieux (deuxième édition).
[890] Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 50-51.
[891]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 676.

« Certes, c'est *d'abord* dans la nature elle-même que le désir est situé. Mais cette aspiration se trouve, en second lieu, manifestée à l'homme, et se présente en lui sous la forme d'un désir identique (= "les penchants inspirés par sa voix" IX, 186[892]) (…). […]

La division de la nature se répercute donc dans la structure du sujet : l'homme est scindé d'une part, la volonté de conservation (…) ; et, d'autre part, une volonté de jouissance, qui lui vient de l'Autre, et qui comme volonté de destruction, s'oppose à sa volonté vitale de perpétuation de soi (…). […]

Il y a donc une dissymétrie importante qui distingue le libertin de l'homme vertueux. Ce point est capital pour la doctrine de Sade. En effet, (…) ils sont égaux en valeur et donc, aux yeux de la nature, aussi légitimes l'un que l'autre, la destruction étant, d'après la théorie de l'équilibre, aussi nécessaire à la nature que la reproduction. Le vice (…) n'est donc pas d'un prix supérieur à la vertu comme le montre l'objection de Justine qui peut, elle aussi tout comme le libertin, se prévaloir de la doctrine de l'équilibre et donc également de la loi de la nature[893]. La théorie du Pape, qui donne les moyens d'écarter cette grave objection, représente donc un progrès considérable (et nécessaire pour la force du système), par rapport aux doctrines précédentes qui, s'en tenant au seul principe de l'équilibre, sont incapables d'y répondre. Par contre dès qu'on introduit la référence à la nature première qui aspire fondamentalement à se nier, seul le scélérat devient l'homme de la nature, seul il sert son inapaisable aspiration. Si le crime se trouve mieux fondé que la vertu, c'est que, par lui, les deux natures sont satisfaites, alors que la vertu n'en sert qu'une[894] (…). » La vertu ne sert que la pulsion de reconstruction à l'œuvre dans la nature ; le libertin, lui, sert sa double volonté de destruction, il est donc supérieur à l'homme vertueux et exécute plus précisément la volonté de la nature.

- La nécessité d'une forme littéraire : l'inscription d'une pensée dans la chair du texte

La prépondérance du corps et de ses lois se reflète dans le choix de la forme fictionnelle, dans laquelle s'élabore la pensée libertine, préférée à la forme philosophique traditionnelle. Parce qu'il est nécessaire aux libertins à la fois d'incarner des principes

892. Références renvoyant à l'édition du Cercle du Livre Précieux (deuxième édition).
893. « Vous admettez qu'il y a une somme de bien et de mal dans la nature, et qu'il faut, en conséquence, une certaine quantité d'êtres qui pratiquent le bien, et une autre qui se livre au mal. Le parti que je prends en adoptant le bien est donc dans la nature : d'où exigeriez-vous, d'après cela, que je m'écartasse des règles qu'elle me prescrit ? » (VII, 340, n.s.) extrait de la note de Philippe Mengue.
894. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 52-53.

abstraits et de donner à voir le déterminisme physique en action, la fiction s'est imposée à eux car elle suppose l'existence de personnages dont le corps même sert à éprouver leurs idées. *Dom Juan*, au lieu d'énoncer des principes libertins répréhensibles, les représente, les incarne, les met en actes. Aucune dissertation n'est nécessaire pour énoncer les principes libertins fondamentaux : le comportement de Dom Juan, à lui seul, suffit à les définir et à les défendre, même si cela suppose une certaine ambiguïté. En effet, par ses actes, tout au long de la pièce, Dom Juan met à mal les superstitions et leur associe la religion, exhibe son ambition de conquérir toutes les femmes qu'il désire et met en avant le plaisir comme moteur de toutes ses actions. Il affirme ainsi la domination de ses besoins physiques sur les considérations d'ordre moral, qu'il n'a de cesse de repousser et de relativiser.

Le choix de la forme romanesque fait par Cyrano est inséparable de son projet d'expérimenter « physiquement » les théories scientifiques de son temps. Mais c'est par cette forme également qu'est possible la construction d'un horizon éthique : l'humanité et sa nature sont questionnées et explorées à partir de changements de point de vue que seule la fiction permettait ; le déterminisme biologique est affirmé, que ce soit avec l'existence du physionome ou l'histoire des Arbres-Amants. « Un tel radicalisme [dans la conception du plaisir] entretient une affinité de fond avec l'essence du romanesque, comme en présentant l'épure, dépouillée de toute justification et de tout habillage anecdotique (c'en est aussi la parenté profonde avec Sade). Mais justement, une telle pratique scripturaire, une telle posture illocutoire ne sont pas neutres : elles exhibent, de soi, un vouloir dire, qui est aussi un vouloir être, ou un ne pas pouvoir ne pas être, qui s'identifient et se mesurent pleinement à un acte philosophique[895]. » L'acte de philosopher existe à travers cette inscription fictionnelle, parce qu'elle suppose de tenir compte de la donnée corporelle et humaine tout en rendant possible son dépassement par l'imaginaire. L'image, si centrale dans la pensée cyranienne, incarne des concepts tout en élaborant une logique qui les dépasse. Parce que les concepts ne veulent rien dire s'ils ne sont pas incarnés, parce qu'ils ne peuvent être vraiment éprouvés que s'ils sont concrétisés, le choix de la fiction s'impose et est inhérent au projet libertin.

*Thérèse philosophe* met également en scène le besoin qu'a la pensée libertine de s'incarner et propose au lecteur de suivre son cheminement de manière anecdotique, intime. Cette œuvre laisse au lecteur la possibilité de se déniaiser au contact de la pensée de Thérèse et de participer à son abandon progressif de la morale teintée de religion, de préjugés, en suivant le cheminement du personnage. Le choix du romanesque est en cela indissociable de

[895]. Molinié, Georges, « La question du chou », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, *op. cit.*, p. 213.

la philosophie libertine qui y est distillée. Il s'agit bien pour Boyer d'Argens de « réaliser une philosophie par l'exemple[896] ». On a vu comment les besoins physiologiques s'imposent physiquement à Thérèse : elle se rend malade en tentant de suivre des préceptes moraux dictés par la religion se révélant incompatibles avec sa nature. Le déterminisme biologique et l'inutilité d'une éthique sont donc représentés par le corps même de Thérèse, qui démontre qu'il faut suivre les penchants que la nature nous impose et prendre le plaisir pour guide et que cela ne peut en aucun cas être condamnable, l'homme n'étant pas libre de ses choix.
Enfin, cette idée de nécessité de l'inscription de la philosophie libertine dans une forme romanesque se retrouve dans le projet sadien. « L'art de peindre est (…) d'abord, à comprendre comme étant au service du savoir en tant que seul il permet la réalisation de l'exhaustivité. Le libertin est nécessairement écrivain, et la philosophie libertine indissociable de la forme littéraire[897]. »

En effet, « il y a plus qu'une simple simultanéité de fonctionnement dans ce rapport du corps à la tête, tout de suite mis en évidence : idées fausses, préjugés sont ici forcés comme autant d'hymens qui empêchent l'accès au plaisir. Chaque découverte d'une nouvelle voie pour le plaisir correspond à celle d'une nouvelle voie pour la réflexion ». La pensée sadienne ne peut donc s'exprimer, s'incarner autrement que dans une forme où ses idées peuvent littéralement et dans tous les sens du terme « prendre corps ». La forme romanesque se voit alors assigner une fonction qui coïncide avec le projet de Sade : dire la nature humaine, la révéler dans sa totalité. « Si la philosophie doit tout dire, elle doit dire sans réticence ni dérobade tout ce qui appartient à la nature et donc à la nature humaine. Tel est l'objet propre au roman, et il n'en a pas d'autre.

On doit donc bien entendre la définition que Sade donne du roman dans la Préface aux Crimes de l'amour :

> On appelle roman, l'ouvrage fabuleux composé d'après les plus singulières aventures de la vie des hommes[898] (X,3, n.s).

Puisque, à la lumière des citations précédentes, il est affirmé que c'est le cœur de l'homme qui est l'ouvrage "le plus singulier" de la nature, il faut donc comprendre que ce sont les "passions" (ou "vices" ou "crimes" suivant le code choisi) qui forment ces réalités étonnantes et exceptionnelles, toujours "singulières", qui doivent être l'objet du romancier.

---

[896]. Pigeard de Gurbert, Guillaume, Présentation dans Boyer d'Argens, *La Philosophie du bon sens*, Paris, Champion, 2002, p. 40.
[897]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 111.
[898]. Références renvoyant à l'édition du Cercle du Livre Précieux (deuxième édition).

L'exhaustivité dans la peinture des passions amoureuses (aussi bizarres soit-elles) devient donc la règle nécessaire si l'on veut être vrai et intéressant, et la règle aussi bien du romancier que du philosophe puisque leur objet est identique : la nature. Le "tout" que doit dire la philosophie est donc indissociablement un tout de *totalité* et un tout d'*excès*, et par conséquent le lien entre la philosophie, le roman et le libertinage *ne peut être qu'indissoluble*. Autrement dit, Sade lie consciemment et théoriquement, et non impulsivement en raison d'un destin passionnel qui lui serait propre, son nom à l'excès, au récit sans compromission des écarts passionnels qui agitent les hommes, puisque c'est là l'essentiel ("la totalité sans réserve") qui mérite d'être dit malgré les interdits (excès)[899]. »

La question de la place du corps dans la pensée libertine est donc loin d'être anecdotique et ne se résume pas à une volonté de provoquer. Elle est le lieu où toutes les formes de libertinage se rencontrent : libertinage « érudit », « de mœurs », d'« esprit ». Elle définit surtout l'espace dans lequel se révèle et se déploie l'humanité dans ce qu'elle a de plus intime et de plus absolu. L'importance à accorder aux sens, au désir sexuel et à l'organisation du corps est capitale puisqu'elle délimite l'espace dans lequel l'identité de l'homme se définit et à partir duquel il est possible d'envisager la question de l'éthique. Cette question est d'autant plus fondamentale qu'elle finit par se confondre, par supplanter l'éthique en imposant sa loi, loi impérative qu'il est illusoire de vouloir contrôler, hypocrite de vouloir masquer. Le cheminement de la parole libertine s'accompagne d'une mise en lumière d'un corps triomphant, d'un corps tout-puissant qui met à mal les théories spiritualistes et fait de la « matière humaine », reléguée dans l'oubli et dans la honte, le symbole même de l'homme et le fondement de ses choix moraux. L'homme fait ainsi à nouveau partie d'un tout cohérent, il est de même nature que le reste des espèces, uniquement séparés d'eux par quelques degrés d'évolution, et devient alors un étalon de mesure à partir duquel repenser le monde.

Cette prise en compte de la nature pulsionnelle de l'homme amène les libertins à proposer un modèle social et politique dans lequel celui-ci peut laisser s'exprimer ses besoins physiques de manière cachée ou non, tout en sachant que la société doit maintenir le peuple dans une ignorance salvatrice. L'« esprit fort » ne peut qu'adopter une posture philosophique de l'écart qui le protège et par laquelle il peut se construire un espace privé qu'il partage avec ses semblables et dans lequel il invite le lecteur déniaisé. Le paradoxe libertin de l'inscription d'une pensée libertaire dans un cadre social conservateur, l'hétérogénéité de sa pensée

[899]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 27.

philosophique ainsi que le choix d'une écriture parfois obscure à force de dissimulations expliquent la réception parfois fautive, souvent négative de ce mouvement qui forme un tout cohérent, avec une volonté de ne pas reproduire le systématisme duquel il invite à se défaire.

## UN IDEAL PLACE SOUS LE SIGNE DE L'ECART

Il peut apparaître comme paradoxal que les libertins qui revendiquent la relativisation des valeurs, mettent à mal toute forme de dogmatisme et de systématisme et prônent une pleine et entière liberté de philosopher, défendent un pouvoir politique conservateur[900]. Cependant le paradoxe n'est qu'apparent si on fait découler la conception politique des libertins de leur vision d'un homme dirigé par son corps et qui n'a pour toute éthique que le commandement de ses désirs et de ses pulsions. Si les actions des hommes sont déterminées par leur constitution physique, il est difficile d'envisager d'éduquer et de faire progresser l'ensemble de l'humanité. Seuls ceux qui sont physiquement capables de s'instruire et de se « déniaiser » pourront s'acheminer vers la connaissance et devenir des « esprits forts », en lisant les bons auteurs et en adoptant une posture prudentielle et critique. Pour les libertins, le peuple ne sera donc jamais à même de savoir se diriger, prendre les bonnes décisions pour lui et pour la société. Comme il restera cantonné dans l'ignorance et la superstition, il est nécessaire de le tromper et de le manipuler pour le faire agir raisonnablement. De cette vision découle une conception plus radicale : celle d'une société inégalitaire et individualiste, où le plaisir du plus fort s'assouvit aux dépens du faible.

Le libertin conscient de l'impossibilité de faire évoluer le peuple et la société adopte alors une posture philosophique de retrait du monde. Cette mise à l'écart se radicalise chez Sade, qui devient l'aboutissement et la limite du libertinage en ce qu'il fait passer la transgression comme mode d'abolition des normes à l'établissement de la transgression comme norme. Toutes valeurs morales et sociales sont alors renversées et piétinées pour établir le règne du libertin et de sa jouissance.

Enfin ce retrait entraîne une volonté de ne s'adresser qu'à quelques privilégiés qu'ils estiment à la hauteur de leurs conceptions libertaires. Ils choisissent un mode de lecture adapté à ce lectorat privilégié, ce qui rend parfois leur message ambigu.

---

[900]. Comme le souligne Jean-Michel Gros dans son article « Les Libertins et l'histoire » (dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, p. 158.), le terme de "conservateur " n'est peut-être pas celui qui convient : l'expression « n'a guère de sens et pour au moins deux raisons : la première est que l'on est conservateur confronté à d'autres que l'on caractérise de "progressistes" , et il est bien difficile de discerner qui seraient les représentants de cette catégorie. La seconde (…) est que l'on ne voit pas très bien, compte tenu de leur volonté de se déprendre de toute valeur établie, qu'est-ce que les libertins voudraient "conserver", préserver, etc. » Nous l'utilisons ici pour signifier qu'il n'y a pas chez eux de volonté de bouleversement politique du fait notamment de la conscience des limites et de la dangerosité du peuple.

**Un cadre politique et social conservateur**

- Une impossible et dangereuse égalité

Il est déjà apparu que les libertins condamnent le peuple pour leur crédulité, leur ignorance et leur manque de sens critique. Ils présentent donc une vision profondément inégalitaire d'une société composée de plusieurs catégories qu'il est difficile, voire impossible, d'abolir.

Dans *Considérations politiques sur les coups d'États*, Naudé trace un portrait du peuple où il souligne son inconstance, son manque d'esprit et de ce fait sa dangerosité. Cette conception du peuple est essentielle : c'est sur elle que repose la légitimité des coups d'État. Les coups d'État sont « *des actions hardies et extraordinaires que les princes sont contraints d'exécuter aux affaires difficiles et comme désespérées, contre le droit commun, sans garder même aucun ordre ni forme de justice, hasardant l'intérêt du particulier, pour le bien du public*[901] ». Ils représentent les actions politiques qui prennent le degré de liberté le plus élevé avec le droit commun. Ils sont précédés par deux catégories : la première catégorie qui « consiste en certaines règles approuvées et reçues universellement d'un chacun[902] » ; et la seconde, celle de la « *raison d'État* », qui « *est la connaissance ou science des moyens propres à poser les fondements d'une seigneurie, à la conserver et à l'agrandir*[903] ». La raison d'État se définit alors comme un « *excès de droit commun à cause du bien public*[904] », c'est pourquoi les français l'appellent les « *maximes d'État* », « puisqu'elles ne peuvent être légitimes par le droit des gens, civil ou naturel ; mais seulement par la considération du bien, et de l'utilité publique, qui passe assez souvent par-dessus celles du particulier[905]. »

Le recours à ce type d'actions politiques, en particulier les coups d'État, est justifié par la vision qu'ont les libertins du peuple : parce que ce dernier est incapable de se comporter de manière raisonnable, il ne laisse pas d'autres choix aux hommes de pouvoir que de les amener par la ruse aux décisions qui s'imposent. Naudé définit la « populace » comme « une bête à plusieurs têtes, vagabonde, errante, folle, étourdie, sans conduite, sans esprit, ni jugement ». Il propose ensuite un portrait plus négatif encore qu'il défend comme son point de vue personnel :

---

[901]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Paris, Gallimard, Le Promeneur, 2004, p. 104.
[902]. *Ibid.*, p. 100.
[903]. *Ibid.*, p. 100-101.
[904]. *Ibid.*, p. 101.
[905]. *Ibid.*, p. 101.

> Mais moi je passe plus outre, et dis qu'elle est inférieure aux bêtes, pire que les bêtes, et plus sotte cent fois que les bêtes mêmes ; car les bêtes n'ayant point l'usage de la raison, elles se laissent conduire par l'instinct que la nature leur donne pour règle de leur vie, actions, passions et façons de faire, dont elles ne départent jamais, sinon lorsque la méchanceté des hommes les en fait sortir. Là où le peuple (j'entends par ce mot le vulgaire ramassé, la tourbe et lie populaire, gens sous quelque couvert que ce soit de basse, servile, et mécanique condition) étant doué de la raison ; il en abuse de mille sortes, et devient par son moyen le théâtre où les orateurs, les prédicateurs, les faux prophètes, les imposteurs, les rusés politiques, les mutins, les séditieux, les dépités, les superstitieux, les ambitieux, bref tous ceux qui ont quelque nouveau dessein, représentent leurs plus furieuses et sanglantes tragédies[906].

La raison de l'homme, elle-même, se retourne contre lui pour servir sa bêtise. Le peuple est considéré comme inférieur aux bêtes et se caractérise par sa crédulité qui en fait une proie idéale pour tous les manipulateurs (« les orateurs, les prédicateurs, les faux prophètes, les imposteurs, les rusés politiques, les mutins, les séditieux, les dépités, les superstitieux, les ambitieux, bref tous ceux qui ont quelque nouveau dessein »). Cette idée se prolonge par la mise en lumière de la dangerosité d'un peuple imprévisible et passionné :

> Ses plus belles parties sont d'être inconstante et variable, approuver et improuver quelque chose en même temps, courir toujours d'un contraire à l'autre, croire de léger, se mutiner promptement, toujours gronder et murmurer : bref tout ce qu'elle pense n'est que vanité, tout ce qu'elle dit est faux et absurde, ce qu'elle improuve est bon, ce qu'elle approuve est mauvais, ce qu'elle loue infâme, et tout ce qu'elle fait et entreprend n'est que pure folie[907].

Naudé fait état de la variabilité de la « populace » (« inconstante et variable »), de sa tendance à être contradictoire et incohérent (« approuver et improuver quelque chose en même temps ») et surtout de la facilité avec laquelle elle peut se déchaîner (« se mutiner promptement, toujours gronder et murmurer ») et commettre les actions les plus irrationnelles et dangereuses (« tout ce qu'elle fait et entreprend n'est que pure folie »).

Si la vision donnée du peuple est négative, c'est surtout parce que les libertins ont conscience de sa force et du fait qu'il peut rapidement devenir incontrôlable. C'est sur ce point que s'appuie Naudé pour justifier le recours à la ruse et aux stratagèmes qui doivent empêcher le peuple de se nuire à lui-même et à la société toute entière. Le rôle des politiques est donc de le connaître, de l'apprivoiser et de le diriger secrètement pour qu'il adopte un comportement raisonnable, mais il ne peut le faire en connaissance de cause, il doit être forcé à agir ainsi :

> Or d'autant que la force gît toujours de son côté, et que c'est lui qui donne le plus grand branle à tout ce qui se fait d'extraordinaire dans l'État, il faut que les princes ou leurs ministres s'étudient à le manier et persuader par belles paroles, le séduire et tromper par les apparences, le gagner et tourner à ses desseins par des prédicateurs et miracles sous prétexte de sainteté, ou par le moyen des bonnes

[906]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, *op. cit.*, p. 155.
[907]. *Ibid.*, p. 155- 156.

> plumes, en leur faisant faire des livrets clandestins, des manifestes, apologies et déclarations artistiquement composées pour le mener par le bout du nez, et lui faire approuver ou condamner sur l'étiquette du sac tout ce qu'il contient[908].

Parce que le peuple est irrationnel, il convient aux politiques d'adopter des ruses qui associent au surnaturel des actions déterminées par la raison. Les hommes de pouvoir n'ont finalement pas d'autres choix d'en user avec lui comme le font tous les types d'imposteurs qui obtiennent son adhésion : le peuple semble d'ailleurs incapable de faire la différence entre « les orateurs, les prédicateurs, les faux prophètes, les imposteurs, les rusés politiques, les mutins, les séditieux, les dépités, les superstitieux, les ambitieux, bref tous ceux qui ont quelque nouveau dessein » et les hommes politiques qui concourent au bien public. Il est donc nécessaire de conduire le peuple pour qu'il ne devienne pas la proie d'êtres malintentionnés qui useraient des mêmes moyens mais pour leur satisfaction personnelle. « Le mépris de Naudé comme de la plupart des libertins pour le « peuple », est une chose bien connue : la « populace » est superstitieuse, méchante et versatile ; l'illusion et la tromperie lui sont consubstantielles, comme en témoigne sa crédulité religieuse et l'ascendant que les orateurs de n'importe quel parti peuvent prendre sur lui, surtout s'ils invoquent quelque prétexte de religion[909]. »

Les origines du pouvoir doivent donc rester secrètes et garder une part de mystère qui les relie à des forces qui paraissent surnaturelles au peuple : Naudé utilise une comparaison pour mettre en lumière cette idée :

> Je remarquerai toutefois comme en passant que l'on peut tirer un beau parallèle entre ce fleuve du Nil et les secrets d'État. Car tout ainsi que les peuples plus voisins de sa source en tiraient mille commodités sans avoir aucune connaissance de son origine ; ainsi faut-il que les peuples admirent les heureux effets de ces coups de maître sans pourtant rien connaître de leurs causes et divers ressorts[910].

On retrouve ici le thème de l'utilisation politique des religions : le peuple doit associer le pouvoir à la sphère du sacré pour le respecter et s'y soumettre. C'est pourquoi à part la voie de la violence, l'utilisation des dieux est la seule possible pour le diriger :

> Mais comme il n'y a jamais eu que deux moyens capables de maintenir les hommes en leur devoir, savoir la rigueur des supplices établis par les anciens législateurs pour réprimer les crimes, dont les juges pouvaient avoir connaissance ; et la crainte des dieux et de leur foudre, pour empêcher ceux dont faute de témoins ils ne pouvaient être suffisamment informés[911] (…).

---

908. *Ibid.*, p. 158.
909. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 212.
910. *Ibid.*, p. 90.
911. *Ibid.*, p. 158.

Naudé répertorie cinq façons qu'ont les « princes et leurs ministres » de se servir de la religion «  pour venir à bout de leurs entreprises plus relevées[912] » :

> La première et la plus commune et ordinaire est celle de tous les législateurs et politiques, qui ont persuadé à leurs peuples, d'avoir la communication des dieux (…). […] La seconde invention de laquelle ont usé les politiques pour se prévaloir de la religion parmi les peuples, a été de feindre des miracles, controuver des songes, inventer des visions, et produire des monstres et des prodiges (…). […] La troisième a pour fondement les faux bruits, révélations et prophéties, que l'on fait courir à dessein pour épouvanter le peuple, l'étonner, l'ébranler, ou bien pour le confirmer, enhardir et encourager, suivant que les occasions de faire l'un ou l'autre se présentent[913].

Comme incidemment, Naudé attribue à tous les phénomènes surnaturels validés par l'église, le statut de ruses issues « des princes et leurs ministres ». Les deux dernières façons de ménager la religion pour la mettre au service de leurs desseins s'attachent à la figure des orateurs et écrivains qu'il est nécessaire d'employer pour susciter l'adhésion du peuple :

> Mais celui d'avoir des prédicateurs et de se servir d'hommes bien-disants est encore beaucoup plus court et plus assuré, n'y ayant rien de quoi l'on ne puisse facilement venir à bout par ce stratagème[914].

Les hommes de pouvoir doivent mettre à leur service des « prédicateurs » pour soutenir leurs entreprises et prendre la place, qui, si elle reste vide, échoie aux faux prophètes en tous genres. Le rôle des écrivains est plus important encore par l'étendue de l'audience qu'il peut avoir :

> [O]n se peut servir de l'éloquence en deux façons pour parler et pour écrire ; il faut encore remarquer que cette seconde partie n'est pas de moindre conséquence que la première, et j'ose dire qu'elle la surpasse en quelque façon ; car un homme  qui parle ne peut être entendu qu'en un lieu et de 3 ou 4000 hommes tout au plus (…). Là où celui qui écrit peut déclarer ses conceptions en tous lieux, et à toutes personnes[915].

Naudé est donc sans nuance quant au comportement à adopter avec la « populace » : il serait inutile de chercher son adhésion raisonnée, elle qui est « inférieure aux bêtes », il faut utiliser les moyens que l'on sait efficace avec elle, sans s'embarrasser des questions morales. En politique, seul le résultat compte et tous les moyens sont vus comme légitimes à partir du moment où ils sont efficaces pour préserver le bien public.

Cyrano ne traite pas explicitement de la question politique, cependant il postule et représente à plusieurs reprises des peuples au sein desquels il existe différentes catégories se traduisant par des capacités et des comportements dissemblables. Sur la lune, chez les

---

912. *Ibid.*, p. 159.
913. *Ibid.*, p. 159-161.
914. *Ibid.*, p. 163.
915. *Ibid.*, p. 167.

Séléniens, la population se divise en deux catégories : les « Grands » et le « peuple », chacune employant une langue différente :

> « Vous saurez que deux idiomes sont usités en ce pays : l'un sert aux Grands, l'autre est particulier pour le peuple. Celui des Grands n'est autre chose qu'une différence de tons non articulés, à peu près semblables à notre musique, quand on n'a pas ajouté les paroles. […] Le second, qui est d'usage chez le peuple, s'exécute par les trémoussements des membres, mais non pas peut-être comme on se le figure, car certaines parties du corps signifient un discours tout entier. […] D'autres ne servent qu'à désigner des mots (…) ; de façon qu'alors qu'ils parlent, avec la coutume qu'ils ont prise d'aller tout nus, leurs membres, accoutumés à gesticuler leurs conceptions, se remuent si dru, qu'il ne semble pas d'un homme qui parle, mais d'un corps qui tremble[916].

Derrière l'aspect inventif d'une langue qui ne serait que « tremblement des membres », on retrouve l'omniprésence du corps en lien avec une problématique sociale. Le poids du corps sur les facultés intellectuelles est donc implicitement affirmé à travers l'exemple des deux langues. De plus, il est significatif que les « Grands » chantent, ce qui souligne la liaison entre langage et intellect chez ceux que l'on peut voir comme les représentants des « esprits forts » séléniens, alors que le peuple se sert uniquement de son corps pour communiquer, marquant ainsi le rapport existant entre animalité et condition inférieure. Cyrano peint donc une société inégalitaire fondée sur des différences physiques et intellectuelles.

La division entre différentes catégories sociales se retrouve sur le soleil dans le classement des esprits qui s'y élèvent après la mort :

> Il y a trois ordres d'esprits dans toutes les planètes, c'est-à-dire dans les petits mondes qui se meuvent à l'entour de celui-ci.
> Les plus grossiers servent simplement à réparer l'embonpoint du soleil ; les subtils s'insinuent à la place de ses rayons ; mais ceux des philosophes, sans avoir rien contracté d'impur dans leur exil, arrivent tout entier à la sphère du jour pour en être habitants. Or elles ne deviennent pas, comme les autres, une partie intégrante de sa masse, pour ce que la matière qui les compose, au point de leur génération, se mêle si exactement que rien ne la peut plus déprendre, semblable à celle qui forme l'or, les diamants et les astres, dont toutes les parties sont mêlées par tant d'enlacements, que le plus fort dissolvant n'en saurait relâcher l'étreinte.
> Or ces âmes de philosophes sont tellement à l'égard des autres âmes, ce que l'or, les diamants et les astres sont à l'égard des autres corps, qu'Épicure dans le soleil est le même Épicure qui vivait jadis sur terre[917].

Même s'il s'agit d'esprit, la dimension corporelle n'est pas absente : les esprits appartiennent à un ordre ou un autre en fonction de la subtilité de leur « matière ». Les différents types de nature matérielle servent à classer les esprits dans trois ordres distincts et seules les « âmes de philosophes » ont le privilège de conserver la même apparence que celle qu'ils avaient de leur vivant du fait de la subtilité de la matière qui les compose. Cyrano

[916]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 66-67.
[917]. *Ibid.*, p. 312.

exprime ainsi la supériorité des « esprits forts » représentés par les philosophes. Parce qu'il n'envisage pas la question de la hiérarchie sociale d'un point de vue politique, seule l'infériorité du peuple est soulignée.

Chez Sade, son infériorité intellectuelle est couplée à sa force et à sa dangerosité et fondent la nécessité d'un pouvoir politique tyrannique et répressif :

> « Il n'est point d'animal au monde plus dangereux que le peuple ; et tout gouvernement qui ne le tiendra pas dans la plus extrême servitude, s'écroulera bientôt de lui-même. La tyrannie la plus outrée fait seule toute la sûreté des Etats : lâchez le frein, le peuple se révolte ; accoutumez-le à l'aisance, il deviendra bientôt insolent ; soulagez-le, il vous insultera ; éclairez-le, il vous massacrera[918].

L'expression de la dangerosité du peuple se fait sur le mode de l'outrance, Sade utilise des superlatifs (« Il n'est point d'animal au monde plus dangereux que le peuple », « la plus extrême servitude », « La tyrannie la plus outrée ») pour faire état de la nécessité de soumettre le peuple par la force. Il met ensuite en avant le lien de cause à effet, par une suite de phrases courtes juxtaposées, entre la clémence du gouvernement et les actions condamnables du peuple : « lâchez le frein, le peuple se révolte ; accoutumez-le à l'aisance, il deviendra bientôt insolent ; soulagez-le, il vous insultera ; éclairez-le, il vous massacrera ». Le rythme binaire imprime au texte des allures de mise en garde. La menace est présentée comme imminente par le choix du présent (« se révolte ») et se poursuit, sous forme de gradation, au futur pour signifier la rapidité de sa progression. Cependant Sade fait nuancer son jugement à l'évêque en effectuant une distinction au sien du peuple, dont la définition est très proche de celle de Naudé :

> « N'imaginez pourtant pas, mes amis, que j'entends par le *peuple* la caste désignée sous la dénomination de *tiers état* ; non, certes : j'appelle *peuple* cette classe vile et méprisable qui, grossièrement lancée sur notre planète comme l'écume de la nature, ne peut vivre qu'à force de peines et de sueurs… qui nous vole, qui nous pressure, qui nous escroque toutes les fois qu'elle ne peut nous faire autrement contribuer ; voilà celle que je voue à la chaîne et à l'humiliation perpétuelle, celle que j'affirme n'exister dans le monde que pour servir l'autre : tout ce qui respire doit se liguer contre cette classe abjecte ; l'univers entier doit concourir à river les fers de ces vils esclaves, bien certain d'être à son tour grevé, s'il s'apitoie ou se relâche[919].

Alors que pour La Mothe Le Vayer , le mot « vulgaire » renvoie au « cavalier, l'homme de robbe » et au « païsan également », l'évêque restreint la notion de peuple (« j'appelle *peuple* cette classe vile et méprisable qui, grossièrement lancée sur notre planète comme l'écume de la nature, ne peut vivre qu'à force de peines et de sueurs… qui nous vole, qui nous pressure, qui nous escroque toutes les fois qu'elle ne peut nous faire autrement

[918]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.,* p. 1065.
[919]. *Ibid.*, p. 1065.

contribuer » ) en même temps qu'il affirme le caractère outré de sa haine à son égard, comme l'indique ses déclarations catégoriques qui prennent un tour hyperbolique (« tout ce qui respire doit se liguer contre cette classe abjecte ; l'univers entier doit concourir à river les fers de ces vils esclaves »). La vision extrêmement négative du peuple chez Sade va entraîner la promotion d'un régime politique tyrannique et la constitution d'une société individualiste où chacun laisse libre cours à ses appétits.

Cette conception suppose que l'on maintienne les inégalités existant dans la société afin d'y maintenir l'ordre :

> « J'ai des principes sur cela dont je ne m'écarterai point, Thérèse ; le pauvre est dans l'ordre de la nature, en créant les hommes de forces inégales, elle nous a convaincus du désir qu'elle avait que cette inégalité se conservât même dans les changements que notre civilisation apporterait à ses lois ; soulager l'indigent est anéantir l'ordre établi ; c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est à la base de ses plus sublimes arrangements ; c'est travailler à une égalité dangereuse pour la société ; c'est encourager l'indolence et la fainéantise, c'est apprendre au pauvre à voler l'homme riche, quand il plaira à celui-ci de refuser son secours, et cela par l'habitude où ces secours auront mis le pauvre de les obtenir sans travail[920].

Parce que les inégalités sont voulues par la nature, vouloir les effacer expose à déséquilibrer l'ensemble de la société. Sade reprend une idée exprimée par les libertins du dix-septième siècle qui affirmaient la nécessité de maintenir le peuple dans l'ignorance et de lui « cacher (…) son propre secret. En effet, "la force gît toujours de son côté", mais pour peu qu'il en prenne conscience, le pire devient inévitable, c'est-à-dire le déchaînement de cette force aveugle dans la rébellion ouverte contre le pouvoir institué et l'adhésion au premier chef charismatique qui se présente. Et d'ailleurs le stratagème de tout pouvoir naissant, forcément ambivalent, consiste à insuffler au peuple une confiance suffisante en sa force pour le conduire à la rébellion, et à accaparer aussitôt cette puissance, à la faire sienne en se faisant reconnaître comme un pouvoir supérieur, participant du sacré et de la divinité[921] (…) ».

C'est pourquoi, dans *Thérèse philosophe*, quand Madame C*** interroge l'abbé T*** sur les raisons de « ne pas communiquer le fruit (…) de [ses] méditations métaphysiques (…) à [leurs] concitoyens, puisque rien ne pourrait contribuer davantage à leur tranquillité et à leur bonheur », celui-ci affirme également l'importance de ne pas exposer ses vues au plus grand nombre :

> - [G]ardons-nous bien de révéler aux sots des vérités qu'ils ne sentiraient pas, ou desquelles ils abuseraient. Elles ne doivent être connues que des gens qui savent penser, et dont les passions sont tellement en équilibre entre elles qu'ils ne sont subjugués par aucune. Cette espèce d'hommes et de

[920]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 346-347.
[921]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 213.

> femmes est très rare : de cent mille personnes, il n'y en a pas vingt qui s'accoutument à penser, et de ces vingt à peine en trouverez-vous quatre qui pensent en effet par elles-mêmes, ou qui ne soient pas emportées par quelques passions dominantes. De là il faut être extrêmement circonspect sur le genre de vérités que nous avons examiné aujourd'hui. Comme peu de personnes aperçoivent la nécessité qu'il y a de s'occuper du bonheur de ses voisins pour s'assurer de celui que l'on cherche soi-même, on doit donner à peu de personnes des preuves claires de l'insuffisance des religions, qui ne laissent pas de faire agir et de retenir un grand nombre d'hommes dans leurs devoirs et dans l'observation des règles qui, dans le fond, ne sont utiles qu'au bien de la société sous le voile de la religion, par la crainte des peines et l'espérance des récompenses éternelles qu'elle leur annonce. Ce sont cette crainte et cette espérance qui guident les faibles : le nombre en est grand. Ce sont l'honneur, l'intérêt public, les lois humaines qui guident les gens qui pensent : le nombre en est en vérité bien petit[922].

Le peuple désigné par une expression qui fait de sa bêtise sa caractéristique première (« sots ») ne doit pas être instruit et rester sous le joug de la religion car elle les invite à agir pour le « bien de la société ». « [R]évéler aux sots des vérités qu'ils ne sentiraient pas » conduirait à la mise en danger de la société car les « faibles » sont incapables de suivre des règles de conduite pour la préserver s'ils n'y sont pas forcés par la peur. La prudence est donc de mise pour éviter le déchaînement des passions individuelles et protéger les sots de leur bêtise qui les conduirait à la destruction de leur bonheur et de celui des « gens qui savent penser ». Dans l'*explicit*, la nécessité de se plier aux lois et de respecter les instances au pouvoir pour préserver la société est réaffirmée. C'est à travers le bonheur collectif que le bonheur individuel est possible :

> Les lois établies dans chaque région pour resserrer les liens de la société doivent être respectés, celui qui les enfreint doit être puni parce que, comme l'exemple retient les hommes mal organisés, mal intentionnés, il est juste que la punition d'un infractaire contribue à la tranquillité générale. Enfin, les rois, les princes, les magistrats, tous les divers supérieurs, par gradations, qui remplissent les devoirs de leur état, doivent être aimés et respectés parce que chacun d'eux agit pour contribuer au bien de tous[923].

C'est sur cette nécessité de respecter le pouvoir pour préserver le bien de tous que se clôt le roman. Thérèse semble avoir fait siennes les théories de Naudé qui affirme que les actions politiques, à quelques exceptions faites, sont conçues pour le bien commun. Elle prolonge même cette idée en déclarant que les hommes de pouvoir doivent être « aimés et respectés ». La soumission ne doit donc pas être qu'apparente.

Il est intéressant de noter que pour les libertins sadiens il est également essentiel de maintenir le peuple dans l'ignorance, cependant, la finalité de cette action est toute autre que celle défendue par Boyer d'Argens : le maintenir dans l'erreur est le meilleur moyen d'en faire ses victimes et d'en jouir :

---

[922]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 622-623.
[923]. *Ibid.*,p. 657-658.

> – Mais, si tous les hommes étaient philosophes, dit Sévérino, nous n'aurions pas le plaisir de l'être seuls ; et c'est un grand plaisir que de faire schisme, une grande volupté que de ne pas penser comme tout le monde. – Aussi mon opinion est-elle bien, dit Ambroise, qu'il ne faut jamais arracher le bandeau des yeux du peuple ; il faut qu'il croupisse dans ses préjugés, cela est essentiel. Où seraient les victimes de notre scélératesse, si tous les hommes étaient criminels ! Ne cessons jamais de tenir le peuple sous le joug de l'erreur et du mensonge ; étayons-nous sans cesse du sceptre des tyrans ; protégeons les trônes, ils protègeront l'église ; et le despotisme, enfant de cette union, maintiendra nos droits dans le monde[924].

La question du bien public et du bonheur collectif est totalement évacuée au profit du plaisir individuel. Mais quelle que soit la finalité de la nécessité de « tenir le peuple sous le joug de l'erreur et du mensonge », celle-ci suppose la mise en œuvre des mêmes moyens : l'accès à l'instruction doit lui être refusé. Les « préjugés » sont à l'origine de la moralité du peuple, le sortir de l'ignorance reviendrait donc à faire de tous les hommes des criminels. La nature humaine est donc, pour Sade, essentiellement vicieuse, seuls des moyens artificiels peuvent maintenir le plus grand nombre dans la vertu.

- De l'inutilité de l'éducation

Ce refus se justifie par une conception de l'homme où le déterminisme physique suppose un clivage que l'éducation ne peut abolir. Pour les libertins du dix-septième siècle, l'éducation doit n'être dispensée qu'à des élèves qui présentent déjà des prédispositions naturelles qui pourront en faire des « esprits forts », une fois qu'ils auront suivi les enseignements d'un maître et qu'ils auront lu les bons auteurs, qui composent la bibliothèque libertine. En cela, les libertins s'opposent à la conception cartésienne qui veut que les esprits soient tous égaux. « Lorsque Descartes écrit, à la même époque, que "le bon sens ou la raison est naturellement égale en tous les hommes", il suppose, chez son lecteur, une adhésion à l'évidence de ses démonstrations sur la base d'une lumière naturelle universelle. L'universalité de la raison garantit la transmission de la méthode cartésienne qui doit permettre à chacun d'augmenter par degrés sa connaissance et "de l'élever peu à peu au plus haut point". Pour le libertin, à l'inverse, il y a une résistance naturelle de l'esprit au bon sens, l'homme se créant des sujétions imaginaires pour ne pas penser librement. Et plus grave, le bon sens ne se transmet pas (…). Il faut que la nature fournisse les premières dispositions, "c'est pourquoy ceux-là en sont exclus de plein abord[925]" (…) et qu'ensuite, un homme sage,

[924]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle* Justine, *op. cit.*, p. 627-628.
[925]. Naudé, Gabriel, Mascurat, [Le Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin, depuis le sixième janvier, jusques à la Déclaration du premier avril mil six cens quarante-neuf, seconde édition anonyme de 1650], p. 552-553 dans Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1089.

tel Socrate, les cultive[926]. » Sans l'exprimer en terme de déterminisme, c'est pourtant bien l'existence d'une incapacité physique qui interdit l'accès au bon sens sur lequel repose le savoir et le sens critique. L'homme doit avoir une véritable prédisposition corporelle qu'il lui faut ensuite cultiver pour devenir un « esprit fort ».

Cette idée se retrouve chez Sade, radicalisée et déplacée dans la sphère morale : la distinction entre les hommes se résume au déterminisme physique et aux premières impressions reçues : l'éducation n'y peut rien changer :

> « C'est dans le sein de la mère que se fabriquent les organes qui doivent nous rendre susceptibles de telle ou telle fantaisie ; les premiers objets présentés, les premiers discours entendus, achèvent de déterminer le ressort : les goûts se forment, les habitudes se prennent, et rien au monde ne peut plus les détruire. L'éducation a beau faire ; elle ne change plus rien : et celui qui doit être un scélérat le devient tout aussi sûrement, quelque bonne que soit l'éducation qui lui a été donnée, que vole infailliblement à la vertu celui dont les organes se trouvent disposées au bien, quoique l'instituteur l'ait manquée : tous deux ont agi d'après leur organisation, d'après les impressions qu'ils avaient reçus de la nature ; et l'un n'est pas plus digne de punition, que l'autre ne l'est de récompense[927]. »

Si le dix-septième siècle oppose les « esprits forts » que sont les libertins à la « populace » symbolisée par son ignorance et sa crédulité, la fin du siècle suivant propose une dichotomie entre les « libertins » et leurs « victimes » en associant la faiblesse intellectuelle au respect de la religion et des règles morales qu'elle établit. Ce glissement se retrouve ici en lien avec la question de l'éducation : dans les deux cas il s'agit d'interdire l'accès au savoir pour ne pas bouleverser la société, mais pour les « libertins érudits », c'est pour le bien public et la conservation de l'État, alors que pour Sade, c'est pour maintenir les inégalités sociales qui permettent l'assouvissement de toutes les passions, jusqu'aux plus violentes et criminelles, des libertins. Ainsi, si pour Naudé, l'éducation a une portée relative car elle ne peut former que des esprits déjà enclins au bon sens, elle devient parfaitement inutile pour Sade qui enferme l'humanité dans une hiérarchie rigide entre les êtres. L'homme naît avec des « organes [qui] se trouvent disposées au bien » ou au mal, cette idée est le socle sur lequel il établit la nécessité d'une société inégalitaire qui suit et prolonge celle originelle de la nature.

Même si l'éducation ne peut avoir qu'un rôle positif circonscrit, les libertins du dix-septième siècle perçoivent le lien de corrélation existant entre le développement du savoir et la montée de l'athéisme et par extension de la dissidence politique. Naudé fait cette constatation à partir de faits historiques : la chute de Constantinople et la diffusion croissante

[926]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.,* p. 1090.
[927]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 675.

de livres avec l'invention de l'imprimerie sont des facteurs qui ont favorisés la propagation du savoir et ce phénomène s'accompagne clairement d'une multiplication du nombre d'athées :

> [L]e trop grand nombre de collèges, séminaires, étudiants, joints à la facilité d'imprimer et transporter les livres, ont déjà bien ébranlé les sectes et la religion. Et en effet, c'est une chose hors de doute, qu'il s'est fait plus de nouveaux systèmes dedans l'astronomie, que plus de nouveautés se sont introduites dans la philosophie, médecine et théologie, que le nombre des athées s'est plus fait paraître depuis l'année 1452, qu'après la prise de Constantinople tous les Grecs et les sciences avec eux se réfugièrent en Europe, et particulièrement en France et en Italie, qu'il ne s'en était fait pendant les mille années précédentes. Pour moi je défie les mieux versés en notre histoire de France, de m'y montrer que quelqu'un ait été accusé d'athéisme, auparavant le règne de François Ier surnommé le restaurateur des lettres, et peut-être encore serait-on bien empêché de me montrer le même dans l'histoire d'Italie, auparavant les caresses que Côme et Laurent de Médicis firent aux hommes lettrés[928] (...).

Sade est encore plus explicite sur les effets de l'éducation du peuple car il ne borne pas aux constations, il affirme qu'elle ne peut avoir que des conséquences désastreuses :

> « Souvenez-vous bien que la soumission du peuple, cette soumission si nécessaire au souverain qui le régit, n'est jamais due qu'à la violence et qu'à l'entendue des supplices. […] L'animal féroce, connu sous le nom de peuple, a nécessairement besoin d'être conduit avec une verge de fer : vous êtes perdu, dès l'instant où vous lui laissez apercevoir sa force. Ce ne sera jamais que pour secouer le joug, qu'il profitera des rayons de lumières que vous laisserez briller à ses yeux : et quelle nécessité y a-t-il donc de l'instruire ? quel bien l'État recueille-t-il de la philosophie du peuple ? Il ne faut d'autre vertu que la patience et la soumission dans l'individu gouverné ; l'esprit ; les talents, les sciences, ne sont faits pour être le partage que du gouvernant. Les plus grands malheurs résulteront toujours du renversement de ces principes. Il cessera d'y avoir une autorité réelle dans tout gouvernement où chacun se croira fait pour la partager ; et tous les fléaux de l'anarchie résulteront de cette extravagance. Or, l'unique moyen d'éviter ces dangers, est de resserrer la chaîne le plus qu'il est possible, de promulguer les lois les plus sévères, de refuser absolument l'instruction du peuple, de s'opposer surtout à cette fatale liberté de la presse, foyer de toutes les lumières qui viennent dissoudre les liens du peuple, et de l'effrayer ensuite par des supplices aussi graves que multipliés[929].

L'instruction doit donc rester un privilège de la classe dirigeante car si elle est dispensée au peuple, elle entraînera le renversement du pouvoir établi, l'anarchie, parce qu'éduquer le peuple est une manière de lui révéler sa force (« vous êtes perdu, dès l'instant où vous lui laissez apercevoir sa force »). L'ignorance et la soumission sont les plus sûrs moyens pour préserver l'État et la société. D'ailleurs l'instruction du peuple n'aurait aucun effet positif pour les « gouvernant[s] » qui n'ont besoin que de sa soumission la plus complète et son maintien à l'état d' « animal féroce » rendu incapable de rébellion par « les lois les plus sévères » et la peur « des supplices aussi graves que multipliés ». De plus, étendre les privilèges au peuple reviendrait à abolir ceux des libertins car « [o]ù seraient les victimes de [leur] scélératesse, si tous les hommes étaient criminels ! ». En effet, Sade propose un modèle social où les libertins laisseraient libre cours à leurs pulsions et satisferaient leurs envie mais

[928]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, *op. cit.*, p. 150.
[929]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 1064.

cela n'est possible que dans la mesure où est maintenue une hiérarchie entre les êtres et où il existe une catégorie de victimes sur lesquelles exercer sa domination.

Il est possible d'inscrire cette pensée de l'inutilité et de la dangerosité de l'éducation du peuple dans celle plus large de la mise en doute de la notion de progrès. De même que les libertins mettent en cause la notion de vrai, qui ne peut être que provisoire et incomplète, et ont conscience des limites des hommes, limites du corps et de l'esprit qui se laisse trop facilement guidé par les coutumes et les habitudes de pensées, ils refusent de voir l'évolution de l'humanité de manière linéaire et lui oppose une vision cyclique. « L'anthropologie libertine ne permettant pas de réformation de l'homme à l'échelle d'une société ou d'un peuple, on conçoit qu'il ne puisse y avoir de progrès, dans l'acception que cette notion prendra au siècle des Lumières. Cette spécificité se vérifie dans le domaine historique. […] Le libertin conteste la lecture chrétienne providentielle ou téléologique de l'histoire et lui substitue une lecture cyclique où le progrès n'est jamais que partiel et relatif, compte tenu des effets de diachronie (l'enchaînement des révolutions) et de synchronie (les nations ne connaissent pas toutes le même rayonnement au même moment). Cette spécificité se vérifie également dans le domaine des sciences : " il s'agit toujours d'un progrès de la quantité du savoir, c'est-à-dire de la masse des observations, de l'héritage cumulé des regards jetés par les hommes sur l'univers, jamais d'un progrès de l'"esprit humain[930]/[931]" ". »

Dans *Considérations politiques sur les coups d'État*, Naudé expose cette conception cyclique du temps en montrant comment les civilisations croissent, stagnent puis dégénèrent comme des organismes vivants :

> Boëce ce grand conseiller d'État du roi Théodoric, nous fournira la première, qu'il exprime en ces termes au livre *De la consolation* : *C'est un axiome fondé sur une loi éternelle, qu'il n'y a rien d'engendré au monde qui ne soit sujet à quelques changements* (…). Les poètes aussi ont été de ce même sentiment. Il n'y a rien d'immortel dans le monde, non pas même les villes, ni les royaumes des humains, ni Rome qui était si opulente. Et tous ceux–là généralement ne s'en éloignent guère, qui considèrent avec attention, comme ce grand cercle de l'univers depuis qu'il a une fois commencé son cours, n'a point cessé d'emporter et faire rouler quant et soi les monarchies, les religions, les sectes, les villes, les hommes, les bêtes, arbres, pierres, et généralement tout ce qui se trouve compris et enfermé dans cette grande machine ; les cieux mêmes ne sont pas exempts de changements ni de corruption[932].

Les institutions humaines, tout comme les êtres vivants (et même jusqu'aux minéraux), sont soumis au « changement » et à la « corruption ». L'évolution se fait par cycle,

[930]. Bloch, Olivier, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 73-74 dans Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.,* p. 1089.
[931]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.,* p. 1089.
[932]. Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, *op. cit.*, p. 147-148.

la notion de progrès n'étant pas pertinente appliquée à l'homme et à ses productions, matérielles ou non, l'éducation ne peut avoir qu'une action limitée et relative.

- De la nécessité de manipuler le peuple pour son bien au plaisir d'exercer un pouvoir tyrannique

Si le portrait que les libertins érudits tracent du peuple est négatif, ils ne défendent pas pour autant l'idée qu'il faut exercer sur lui un pouvoir tyrannique. Parce que le peuple est incapable de prendre des décisions raisonnables sur les questions politiques et sociales, il convient de le manipuler afin de le guider vers les meilleurs choix pour la société, pour le bien public. Cependant, il ne doit pas devenir la victime d'hommes politiques qui useraient de ruse pour des raisons privées.

C'est pourquoi dans *Considérations politiques sur les coups d'État*, Naudé rappelle que le recours au coup d'État doit rester exceptionnel et surtout trouver sa légitimité, même s'il va à l'encontre du droit commun, dans la défense du bien public ; en aucun cas Naudé ne défend la possibilité pour le monarque ou les hommes de pouvoir de recourir à la force pour satisfaire leur ambition ou leur satisfaction personnelle :

> J'ajoute que si le (…) conseiller abuse de ces remèdes [le coup d'État] pour appuyer ses intérêts, ou donner plus de champ à ses passions, outre qu'il trahit le service de son maître, il se rend encore coupable devant Dieu, et devant les hommes, du mal qu'il entreprend de faire ; et le souverain même, quand il en use autrement que le bien du public ou le sien, qui n'en est pas séparé, le requiert, il fait plutôt ce qui est de la passion et de l'ambition d'un tyran, que l'office d'un roi[933].

Naudé établit donc clairement une distinction entre une action politique rendue légitime par ses fins et une action motivée par des motifs personnels que rien ne saurait justifier.

Cette distinction est abolie chez Sade. Ce dernier prolonge en effet le raisonnement naudéen jusque dans ses extrémités transgressives et autorise tous les abus d'autorité. Les différents personnages défendent les régimes politiques dans lesquels ils peuvent exercer une autorité maximale et soumettre ceux qui les entourent. Non seulement parce qu'ils y voient la possibilité d'agir librement et d'assouvir leurs passions sans que personne ne s'y oppose, mais aussi parce le pouvoir en lui-même est source de jouissance pour les libertins de Sade. C'est pourquoi Verneuil propose un retour au régime féodal qui confère un pouvoir important au seigneur alors qu'Henri de Prusse, en tant que frère du roi, préfère la tyrannie. Chaque libertin cherche à étendre son autorité et à posséder ses victimes dans tous les sens du terme.

[933]. *Ibid.*, p. 145.

Verneuil séjourne avec sa femme et ses enfants chez Gernande, son frère, chez qui se trouvaient déjà Bressac et Mr et Mme de Sombreville (qui se font appeler les d'Esterval). Au cours d'une promenade, Bressac enlève une jeune fille de quatorze ans de basse condition pour la faire servir ses passions. Mme de Gernande, captive de son mari, ne peut s'empêcher de voir dans la condition inférieure de la jeune fille la raison pour laquelle les libertins peuvent en jouir sans représailles[934]. Cette réflexion encourage Verneuil à disserter sur la nécessité d'un pouvoir politique autoritaire et prône les vertus du régime féodal.

Tout d'abord, il fonde la légitimité du pouvoir du fort sur le faible sur l'infériorité du peuple et les inégalités présentes dans la nature :

> « Établissons d'abord, je vous prie, dit Verneuil, comme bases inébranlables de tout système sur pareilles matières, qu'il y a nécessairement dans les intentions de la nature une classe d'individus essentiellement soumise à l'autre par sa faiblesse et sa naissance : ceci posé, si le sujet sacrifié par l'individu qui se livre à ses passions est de cette classe faible et débile, le sacrificateur, en ce cas, n'a pas fait plus de mal que le propriétaire d'une ferme qui tue son cochon[935].

Le régime féodal correspond donc aux aspirations de Verneuil qui veut être « propriétaire » des êtres de classe inférieure qui l'entourent pour pouvoir en disposer selon son bon plaisir, comme l'indique la comparaison du libertin à un fermier et de sa victime à un cochon, et redoubler sa jouissance du fait que ses passions s'exercent sur une de ses possessions.

De plus, les inégalités de la nature doivent être prolongées par celles des lois sans quoi elles seraient injustes car pour Verneuil faire des lois identiques pour des êtres qui ne le sont pas est une injustice :

> « "Eh bien !" vous disent ici les imbéciles partisans d'une impossible égalité, "nous ne pouvons disputer la priorité physique et morale de certaines créatures sur d'autres ; (…) mais accordez-nous au moins que tous les êtres doivent être égaux aux yeux de la loi." Et voilà certes ce dont je me garderai bien de convenir : comment voulez-vous en effet que celui qui a reçu de la nature la plus extrême disposition au crime (…) puisse être jugé par la même loi, que celui que tout engage à de la vertu ou à de la modération ? Serait-elle plus juste la loi qui punirait de même ces deux hommes ? […] Il y aurait à ce procédé une inconséquence affreuse, une injustice abominable[936] (…).

On retrouve derrière le refus de considérer comme justes des lois identiques pour tous, l'idée que la difformité morale des libertins ne peut leur être reprochée, de même qu'une

---

[934]. « On raisonnait un soir sur l'heureux hasard de cette découverte, quand Mme de Gernande s'avisa de dire : "Croyez-vous, messieurs, que si les parents de cette infortunée se trouvaient aussi puissants que vous, ils ne poursuivraient pas l'infamie dont vous venez de les accabler ? Or, si leur misère est la seule cause de la tranquillité dans laquelle ils vous laissent, n'êtes-vous pas des scélérats d'en abuser ainsi ? » dans Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 926-927.

[935]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 927.

[936]. *Ibid.*, p. 928-929.

malformation physique. Ainsi il n'y a pas de raison que les êtres forts et cruels se soumettent à des lois façonnées pour les faibles. La question de l'inégalité subit un complet renversement : il est injuste que les lois protègent le peuple et soumettent les grands, parce qu'en luttant contre les disparités naturelles entre les hommes, on en crée de nouvelles contre-natures cette fois.

Comme « [i]l est impossible que la loi puisse également convenir à tous les hommes[937] », la solution qui s'impose alors est de destiner les lois au seul peuple pour l'enchaîner et ainsi de faire de l'abus de pouvoir une action nécessaire et salutaire pour les hommes qui dominent la société :

> [C]e n'est que pour le peuple que la loi est faite : se trouvant à la fois le plus faible et le plus nombreux, il lui faut absolument des freins dont l'homme puissant n'a que faire, et qui ne peuvent lui convenir sous aucun rapport. La chose essentielle, dans tout gouvernement sage, est que le peuple n'envahisse pas l'autorité des grands (…). Mais, tant qu'il n'y aura (…) d'autre inconvénient que celui de l'abus des pouvoirs du fort sur le faible, comme le résultat n'en est que de river les fers du peuple, cette action deviendra bonne au lieu d'être mauvaise (…). Le régime féodal favorisait cette manière de voir ; et c'est sous lui que la France est parvenue au dernier degré de sa grandeur et de sa prospérité[938]…

On mesure ici toute la différence entre les libertins érudits, Boyer d'Argens et Sade : chez ce dernier le règne de l'individu s'impose, la question du bien public s'efface, l'impératif de jouissance incite l'homme à ne pas prendre en compte l'autre, alors que la préservation de la société et du bonheur de tous, même s'il faut en passer par des moyens contestables, reste une préoccupation des libertins avant Sade.

Un autre régime politique est envisagé en lien avec la question du pouvoir et de son abus. Il s'agit du régime tyrannique : il est défendu par le personnage d'Henri de Prusse, le frère du roi Frédéric II, qu'un des moines de Sainte-Marie-des-Bois (Jérôme) a rencontré lors d'un voyage à Berlin. Jérôme, qui raconte sa vie à la demande des autres moines, expose ainsi les conceptions politiques d'Henri. Ce dernier énonce un éloge de la tyrannie où l'abus d'autorité est autant une nécessité qu'un plaisir :

> - Mais le véritable libertinage, dit le prince, doit toujours marcher entre ces deux vices [la tyrannie et la férocité] ; rien n'est aussi despote que lui ; et voilà pourquoi cette passion n'est vraiment délicieuse que pour ceux qui, comme nous autres princes, sont revêtus de quelque autorité. – Vous concevez donc du plaisir à abuser de cette autorité ? – Je vais plus loin ; j'affirme qu'elle n'est agréable que par l'abus qu'on a l'esprit d'en faire. Mon ami, tu me parais assez riche, assez bien organisé, pour que je te révèle sur cela les mystères du machiavélisme. Souviens-toi que la nature même a voulu que le peuple ne fût, dans les mains du monarque, que la machine de son autorité ; qu'il n'est bon qu'à cela ;

[937]. *Ibid.*, p. 929.
[938]. *Ibid.*, p. 929 .

> qu'il n'est crée faible et bête que pour cela ; et que tout prince qui ne l'enchaîne et ne l'humilie pas, pèche décidément contre les intentions de la nature. Quel est alors le fruit de la nonchalance du souverain ? Un déchaînement universel, tous les crimes hébétés de l'insurrection populaire, l'avilissement des arts, le mépris des sciences, la disparition du numéraire, le surhaussement excessif des denrées, la peste, la guerre, la famine, et tous les fléaux que ces malheurs entraînent. Voilà, Jérôme, voilà ce qui attend un peuple qui secoue le joug ; et s'il existait un être souverain au ciel, son premier soin serait de punir, sois-en sûr, le chef assez imbécile pour avoir cédé sa puissance. – Mais cette puissance, dis-je, n'est-elle pas dans la main du plus fort ? et le peuple en masse n'est-il pas le seul souverain ? – Mon ami, le pouvoir de tous n'est qu'une chimère ; il ne résulte aucun effet d'une multitude de forces discordantes : tout pouvoir disséminé devient nul ; il n'a d'énergie qu'en le concentrant. La nature n'a qu'un flambeau pour éclairer le monde ; chaque peuple, à son exemple, ne doit avoir qu'un maître. – Mais pourquoi le voulez-vous tyran ? – Parce que l'autorité lui échappe, s'il est débonnaire ; et je viens de te peindre tous les malheurs qui résultent de l'autorité qui s'échappe. Un tyran vexe quelques hommes ; voilà de sa tyrannie des résultats bien médiocres : un prince mou laisse changer l'autorité de mains ; et voilà des malheurs affreux[939].

L'abus de pouvoir se voit d'abord justifié par Henri de Prusse par le plaisir libertin qu'il y a à tyranniser le peuple. Il propose ensuite des raisons plus convaincantes : la faiblesse intellectuelle du peuple, inhérente à sa constitution (« qu'il n'est crée faible et bête que pour cela »), et sa dangerosité, dès lors qu'il n'est pas soumis (« Un déchaînement universel, tous les crimes hébétés de l'insurrection populaire, l'avilissement des arts, le mépris des sciences, la disparition du numéraire, le surhaussement excessif des denrées, la peste, la guerre, la famine, et tous les fléaux que ces malheurs entraînent »), justifient alors les excès d'autorité du monarque. Henri de Prusse éclaire Jérôme sur ses conceptions parce qu'il l'associe à la classe dominante, qui se définit par la richesse (« Mon ami, tu me parais assez riche ») mais aussi une constitution physique (« assez bien organisé »).

Si le point de vue qui domine les œuvres de Sade est celui des libertins qui appartiennent à la classe dominante, il arrive aussi que la vision du peuple soit exprimée par un personnage. Mais il est intéressant de voir que lorsqu'un personnage du peuple met en cause un régime autoritaire et les lois de la société, il encourage finalement à se conduire comme un « gouvernant » : en ne se soumettant pas aux lois, en cherchant à gommer les injustices par le crime et en se conduisant de manière aussi immorale que les hommes de pouvoir. C'est ce que propose la Dubois lorsqu'elle met en cause la tyrannie :

> - [C']est une vertu, ma fille, oui, une vertu, que d'anéantir les tyrans ; il n'en existerait pas un seul dans le monde, s'il m'était possible de les égorger tous : cette pernicieuse engeance est-elle donc nécessaire pour conduire les hommes ? Mais, ce que j'abhorre encore plus qu'eux, s'il est possible, ce sont leurs courtisans et leurs flatteurs, tous scélérats qui ne cherchent qu'à faire refluer sur eux les bontés du prince et ses richesses. Ainsi, le pauvre n'a travaillé que pour engraisser cette canaille ; c'est de son sang, de ses larmes et de ses sueurs qu'est abreuvé le luxe insolent de ces sangsues : et l'on veut nous faire respecter les dégoûtantes idoles, enfantant d'aussi cruels abus ! Non, non, je les voue tous à la haine et à la vengeance publique, ces prétendues maîtres du monde, qui ne trouvent jamais,

[939]. *Ibid.*, p. 743.

> dans la puissance qui les enivre, que des moyens de scélératesse et de crimes. – Oh ! madame, répondit Justine, ne pourrait-on pas trouver plus d'une fois vos maximes en contradiction avec vos mœurs ? – Jamais, Justine, jamais ; je veux l'égalité, je ne prêche que cela. Si j'ai corrigé les caprices du sort, c'est parce qu'écrasée, anéantie de l'inégalité de la fortune et des rangs, ne voyant que vanité, que tyrannie dans les uns, que bassesse, que misère dans les autres, je n'ai voulu ni briller avec le riche orgueilleux, ni végéter avec le pauvre humilié : je me suis fait un sort, une fortune, unique ouvrage de mon adresse et de ma philosophie. C'est à force de crimes, j'en conviens ; mais je ne crois pas au crime, moi, ma chère ; il n'existe aucune sorte d'action, qui, selon moi, puisse être qualifiée ainsi[940]…

Dans un premier temps, la Dubois dénonce la tyrannie et semble défendre « le pauvre ». Elle souligne l'étendue de sa haine par la radicalité de son propos : les injures (« scélérats », « cette canaille », « ces sangsues »), le choix de verbes marquant le plus haut degré de haine (« j'abhorre », « je les voue tous à la haine et à la vengeance publique »), ainsi que les adjectifs péjoratifs (« pernicieuse », «dégoûtantes », « cruels »), vont dans ce sens. Le choix de formes emphatiques (« [C']est une vertu, ma fille, oui, une vertu, que d'anéantir les tyrans « , « ce que j'abhorre encore plus qu'eux (…) ce sont leurs courtisans », « c'est de son sang, de ses larmes et de ses sueurs qu'est abreuvé le luxe ») et d'alternance entre phrases déclaratives, interrogatives et exclamatives imposent le ton de l'invective. Les tyrans et leur cour sont comparés à des « sangsues » par l'usage d'une métaphore *in absentia* s'abreuvant du « sang », des « larmes » et des « sueurs » du peuple désignant métonymiquement leur vie, leur souffrance et leur travail. Il existe cependant une apparente contradiction entre cette mise en cause des tyrans et le comportement de la Dubois qui s'est élevée dans la société grâce aux crimes qu'elle continue de commettre : c'est ce que souligne Justine (« Oh ! madame, répondit Justine, ne pourrait-on pas trouver plus d'une fois vos maximes en contradiction avec vos mœurs ? »). En effet, La Dubois dénonce l'injustice qui sert de fondement à la tyrannie mais ne réhabilite pas davantage les vertus morales qu'elle ne s'intéresse au bien public. Elle défend une démarche individuelle qui vise à compenser l'injustice de sa naissance par des actions immorales (« j'ai corrigé les caprices du sort »). Il est impossible d'interdire à chacun de quitter une situation misérable et de rechercher le plaisir. Le seul modèle social, qui permet alors de rendre conciliables les aspirations des hommes, est de dépasser les clivages sociaux pour les remplacer par des clivages moraux : à l'opposition entre les riches et pauvres, les êtres appartenant à la classe dirigeante et le peuple succède une division entre « scélérats » et êtres vertueux. Justine s'étonne de l'apparente contradiction qu'il y a à préconiser l'égalité et à pratiquer le crime mais cette contradiction est balayée par la Dubois qui refuse l'existence du crime (« il n'existe aucune sorte d'action, qui, selon moi, puisse être qualifiée ainsi »).

[940]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 1079-80.

Si l'on ne superpose pas les notions d'égalité et de moralité, si l'on accepte que chacun satisfasse ses appétits sans les punir, on atteint chez Sade à la seule forme d'égalité possible, celle du vice, et on établit le règne du scélérat quelle que soit sa condition d'origine. Le postulat de départ de Sade est que dans la société le vice l'emporte sans aucun doute, vouloir donc imposer au plus grand nombre un comportement qui s'oppose aux aspirations « qui ne dépende de la sorte d'organisation que nous avons reçu de la nature[941] » est illusoire et contre-nature :

> « Celui qui ne suit pas la route des autres, périt inévitablement ; tout ce qu'il rencontre le heurte, et comme il est le plus faible, il faut nécessairement qu'il soit brisé. C'est en vain que les lois veulent rétablir l'ordre et ramener les hommes à la vertu ; trop prévaricatrices pour l'entreprendre, trop insuffisantes pour y réussir, elles écarteront un instant du chemin battu, mais elles ne le feront jamais quitter. Quand l'intérêt général des hommes les portera à la corruption, celui qui ne voudra pas se corrompre avec eux, luttera donc contre l'intérêt général ; or, quel bonheur peut attendre celui qui contrarie perpétuellement l'intérêt des autres ? Me diras-tu que c'est le vice qui contrarie l'intérêt des hommes ? Je te l'accorderais dans un monde composé d'une égale partie de bons et de méchants, parce qu'alors l'intérêt des uns choque visiblement celui des autres ; mais ce n'est plus cela dans une société toute corrompue ; mes vices alors, n'outrageant que le vicieux, déterminent dans lui d'autres vices qui le dédommagent, et nous nous trouvons tous les deux heureux. La vibration devient générale ; c'est une multitude de chocs et de lésions mutuelles où chacun regagnant aussitôt ce qu'il vient de perdre, se retrouve sans cesse dans une position heureuse. Le vice n'est dangereux qu'à la vertu qui, faible et timide, n'ose jamais rien entreprendre ; mais quand elle n'existe plus sur la terre, quand son fastidieux règne est fini, le vice alors n'outrageant plus que le vicieux fera éclore d'autres vices, mais n'altérera plus de vertus. Comment n'aurais-tu pas échoué mille fois dans ta vie, Thérèse, en prenant sans cesse à contresens la route que suivait tout le monde[942] ?

Sade propose un renversement de perspective : le bien public, associé jusque là avec le maintien du pouvoir et le respect au moins en apparence de la morale, désigne le vice et la corruption (« Quand l'intérêt général des hommes les portera à la corruption, celui qui ne voudra pas se corrompre avec eux, luttera donc contre l'intérêt général »). L'erreur originelle gît dans l'image erronée de la nature humaine qu'ont façonnées conjointement la religion et la société. L'homme est né pour obéir aux commandements de son corps et de ses passions non pour suivre des préceptes moraux qui s'y opposent. Une société égalitaire est donc envisageable mais pas une société vertueuse : au lieu de tenter en vain par des moyens artificiels de ramener l'ensemble de l'humanité à la vertu, mieux vaut en bannir les rares vertueux : « Celui qui ne suit pas la route des autres, périt inévitablement ». C'est d'ailleurs ainsi que l'on peut lire le parcours de Justine, ses vains combats, ses échecs répétés qui auront pour seule récompense la mort.

[941]. Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, op. cit.*, p. 261.
[942]. *Ibid..*, p. 213.

- Un pamphlet pour défendre la république ?

Alors que l'on trouve de nombreux éloges d'un pouvoir monarchique voire tyrannique, Sade insère un pamphlet intitulé *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* dans *La Philosophie dans le boudoir* publié en 1795. C'est Dolmancé qui l'a acheté et qui le lit pour répondre à Eugénie lorsqu'elle lui demande « si les mœurs sont vraiment nécessaires dans un gouvernement ». La première partie de cette brochure met en cause la religion et invite le peuple à s'en défaire comme elle a renversé le pouvoir :

> Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du *sceptre* et de l'*encensoir*. Songez qu'il vous est impossible de l'affranchir de la tyrannie royale sans lui faire briser en même temps les freins de la superstition religieuse : les liens de l'une sont trop intimement unis à l'autre pour qu'en laissant subsister un des deux vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé de dissoudre[943].

Ensuite, la question des mœurs est envisagée et l'on retrouve le point de vue libertin qui prône des lois peu contraignantes qui tiennent comptent de la vision sadienne de l'homme : soumis à ses passions, la société ne doit pas lui demander d'y renoncer car cela lui est impossible :

> Je conviens que l'on ne peut pas faire autant de lois qu'il y a d'hommes ; mais les lois peuvent être si douces, en si petit nombres, que tous les hommes, de quelque caractère qu'ils soient, puissent facilement s'y plier[944].

C'est pourquoi la peine de mort est dénoncée mais le meurtre excusé, dans un cas il s'agit d'une loi basée sur la raison dans l'autre d'un emportement dû aux passions.

D'ailleurs il est injuste de demander à des hommes de respecter des lois qui ne présentent que des inconvénients pour eux : c'est le cas des lois qui défendent les riches et redoublent les inégalités déjà présentes dans la nature :

> Quel est l'esprit d'un serment prononcé par tous les individus d'une nation ? N'est-il pas de maintenir une parfaite égalité parmi les citoyens, de les soumettre tous également à la loi protectrice des propriétés de tous ? Or, je vous demande maintenant si elle est bien juste, la loi qui ordonne à celui qui n'a rien de respecter celui qui a tout. […] Il n'est assurément rien de plus injuste : un serment doit avoir un effet égal sur tous les individus qui le prononcent ; il est impossible qu'il puisse enchaîner celui qui n'a aucun intérêt à son maintien, parce qu'il ne serait plus alors le pacte d'un peuple libre : il serait l'arme du fort sur le faible, contre lequel celui-ci devrait se révolter sans cesse ; or c'est ce qui arrive dans le serment du respect des propriété que vient d'exiger la nation ; le riche seul y enchaîne le pauvre, le riche seul a intérêt au serment que prononce le pauvre avec tant d'inconsidération qu'il ne voit pas qu'au moyen de ce serment, extorqué à sa bonne foi, il s'engage à faire une chose qu'on ne peut pas faire vis-à-vis de lui[945].

---

943. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 190.
944. *Ibid.*, p. 208.
945. *Ibid.*, p. 213-214.

Si certaines déclarations contenues dans cette brochure semblent complètement antinomiques avec la majorité des dissertations politiques et sociales tenues par les libertins dans *Justine*, ces contradictions s'estompent quand il est question des mœurs. La réflexion des libertins qui veulent que le pouvoir et la société les autorise à agir de manière immorale, dans un régime monarchique, se retrouve étendue à toute la nation, dans une république :

> L'insurrection (…) n'est point un état *moral* ; elle doit être pourtant l'état permanent d'une république ; il serait donc aussi absurde que dangereux d'exiger que ceux qui doivent maintenir le perpétuel ébranlement *immoral* de la machine fussent eux-mêmes des êtres très *moraux*[946] (…).

On retrouve alors la même nécessité de jouir que celle des libertins qui se satisfont d'un régime politique autoritaire qui leur offre des victimes. La réponse apportée à ce besoin impérieux, physique, de satisfaire ses passions est la même pour tous : il faut favoriser l'assouvissement des désirs de chacun :

> Nous devons donc nous attacher à mettre de l'ordre dans cette patrie, à y établir toute la sûreté nécessaire à ce que le citoyen, que le besoin rapproche des objets de luxure, puisse se livrer avec ces objets à tout ce que ses passions lui prescrivent, sans jamais être enchaîné par rien, parce qu'il n'est aucune passion dans l'homme qui ait plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là[947].

Permettre à tous les hommes et femmes indistinctement de contenter leurs désirs devient un moyen de faire de chaque républicain un despote qui étanche sa soif de pouvoir. Le besoin de domination est dans la nature humaine, il convient donc d'en tenir compte et de le laisser s'exprimer sans que cela soit au détriment de la société :

> Si, comme je viens de le dire tout à l'heure, aucune passion n'a plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là, aucune sans doute n'est aussi despotique ; c'est là que l'homme aime à commander, à être obéi, à s'entourer d'esclaves contraints à le satisfaire ; or, toutes les fois que vous ne donnerez pas à l'homme le moyen secret d'exhaler la dose de despotisme que la nature mit au fond de son cœur, il se rejettera pour l'exercer sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement. Permettez, si vous voulez éviter ce danger, un libre essor à ces désirs tyranniques qui, malgré lui, le tourmentent sans cesse ; content d'avoir pu exercer sa petite souveraineté au milieu du harem d'icoglans ou de sultanes que vos soins et son argent lui soumettent, il sortira satisfait et sans aucun désir de troubler un gouvernement qui lui assure aussi complaisamment tous les moyens de sa concupiscence[948].

Il est inévitable cependant qu'il y ait des victimes qui servent à combler les désirs de chacun, mais celles-ci en retour pourront exercer leur pouvoir et satisfaire tous leurs désirs. Il serait donc possible aux citoyens de convoquer l'objet dont ils voudront jouir dans une des maisons dédiées à cet usage. Aucun refus ne sera toléré :

---

946. *Ibid.*, p. 216.
947. *Ibid.*, p. 218.
948. *Ibid.*, p. 218-219.

> Un homme qui voudra jouir d'une femme ou d'une fille quelconque pourra donc (…) la faire sommer de se trouver dans une des maisons dont j'ai parlé ; et là, (…) elle lui sera livrée pour satisfaire (…) tous les caprices qu'il lui plaira de se passer avec elle, de quelque bizarrerie ou de quelque irrégularité qu'ils puissent être, parce qu'il n'en est aucun qui ne soit dans la nature, aucun qui ne soit avoué par elle[949].

Par contre les désirs ne pourront pas être bornés par des considérations liées aux effets néfastes de la jouissance sur les victimes : les passions n'acceptent aucune limite (d'âge en particulier) :

> [D]ès que vous m'accordez le droit de propriété sur la jouissance, ce droit est indépendant des effets produits par la jouissance ; de ce moment il devient égal que cette jouissance soit avantageuse ou nuisible à l'objet qui doit s'y soumettre[950].

Car, dès lors qu'il est question de la jouissance, seul le sujet « jouissant » importe (« il n'est question, dans cet examen, que de ce qui convient à celui qui désire »), Sade ne peut poser de restriction à cet impératif : le corps en fait un commandement impérieux que rien ne peut modérer ou nuancer. Le seul moyen de rétablir symboliquement l'égalité entre la victime et son bourreau est de lui permettre d'assouvir à son tour ses passions :

> [C]es femmes que nous venons d'asservir si cruellement, nous devons incontestablement les dédommager (…). Si nous admettons, comme nous venons de le faire, que toutes les femmes doivent être soumises à nos désirs, assurément nous pouvons leur permettre de même de satisfaire amplement tous les leurs[951] (…).

C'est ainsi que s'envisage l'égalité selon Sade dans le déchaînement et le contentement de toutes les passions. La violence subie par les victimes trouverait sa réparation dans celle qu'elles feraient subir à leur tour à une victime de leur choix. Il arrive ainsi à concilier l'inégalité entre les hommes avec un régime politique républicain.

Cependant, il convient de souligner que cette brochure ne s'adresse pas réellement au peuple. Il est de ce point de vue significatif que Mme de Saint-Ange fasse sortir son valet avant que Dolmancé ne commence sa lecture en lui affirmant que « ceci n'est pas fait pour [lui]. » De plus, après la lecture de la brochure, Le chevalier s'oppose à Dolmancé à propos des principes qu'elle défend, il refuse d'éteindre la pitié dans son cœur et suggère à Dolmancé de se mettre à la place des « misérables » :

> LE CHEVALIER : Qu'il me soit permis, je vous en conjure, de reprendre en sous-œuvre et d'anéantir, si je peux, les principes de Dolmancé. Ah ! qu'ils seraient différents, homme cruel, si, privé de cette fortune immense où tu trouves sans cesse les moyens de satisfaire tes passions, tu pouvais languir quelques années dans cette accablante infortune dont ton esprit féroce ose composer des torts aux

[949]. *Ibid.*, p. 223.
[950]. *Ibid.*, p. 223.
[951]. *Ibid.*, p. 224.

> misérables ! Jette un coup d'œil de pitié sur eux, et n'éteins pas ton âme au point de l'endurcir sans retour aux cris déchirants du besoin[952] !

L'intervention du Chevalier en faveur des pauvres est mise sur le compte de sa jeunesse et son inexpérience des hommes et ses objections sont balayées par Dolmancé :

> DOLMANCÉ : Oui, chevalier, vous êtes jeunes, vous le prouvez par vos discours ; l'expérience vous manque ; je vous attends quand elle vous aura mûri ; alors, mon cher, vous ne parlerez plus si bien des hommes, parce que vous les aurez connus[953].

De plus, la victoire des principes libertins est signifiée par l'intervention d'Eugénie, elle qui n'a découvert le libertinage que quelques heures auparavant, donne raison à Dolmancé :

> EUGENIE : Tu triomphes, Dolmancé, tu l'emportes ! Les discours du chevalier n'ont fait qu'effleurer mon âme, les tiens la séduisent en l'entraînent ! […] [V]otre ouvrage est fini ; ce que les sots appellent la corruption est maintenant assez établi dans moi pour ne laisser même aucun espoir de retour, et vos principes sont trop bien étayés dans mon cœur pour que les sophismes du chevalier parviennent jamais à les détruire[954].

Nul doute ne subsiste, le changement de régime politique n'entame en rien le « système » sadien qui propose de faire reposer la société sur le principe de plaisir, fondamentalement inégalitaire en ce qu'il nécessite des « victimes ». Cependant, la société ne ferait que répéter une injustice naturelle, la même que celle qui a produit des prédateurs et des proies et qu'il est illusoire et contre-nature de vouloir masquer par des lois égalitaires.

Sade choisit donc de dépasser les clivages sociaux en proposant de constituer une société reposant sur le vice dans un climat d'immoralité : chacun est libre d'assouvir ses besoins, là réside la véritable égalité puisque mêmes ceux qui servent de victimes aux uns peuvent s'en venger sur d'autres.

### Le principe de plaisir comme base de la société

- Préserver sa jouissance et la société

Le principe de plaisir est au cœur de la problématique sociale libertine : comment promouvoir et construire une société où chacun pourrait assouvir son besoin de jouissance ? En effet, il a clairement été établi que l'homme doit se plier à l'impératif physique qui lui commande de contenter ses désirs : la lutte serait vaine et risque même de mettre en danger

952. *Ibid.*, p. 253-254.
953. *Ibid.*, p. 255.
954. *Ibid.*, p. 257.

celui qui ne se satisfait pas, comme c'est le cas de Thérèse chez Boyer d'Argens. La réponse libertine à la question de l'organisation d'une société qui favoriserait le bonheur et la jouissance de tous se scinde en deux pans : soit le bonheur de l'ensemble des hommes est pris en compte et il faut trouver des moyens de concilier des besoins parfois contradictoires, soit le bonheur est avant tout individuel et on instaure une société qui s'équilibre dans le vice et où tous les appétits se déchainent. Comme nous l'avons vu, Sade propose cette réponse, c'est pourquoi on peut voir en lui l'aboutissement d'une pensée libertine qui en devient aussi la limite par sa radicalité qui finit par la pervertir en la menant jusque dans ses extrémités les plus transgressives.

Si Boyer d'Argens part du même postulat de départ que Sade il en tire une conclusion inverse : il est nécessaire aux hommes de contenter leurs passions, ils doivent donc trouver un moyen pour ce faire sans nuire au reste de la société :

> « Pour faire son bonheur, chacun doit saisir le genre de plaisir qui lui est propre, qui convient aux passions dont il est affecté, en combinant ce qui résultera de bien ou de mal de la jouissance de ce plaisir, et en observant que ce bien et ce mal soient considérés non seulement eu égard à soi-même, mais encore eu égard à l'intérêt public. […] D'où on peut conclure avec certitude que le premier principe que chacun doit suivre pour vivre heureux dans ce monde est d'être honnête homme et d'observer les lois humaines, qui sont comme les liens des besoins mutuels de la société[955].

Le bonheur collectif et l'intérêt public sont et doivent rester la préoccupation de chacun, il faut rendre compatible son plaisir personnel avec ces impératif premiers. Ce sont ces impératifs qui sont subvertis par Sade parce que la force de la jouissance physique ne laisse aucune place à toutes autres considérations et abolit jusqu'à l'existence d'autrui :

> « La faiblesse de nos organes, le défaut de réflexion, les maudits préjugés dans lesquels on nous a élevés, les vaines terreurs de la religion et des lois ; voilà ce qui arrête les sots dans la carrière du crime ; voilà ce qui les empêche de s'immortaliser. Mais tout individu rempli de force et de vigueur, doué d'une âme énergique, qui, se préférant, comme il le doit, aux autres, saura peser leurs intérêts dans la balance des siens, se moquer de Dieu et des hommes, braver la mort et mépriser les lois, bien pénétré que c'est à lui seul qu'il doit tout rapporter, sentira que la multitude la plus étendue des lésions sur autrui, dont il ne doit physiquement rien ressentir, ne peut pas se mettre en compensation avec la plus légère des jouissances achetée par cet assemblage inouï de forfaits[956].

Aucune considération morale ne peut s'opposer à la toute-puissance du corps et de son plaisir. Tous les moyens pour permettre l'accès à la jouissance sont donc envisageables car la souffrance d'autrui est anecdotique au regard du plaisir ressenti par celui qui assouvit ses passions sans s'entraver d'aucune limite.

---

955. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe, op. cit.*, p. 650.
956. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 448-449.

- Être en retrait dans la société : le masque du libertin

Le fait qu'il soit impossible de renoncer à sa jouissance se retrouve dans *Dom Juan*. Mais parce qu'il ne veut pas renoncer à la société, il choisit de se revêtir d'un masque qui rend possible la conciliation entre deux lois contradictoires : celle de la jouissance qui le pousse à séduire toutes les femmes qui lui plaisent, et de mettre à mal l'institution du mariage, et celles de la société dans laquelle il évolue. C'est la direction que semble indiquer l'éloge de l'hypocrisie à la scène 2 de l'acte V :

> DOM JUAN. – Il n'y a plus de honte maintenant à cela : l'hypocrisie est un vice à la mode, et tous les vices à la mode passent pour des vertus. Le personnage d'homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu'on puisse jouer aujourd'hui, et la profession d'hypocrite a de merveilleux avantages. C'est un art de qui l'imposture est toujours respectée, et, quoiqu'on la découvre, on n'ose rien dire contre elle. […] C'est sous cet abri favorable que je veux me sauver et mettre en sûreté mes affaires. Je ne quitterai point mes douces habitudes ; mais j'aurai soin de me cacher et me divertirai à petit bruit[957].

L'hypocrisie est présentée comme un moyen convenu, courant de concilier une liberté intérieure (« Je ne quitterai point mes douces habitudes « ) et un comportement de façade tel qu'il est attendu par la société (« mais j'aurai soin de me cacher »). Dom Juan applique donc la maxime libertine énoncée par Guy Patin dans une de ses lettres : « *Intus ut libet, foris ut moris est*[958] » qui est un véritable mot d'ordre. D'ailleurs les libertins s'accordent à voir dans ce respect des conventions une vertu plus qu'un vice puisqu'il s'agit de préserver la paix sociale en ne trahissant pas ses idées d' « esprit fort » au peuple. Il est inutile donc d'afficher sa différence au risque d'être inquiété surtout pour diffuser un message qu'ils savent devoir rester secret. C'est ce que suggère Dom Juan en établissant d'emblée l'hypocrisie comme une pratique commune et donc une vertu (« l'hypocrisie est un vice à la mode, et tous les vices à la mode passent pour des vertus »).

Mais Dom Juan n'est pas le seul à défendre la nécessité de déguiser son point de vue et de se plier aux usages de la société. Elle est exprimée par les libertins érudits, mais apparaît aussi chez Crébillon ou chez Sade. Dans Les *Égarements du cœur et de l'esprit*, c'est une leçon d'hypocrisie que reçoit le narrateur par Versac, un homme faits aux usages du monde, qui participe au « déniaisement » du narrateur qui découvre les codes sociaux et leur complexité :

---

957. Molière, *Dom Juan ou Le Festin de pierre*, *op. cit.*, V, 2, p. 824-25.
958. Guy Patin cité par Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, *op. cit.*, p. 109-110.

> « C'est une erreur de croire que l'on puisse conserver dans le monde cette innocence de mœurs que l'on a communément quand on y entre, et que l'on puisse être toujours vertueux et toujours naturel, sans risquer sa réputation et sa fortune. […] Les vertus, les agréments et les talents y sont purement arbitraires, et l'on y peut réussir qu'en se défigurant sans cesse. […]
> « Ce n'est pas tout : vous devez apprendre à déguiser si parfaitement votre caractère que ce soit en vain qu'on s'étudie à le démêler. Il faut encore que vous joigniez à l'art de tromper les autres celui de les pénétrer ; que vous cherchiez toujours, sous ce qu'ils veulent vous paraître, ce qu'ils sont en effet[959].

Les vertus réelles sont inutiles, seul compte le masque, parce qu'ici encore les valeurs morales ne sont pas récompensées dans un monde où la dissimulation règne et où le vice triomphe. L'adhésion aux usages de la société dans laquelle l'on vit est un véritable *leitmotiv* qui revient sous la plume de La Mettrie :

> « chez moi, j'écris ce qui me paraît vrai ; chez les autres, je dis ce qui me paraît bon, salutaire, utile, avantageux »

Sade, enfin, s'il ménage une retraite à ses libertins pour qu'ils puissent laisser tomber leur masque une fois en sécurité dans un lieu qui leur est consacré, n'en défend pas moins le besoin de feindre et de tromper pour réussir dans la société et par là-même obtenir les conditions pour satisfaire leurs appétits :

> - Ainsi, dit Sévérino, vous n'avez pris cet habit religieux que pour tromper les hommes ? - Assurément, répondit Jérôme ; c'est le manteau de l'hypocrisie, le seul dont il soit nécessaire de se revêtir sans cesse. Le premier de tous les arts est de tromper ; il n'en est pas de plus utile sur la terre : ce n'est pas la vertu qui est bonne aux hommes, c'est son apparence ; on ne demande que cela dans la société ; les hommes ne vivent pas assez ensemble pour avoir vraiment besoin de la vertu ; l'enveloppe suffit à qui n'approfondit jamais[960].

L'hypocrisie, la dissimulation, le fait de revêtir un masque sont loin d'être considérés comme des vices parce qu'ils s'accordent avec la société qui les entoure. Être le seul vertueux est inutile, voire dangereux, être honnête ne présente aucun intérêt et risque de propager un désordre préjudiciable au bien public, se déguiser fait partie des devoirs de l' « esprit fort » pour son bien propre et celui des autres. « Les libertins avaient une conscience aiguë que leur "écartement" revendiqué était payé d'un isolement périlleux par rapport à la grande masse de leurs contemporains. En effet, soit ceux-ci étaient illettrés, et donc vulnérables à tous les assauts de la superstition, soit ils étaient les tenants de l'idéologie religieuse et politique dominante, et menaçante et, dans les deux cas, ils restaient inscrits, pour les libertins, dans la "crasse" d'un esprit populaire. En l'absence d'une "opinion publique" susceptibles de prendre le relais de leur contestation, les libertins avaient sans doute le sentiment de ne posséder

[959]. Crébillon fils, *Les Égarements du cœur et de l'esprit*, *op. cit.*, p. 131-33.
[960]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 625-626.

aucun levier pour influer sur la réalité historique et politique de leur temps[961]. » C'est pourquoi l'adoption apparente des conventions de la société s'imposait à eux.

Cependant, cette impression d'« écartement » a un revers positif et s'inverse pour former un modèle idéal où il est possible de partager ses conceptions au sein d'une société réduite. Cette posture de retrait s'inspire des philosophies antiques, particulièrement celle du Jardin. Elle est présentée par les libertins comme la matérialisation du plaisir des sens et de l'esprit réunis, et propose une image du bonheur terrestre.

- Une posture de retrait philosophique pour préserver la jouissance de soi

La Mothe Le Vayer associe ses *Dialogues* à des « entretiens privez ». Il donne à voir au lecteur un modèle idéal d'échange philosophique entre « esprits forts » avant d'en proposer une véritable mise en scène. En effet, tout le début du *Banquet sceptique* est un récit du contexte dans lequel eurent lieu les discussions qu'Orasius rapporte à Marcellus à la demande de ce dernier :

> MARCELLUS.
> Puis que mes Destinées, cher Orasius, me privent avec tant de rigueur des douceurs de vos conferences, je ne crois pas que vous puissiez refuser à nostre amitié le recit qu'elle vous demande de quelques uns de vos entretiens, veu qu'outre la gratification que j'en recevray, le souvenir ne vous en peut estre que tres-agreable[962].

Orasius énumère alors les critères qui définissent un modèle idéal des échanges : ils supposent une société choisie, un lieu en retrait du monde, associe les plaisirs du corps et de l'esprit. Les discussions doivent être très libres et ceux qui y participent, s'ils s'opposent, le font à partir de références communes. Ils partagent la même « bibliothèque » libertine, et, chez La Mothe Le Vayer les différences de points de vue sont valorisées puisqu'il ne s'agit en aucun cas de prendre position sur une question mais au contraire de l'examiner pour parvenir à la suspension sceptique du jugement par des échanges riches.

> ORASIUS.
> Je commenceray donc à vous dire, qu'un des plus beaux jours de ce dernier Printemps (…) nous estions sortis Diodorus, Divitiacus, et moy du bruit confus, et des agitations importunes de Peneropolis, pour jouïr de la liberté et beauté de ses dehors ; et déjà nous commencions à reconnoistre avec grand plaisir, le changement que nous faisions d'un air croupissant et infecté, avec un autre plus dur, et plus vital, lors qu'une voix, non moins agreable que connuë de tous, laquelle nous salüoit de loing, nous obligea à nous retourner, et attendre. C'estoit notre intime Xenomanes, lequel (…) se plaignit à nous, comme d'une notable infortune, de ne nous avoir peu trouver en logemens ; mais, le

[961]. Gros, Jean-Michel, « Les Libertins et l'histoire », art. cit., p. 158.
[962]. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens, Le banquet sceptique*, op. cit., p. 63.

> contentement, dit-il, de vous avoir attrapez dès le commencement de la promenade, m'empeschera de me plaindre davantage de la fortune, si vous me promettez qu'au retour du Peripatetisme, vous prendrez le repos et le disner chez moy, dequoy je vous estois allé requerir[963].

La précision avec laquelle Orasius détaille les circonstances qui vont servir de cadre au dialogue qui suivra montre l'importance qui est conférée à ce modèle idéal où la philosophie ne se contente pas d'être une pensée mais s'incarne dans des corps. Ainsi la jouissance produite par ces moments est complète en ce qu'elle engage l'être dans son entier : la promenade et la bonne chère contentent le corps et les discussions philosophiques et les lectures épanouissent l'esprit. Orasius rapporte d'ailleurs le plaisir pris à quitter la ville pour un lieu plus paisible et plus sain ainsi que celui de se promener en compagnie d'intimes. Orasius compare même explicitement la société qu'il compose avec ses amis aux différentes assemblées de philosophes et donne à voir comment les plaisirs de l'esprit se couplent à ceux du corps :

> ORASIUS.
> Pendant ces propos, Marcellus, nous advancions tousjours notre Peripatetisme, d'un pas, selon nostre coustume, qui leur estoit accomodé, et tel, à mon advis, que le pouvoient avoir avec leurs familiers, Platon dans son Academie, Aristote dans son Lycée, Epicure dans ses Jardins, Zenon sous ses Portiques, Antisthenes dans son Cynosarges, Pythagore dans son Hemicycle, Ciceron dans ses allées de Frascati ou de Poussole, et Socrate mesme (…). De sorte, qu'outre le profit que nos corps recevoient par ce loüable exercice, nos esprits devenoient encores, ce nous sembloit, plus purs dans un air plus subtil, plus libres dans cette liberté de campagne, et plus hardis et eslevez, n'ayans que le Ciel au dessus de nous[964].

La Mothe Le Vayer peint, de manière idéalisée, le mode sur lequel se faisaient les échanges dans les plus grandes écoles philosophiques. Le plaisir pris à ces moments de détente sont clairement placés sous le signe de l'élévation de l'esprit qui nous est représentée (« nos esprits devenoient encores, ce nous sembloit, plus purs dans un air plus subtil, plus libres dans cette liberté de campagne, et plus hardis et eslevez, n'ayans que le Ciel au dessus de nous »).

La suite du dialogue se déroule chez Xenomanes lors d'un banquet où est à nouveau mis en évidence le lien entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit. En effet, le dîner s'accompagne d'une réflexion philosophique sur les différentes coutumes concernant la cuisine et les repas :

> XENOMANES.
> Et pource que toutes les actions de ma vie sont accompagnées de continuelles reflexions vers elle, il me sera aisé de donner commencement à ce que j'ay ainsi proposé ; et sans m'esloigner des propos de

963. *Ibid.*, p. 66.
964. *Ibid.*, p. 68.

> table, et des matieres bucoliques que nous venons de laisser, je vous diray les grandes differences que mes voyages et quelques lectures m'ont fait observer sur icelles[965].

La Mothe Le Vayer prend soin de mettre en scène son dialogue afin de restituer le contexte dans lequel les propos s'échangent mais surtout davantage qu'une réflexion, il nous donne à voir un mode de vie sous sa forme idéale.

Ce même idéal se retrouve chez Cyrano lorsque Dyrcona passe quelques temps chez son ami Colignac après son voyage dans la lune et avant qu'il ne parte pour le soleil. Cet épisode constitue une sorte de pause avant que le narrateur ne soit persécuté parce que le livre qu'il a écrit pour raconter son voyage dans la lune, le fait passer pour un sorcier, il sera donc emprisonné. Cependant, il est significatif que Dyrcona écrive son récit de voyage à la demande de son ami, cela suggère un lien avec la forme de l'entretien privé :

> Je lui racontai ensuite fort au long, toutes les particularités de mon voyage, et M. de Colignac ravi d'entendre des choses si extraordinaires, me conjura de les rédiger par écrit. Moi qui aime le repos, je résistai longtemps, à cause des visites qu'il était vraisemblable que cette publication m'attirerait. Toutefois, honteux du reproche dont il me rebattait, de ne pas faire assez de compte de ses prières, je me résolus enfin de le satisfaire[966].

Son séjour donne ensuite lieu à une description de cet idéal de retrait du monde en compagnie d'esprits élevés avec lesquels on partage des divertissements et des discussions :

> Les plaisirs innocents dont le corps est capable, ne faisaient que la moindre partie. De tous ceux que l'esprit peut trouver dans l'étude et la conversation, aucun ne nous manquait ; et nos bibliothèques unies comme nos esprits, appelaient tous les doctes dans notre société. Nous mêlions la lecture à l'entretien ; l'entretien à la bonne chère ; celle-là à la pêche ou à la chasse, aux promenades ; et en un mot, nous jouissions pour ainsi dire de nous-mêmes, et de tout ce que la nature a produit de plus doux pour notre usage, et ne mettions que la raison pour borne à nos désirs[967].

Tous les éléments qui font de ces moments un véritable plaisir du corps (« la bonne chère », « la pêche », « la chasse », « promenades ») et de l'esprit (« l'étude », « la conversation », « nos bibliothèques », « nos esprits ») sont réunis ici : ils partagent la même érudition et la même élévation d'esprit, ils ne négligent pas non plus les plaisirs du corps. Le plaisir est au centre des préoccupations sous toutes ses formes (« plaisirs », « nous jouissions », « désirs »).

Le plaisir des entretiens privés se retrouve sur un mode plus amoureux dans *Thérèse philosophe*. En effet, l'abbé T*** et Madame C*** se retrouvent tous les matins et jouissent

[965]. *Ibid.*, p. 82-83.
[966]. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 167.
[967]. *Ibid.*, p. 173.

lors de leurs entretiens des plaisirs du corps et de l'esprit. Aux actes amoureux succèdent des conversations appréciées par Madame C*** :

> Après quelques moments, qui furent employés sans doute à réparer le désordre de Monsieur l'abbé :
> - En vérité, dit-il, toute réflexion faite, je crois, ma bonne amie, que vous avez eu raison de me refuser la jouissance que je vous demandais. J'ai senti un plaisir si vif, un chatouillement si puissant, que je pense que tout eût coulé à travers choux si vous m'eussiez laissé faire. Il faut avouer que nous sommes des animaux bien faibles et bien peu maîtres de diriger nos volontés.
> - Je sais tout cela, mon pauvre abbé, reprit Madame C***, tu ne m'apprends rien de nouveau. Mais, dis-moi, est-il bien vrai que, dans le genre des plaisirs que nous goûtons, nous ne péchions pas contre l'intérêt de la société[968] ?

La conversation glisse des plaisirs du corps à ceux de l'esprit. Le caractère privé de ces échanges nous est restitué par le regard voyeur de Thérèse qui se cache pour observer ces scènes. On retrouve le motif du jardin indissociable de la philosophie d'Épicure, particulièrement quand le plaisir est au centre des discussions :

> Le lendemain, dès la pointe du jour, j'allai me camper dans mon embuscade. Je me plaçai dans des broussailles qui étaient derrière une espèce de bosquet de charmille orné de bancs de bois peints en vert et de quelques statues. Après une heure d'impatience, mes héros arrivèrent et s'assirent précisément sur le banc derrière lequel j'étais gîtée[969].

Le plaisir pris à ses discussions est d'ailleurs explicitement énoncé par Madame C*** :

> Dès que Monsieur l'abbé T*** eut cessé de parler, Madame C*** le remercia dans des termes qui marquaient toute sa satisfaction :
> - Tu es adorable, mon cher ami, lui dit-elle en lui sautant au col. Que je me trouve heureuse de connaître, d'aimer un homme qui pense aussi sainement que toi ! Sois assuré que je n'abuserai jamais de ta confiance et que je suivrai exactement la solidité de tes principes[970].

*Thérèse philosophe* nous donne à voir un modèle de l'entretien privé légèrement différent de celui proposé par les libertins du siècle précédent en ce qu'il associe les plaisirs de l'amour physique à ceux des échanges intellectuels. On voit en quoi nous sommes à mi-chemin entre le modèle du retrait philosophique d'une société choisie et l'isolement des libertins sadiens qui s'enferment dans un lieu coupé du monde pour assouvir leurs passions et exprimer leur point de vue immoral entre « amis ».

968. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 611.
969. *Ibid.*, p. 606.
970. *Ibid.*, p. 623.

- L'isolement des libertins de Sade comme matérialisation d'un retrait philosophique

Il est symptomatique que les œuvres de Sade donnent à voir une suite de lieux isolés, en retrait du monde dans lesquels la loi du libertinage s'impose et annihile toute autre loi. A défaut de réussir à instaurer une société du vice où chacun pourrait laisser libre cours à ses envies et à ses désirs, Sade recrée une société en miniature. L'isolement des lieux choisis rend possible la constitution de règles de vie que le monde ne vient pas troubler car la société vit complètement repliée sur elle-même.

Les libertins de Sade choisissent tous des lieux éminemment retirés : le château de Bandole, en est un exemple :

> Après deux grandes heures de marche, on arrive enfin dans un château, situé au fond d'un large vallon, environné de hautes futaies, donnant à cette habitation l'air du monde le plus sombre et le plus sauvage[971].

Le château de Bandole ressemble d'ailleurs dans sa description à l'auberge où D'Esterval et sa femme s'amusent à voler et tuer tous les voyageurs qui y séjournent :

> Absolument enfoncée dans le creux d'un ravin hérissé de hautes futaies, on ne se doutait de l'existence de cette maison, qu'au moment où l'on y entrait[972].

De même l'abbaye de Sainte-Marie-des-Bois est à l'écart de tout :

> [N]ulle trace humaine ne se présente à ses yeux : pas une maison, et pour tout chemin un sentier hérissé de broussailles, et qui paraissait ne devoir servir qu'à des bêtes fauves. […] Si Justine avait cru les abords du château de Bandole d'un agreste effrayant, certes elle dut trouver ceux de cette abbaye bien plus sauvage encore[973].

De plus, la partie de l'abbaye où sont emprisonnées les victimes est quasiment inviolable et invisible, parce que le moyen d'y accéder est caché, nul ne peut soupçonner son existence :

> Au fond de la sacristie est une porte masquée par la boiserie, qu'un ressort ouvre. Cette porte sert d'entrée à un boyau aussi obscur que long, des sinuosités duquel ta frayeur en entrant t'empêcha sans doute de t'apercevoir. D'abord ce boyau descend, parce qu'il faut qu'il passe sous un fossé de trente pieds de profondeur ; c'est là que se présente un pont sur lequel tu peux te souvenir d'avoir passé. Le couloir remonte ensuite, et ne règne plus qu'à six pieds sous le sol ; c'est ainsi qu'il arrive au souterrain de notre pavillon (…). Six enceintes de houx et d'épines, de trois pieds d'épaisseur, s'opposent à ce qu'il soit possible d'apercevoir ce logement-ci, fût-on même monté sur l'église. […] De quelque part qu'on observe cette partie, elle ne peut donc être prise que pour un taillis de la forêt, et jamais pour une habitation. Ce pavillon-ci, ma chère, vulgairement appelé le sérail, n'a en tout que

971. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 573.
972. *Ibid.*, p. 820.
973. *Ibid.*, p. 592.

> des souterrains, un plain-pied, un entresol, et un premier étage : la voûte qui couvre le dessus de cet édifice, est garnie dans toute sa superficie d'une cuvette de plomb très épaisse, dans laquelle sont plantés différents arbustes, toujours verts, qui, se mariant avec les haies qui nous entourent, donnent au total un air de massif encore plus réel[974].

Le souterrain est également un lieu représentatif de ce retrait du monde nécessaire aux libertins : c'est là que vivent les voleurs et où se cachent les passions les plus criminelles. Justine, alors qu'elle poursuit une mendiante qui vient de lui voler sa bourse tombe dans un souterrain où vit une bande de voleurs et de mendiants :

> Justine (…) s'élance sur les pas de celle qui la vole, l'atteint, et tombe avec elle, par une trappe que déguisait à tous les yeux le bouquet de bois dans lequel elle était pratiquée.
> La chute était considérable ; mais elle avait été si douce, qu'à peine, avait-elle pu s'en apercevoir. Elle se trouvait, avec sa voleuse, dans un vaste souterrain, creusé à plus de cent toises aux entrailles de la terre[975] (…).

Le château de Roland, le chef des faux-monnayeurs, abrite aussi un souterrain où il aime à étrangler ses victimes :

> Après plusieurs détours, la porte d'une cave se présente : Roland l'ouvre ; et, faisant passer Justine la première, il lui dit de descendre pendant qu'il referme cette clôture. A cent marches, on en trouve une seconde, qui s'ouvre et se referme d'une égale manière ; mais, après celle-ci, il n'y avait plus d'escalier, c'était un petit chemin taillé dans le roc, rempli de sinuosités, et dont la pente était extrêmement raide. […] Une dernière porte de bronze s'offre enfin ; elle était à plus de huit cents pieds dans les entrailles de la terre : Roland l'ouvre ; et celle qui le suit tombe à la renverse, en apercevant l'affreux local où on la conduit[976].

Enfin, le lieu idéal pour vivre retiré du monde et laisser libre cours à tous ses désirs reste le château de Silling de par la difficulté qu'il y a à l'atteindre : d'abord, les routes pour y accéder sont impraticables, ensuite il se trouve sur une montagne, enfin le seul pont qui y mène est détruit derrière les libertins :

> Il fallait, pour y parvenir [au château de Silling], arriver d'abord à Bâle ; on y passait le Rhin, au-delà duquel la route se rétrécissait au point qu'il fallait quitter les voitures. Peu après, on entrait dans la Forêt-Noire, on s'y enfonçait d'environ quinze lieues par une route difficile, tortueuse et absolument impraticable sans guide. Un méchant hameau de charbonniers et de garde-des-bois s'offrait environ à cette hauteur. […] Dès qu'on avait passé la charbonnerie, on commençait à escalader une montagne presque aussi haute que le mont Saint-Bernard et d'un abord infiniment plus difficile, car il n'est possible de parvenir au sommet qu'à pied. Ce n'est pas que les mulets n'y aillent, mais les précipices environnent de toutes parts si tellement le sentier qu'il faut suivre qu'il y a le plus grand danger à s'exposer sur eux. Six de ceux qui transportèrent les vivres et les équipages y périrent, ainsi que deux ouvriers qui avaient voulu monter deux d'entre eux. Il faut près de cinq grosses heures pour parvenir à la cime de la montagne, laquelle offre là une autre espèce de singularité qui, par les précautions que l'on prit, devint une nouvelle barrière si tellement insurmontable qu'il n'y avait plus que les oiseaux qui pussent la franchir. Ce caprice singulier de la nature est une fente de plus de trente toises sur la

974. *Ibid.*, p. 638.
975. *Ibid.*, p. 970.
976. *Ibid.*, p. 1014.

> cime de la montagne, entre sa partie septentrionale et sa partie méridionale, de façon que, sans les secours de l'art, après avoir grimpé la montagne, il devient impossible de redescendre. Durcet a fait réunir ces deux parties, qui laissent entre elles un précipice de plus de mille pieds de profondeur, par un très beau pont de bois, que l'on abattit dès que les derniers équipages furent arrivés : et, de ce moment-là, plus aucune possibilité quelconque de communiquer au château de Silling[977].

Le château de Roland qui abrite les faux-monnayeurs en semble d'ailleurs inspiré :

> Sur les quatre heures du soir, ils arrivèrent au pied de la montagne ; là, le chemin devenant presque impraticable, Roland recommanda au muletier de ne pas quitter Justine, et tous trois pénétrèrent dans les gorges. Notre héroïne, que l'on faisait tourner, monter et descendre, depuis plus de quatre heures, et qui ne reconnaissait plus aucune trace de chemin, ne put s'empêcher de témoigner un peu d'inquiétude. Roland la démêle, et ne dit mot : un tel silence effrayait davantage cette malheureuse fille, lorsqu'elle aperçut enfin un château perché sur la crête d'une montagne, au bord d'un précipice affreux, dans lequel il semblait prêt à s'abîmer. Aucune route ne paraissait y tenir ; celle que l'on suivait, seulement pratiquée par des chèvres, remplie de cailloux de tous côtés, arrivait cependant à cet effrayant repaire, ressemblant bien plutôt à un asile de voleurs, qu'à l'habitation de gens honnêtes[978].

Toutes les œuvres de Sade donnent à voir des espaces clos sur eux-mêmes et à l'abri du monde : lieux où les libertins sont protégés et peuvent laisser libre cours à leurs passions, lieux où les victimes sont ensevelies vivantes puis mortes. Même dans *La Philosophie dans le boudoir* qui est un dialogue et donc ne peint pas les lieux où les libertins se trouvent, « [l]e boudoir incarne un espace de retrait à l'égard du monde[979]. »
Le fait d'être dans un lieu isolé stimule même le désir des libertins qui y voient la matérialisation de leur pouvoir de domination sur leurs victimes qui ne peuvent s'échapper :

> Rien ne les embrase, rien ne leur monte l'imagination, comme l'impunité que leur promet cette inabordable retraite […] rien, disent-ils, ne les enflamme comme la solitude et le silence[980] (…).

L'isolement des moines leur est d'ailleurs donné comme une récompense aux moines de Sainte-Marie-des-Bois :

> Sous quelque forme (…) que le vice pût se montrer, il était sûr de trouver dans cette infernale maison, ou des sectateurs ou des temples. Des fonds prodigieux étaient réservés pour ménager à l'ordre des Bénédictins cette retraite obscène, existant depuis plus d'un siècle, et toujours remplie par les six religieux les plus riches, les plus avancés dans l'ordre, de la meilleure naissance, et d'un libertinage assez important, pour exiger d'être enseveli dans ce repaire obscur dont le secret ne sortait plus[981].

Enfin, cet isolement s'accompagne de l'établissement de lois qui régissent ces sociétés miniatures. Les lois dont il s'agit ici sont bien loin de celles que l'on élabore pour l'intérêt général : ce sont des règles établies par les libertins pour obtenir le niveau de plaisir le plus

977. Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, *op. cit.*, p. 58-59.
978. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 1009.
979. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 138.
980. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine*, *op. cit.*, p. 640.
981. *Ibid.*, p. 603.

extrême en établissant un protocole de jouissance qui empêche que les libertins ne se laissent emporter par leurs passions au point d'en oublier la progression de leur plaisir. Les autres règles servent à organiser la vie des victimes et à les faire agir comme le veulent les libertins. Les plaisirs des libertins de Silling et de Sainte-Marie-des-Bois sont ainsi organisés par des règlements très stricts qui reflètent la volonté de Sade d'établir une société immorale où le vice triomphe et des lois qui soient compatibles avec la nature humaine. C'est pourquoi il subvertit complètement la notion de loi en les mettant au service du seul plaisir.

Le lieu isolé, la retraite est donc le lieu du libertinage par excellence, mais le retrait du monde des libertins sadiens n'est pas que spatial :

« La conscience libertine boude, c'est-à-dire se retire du monde, par mécontentement ou indifférence, pour se tenir auprès de soi. Les trop vives clartés de l'entendement, chargé de connaître la réalité extérieure, sont momentanément estompées au profit de la calme et silencieuse présence de l'esprit enfin à soi, chez soi. Et dans cette « retraite » en soi-même, où l'esprit est au plus intérieur de lui-même, dans l'intériorité de son intériorité, qu'y-a-t-il ? Le jaillissement aléatoire et imprévisible de mille tableaux luxurieux. Quand l'esprit est à soi tout à loisir, il est le loisir du jeu libre et nonchalant de l'imagination, qui se diversifie d'écarts en écarts. Il n'y a pas d'autre présence à soi que la présence d'un s'« écarter », d'un s'écarter de soi dans les rêveries de l'imagination. Il y a une absence totale d'intériorité de la conscience sadienne. L'intérieur est déjà habité par l'espacement de l'écart, du dehors. Et en dehors de ce dehors, de cette puissance de « dis-traction » de l'imagination, il n'y a que le vide, le vide qui n'est ni du moi ni du personne, le rien de la mort. […] Le calme de l'esprit en soi et pour soi, c'est donc la nonchalance de l'imagination dans son errance. La descente en soi-même, non seulement ne représente en rien le repli dans la profondeur d'une intimité, dans l'intériorité d'une intention qui serait comme l'assise ultime d'une responsabilité et d'une personnalité, mais elle n'est que le mouvement contraint d'une ascèse préparatoire à un débordement des désirs. Le calme, à l'opposé de la sagesse stoïcienne ou épicurienne, loin d'être le couronnement de l'identité à soi, il est la condition indispensable au délire des sens[982]. »

Le retrait du libertin sadien ne se résume pas à une mise à l'écart spatiale et intérieure, il est aussi abolition de l'autre, selon Sade, le philosophe comme le libertin s'inscrivent dans une solitude intellectuelle en choisissant de borner leur horizon à eux-mêmes, à leurs passions, à leur représentation fantasmagorique du monde :

[982]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 111.

> « le philosophe n'admet pas ces rapports gigantesques ; ne voyant, ne considérant que lui seul dans l'univers, c'est à lui seul qu'il rapporte tout ; s'il ménage ou caresse un instant les autres, ce n'est jamais que relativement au profit qu'il croit en tirer : n'a-t-il plus besoin d'eux, prédomine-t-il par sa force, il abjure alors à jamais tous ces beaux systèmes d'humanité, de bienfaisance, auxquels il ne se soumettait que par politique ; il ne craint plus de ramener à lui tout ce qui l'entoure ; et, quelque chose que puissent coûter ses jouissances aux autres, il les assouvit sans examen, comme sans remords[983]. »

Le modèle d'un idéal de retrait du monde libertin, où le corps et l'esprit jouissent ensemble des plaisirs procurés par la bonne chère, des discussions philosophiques, qui sont de réels échanges entre amis choisis qui partagent la même culture et qui élèvent l'esprit, est repris par Sade. Cependant, il devient chez lui la matérialisation d'un espace fantasmatique qui met en scène ses personnages dans des lieux où les passions dictent leurs lois, où le retrait devient claustration, où les plaisirs simples pour satisfaire les corps se muent en déchainement des passions. Si la bonne chère a encore sa place, il s'agit surtout de laisser libre cours à toutes les déviances possibles. La société des libertins sadiens est elle aussi placée sous le signe de l'amitié (c'est le terme « amis » qui désigne les quatre libertins de Silling), chacun d'eux expose également ses conceptions philosophiques mais davantage pour prolonger, déclencher et justifier les « scènes » auxquelles ils se livrent. De plus, là où La Mothe Le Vayer donne à lire des échanges où différents points de vue sont examinés et confrontés, de manière sceptique, les libertins sadiens enferment leurs lecteurs dans une vision unique et incontestable que les personnages partagent tous sans nuance. Les éléments de l'idéal des libertins érudits se retrouvent mais il ont été radicalisés et pervertis chez Sade à l'image des lieux qu'il choisit d'isoler ses personnages.

Le modèle d'une société choisie se transpose dans la conception qu'ont les libertins de leur lectorat : de même qu'ils partagent leurs idées qu'avec des amis capables de les comprendre, ils ne s'adressent qu'à des lecteurs qu'ils estiment à la hauteur de leur message et de la liberté de leur pensée.

**Un lectorat choisi capable de prolonger une réflexion subversive**

Ce choix d'inviter à ne pas renoncer à son plaisir soit en adoptant les conventions extérieures de la société dans laquelle l'on vit ou en se mettant en retrait physiquement ou intellectuellement se prolonge dans un mode de lecture. Tout d'abord, les libertins choisissent leur lectorat parce qu'il est nécessaire qu'il soit à la hauteur du message libertin et qu'il soit capable de le déchiffrer. En effet, si l'hypothèse d'un message caché derrière un premier

[983]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, op. cit.*, p. 681.

niveau de lecture est écartée car elle force le texte, néanmoins l'œuvre libertine réclame de prolonger la réflexion, d'aller jusqu'au bout d'un raisonnement qui n'est parfois que suggéré. C'est ce qui leur a permis de se protéger mais aussi ce qui a nui à la clarté du message libertin et les a conduits à utiliser un style volontairement en décalage avec les attentes du public.

- Choix du lectorat

Parce que la nécessité de manipuler le peuple pour son bien et celui de la société s'est imposée, les libertins choisissent de ne divulguer leurs idées, particulièrement celles qui touchent aux domaines de la religion et de la politique, qu'à des esprits susceptibles de les comprendre et de ne pas y voir un appel à remettre en cause les lois, la notion d'intérêt général et même les apparences. Ainsi, « [l]a posture libertine témoigne de la méfiance croissante d'un petit cénacle d'érudits devant la montée d'un « public » hétérogène de non-spécialiste, public en cours d'apparition et d'autonomisation, jugé « vulgaire » parce que versatile et sot. Le libertin s'interroge, en particulier, sur les risques d'une vulgarisation du savoir. […] Le philosophe est (…) dans l'obligation d'adopter une « parole réservée », pour la stabilité de l'État d'abord, pour sa propre sécurité ensuite[984]. »

Si écrire sur des sujets qui doivent rester secrets pour le plus grand nombre peut d'abord sembler un paradoxe, celui-ci se résout dans le choix d'un lectorat clivé. « Il y a bien un clivage, dans la réflexion libertine, entre le vulgaire pour lequel on n'écrit pas, et les « déniaisés » dont on veut se faire. Ainsi, les textes construisent un destinataire virtuel qui témoigne de leur élitisme. Loin de promouvoir une raison démocratique, les libertins tiennent au clivage qui sépare le peuple (entité définie à la fois sous l'angle politique et psychologique), et les esprits forts – dont ils font partie. L'affranchissement qu'ils entendent opérer – cet affranchissement qui ancre leur démarche dans l'étymologie même du mot « libertin » - a lieu dans un espace réservé, loin de la place publique[985]. »

Dans la « Lettre de l'autheur » qui ouvre les *Dialogues* de La Mothe Le Vayer celui-ci définit implicitement son lectorat : c'est par ses choix stylistiques, mais aussi par l'adoption du genre des dialogues et par la multiplication des citations qu'il entend écarter le « vulgaire ».

---

[984]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 240-242.

[985]. Otrowiecki, Hélène, « Le libertinisme et le masque », *Libertinage et philosophie au 17ème siècle, 5, Les libertins et le masque, simulation et représentation* (sous la direction d'Antony Mac Kenna), Paris, Publication de l'Université de Saint Etienne, 2001, p. 50.

Il souligne d'emblée le lien existant entre son œuvre et le modèle des « entretiens privés » en présentant ses *Dialogues* comme un manuscrit qu'il transmettrait à un ami qui l'a déjà lu et le lui réclame :

> Puis que nostre amitié, cher Aristenetus, est de celles qui ne souffrent point de refus, je vous envoye quelques uns des Dialogues, qu'ayant déjà veus, vous m'avez de nouveau demandez[986].

Il affirme ensuite la nécessité de ne pas diffuser son œuvre sans distinction :

> La liberté de mon stile mesprisant toute contrainte, et la licence de mes pensées purement naturelles, sont aujourd'huy des marchandises de contre-bande, et qui ne doivent estre exposees au public[987].

La comparaison de son style et de ses pensées à des « marchandises de contre-bande », montre clairement la dimension subversive de son œuvre et la nécessité de ne pas la mettre entre n'importe quelles mains au risque de la rendre dangereuse : pour lui s'il s'attire les foudres de la censure mais sutout pour les lecteurs issus du « vulgaire » qui, incapables de lire avec l'érudition et la prudence nécessaire, pourraient s'en inspirer pour remettre en cause les fondements de la société.

La volonté de destiner ses *Dialogues* uniquement à un lectorat restreint et choisi justifie alors son choix d'un genre et d'un style ne correspondant pas aux attentes du plus grand nombre de ses contemporains. C'est pourquoi il adopte le genre du dialogue :

> Aussi ne me suis-je proposé autre but que ma propre satisfaction, lors que j'ay fait eslection de ce genre d'escrire par dialogues, si mesprisé, voire si délaissé aujourd'huy[988] (…).

C'est pourquoi il refuse d'utiliser un « langage (…) recherché » et « l'eloquence (…) artificieuse » qu'il délaisse pour un style simple, où prime la liberté :

> Laissant dont à part la politesse affectée, et si vous voulez l'eloquence si contestée de ce temps, je me suis donné à l'antique pleine de liberté de parler comme de penser[989] (…).

Ce refus d'écrire pour plaire présente deux avantages : il correspond avec les idées qu'il énonce et sélectionne implicitement un lectorat composé d'érudits habitués à la forme philosophique des dialogues antiques. Ceux qui voient dans la forme un obstacle ne pourront donc pas davantage apprécier les pensées qui y sont développées :

> [I]l est d'ailleurs impossible qu'un discours contraint et fardé, puisse imprimer en nos esprits des resolutions libres et Philosophiques[990] (…).

---

986. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, « Lettre de l'autheur », *op. cit.*, p. 11.
987. *Ibid.*, p. 11.
988. *Ibid.*, p. 12.
989. *Ibid.*, p. 12.

Le choix d'un lectorat est donc affiché de manière liminaire. « L'originalité de Le Vayer réside dans l'attention qu'il porte à élaborer un modèle discursif qui tienne l'entre-deux entre le public et le privé. Le choix du dialogue à l'antique est ainsi motivé par la destination très particulière qu'il entend donner à son texte. Le genre choisi va, selon l'auteur, à l'encontre des attentes du public (…). […] En allant à l'encontre des goûts du moment, en matière d'éloquence, il rejette d'emblée de son lectorat potentiel ce « vulgaire » qu'il méprise. Le refus d'un style et d'une forme qui soit accessibles à tous, devient stratégie d'écriture. C'est tout aussi clair à propos de l'usage des citations. Certains lecteurs, nous dit la seconde préface, se sont plaints d'une érudition envahissante. Réponse de l'auteur :

> Or déjà si c'est à cause du Grec et du Latin que j'ay mesler avec mon méchant François, sans doute que la plainte vient de la part de personnes à qui ces langues sont, ou peu familieres, ou tout à fait inconnuës, pour lesquels j'advoüe aussi n'avoir pas mis la main à la plume, principalement à l'égard de la romaine[991].

L'élitisme de la destination, nettement affiché, confère aux citations la fonction de filtre : n'entre pas qui veut dans ces dialogues. Une certaine érudition est nécessaire. Là comme ailleurs, La Mothe Le Vayer n'entend s'adresser qu'aux hommes d'étude (…).

Cet effort de convenance du style au genre de l'ouvrage, au sujet traité et au lectorat visé, peut sembler de bon sens. Il vaut surtout par ce qu'il manifeste : une communauté d'esprits, résolument sélective. A ce titre, la revendication d'un style « bigarré » de « sentences et autorités latines », a valeur de signal, et Naudé – comme Le Vayer – en précise clairement les enjeux dès la préface de son *Apologie* :

> Car je sais bien que beaucoup d'écrivains qui sont estimés des plus polis de ce siècle ne peuvent regarder que d'un œil dédaigneux les écrits de ceux qui ne font profession comme eux de composer des fables et rencontres amoureuses pour l'entretien des femmes et des petits enfants. Mais comme je leur sais bon gré de proportionner leur style à la capacité de ceux à qui ils écrivent, aussi ne devraient-ils pas trouver mauvais si j'en fait de même, et si je me suis réglé sur cette considération pour n'habiller à la française ces passages latins, puis qu'ils n'ont aucun besoin d'être entendus de la populace, laquelle a coutume de se rapporter quand il est question de rechercher la vérité à toutes ces calomnies et faux soupçons, à l'autorité des historiens, démonographes et auteurs de crédit, qui l'entretiennent par leur consentement en ces rêveries[992]/[993].

---

[990]. *Ibid.*, p. 13.
[991]. *Ibid.*, p. 204, cité par Moreau, Isabelle, dans *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 229.
[992]. Naudé, Gabriel, *Apologie*, *op. cit.*, p. 143-144, cité par Moreau, Isabelle, dans *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 230.
[993]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 228-230.

On voit que « Naudé comme La Mothe Le Vayer optent pour une conception élitiste du discours philosophique, dans sa forme comme dans sa destination. Si toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire, il vaut mieux ne les dire qu'à ceux qui sont susceptibles de les entendre. La parole philosophique ne doit pas rechercher les suffrages du public, la « publique lumière », mais se cantonner « dans l'obscurité d'un cabinet amy », entre initiés. De toute façon, l'assentiment du public n'a aucun rôle à jouer dans la légitimation du discours philosophique[994]. »

- Les dangers d'une diffusion à un public populaire

Cette idée est littéralement mise en « fiction » chez Cyrano qui au lieu de proposer un écrit liminaire qui destinerait son œuvre à un lectorat donné, met, au contraire, en scène les dangers d'une diffusion sans contrôle ni restriction. Dyrcona en éprouvera durement les conséquences puisqu'il est menacé d'être brûlé vif et se voit enfermé en prison.

Au début des *États et Empires du Soleil,* Dyrcona relate son voyage sur la lune à son ami Colignac qui lui demande de le publier. Il exprime des réserves en envisageant le dérangement que cela pourrait lui causer (« Moi qui aime le repos, je résistai longtemps, à cause des visites qu'il était vraisemblable que cette publication m'attirerait. ») avant de céder devant son insistance :

> Je mis donc la plume à la main, et à mesure que j'achevais un cahier, impatient de ma gloire, qui lui démangeait plus que la sienne, il allait à Toulouse le prôner dans les plus belles assemblées. Comme on l'avait en réputation d'un des plus forts génies de son siècle, mes louanges, dont il semblait l'infatigable écho, me firent connaître de tout le monde[995].

L'œuvre est d'abord destinée à un public choisi et la réputation de Colignac contribue au succès du récit de Dyrcona. Cependant la notoriété des *États et Empires de la Lune* entraîne sa diffusion massive et sans distinction. L'enthousiasme gagne d'abord l'ensemble du lectorat, le peuple incapable de le comprendre dans son entier se contente d'adhérer au jugement des lecteurs érudits :

> Parmi les gens qui lurent mon livre, il se rencontra beaucoup d'ignorants qui le feuilletèrent. Pour contrefaire les esprits de la grande volée, ils applaudirent comme les autres, jusqu'à battre des mains à chaque mot, de peur de se méprendre, et tout joyeux s'écrièrent : « Qu'il est bon ! » aux endroits qu'ils n'entendaient point[996].

---

994. *Ibid.*, p. 232-233.
995. Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 167.
996. *Ibid.*, p. 167.

L'enthousiasme est immédiatement placé sous le signe de l'excès (« ils applaudirent (…) jusqu'à battre des mains à chaque mot »), ce qui indique qu'il présente des risques pour l'auteur. Cet enthousiasme est, de plus, complètement irrationnel : il ne peut s'appuyer sur la qualité de l'œuvre puisque que le peuple ne la comprend pas (« tout joyeux s'écrièrent : « Qu'il est bon ! » aux endroits qu'ils n'entendaient point »). La bêtise et la superstition du peuple ne pouvant être étouffées bien longtemps, son inconstance, souvent soulignée, amène la foule à honnir ce qu'elle avait adoré :

> Mais la superstition travestie en remords, de qui les dents sont bien aiguës sous la chemise d'un sot, leur rongea tant le cœur, qu'ils aimèrent mieux renoncer à la réputation de philosophe, laquelle aussi bien leur était un habit mal fait, que d'en répondre au jour du Jugement.
> Voilà donc la médaille renversée, c'est à qui chantera la palinodie. L'ouvrage dont ils avaient fait tant de cas, n'est plus qu'un pot-pourri de contes ridicules, un amas de lambeaux décousus, un répertoire de Peau-d'Ane à bercer les enfants ; et tel n'en connaît pas seulement la syntaxe qui condamne l'auteur à porter une bougie à Saint-Mathurin[997].

L'excès d'enthousiasme qui avait accueilli l'œuvre parmi la « populace » s'inverse en haine tout aussi outrancière et injustifiée. Cyrano s'amuse alors à peindre un portrait ridicule du peuple : il commence par souligner son incapacité à se défaire de la superstition par une personnification qui matérialise sa violence chez le « sot » (« superstition travestie en remords, de qui les dents sont bien aiguës sous la chemise d'un sot »). Il a également recours à l'ironie, il en fait preuve lorsqu'il oppose « la réputation de philosophe » au fait d'y « renoncer » de crainte « d'en répondre au jour du Jugement », ce qui montre en quoi le « sot » est loin du philosophe puisqu'il est dominé par la peur et les croyances. D'ailleurs l'incompatibilité entre les caractéristiques du peuple et le modèle du philosophe est mise en avant par la métaphore de l'habit (« la réputation de philosophe, laquelle aussi bien leur était un habit mal fait »). C'est encore par l'ironie et le choix d'une expression aux allures antiphrastiques que Cyrano insiste sur l'absence de sens critique des « ignorants » : « tout joyeux s'écrièrent : « Qu'il est bon ! » aux endroits qu'ils n'entendaient point ». Il affirme, également de manière ironique, le lien existant entre l'ignorance et la radicalité du jugement des sots : « tel n'en connaît pas seulement la syntaxe qui condamne l'auteur à porter une bougie à Saint-Mathurin ». Enfin, le manque d'érudition et la superstition du peuple sont rendus visibles par les accusations qu'ils profèrent à propos des *États et Empires de la Lune* : ils le réduisent à un ensemble de fables et de superstitions, seules choses qu'eux connaissent et dont ils sont les dupes. Ils sont donc incapables de faire la différence entre une œuvre sérieuse et philosophique et des « contes ridicules ». Cyrano fait donc ici un portrait du

[997]. *Ibid.*, p. 167-168.

peuple en action qui correspond avec celui de Naudé[998] dans les *Considérations* : bêtise et ignorance, emportements excessifs, inconstance, peur et superstition leur sont également associés. Ce portrait sert surtout à montrer le danger qu'il y a à diffuser les œuvres libertines sans s'assurer au préalable que son lectorat leur sera adapté et sans se protéger des débordements de la foule. C'est ce qu'illustre le fait que la querelle s'étende encore et divise la ville avant d'attirer l'attention des parlementaires de Toulouse qui viennent chercher chez Colignac un « sorcier » :

> Ce contraste d'opinions entre les habiles et les idiots augmenta son crédit. Peu après, les copies en manuscrit se vendirent sous le manteau ; tout le monde, et ce qui est hors du monde, c'est-à-dire depuis le gentilhomme jusqu'au moine, acheta cette pièce ; les femmes mêmes prirent parti. Chaque famille se divisa, et les intérêts de cette querelle allèrent si loin, que la ville fut partagée en deux factions, la lunaire et l'antilunaire.
> On en était aux escarmouches de la bataille, quand un matin je vis entrer, dans le Chambre de Colignac, neuf ou dix barbes à longue robe[999] (…).

La diffusion du récit de Dyrcona, parce qu'elle ne s'est pas réduite à un public d'érudit qui comprend et apprécie l'œuvre donne lieu à une véritable querelle entre les érudits et le vulgaire. Si cela semble risible, particulièrement du fait de l'ironie mise en œuvre dans le texte, les conséquences auxquelles elle donne lieu sont plus inquiétantes. Cependant, Cyrano refuse de leur donner un ton tragique et aura recours à l'imaginaire pour mettre à distance cette gravité. C'est pourquoi Colignac ne peut s'empêcher de rire de l'accusation de sorcier :

> Colignac, quoique ses poings dans ses côtés, ne put se contenir ; un éclat de rire le prit, qui n'offensa pas peu messieurs ses parents ; de sorte qu'il ne fut pas en son pouvoir de répondre à aucun point de leur harangue, que par des *ha a a a* ou des *ho o o o* ; si bien que nos messieurs très scandalisés s'en allèrent, je dirais avec leur courte honte, si elle n'avait pas duré jusqu'à Toulouse[1000].

Si Colignac illustre l'attitude que tout libertin aurait envie d'avoir face à des accusations irrationnelles et superstitieuses, le danger réel est néanmoins mis en avant par Dyrcona qui convient de l'absurdité de l'accusation mais s'en effraie :

> « Quoique leur accusation soit ridicule, et possible un effet de leur stupidité, je ne serais pas moins mort, quand une douzaine d'habiles gens, qui m'auraient vu griller, diraient que mes juges sont des sots[1001].

---

998. Naudé décrit la foule comme « une bête à plusieurs têtes, vagabonde, errante, folle, étourdie, sans conduite, sans esprit, ni jugement » dont les « plus belles parties sont d'être inconstante et variable, approuver et improuver quelque chose en même temps, courir toujours d'un contraire à l'autre, croire de léger, se mutiner promptement, toujours gronder et murmurer : bref tout ce qu'elle pense n'est que vanité, tout ce qu'elle dit est faux et absurde, ce qu'elle improuve est bon, ce qu'elle approuve est mauvais, ce qu'elle loue infâme, et tout ce qu'elle fait et entreprend n'est que pure folie » dans Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, *op. cit.*, p. 155.
999. *Ibid.*, p. 168.
1000. *Ibid.*, p. 170.
1001. *Ibid.*, p. 170.

Cyrano traite donc un sujet qu'il ne laisse pas de prendre au sérieux. Le choix de la ville de Toulouse qui vit brûler Vanini en 1619 en est un indice. Les cauchemars que feront les trois amis et les persécutions de plus en plus pressantes que subira Dyrcona ne sont pas traitées de manière burlesque, exception faite du moment où il est arrêté par un comité de paysans sous les ordres du pasteur de Colignac[1002].

La question du lectorat est placée sous le signe du paradoxe dans *Thérèse philosophe*. Dans l'*incipit*, Thérèse, dit écrire à la demande de « monsieur » pour partager avec « la société » ce que « l'exemple » et « le raisonnement » lui ont appris :

> Mais si l'exemple, dites-vous, et le raisonnement ont fait votre bonheur, pourquoi ne pas tâcher à contribuer à celui des autres par les mêmes voies, par l'exemple et le raisonnement ? Pourquoi craindre d'écrire des vérités utiles au bien de la société[1003] ?

L'œuvre semble *a priori* s'adresser au plus grand nombre. C'est ce que confirme l'*explicit* qui se contente d'écarter les « sots » et de mettre en cause une éventuelle interprétation erronée de ses propos :

> Que de sots, si jamais ce manuscrit venait à paraître, se récrieraient contre la lascivité, contre les principes de morale et de métaphysique qu'il contient ! Je répondrais à ces sots ; à ces machines lourdement organisés, à ces espèces d'automates accoutumées à penser par l'organe d'autrui, qui ne font telle ou telle chose que parce qu'on leur dit de les faire, je leur répondrais, dis-je, que tout ce que j'ai écrit est fondé sur l'expérience et sur le raisonnement détaché de tout préjugé[1004].

Cependant, lors de leurs entretiens, l'abbé T*** met en garde Madame C*** sur les risques qui accompagnent la divulgation d'idées laissant apparaître les fondements politiques de la religion :

> Comme peu de personnes aperçoivent la nécessité qu'il y a de s'occuper du bonheur de ses voisins pour s'assurer de celui que l'on cherche soi-même, on doit donner à peu de personnes des preuves claires de l'insuffisance des religions, qui ne laissent pas de faire agir et de retenir un grand nombre d'hommes dans leurs devoirs et dans l'observation des règles qui, dans le fond, ne sont utiles qu'au

---

[1002]. « Un spectre (au moins je le pris pour tel), se présentant à moi au milieu du chemin, saisit mon cheval par la bride. […] Je ne saurais pourtant dire s'il était beau ou laid, car une longue robe tissue des feuillets d'un livre de plain-chant, le couvrait jusqu'aux ongles, et son visage était caché d'une carte où l'on avait écrit l'*In principio*. Les premières paroles que le fantôme proféra : « Satanus Diabolas ! cria-t-il tout épouvanté, je te conjure par le grand Dieu vivant… »
À ces mots, il hésita ; mais répétant toujours « le grand Dieu vivant », et cherchant d'un visage effaré son pasteur pour lui souffler le reste, quand il vit que, de quelque côté qu'il allongeât la vue, son pasteur ne paraissait point, un si effroyable tremblement le saisit, qu'à force de claquer la moitié de ses dents en tombèrent, et les deux tiers de la gamme, sous lesquels il était gisant, s'écartèrent en papillotes. […] Je tiraillai contre lui la bride de mon cheval ; mais les éclats de rire qui me suffoquaient m'ôtèrent toute force. » dans Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, *op. cit.*, p. 178-179.
[1003]. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, *op. cit.*, p. 575.
[1004]. *Ibid.*, p. 657.

> bien de la société sous le voile de la religion, par la crainte des peines et l'espérance des récompenses éternelles qu'elle leur annonce. Ce sont cette crainte et cette espérance qui guident les faibles : le nombre en est grand. Ce sont l'honneur, l'intérêt public, les lois humaines qui guident les gens qui pensent : le nombre en est en vérité bien petit[1005].

Boyer d'Argens reste ambigu et nous laisse supposer qu'il est tiraillé entre la volonté de destiner son œuvre à un lectorat peut-être moins élitiste que les libertins érudits tout en ayant conscience du danger que cela représente. La contradiction se résout alors dans le fait qu'il ne cesse de rappeler, peut-être à destination du peuple, que l'intérêt général doit être préservé et qu'il convient d'avoir un comportement individuel qui ne remet pas en cause les lois de la société. Ainsi, s'il invite les lecteurs à tenir compte de leurs désirs et à diriger leurs actions en fonction du principe de plaisir, ils doivent néanmoins trouver un moyen de le faire sans nuire à l'ordre établi. C'est pourquoi l'abbé défend par exemple la masturbation en ce qu'elle permet de tenir compte des impératifs du corps sans que la société y voit une source de désordre :

> Mais la saine raison ne nous dicte-t-elle pas qu'il vaut mieux encore que nous jouissions d'un plaisir qui ne fait de tort à personne, en répandant inutilement cette semence, que de la conserver dans nos vaisseaux spermatiques, non seulement avec la même inutilité, mais encore toujours aux dépens de notre santé et de notre vie[1006].

Il est établi que la volonté est impuissante face aux passions, qu'il convient d'assouvir au risque d'en être malade mais les moyens de le faire doivent prendre en compte le « bonheur général, qui est préférable dans tous les cas aux biens particuliers[1007] ».

C'est d'ailleurs sur cette leçon qui se clôt le roman :

> Les lois établies dans chaque région pour resserrer les liens de la société doivent être respectées, celui qui les enfreint doit être puni parce que, comme l'exemple retient les hommes mal organisés, mal intentionnés, il est juste que la punition d'un infractaire contribue à la tranquillité générale. Enfin les rois, les princes, les magistrats, tous les divers supérieurs, par gradations, qui remplissent les devoirs de leur état, doivent être aimés et respectés parce que chacun d'eux agit pour contribuer au bien de tous[1008].

Même si une hésitation demeure, l'aspect pédagogique de l'œuvre donne à penser qu'elle ne s'adresse pas qu'aux « esprits forts » mais qu'elle tente de déniaiser un large public tout en l'incitant à respecter le pouvoir et les règles de la société.

Le lectorat auquel s'adresse Sade est plus restreint. Tantôt il dédie ouvertement son œuvre aux libertins, tantôt il revêt le masque de l'honnête homme pour mieux inciter le

[1005]. *Ibid.*, p. 623.
[1006]. *Ibid.*, p. 612.
[1007]. *Ibid.*, p. 613.
[1008]. *Ibid.*, p. 658.

lecteur à entrer dans l'univers des passions et à s'y laisser prendre : même si le lecteur ne se considère pas lui-même comme libertin, il l'est nécessairement, il convient juste de le lui faire admettre. C'est la stratégie qu'il utilise dans l'Introduction des *120 journées* où il feint de condamner les libertins avant de s'associer à eux en entraînant le lecteur.

Dans *La Philosophie dans le boudoir,* Sade refuse toute ambigüité : l'adresse située à l'ouverture du roman s'intitule « Aux libertins », il dédie donc explicitement son œuvre à son lectorat privilégié :

> Voluptueux de tous les âges et de tous les sexes, c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage : nourrissez-vous de ses principes, ils favorisent vos passions, et ces passions, dont de froids et plats moralistes vous effraient, ne sont que les moyens que la nature emploie pour faire parvenir l'homme aux vues qu'elle a sur lui ; n'écoutez que ces passions délicieuses ; leur organe est le seul qui doive vous conduire au bonheur[1009].

Sade restreint immédiatement son lectorat (« c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage »), il affirme l'adéquation entre ses principes et leurs passions et met en avant le caractère naturel de celles-ci. Il ne peut être plus explicite. Il s'adresse ensuite plus personnellement aux « Femmes lubriques », aux « Jeunes filles trop longtemps contenues dans les liens absurdes et dangereux d'une vertu fantastique et d'une religion dégoutante » et aux « aimables débauchés » et leur propose d'imiter le personnage qui leur correspond. Il présente alors le libertinage comme le seul moyen d'obtenir du plaisir dans l'existence :

> [C]e n'est qu'en sacrifiant tout à la volupté, que le malheureux individu connu sous le nom d'homme, et jeté malgré lui sur ce triste univers, peut réussir à semer quelques roses sur les épines de la vie[1010].

**D'une invitation à la réflexion à une jouissance forcée**

La destination des œuvres libertines à un lectorat privilégié ne se fait pas uniquement par des déclarations ou des choix stylistiques ostensibles. L'écriture même est un moyen de proposer plusieurs niveaux de lecture. Ainsi, les libertins aiment à orienter vers une interprétation critique mais laissent volontiers le lecteur prolonger sa réflexion jusque dans ses limites transgressives.

- Pas de coexistence de deux messages distincts

Tout d'abord, il convient de modérer l'idée que les libertins proposent deux significations distinctes et superposées dans leurs textes. « [L]a belle métaphore de

[1009]. Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.,* p. 37.
[1010]. *Ibid.,* p. 38.

« l'écriture entre les lignes[1011] », telle que Léo Strauss l'utilise dans *La persécution et l'art d'écrire*, (…) [n'est] guère satisfaisante, parce qu'elle suppose l'existence de deux messages séparés et séparables dans la littérature « persécutée » : l'un qui occupe la plus grande part du champ de lisibilité, en parfait accord avec les exigences des censeurs, et l'autre souterrain, crevant seulement par endroit le discours de façade, parole seule authentique, désignée par de rares propos en contradiction radicale, par leur style et leur contenu, avec le premier niveau. Car comment, appartenant à un même texte, ces deux niveaux d'écriture pourraient-ils rester indépendants, ne pas interférer, ne pas se contaminer, et créer ainsi une large zone d'indécision, d'indétermination, et aussi d'insécurité, où l'auteur ne s'expose que trop en montrant qu'il se dérobe[1012] ? »

Les textes libertins proposent bien des prolongements transgressifs à leur réflexion que leurs auteurs se contentent d'indiquer allusivement, mais il n'existe pas de texte de façade qui aurait pour seul but de masquer un message subversif. Il n'existe pas deux textes distincts mais bien une pluralité de niveaux d'interprétation. C'est ce qui confère au texte libertin sa densité, sa complexité mais aussi son obscurité parfois. Cependant, si ce type de brouillage s'illustre parfaitement dans les œuvres du dix-septième siècle, celles du dix-huitième siècle vont vers davantage de transparence et proposent un message ostentatoirement subversif, particulièrement chez Sade. C'est en cela qu'il peut apparaître comme le point d'aboutissement de la pensée libertine et comme sa limite. En effet, construit sur le mode du refus des systèmes, le libertinage se fige chez Sade pour devenir une forme de dogmatisme du refus et de la transgression. On aperçoit la limite du libertinage dans ce figement de la pensée, dans ce durcissement philosophique et stylistique puisque l'équivocité plurielle devient une parole et un point de vue uniques : ceux du libertin dominé par ses passions.

*Dom Juan* est une œuvre qui offre plusieurs niveaux de signification. « Alors que le poète multiplie localement l'énonciation de vérités partielles et la dénonciation d'erreurs patentes, aucun point de vue global, aucune position définitive ne sortent de ces bruissements diffus et profus une fois tombé le rideau sur le dernier acte. Construite apparemment sans cohérence d'optique, sans convergence des lignes vers un point de fuite unique, *Dom Juan*

[1011]. « L'effet de la persécution sur la littérature est précisément qu'elle contraint tous les écrivains qui soutiennent des opinions hétérodoxes à développer une technique particulière d'écriture, celle à laquelle nous pensons lorque nous parlons d'écrire entre les lignes. Cette expression est bien évidemment métaphorique » dans Strauss, Léo*, La Persécution et l'Art d'écrire*, Paris, Gallimard, collection Tel, 2003, p. 53.

[1012] . Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 90.

semble appeler le spectateur, mis en état de malaise, à construire son propre jugement à partir de la dissémination des raisons et des vérités partielles, ou plutôt à expérimenter le sentiment produit par la perte des références, par le vacillement des lumières devant la prolifération contradictoire des raisons[1013] . » La pièce propose donc des directions que le lecteur peut suivre et prolonger sans jamais n'avoir d'indications qui confirment ou infirment son jugement. La présence de thèmes liés au libertinage d'esprit est évidente mais l'orientation à leur donner et la perspective critique dans laquelle ils sont placés restent ouvertes et susceptibles de lectures contradictoires. La scène d'ouverture et celle de la mort de Dom Juan sont deux exemples représentatifs du fait qu'il est difficile de réduire à une seule interprétation les moments les plus significatifs de la pièce. L'éloge paradoxal du tabac peut en effet être compris comme une tirade comique traitant d'un fait de société, comme un portrait en acte de Sganarelle et de ses travers, ou comme l'annonce voilée d'une adhésion à la philosophie matérialiste comme l'a démontré Olivier Bloch. Il peut aussi et surtout signifier tout cela à la fois. De même, la mort de Dom Juan devrait n'être que la punition du pécheur endurci, cependant sa dimension punitive peut être mise en doute par l'invraisemblance et le comique dont elle fait preuve. « Même un élément du mythe qui ne pouvait apparemment donner lieu à aucune entreprise, même discrète de sape ou de rabaissement, comme la précipitation foudroyante de Dom Juan en enfer par l'action de la statue , se trouve atteinte par le ridicule du cri burlesque : « Mes gages, mes gages, mes gages, mes gages ! » qui termine l'œuvre sur une note discordante héritée de la *commedia* italienne où l'on se rit de tout[1014]. »

L'idée qu'il existerait deux sens distincts dont le premier ne serait qu'une façade pour cacher le second ne correspond pas avec une œuvre qui multiplie les niveaux d'interprétations, les brouille et les superpose. La signification est dans cette complexité parfois paradoxale.

On retrouve ce même chatoiement du sens dans *Les États et Empires de la Lune*. En effet, cette œuvre n'a pas vocation de dispenser un enseignement philosophique unique et systématique. Au contraire, il s'agit de proposer un dialogue entre les théories scientifiques et philosophiques et d'inviter ainsi le lecteur à les examiner et à développer sa propre réflexion et son sens critique. Le personnage même du narrateur que le lecteur suit dans ses voyages est loin d'être un guide qui invite à adhérer à un point de vue unique. Dans certains dialogues, il

[1013]. Dandrey, Patrick, *Dom Juan ou la critique de la raison comique*, *op. cit.*, p. 127-128.
[1014]. *Ibid.*, p. 103.

défend des idées sensées comme c'est le cas face à Mr. De Montmagny quand il se prononce en faveur de l'héliocentrisme, dans d'autres, il est réduit au silence par son adversaire comme c'est le cas lorsque le fils de l'hôte met en cause l'immortalité de l'âme. « Par-delà les indications peu fiables du narrateur, le lecteur doit donc tirer les fruits de l'expérience de l'interlocuteur. Mais c'est un vecteur d'expérimentation paradoxal : loin d'être pour lui un guide dans le parcours fictionnel et un modèle idéologique, il l'oblige, par sa position paradoxale, à élaborer lui-même son jugement. Le dispositif énonciatif du récit de la *Lune* apparaît donc bien plutôt comme un laboratoire de la liberté de penser par soi-même que comme une école de scepticisme. C'est un récit qui fonctionne sur le régime de l'équivoque, exigeant du lecteur une mise en relation habile des énoncés[1015]. »

Ainsi, « [e]n choisissant la fiction, Cyrano refuse l'endoctrinement du lecteur, mais l'incite au contraire à mettre son esprit en liberté par le jeu même de l'interprétation[1016]. »
Si quelques idées fortes, comme la mise en cause d'une vision anthropocentriste, donnent à penser que Cyrano transmet un point de vue, il est très clair qu'il se contente de manière générale d'indiquer des directions de pensées qu'il invite le lecteur à suivre en toute liberté.

- Equivoques et prolongements possibles

Le refus de proposer un texte au sens unique et clos est visible dans la multiplicité d'interprétations possibles particulièrement quant au sens global. Au niveau du détail du texte, « le lecteur ne cesse d'être confronté à des propositions équivoques qui le placent devant des alternatives théoriques, où il lui revient en fait d'opter pour une interprétation déterminée, son exacte opposée, ou bien une autre encore, et ce faisant il décide quel type de lecteur il veut être lui-même : indulgent ou sévère, accommodant ou intransigeant, mesuré ou radical, superficiel ou exigeant etc. De sorte que ces alternatives, inscrites dans le texte, peuvent être considérées comme également légitimes. On objectera avec raison qu'il en va de même de toute lecture. Oui, mais à cette différence près que, dans cette littérature, l'auteur a sciemment exploité la possibilité de lectures différentes et clivées. Cela nous semble être un trait non certes exclusif, mais en tout cas commun à la littérature libertine (…). Face aux multiples apories, difficultés, indécisions, le lecteur n'a d'autre choix que de (…) construire

[1015]. Rosellini, Michèle, « Narration et interlocution dans le double récit de Cyrano », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004, p. 284.
[1016]. *Ibid.*, p. 283.

sa propre lecture et il se révèle alors, il se définit lui-même dans sa propre élaboration du texte[1017] ».

Plus que le choix d'un lectorat, c'est le choix d'un mode de lecture qu'imposent les libertins : mode de lecture où le pôle réceptif doit nécessairement être actif et construire le sens de l'œuvre qu'il lit. Lorsque La Mothe Le Vayer propose de réhabiliter des figures d'athées ayant vécu avant la naissance de Jésus-Christ, c'est au lecteur de voir un prolongement possible dans la défense de la figure de l'athée vertueux. De même, lorsque Naudé s'intéresse aux accusations de sorcellerie dont certains grands hommes ont été affublés, les examine et les met en doute, c'est au lecteur de transposer cette méthode de relecture critique de l'histoire profane aux « vérités » bibliques. Ainsi, « [e]n laissant la partie la plus scandaleuse du raisonnement à l'entière responsabilité du lecteur, le libertin n'obéit pas seulement à un impératif de prudence : il met aussi en œuvre un ensemble de dispositifs textuels à visée pédagogique. La réservation de la parole est une invitation à la lecture, en même temps qu'une éducation du regard[1018]. »

- L'implication forcée du récepteur chez Sade

La plupart des libertins tracent donc un horizon de pensée dans lequel ils placent un lecteur auquel ils ont fournis des outils interprétatifs. Il est donc invité à faire preuve d'un esprit critique qui suppose une lecture prudentielle, mais cette invitation reste cordiale et suggestive chez les libertins du dix-septième siècle. Un roman comme *Thérèse philosophe* propose davantage de recevoir une leçon, à la fois à travers le parcours et les expériences d'un personnage et par des dissertations dans lesquelles sont révélées des conceptions libertaires. Avec Sade on assiste à un basculement et l'« on doit inclure le "lecteur" dans la liste des "personnages" que le récit met en scène. A tout narrateur, implicite ou non, correspond toujours un narrataire comme celui auquel ce discours s'adresse. Cet allocutaire du récit est situé pragmatiquement et façonné par les décisions de l'auteur implicite, ses descriptions, ses appels, objurgations, conseils, commandements, etc… soit, tous les actes de langage qui lui sont adressés, ou en note, ou dans le corps du texte.

Ensuite on voit nettement que ce personnage du lecteur est positionné d'emblée à un des deux pôles sur l'axe caractéristique et constitutif de l'univers forgé par le discours sadien :

[1017]. Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations, Jules César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, *op. cit.* , p. 92.
[1018]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit*., p. 269.

il est en position de destinataire qui reçoit sa loi d'un autre. Il est situé à la place du destinataire, non seulement par les ordres ou conseils de l'auteur, mais surtout par le fait que comme n'importe quel autre personnage du roman (libertin ou victime), en écoutant les récits qui lui sont proposés, il est confronté semblablement aux différents tableaux des passions et à la loi impérative de la jouissance qu'ils impliquent. Cette loi n'est donc pas seulement valable pour le monde référencié, l'univers de la fiction, il est en même temps et implicitement organisé – et c'est ce que le lecteur oublie toujours – pour venir se rabattre soudain sur la situation actuelle d'énonciation, selon un tour propre absolument particulier à l'univers de Sade : « toi, lecteur, auditeur présent de ce discours, tu n'échappes pas non plus à la loi que je viens de rapporter. Tu es dans le même cas que les personnages narrés, libertins comme aux. Allons, allons, mon ami, jouis etc... » Autrement dit, le récit sadien (…) vient donc de façon très « systématique » d'une part, donner à voir (montrer ou démontrer) la pertinence de la loi qui est rapportée par les personnages libertins lors de ces « dissertations » (…) qu'ils prodiguent le plus souvent à la suite de ce qui sert pour cette loi de preuve et d'illustration, soit leurs orgies (…). Mais d'autre part le récit vient aussi effectuer dans le réel de l'acte de lecture, à l'égard de son narrataire, (= le lecteur ?), censé être de l'autre côté, à l'extérieur de ce récit, la loi souveraine de la jouissance dont il est question dans le contenu du même récit. Telle est la finalité propre la plus haute du récit sadien, sa finalité perverse, du moins si l'on s'en tient au fantasme de son auteur. Le texte sadien est donc entièrement construit comme une machine captante, un dispositif narratif **chargé d'arracher de force la jouissance** à son propre lecteur[1019] (…). »

L'invitation à une lecture critique et transgressive des libertins devient progressivement un ordre donné au lecteur qui doit se soumettre à la jouissance imposée par le texte.

[1019]. Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, *op. cit.*, p. 123-124.

# CONCLUSION

Si le terme de libertinage renvoie à des œuvres hétérogènes, il n'en est pas moins légitime. En effet, l'originalité du projet de chacun des auteurs masque parfois la cohérence profonde qui existe entre les libertins. Cependant, il est difficile de ne pas s'étonner davantage encore de la filiation qui existe entre des auteurs que deux décennies séparent. Sade, en particulier, apparaît comme étant en rupture avec les libertins du dix-septième siècle et pourtant… Certes, il donne à voir des scènes obscènes et violentes qu'aucun des libertins du siècle précédent ne représente mais il semble important d'inclure la notion de degré de transgression dans notre réflexion. La défense de l'homosexualité chez Cyrano de Bergerac ou de la zoophilie chez La Mothe Le Vayer, même si elles ne donnent pas lieu à leur mise en scène sont des transgressions tout à fait comparables à celles de Sade. La question de degré dans les risques encourus par les libertins du dix-septième siècle est également à prendre compte : la présence inquiétante du motif du procès chez Cyrano est là pour nous le rappeler.

On ne peut pas nier la persistance de certains thèmes qui se retrouvent deux siècles durant : la critique, souvent dans un registre satirique, de la bêtise du peuple, des origines humaines des religions, du besoin de croire, ou encore la remise en cause du géocentrisme, de l'anthropocentrisme et de la posture orgueilleuse qui en découle. De même, certains procédés stylistiques, comme l'usage d'exemples et de citations, ou l'inscription d'une plurivocité dans les textes figurent aussi bien chez les libertins érudits que chez Sade. C'est cette continuité qui est à remarquer car rares sont les mouvements littéraires qui peuvent afficher une telle vitalité et une telle longévité, cela n'est possible qu'au prix d'une hétérogénéité.

De plus, les grands combats des libertins s'étendent également sur deux siècles : la dénonciation des superstitions et des manipulations qui utilisent la religion comme paravent, le refus de la figure d'autorité et ses vérités figées, de la doxa et de ses préjugés, la déconsidération du corps réduit à un contenant impur dont il faut faire taire les appétits, ou encore la nécessité de maintenir le peuple dans l'ignorance pour le préserver de sa dangerosité. Autant de traits définitoires qui se retrouvent en partie ou complètement chez chacun de nos auteurs.

Si le mouvement libertin s'est vu associer une image négative, c'est essentiellement parce qu'il n'a pas été compris ou plutôt que rares sont ceux qui ont cherché à le comprendre.

Il est plus simple de se représenter un monde empli de certitudes et de systèmes. Il est plus rassurant de s'en remettre à un philosophe qui se confère une « autorité qui se substituerait à toutes les autres[1020] » et qui néanmoins affirme sa modestie par le doute qu'il installe comme préalable à toute réflexion. Il est sans doute plus dérangeant de voir vaciller la conception d'un monde clos et hiérarchisé et des valeurs morales manichéennes pour leur substituer la vision d'un monde où l'homme n'est qu'une poussière perdue dans l'immensité et qui n'a pour seule vérité que ses prétentions et ses habitudes auxquelles il s'accroche de manière dérisoire. Le choix du cartésianisme et des Lumières, au détriment du libertinage, s'explique aussi parce que les certitudes associées au langage mathématique et la célébration d'un progrès accessible à tous offraient une image plus optimiste de l'homme. Ce choix est aussi un moyen de refuser de regarder la nature humaine telle que nous la présentent les libertins : liée à l'animalité, soumise à ses pulsions, dominée par son corps, empreinte d'immoralité et surtout enchaînée à sa constitution physique comme à une fatalité, prédestinée de manière définitive au vice ou à la vertu. Le plus déstabilisant peut-être est que le libertinage propose une démarche et non un système, un modèle de vie plus qu'une pensée : le libertinage est davantage un devoir-être qu'une théorie, il transmet une posture philosophique et une attitude critique, il implique un lecteur qui doit avoir la capacité et l'envie de suivre le cheminement du libertinage et ses méandres pour agir en libertin. Il est difficile de lire une œuvre libertine sans être libertin au moins le temps de la lecture. Cela se vérifie avec Sade : lire *Justine* en adoptant uniquement le point de vue de la victime serait insoutenable et est rendu impossible par les interventions ironiques du narrateur.

Peut-être aussi que les paradoxes libertins ont été lus davantage comme des contradictions que leur dépassement. En effet, écrire sur des sujets que l'on sait dangereux et qui ne doivent pas être diffusés, faire imprimer des œuvres que l'on ne destine pas au plus grand nombre, autant de stratégies qui peuvent laisser interrogatif. Et pourtant, il suffit de contempler le modèle idéal que les libertins nous dessinent pour voir qu'il existe la possibilité de constituer une société en retrait du monde où l'on partage ses conceptions, les plaisirs du corps et de l'esprit. Cette mise à l'écart du monde, aussi bien symbolique que concrète chez Sade, trace les contours d'un espace où le lecteur est invité le temps de l'œuvre quand il en a dépassé les stratégies visant à décourager ceux auxquels elles ne s'adressent pas.

Peut-être enfin que la politique élitiste des libertins en matière de lectorat s'est avérée trop efficace et qu'elle est venue interposer un obstacle entre le libertinage et la critique de

[1020]. Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 93.

manière durable, jusqu'en 1943 d'abord, mais même la thèse de Pintard, comme le rappelle Isabelle Moreau, se termine sur « l'échec du libertinage érudit : encombrés d'érudition, écrasés par leur trop grande prudence, les libertins apparaissent emmurés dans leurs contradictions[1021] ». Il a fallu attendre la critique actuelle pour voir enfin le libertinage partiellement réhabilité. La parole libertine continue donc à cheminer…

[1021]. Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 1113.

# BIBLIOGRAPHIE

## EDITIONS DE REFERENCE DES ŒUVRES DU CORPUS

Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Paris, Littératures, Champion classiques, 2004.

Cyrano de Bergerac, *Lettres satiriques et amoureuses*, Paris, Editions Desjonquères, 1999.

Molière, *Dom Juan ou le festin de pierre*, dans *Œuvres complètes de Molière* 1, Paris, éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956.

Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Sade, Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou les Malheurs de la vertu, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

Sade, Donatien Alphonse François de, *La Nouvelle Justine, Œuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

## AUTRES ŒUVRES

Aristote, *L'Homme de génie et la mélancolie, Problème XXX, 1*, Paris, Rivages poche, collection Petite Bibliothèque, 2006.

Epicure, *Lettres*, Paris, Nathan, les intégrales de philo, 1992, 2005.

Lucrèce, *De la nature des choses*, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, 2002.

### XVII$^{e}$ siècle

Anonyme, *L'école des filles*, dans *Libertins du XVII$^{e}$ siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

Anonyme, *Theophrastus Redivivus*, dans *Libertins du XVIIe siècle II*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 2004.

Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, dans *Libertins du XVIIe siècle II*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 2004.

Bouchard, Jean-Jacques, *Confessions*, Paris, Le promeneur, Editions Gallimard, 2003.

Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, dans *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

Cyrano de Bergerac, *La mort d'Agrippine*, Paris, Editions de la table ronde, 1995.

Dassoucy, Charles, *Les Aventures de M. Dassoucy*, dans *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

Fontenelle, *Lettres galantes de Monsieur Le Chevalier d'Her****, Paris, Editions Desjonquères, 2002.

Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, dans *Libertins du XVIIe siècle II*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 2004.

Galilée, *Le messager des étoiles*, Paris, Editions du Seuil, Points Sciences, 1992.

Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Paris, Editions du Seuil, Points Sciences, 1992.

Gassendi, Pierre, *Traité de la philosophie d'Epicure, IIIe partie : L'éthique ou la Morale*, dans *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

La Mothe Le Vayer, François de, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler : N'avoir pas le sens commun*, Paris, Le Promeneur, Editions Gallimard, 2003.

La Mothe Le Vayer, François de, *De la vertu des païens*, dans *Libertins du XVIIe siècle II*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 2004.

La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1988.

L'Hermite Tristan, *Le page disgracié*, dans *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, dans *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de la pléiade, 1998.

Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Paris, Gallimard, Le Promeneur, 2004.

Sorel, Charles, *Histoire comique de Francion*, éditions Gallimard, collection folio classique, 1996.

**XVIII^e siècle**

Aucour, Godard D', *Thémidore ou Mon histoire et celle de ma maîtresse*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, Paris, Actes Sud, Babel, 1992.

Chevrier, François-Antoine, *Le Colporteur*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Crébillon fils, *Le Sopha, Conte moral, Paris*, Les éditions Desjonquères, 1984.

Crébillon fils, *Les Egarements du cœur et de l'esprit*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, Editions Gallimard, folio classique, 1981.

Duclos, Charles Pinot, *Les Confessions du comte de ****, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Laclos, Choderlos de, Les Liaisons dangereuses,

La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, précédé de *Lire La Mettrie,* par Paul-Laurent Assoun, Nouvelle édition, Paris, Denoël/ Gonthier, collections Folio essais, 1999.

La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme plus que machine*, éditions Payot et Rivages, collection Folio essais, 2004.

La Mettrie, Julien Offroy de, *L'art de jouir*, Paris, Arléa, 2007.

La Morlière, *Angola, histoire indienne*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Sade, Donatien Alphonse François de, *Justine ou Les malheurs de la vertu*, Paris, Librairie générale française, collection le livre de poche classique.

Sade, Donatien Alphonse François de, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, 10/18, « domaine français », 1975.

Sade, Donatien Alphonse François de, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Folio classique, Gallimard, 1976.

Sade, Marquis de, *Histoire (partielle) de Juliette, ou les prospérités du vice*, Paris, L'Altiplano, 2008.

Voisenon, *Histoire de la félicité*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

Voisenon, *Le sultan Misapouf*, dans *Romans libertins du XVIIIe siècle*, Paris, éditions Robert Laffont, S.A., collection Bouquins, 1993.

## OUVRAGES CRITIQUES

Adam, Antoine, *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1986.

Angoulvent, Anne-Laure, *L'esprit baroque*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2e édition corrigée 1999.

Assoun, Paul-Laurent, *Lire La Mettrie*, dans La Mettrie, Julien Offroy de, *L'Homme-Machine*, éditions Denoël/ Gonthier, collection Folio essais, 1981.

Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Editions du seuil, 1980.

Bernier, Marc-André, *Libertinage et figures du savoir : rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières 1734- 1751*, Paris, L'Harmattan, Les collections de la République des Lettres, 2001.

Bloch, Olivier, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

Bloch, Olivier, *Le matérialisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 2e édition corrigée 1995.

Bloch, Olivier, *Molière/ Philosophie*, Paris, Albin Michel, collection Bibliothèque Albin Michel Idées, 2000.

Bloch, Olivier, *Molière : Comique et communication*, Pantin, Le Temps des Cerises, collection Matière à pensées, 2009.

Boutoute, Eric, *Sade et les figures du Baroque*, L'Harmattan, Littératures, 1999.

Brun, Jean, *L'épicurisme,* Paris, PUF, « Que sais-je ? », 13e édition 2003.

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

Certeau de, Michel, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, Folio histoire, 2005.

Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, PUF, collection Philosophies, 1998.

Cryle, Peter, *La crise du plaisir, 1740-1830*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

Dandrey, Patrick, *Dom Juan ou la critique de la raison comique*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1993.

Darmon, Jean-Charles, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle*, Paris, Perspectives littéraires, PUF, 1998.

Darmon, Jean-Charles, Le *songe libertin, Cyrano de Bergerac d'un monde à l'autre*, Paris, bibliothèque française et romane, Klincksieck, 2004.

Deleuze, Gilles, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.

Delon, Michel, *Le savoir-vivre libertin*, Paris, Hachette, 2004.

Fontenay Elisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1981.

Fort, Bernadette, Le *langage de l'ambiguïté dans l'œuvre de Crébillon fils*, Paris, Editions Klincksiek, 1978.

Frappier-Mazur, Lucienne, *Sade et l'écriture de l'orgie*, Paris, Nathan, 1991.

Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, Paris, Nathan, collection 128, 1995.

Gailliard, Michel, *Le langage de l'obscénité*, Paris, Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique, Honoré Champion éditeur, 2006.

Hallyn, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, Paris, Les Editions du Seuil, 1987.

Hallyn, Fernand, *Les structures rhétoriques de la science, de Kepler à Maxwell*, Editions du Seuil, 2004.

Klossowski, Pierre, *Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scélérat*, Paris, Essais, Editions du Seuil, 1947, 1967.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1973.

Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1973.

Koyré, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1971.

Lange, Friedrich-Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, Paris, Presses universitaires de France, Coda, 2004.

Le Brun, Annie, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1993.

Maingueneau Dominique, *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.

Mengue, Philippe, *L'ordre sadien, Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Paris, Editions Kimé, 1996.

Molinié, Georges et Viala Alain, *Approches de la réception*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Molinié, Georges, *La stylistique*, Paris, PUF, collection premier cycle, 2e édition, 1993.

Molinié, Georges, *Eléments de stylistique française*, Paris, PUF, collection linguistique nouvelle, 3e édition 1997.

Molinié, Georges, *Sémiostylistique, L'effet de l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, collection formes sémiotiques, 1998.

Molinié, Georges, *Hermès Mutilé, vers une herméneutique matérielle*, Paris, Editions Champion, 2005.

Moreau, Isabelle, *« Guérir du sot », Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique,* Paris, Honoré Champion éditeur, 2007.

Moreau, Pierre-François, Ann Thomson (sous la direction de), *Matérialisme et passions*, ENS Editions, Lyon, 2004.

Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, éditions Slatkine, 2000 (Réimpression de l'édition de Paris 1943).

Rousset, Jean, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Librairie José Corti, 1953.

Rullier-Theuret, Françoise, *Le dialogue dans le roman*, Paris, collection « Ancrages », Hachette, 2001.

Spranzi, Marta, *Galilée, Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde » : rhétorique, dialectique et démonstration*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Philosophies, 2004.

Stewart, Philip, *Le masque et la parole : le langage de l'amour au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie José Corti, 1973.

Strauss, Léo, *La Persécution et l'Art d'écrire*, Paris, Gallimard, collection Tel, 2003.

Sturm, Ernest, *Crébillon fils ou la science du désir*, Paris, A.-G. Nizet, 1995.

Tapié, Victor Lucien, *Le baroque*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 10e édition mise à jour 2002.

Torero-Ibad, Alexandra, *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009.

Tullio, Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

## ARTICLES

Dossier « Les libertins, séduction et subversion », Le Magazine littéraire, n°371, Décembre 1998.

Dossier sur l'épicurisme, Le Magazine littéraire, n°425, Novembre 2003.

Baverel-Croissant, Marie-Françoise, « Poésie et Libertinage : Jacques Vallée des Barreaux », dans *La Lettre clandestine*, n°9, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

Bloch, Olivier, « Molière, metteur en scène de la libre-pensée », dans *Libertinage et Philosophie au XVIIe*, Saint-Etienne, Presse de l'Université de Saint-Etienne, 1996.

Bloch, Olivier, « Cyrano, Molière et l'écriture libertine », dans *La Lettre clandestine*, n°5, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996.

Bloch, Olivier, « La technique du collage dans la tradition libertine et clandestine », dans *La Lettre clandestine*, n°9, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

Burel, Charlotte, « Le corps sensible dans le roman du XVIIIe siècle », dans *Le corps des Lumières de la médecine au roman, Littérales n°20*, Paris, Centre des Sciences de la littérature, Université de Paris X, Nanterre, 1997.

Cavaillé, Jean-Pierre, « Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion » dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°5, Paris, Publication de l'Université de Saint Etienne, 2001.

Cavaillé, Jean-Pierre, « « 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 », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Cavaillé, Jean-Pierre, « Libertinage ou Lumières Radicales », dans *Qu'est-ce que les Lumières "radicales" ?* : libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique, sous la direction de Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove, Paris, Ed. Amsterdam, 2007.

Cavaillé, Jean-Pierre, « Le libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usage des termes dans les sources » dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°12, 2010.

Camus, Michel, « L'impasse mystique du libertin »,

Darmon, Jean-Charles, « Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle : retour sur quelques problèmes de méthode symptomatiques », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°4, 2000.

Darmon, Jean-Charles, « Rhétorique du songe, fictions heuristiques et politique de la « grimace » : Cyrano sur les traces de Quevedo, de Kepler, et de Campanella », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Del Prete, Antonella, « Anges, bêtes, hommes : les inquiétants débats sur les extraterrestres à l'Age classique », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°9, 2005.

Démoris, René, « Esthétique et libertinage : Amour de l'art et Art d'aimer », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984.

Descotes, Dominique, « Quelques remarques sur Cyrano et Mersenne », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Feller, Sophie, « L'homme affabulateur : anthropologie de la croyance dans L'Autre monde de Cyrano de Bergerac », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Gabriel, Frédéric, « Un mélancolique en personne. Du masque de l'identité » dans *Libertinage et philosophie au 17ème siècle, 5, Les libertins et le masque, simulation et représentation* (sous la direction d'Antony Mac Kenna), Paris, Publication de l'Université de Saint Etienne, 2001.

Gengoux, Nicole, « Cyrano de Bergerac, un voyageur dans « le Monde » de Descartes », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°9, 2005.

Gengoux, Nicole, « Le libertinisme, ou une politique dans les limites de la raison esthétique, pour concilier nature et société », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°12, 2010.

Giocanti, Sylvia, « Le scepticisme instrument de transgression du licite. Le cas La Mothe Le Vayer » dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°12, 2010.

Graux de, François, « Chronique du libertinage », dans *La Lettre clandestine*, n°8, Anonymat et clandestinité aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

Gros, Jean-Michel, « Place et fonction du cynisme dans l'œuvre de Cyrano », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Gros, Jean-Michel, « Les libertins et l'histoire», dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°9, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

Gros, Jean-Michel, « Le libertinage en procès : les procès dans les voyages de Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

Gros, Jean-Michel, « Les vertus philosophiques de l'éclectisme des libertins aux Lumières », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°12, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010.

Hallyn, Fernand, « La *Philosophia Naturalis* de Regius et l'écriture athée », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

Harry, Patricia, « Forme littéraire et rhétorique de la subversion dans *Les Etats et Empires de la Lune et Les États et Empires du Soleil* », dans *La Lettre clandestine*, n°9, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

Léon-Miehe, Anne, « Discours sceptique et art de jouir chez La Mettrie », dans *Matérialisme et passions*, sous la direction de P. F. Moreau et A. Thomson, ENS éditions, Lyon, 2004.

Mc Kenna, Antony, « Don Juan, ou le faux libertin », dans *Libertinage et Philosophie au XVII^e*, Saint-Etienne, Presse de l'Université de Saint-Etienne, 1996.

Molinié, Georges, « De la stylistique des genres à la stylistique sérielle, ou comment distinguer les mirages des images », dans *Mélanges de langue et de littérature française offerts à Pierre Larthomas*, coll de l'ENS de jeunes filles n°26, Paris, 1985.

Molinié, Georges, « La question du chou », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : les héritages polémiques des Etats et Empires de la Lune et du Soleil », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Moreau, Isabelle, « Cyrano de Bergerac : théorie du vivant de la Lune au Soleil – ce *monstre* appelé homme », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.

Otrowiecki, Hélène, « Le libertinisme et le masque », dans *Libertinage et philosophie au 17^ème siècle, 5, Les libertins et le masque, simulation et représentation* (sous la direction d'Antony Mac Kenna), Paris, Publication de l'Université de Saint Etienne, 2001.

Parmentier, Bérengère, « Parler sans la langue. Langages et corps dans Les Etats et Empires de Cyrano de Bergerac », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Pinhas-Delpuech, Rosy, « De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984.

Principato, Aurelio, « Sur quelques aspects de la retenue verbale dans le roman libertin », dans *Mélanges de langue et de littérature française offerts à Pierre Larthomas*, coll de l'ENS de jeunes filles n°26, Paris, 1985.

Poulouin, Claudine, « « Dieu avait encore une fois recloué le soleil aux cieux… », Cyrano iconoclaste », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Reichler, Claude, « La représentation du corps dans le récit libertin », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984.

Requemora, Sylvie, « Machines volantes, machines du monde et machinations romanesques dans *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Rieu, Alain-Marc, « La stratégie du sage libertin – Ethique et moralité au XVIIIe siècle », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984.

Roche, Bruno, « Le jeu du rire et de la science dans *L'Histoire comique de Francion* de Charles Sorel », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e^ siècle*, n°9, 2005.

Roger, Philippe, « Sensibles libertins : Réflexion sur un oxymoron », dans *Continuum : Problems in French Litterature from the late Renaissance to the Early Enlightenment*, New York, AMS Press, 1992.

Rosellini, Michèle, « Narration et interlocution dans le double récit de Cyrano », dans *littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Seguin, Jean-Pierre, « *Les Bijoux indiscrets*, discours libertin et roman de la liberté ? (approche lexico-stylistique) », dans *Eros philosophe. Discours libertins des Lumières* (sous la direction de Fr. Moureau et A.-M Rieu), Paris, Champion, 1984.

Seguin, Maria Susana, « Raison et invention dans *Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil* : du discours scientifique au discours littéraire », dans *Littératures classiques, Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, numéro 53, Paris, Champion, 2004.

Thirouin, Laurent, « L'impiété dans le Malade imaginaire », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°4, 2000.

Thomson, Ann, « Déterminisme et passion », dans *Matérialisme et passions*, sous la direction de P. F. Moreau et A. Thomson, ENS éditions, Lyon, 2004.

Tinguely, Frédéric, « Un libertin dans la lune ? De la distraction scientifique chez Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, 2005.

Torero Ibad, Alexandra, « Vérités de science, vérités de foi : lectures libertines d'une distinction polysémique », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, 2005.

Torero Ibad, Alexandra, « Les représentations de la Nature chez Cyrano de Bergerac », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°9, 2005.

Torero Ibad, Alexandra, « La pratique libertine du collage comme conception de l'acte de philosopher » dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n°12, 2010.

Van Damme, Stéphane, « Libertinage de mœurs/ Libertinage érudit. Le travail de la distinction », dans *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n°8, 2004.

## ARTICLES EN LIGNE

Luca Addante, « Campanella et l'*Ateismo trionfato* : du paradigme au texte original », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 29 janvier 2008. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document2112.html.

Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles) », *Les dossiers du Grihl*, 2007-02, Libertinage, irreligion : tendances de la recherche 1998-2002, [En ligne], mis en ligne le 12 avril 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document279.html.

Gianni Paganini, « Le jouet des dieux et le jeu des législateurs. Aux origines de quelques métaphores libertines », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 4 décembre 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document2053.html.

Alain Mothu, « Cyrano et les hydropotes », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie, mis en ligne le 1 octobre 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document1501.html.

Didier Foucault, « Le libertinage de la Renaissance à l'Âge classique : un territoire pour l'historien ? », *Les dossiers du Grihl*, Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et

bibliographie, mis en ligne le 9 juin 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document293.html.

Laurence Giavarini, « *Le Gascon extravagant*, la valeur de l'expérience et la fiction comme discours d'histoire (de Loudun) », *Les dossiers du Grihl*, 2007-01, Lectures croisées du *Gascon extravagant*, [En ligne], mis en ligne le 14 juin 2007. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/document225.html.

# RESUME

Le libertinage semble avoir toujours été méconnu, caricaturé et considéré comme un mouvement sans envergure philosophique. Cependant, si la notion de libertinage s'est construite sur la vision négative de ses détracteurs, elle a néanmoins des fondements idéologiques, philosophiques et stylistiques solides mais souvent incompris, car les libertins ont toujours refusé toute forme de dogmatisme. Ils ne proposent donc pas un système philosophique mais un mode de pensée dans lequel le lecteur doit pouvoir élaborer sa propre vision du monde ainsi qu'un modèle idéal de vie et de sagesse. Cette continuité a été mise au jour par la critique actuelle chez les libertins du dix-septième siècle, que l'on nomme « érudits » depuis la thèse de René Pintard en 1943. Cependant, la périodisation scinde le mouvement libertin en deux et nie la possibilité d'une continuité entre les auteurs libertins du dix-septième siècle et ceux du dix-huitième siècle considérés comme mineurs. A traves l'étude de quatre œuvres libertines des dix-septième et dix-huitième siècles (*Les États et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac, *Dom Juan* de Molière, *Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens et les trois versions de *Justine* de Sade) et leur confrontation aux textes théoriques et critiques qui définissent les enjeux du libertinage, cette continuité est mise en avant et étudiée dans cinq directions fondamentales : le refus des croyances, la valorisation d'une démarche scientifique, la relativisation des valeurs, l'existence d'une herméneutique matérialiste et la constitution d'un idéal politique, social et philosophique.
Mots clés : Libertinage – Littérature – Philosophie – Croyances – Religion – Matérialisme – Corps – Sciences.

The Evolution of libertin speech

It seems that libertinism has always been misread, distorted and regarded as a movement with a limited scale. However, even if the establishment of the notion of libertinism was based on the negative vision spread by its detractors, it was actually a strong ideology, philosophy and style that was often misunderstood because the libertins always denied all kind of dogma. Therefore, they do not propose a philosophical model but a way of thinking in which the reader has to figure one's own vision of the world as well as an ideal model of life and wisdom. This continuity was revealed by the contemporary criticism of the libertins from the seventeenth century, that we name "Scholars" since the thesis developed by René Pintard in 1943. But the chronology divides the movement in two periods and denies the possibility of a continuity between the libertine authors from the seventeenth century and those from the eighteenth century, regarded as minors authors. Through the study of four libertine pieces from the seventeenth and the eighteenth centuries (*Les États et Empires de la Lune et du Soleil* by Cyrano de Bergerac, *Dom Juan* by Molière, *Thérèse philosophe* by Boyer d'Argens and the three versions of *Justine* by Sade) and through their comparison with the stakes of libertinism defined by the theoretical texts and criticism, this continuity is highlighted and studied in five fundamental ways : refusal of beliefs, the promotion of a scientific approach, putting common values in perspective, the existence of a materialistic hermeneutics and the constitution of a political, social and philosophical ideal.
Key words: Libertinism – Literature – Philosophy – Beliefs – Religion – Materialism – Body – Sciences.

## Discipline : Langue Française



Ecole doctorale V, Concepts et Langage : Equipe Sens, Texte, Histoire.
Université Paris IV-Sorbonne, UFR de Langue Française, 1, rue Victor Cousin, 75005 Paris