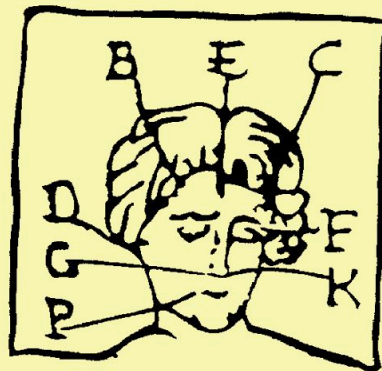


CORPUS

revue de philosophie

n° 20/21
Bernier et les gassendistes



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTÈRES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE

N° ISSN : 0296-8916



**BERNIER
ET LES GASSENDISTES**

Corpus n° 20/21

mis en œuvre par

SYLVIA MURR

CNRS

Editorial

La vie des revues est difficile, l'originalité de la nôtre ne la rend pas invulnérable. Nous avons souvent expliqué notre dispositif et rappelé que l'éditeur de la collection n'était pas l'éditeur de la revue.

Le lien organique qui existe entre la collection et la revue a été créé par tous ceux qui, en travaillant au choix des éditions, à la relecture des épreuves, (puisque la collection publie les textes nus), ont écrit des articles et préparé des numéros spéciaux. Il est juste que l'effacement devant le texte de l'ouvrage puisse être en quelque sorte compensé par un droit d'expression dans les articles de la revue. Mais notre diffusion a sans doute été jusqu'à présent, et malgré nos efforts, trop restreinte.

C'est pourquoi l'existence de la revue Corpus est aujourd'hui remise en question. Après le numéro consacré à d'Holbach (à paraître fin 1992), il dépendra du nombre de nos lecteurs que la revue continue. Je fais une fois encore appel à leur soutien.

FRANCINE MARKOVITS

Introduction

*Nemini scilicet libertas philosophandi adempta est,
& cum veritas quasi in scopum proposita omnibus
sit, ille erit semper fœlix habendus, qui ad ipsam
propius collineaverit*
Gassendi¹

Ce numero spécial de la Revue *Corpus* est le premier effet d'un événement éditorial attendu avec impatience: le retour en librairie, après une absence de trois siècles, de l'*Abregé de la Philosophie de Gassendi* par François Bernier, et ce, dans la collection «Corpus des œuvres de philosophie en langue française» (Paris: Fayard, 3^e trimestre 1992, 6 vol., à partir de l'édition de Lyon, 1684)². Cette édition est un des événements les plus importants parmi ceux qui, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Gassendi, inaugurent la renaissance des études gassendiennes en France. Les articles et documents rassemblés ici ont pour objectif de fournir au lecteur de l'*Abrégé* un aperçu des énigmes et problèmes soulevés par la philosophie de Gassendi telle que l'ont reçue, utilisée et transmise Bernier et ses contemporains du dernier quart du XVII^e. siècle.

Sans Bernier, Gassendi n'aurait pas sa place dans la belle cohorte des philosophes de langue française. Nous l'y intronisons contre son gré, puisqu'il a toujours expressément interdit à ses amis de traduire ses œuvres et de publier dans les *Opera Omnia* ce qu'il avait écrit en français. Aussi n'est-ce pas Gassendi qui pense et parle dans l'*Abrégé*, mais Bernier qui pense, traduit et abrège considérablement le *Syntagma philosophicum* –qui est, avec l'*Institutio Astronomica* pour le tome IV de l'*Abrégé*, son texte source.

C'est pourquoi, parmi les articles rassemblés ici, trois seulement traitent essentiellement de Gassendi: de l'originalité de sa logique par rapport à celles de Ramus, en amont, et de Port-Royal, en aval. (Fred Michael), de l'asystematicité de sa physique de l'âme humaine (Carole Talon-Hugon), de son comportement dans la querelle scientifique et idéologique où l'astrologue Jean-Baptiste Morin et ses propres amis l'avaient entraîné malgré lui (Monette Martinet).

Deux études abordent le problème de l'influence de Gassendi sur les poètes, et sur l'esthétique littéraire en général. La première présente Cyrano de Bergerac (Jean-Charles Darmon), dont l'imagination et le nihilisme foncier renvoient une image inversée et disloquée de la parole gassendienne. L'autre (Mireille Lobligeois) évoque les fables «orientales» d'un commensal et ami de François Bernier –du temps que le salon de Madame de La Sablière était le rendez-vous des gens d'esprit– Jean de La Fontaine, dont il faut

reconnaître que le gassendisme ne se manifeste ni dans la poétique ni dans l'esthétique, mais seulement dans le thème de quelques écrits didactiques; il semble que ce qu'il y ait eu de plus recommandable pour les artistes, dans l'œuvre de Gassendi, c'est non seulement l'inépuisable trésor de citations d'Epicure et d'Horace, ainsi que de tous les poètes et prosateurs de l'antiquité qu'elle fournissait ou qu'elle invitait à lire, mais aussi la collection encyclopédique des opinions les plus variées sur les objets les plus curieux qu'on pouvait y puiser sans se soucier de leur fonction dans la structure argumentaire globale.

La figure de l'énigmatique Bernier est au centre des quatre articles suivants. Dans le premier, Bernier sert de prisme pour analyser ce qui représentait la «modernité», dans ce que l'auteur (Jean Mesnard) appelle la «culture» des années 1670 à 1685. Le second s'efforce de préciser et de mesurer les raisons pour lesquelles une suspicion certaine a toujours pesé sur l'orthodoxie gassendiste de l'*Abrégé* de Bernier (Sylvia Murr). Le troisième a pour objet l'étude comparative de la théorie politique chez Gassendi et Bernier (Gianni Paganini). Le dernier aborde la question délicate de la position de Bernier à l'égard des «cartésiens» d'un côté (Malebranche, en fait) et, de l'autre, des conservateurs (universités scolastiques, jésuites anti-cartésiens), sur le point précis des rapports entre physique profane et révélation religieuse dans l'exposition du mystère de l'Eucharistie (Roger Ariew).

Les deux derniers articles élargissent la perspective à l'influence diffuse et sélective de Gassendi sur deux domaines particulièrement décisifs de la gestation de l'esprit des Lumières: celui des médecins, et celui des modernisateurs de la doctrine scolastique. Au premier appartiennent entre autres les «gassendistes» Bernier, Cureau de La Chambre, Abraham Du Prat, Walter Charleton, et bien sûr le célèbre Locke; l'auteur de l'étude (Sylvain Matton) a choisi Guillaume Lamy. C'est à Alain Niderst que revient l'honneur de faire la synthèse des manifestations d'un gassendisme polymorphe et anonyme dans la crise majeure et séculaire de la culture européenne, et plus particulièrement chez les auteurs qui cherchent une ultime conciliation entre l'enseignement traditionnel de l'Eglise –la «scolastique»–, et l'esprit de la physique moderne à la fin du dix-septième siècle, recherche qui, lorsqu'elle échoue, se perd dans un scepticisme fidéiste ou rompt explicitement avec la révélation religieuse.

La seconde partie du numéro est constituée de documents permettant de remettre l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* de 1684 dans son contexte historique. Ils sont placés, autant qu'il a été possible, dans un ordre chronologique.

Le premier offre le témoignage paradoxal d'un illustre défenseur des «modernes» bien plus jeune que Bernier, Charles Perrault, qui juge apparemment Gassendi plus moderne que Descartes parce qu'il donne l'exemple de

l'ouverture d'esprit et de la générosité dans la recherche de la vérité sans refuser aux anciens l'honneur d'avoir pensé ou pressenti les choses que trouvent les modernes, tandis que Descartes serait déjà vieux parce qu'il aurait eu «des connaissances plus grandes que son âme», c'est-à-dire parce qu'ayant fait passer sa gloire avant la recherche de la vérité, il enfermait la philosophie dans le dogmatisme intolérant.

Le second dossier contient deux images littéraires du personnage de Bernier livrées à la postérité par des auteurs (Saint-Evremond et Louis Racine) dont les arrières-pensées ne nous sont plus transparentes; l'opacité même de ces «portraits» est comme une métaphore de la réelle ambiguïté qui imprègne l'évidence apparente de la prose de Bernier dans son *Abrégé*.

Le manuscrit inédit de la délation de Bernier et de Gassendi par Jean-Baptiste Morin constitue le troisième document et illustre l'article de Monette Martinet.

Le quatrième offre le texte de la «Lettre à Colbert» sur la nécessaire corrélation, dans les Etats d'un Prince, entre la sauvegarde du droit de propriété des particuliers (du mien et du tien), et la paix civile, lettre analysée par Gianni Paganini.

Le texte de la *Requête des Maistres ès Arts* dans la version publiée par Bernier à Paris en 1671 ajoute une pièce au dossier instruit par Jean Mesnard à propos de la modernité de Bernier –et de celle de Gassendi par la même occasion. Nous donnons également à la suite, comme dans la brochure anonyme de Bernier, une version de l'*Arrest burlesque* moins connue que celle des éditions des *Oeuvres complètes* de Boileau.

Nous donnons ensuite (document VI) un dossier complet des différentes éditions de l'*Abrégé*, suivi des Comptes-rendus (document VII) parus au fur et à mesure dans le *Journal des Sçavans*.

Le septième document présente le très rare et peu connu *Traité du Libre et du Volontaire* de Bernier (dont parle Roger Ariew), suivi du compte-rendu qu'en donna Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres*.

Vient ensuite (document IX) un exemple parfaitement remarquable du style de la philosophie de Bernier: savant, mais léger; mondain, «curieux», discontinu, «a-systématique» au sens où André Robinet dit que Bayle, étant a-systématique, est a-philosophique. Il s'agit d'un ensemble de textes intitulés «Etrene à Madame de La Sablière» et publiés –avec de légères variantes et omissions– dans diverses livraisons du *Journal des Sçavans* de 1684 et 1688. La «division des races» a été rendue célèbre par les historiens de l'anthropologie – elle répond à un ouvrage de Cureau de La Chambre intitulé également «Division des races», mais Bernier a sur son ancien camarade de la Faculté de Médecine de Montpellier la supériorité de parler d'après autopsie, ce qui, on le sait, est une des règles cardinales de la logique de Gassendi.

Puisqu'il fallait faire un choix parmi les textes rares de Bernier, nous

avons renoncé à la «Lettre à Chapelle sur le dessein qu'il a de se remettre à l'étude, sur quelques points qui concernent la doctrine des Atômes, et sur la nature de l'entendement humain» qui fait partie de la *Suite des Mémoires du Sieur Bernier, sur l'Empire du Grand Mogol* de 1671³. Il a fallu également renoncer à l'«Avis au Lecteur» du manuscrit inédit «Confucius ou la Science des Princes...»⁴ dont les six premières pages ont paru dans l'«Extrait des diverses pièces envoyées pour être lues par M. Bernier à Madame de La Sablière», *Journal des Sçavans* du 8 juin 1688 (Paris in-4°, pp. 14-22) .

En revanche il nous a paru impossible de laisser passer l'occasion de rappeler la part prise par Bernier, et derrière lui par Gassendi, dans la réfutation du monisme spinoziste transmise au XVIII^e siècle par Pierre Bayle dans l'article *Spinoza* du *Dictionnaire historique et critique* (document X).

Le titre «Bernier et les gassendistes» peut surprendre. Qu'il y ait eu plusieurs demeures dans la maison de Gassendi, c'est un fait normal, et le contraire aurait de quoi surprendre: même dans un champ aussi rigoureusement protégé que l'interprétation des Livres sacrés, il y a des «hérésies», c'est-à-dire des choix d'interprétation. Mais le cas du gassendisme a ceci de particulier que, historiquement, il y a bien eu des «gassendistes», surtout du vivant de leur maître et à l'occasion de ses écrits polémiques, mais il n'y a pas eu de gassendisme au sens d'une école philosophique: la personnalité de Gassendi et le style de sa philosophie s'y opposaient.

En effet Gassendi s'est scrupuleusement étudié à ce que sa vie soit strictement conforme à son état d'ecclésiastique et aux principes qu'il professait; il s'est donc montré parfaitement poli, honnête, serviable et tolérant, toutes vertus sociales qui correspondent, si l'on veut, aux vertus épicuriennes telles que les décrit Gassendi⁵, aussi bien qu'aux vertus chrétiennes d'humilité et de charité. Sa correspondance montre excellemment qu'il veillait à ne pas se laisser tenter par la volonté de puissance: il refuse de se laisser traduire en langue vulgaire, de laisser diffuser son portrait, de s'attribuer la paternité de découvertes qu'il n'a pas faites⁶; à de jeunes admirateurs qui le prennent pour idole il répond avec simplicité, tout en détournant vers les idées et les problèmes l'enthousiasme qu'ils manifestent pour sa personne⁷.

Par ailleurs, dans son œuvre didactique, sa rhétorique philosophique n'a rien d'un discours sectaire: il présente ses idées les plus novatrices de telle façon qu'elles passent pour des intuitions anciennes et des évidences du sens commun, des vérités qu'Aristote et Platon auraient pu voir s'ils avaient envisagé les choses avec le recul que donnent au philosophe moderne la dialectique de l'histoire et les progrès de la connaissance empirique. Cette étonnante rhétorique de la concordance et de la continuité a eu pour l'œuvre de Gassendi deux conséquences, dont seule la première était visée par son

auteur: les idées ont vécu et fertilisé la pensée européenne, le nom de Gassendi n'est resté attaché qu'à une vague association avec Epicure et les libertins épicuriens (qui, en tant que tels précisément, étaient tout sauf gassendiens). Ainsi les auteurs qui ont adopté les idées de Gassendi en épistémologie, en physique ou en morale, l'ont fait sans le dire, peut-être même sans le savoir: selon l'heureuse formule d'Alain Niderst, Gassendi est le philosophe qu'on ne nomme pas.

De fait, Gassendi semble avoir été le seul à penser le gassendisme dans sa totalité; il a eu de nombreux lecteurs attentifs et d'autant plus discrets qu'ils avaient du génie, qui ont choisi et combiné à leur convenance un certain nombre d'éléments parmi ceux que leur offrait la totalité de l'œuvre: l'épicurisme, ou plus particulièrement la physique atomiste et vacuiste, le refus du merveilleux, le scepticisme «chrétien», l'épistémologie sensualiste et empiriste, la psychologie, la doctrine sur l'autonomie de la raison à l'égard des vérités de foi, la défense de la cosmologie copernicienne et de la physique galiléenne, les arguments contre les «aristotéliens» (c'est-à-dire la tradition scolastique), les néoplatoniciens, les néopythagoriciens (spécialement en ce qui concerne la branche mystico-métaphysique), Robert Fludd et les rosicruciens (ainsi que toute résurgence du monisme et de la doctrine de l'âme du monde), Descartes et le cartésianisme, Herbert de Cherbury et le rationalisme dogmatique, Jean-Baptiste Morin et l'astrologie, etc.

Les études et documents publiés ici devraient permettre d'entrevoir l'importance et la complexité des problèmes que pose le champ des études gassendiennes. Les auteurs qui ont contribué à ce numéro ont l'immense mérite de s'être aventurés dans une terre à peine connue, non balisée, dans des conditions d'autant plus difficiles que les textes sont rares, souvent latins, toujours hérissés de difficultés. Il reste à espérer que leurs travaux susciteront des réactions et des discussions, ce que devrait favoriser la réapparition en librairie et dans les bibliothèques de l'*Abrégé* de Bernier.

SYLVIA MURR
CNRS, PARIS

NOTES

1. «C'est certain, la liberté de philosopher n'est enlevée à personne, et, la vérité étant comme la cible proposée à tout le monde, il faudra toujours estimer heureux celui qui s'en sera le plus rapproché» *Synagma philosophicum*, fin du «Liber Proemialis» (G.O. 1.30b).
2. Référence abrégée dans la suite de ce numéro: «éd. «Corpus»». Pour un aperçu des éditions de l'*Abrégé* qui ont précédé celle de 1684, voir dans la seconde partie de ce numéro le document VI.
3. Que les impératifs commerciaux de son éditeur ont empêché France Bhattacharia de conserver dans son édition moderne des *Voyages* de Bernier (Paris:Fayard, 1981).
4. Arsenal 2689 et 2331 (copies du XVII^e siècle).

5. Dans le «De Vita & Moribus Epicuri» («de la vie et des mœurs d'Epicure») des *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii* (Lyon 1649 et G.O. V. 169-236).

6. Voir par exemple avec quel scrupule il s'efface derrière Galilée, même lorsqu'il développe et clarifie ses intuitions, dans les trois lettres «De Proportione qua gravia decidentia accelerantur» («De la proportion selon laquelle s'accélère la vitesse des corps graves qui tombent») au Père Cazzé (Paris 1646, G.O. III.564-651).

7. Cf. Lettre d'Abraham du Prat à Gassendi (Lyon, veille des kalendes d'octobre 1644) «A Pierre Gassendi, homme véritablement sage et philosophe parfaitement perspicace. L'inclination que mon âme a toujours eue pour toi, et, si je puis dire, l'incoercible impulsion par laquelle j'ai été attiré par ta vertu divine et plus que magnétique sont tels que, comparés à toi, parmi tant d'hommes célèbres qui illustrent le monde littéraire, il n'y a personne que j'aime plus éperduement ou que je révère avec plus de passion, ou que je porte à mon esprit et mes yeux plus souvent et avec plus de bonheur[.], soit en latin «P.G. Viro vero sapienti, & Philosopho Lynceo [...] Ea semper fuit animi mei in te propensio & ut ita dicam, impetus, ex quo divina illa tua & plusquam magnetica virtute tractatus fui, ut præ te, nullum ex tot claris Viris qui litterarium orbem scriptis illustrent, aut amem impensius, aut colam pius, aut mente & oculis geram sæpius, & jucundius» (G.O. VI. 481a). Il est vrai qu'Abraham du Prat fait plus tard à Hobbes des déclarations presque aussi enflammées.

La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

I. La Logique et les termes mentaux

Dans l'introduction à sa traduction anglaise de l'*Institutio Logica* de Gassendi, Howard Jones nie que cette œuvre soit « une logique révolutionnaire qui rejette tout ce que peut offrir la tradition logique »¹. Mais à mon sens – et c'est ce que je vais essayer de montrer – l'*Institutio Logica*, tout en conservant quelque chose de la tradition qui la précède, introduit une nouvelle forme de logique et n'est, en fait, rien moins que le modèle de la *Logique de Port-Royal*. Je ne veux pas dire que la *Logique de Port-Royal* doive son contenu à l'*Institutio Logica* : bien au contraire, les principales doctrines avancées dans l'*Institutio Logica* sont condamnées par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, laquelle est en revanche largement redevable à Descartes pour son contenu et ses exemples. Je voudrais montrer que ce qu'elle doit à l'*Institutio Logica*, c'est sa conception et sa structure (ou construction). Si ceci ne semble pas d'emblée avoir grande importance, il faut néanmoins remarquer que l'influence immense de la *Logique de Port-Royal* est due moins à son contenu – en grand partie cartésien –, qu'à sa conception du sujet propre de la logique, et à sa structure; du fait de l'influence exercée pendant peut-être deux cents ans par cette œuvre, c'est la logique qui a servi de vecteur à la diffusion des principaux concepts de la philosophie moderne. Or la conception et la structure de cette œuvre si importante sont dérivées de l'*Institutio Logica* et ne se retrouvent dans aucune autre logique antérieure. A ce titre, l'*Institutio Logica* est une œuvre novatrice qui est d'une importance considérable dans l'histoire de la logique.

En général, on a cependant négligé la signification de l'*Institutio Logica* dans l'histoire de la logique, principalement à cause de la piètre estime dans laquelle on tient la plus grande partie de la logique produite entre la fin du Moyen-âge et Frege, pendant environs trois cent cinquante ans, et qu'on appelle « logique classique » en la caractérisant comme « logique transitionnelle »². Il faut admettre que la première partie de cette période, avant la publication de l'*Institutio Logica*, était bien transitionnelle : on abandonnait la logique médiévale pour la remplacer par ce que nous pouvons appeler la logique humaniste. Mais si nous pouvons identifier au moins cinq genres de cette logique, un seul modèle, en revanche – le modèle commun à l'*Institutio Logica* et à la *Logique de Port-Royal* – devient dominant après la parution de ces œuvres. On retrouve en effet la même structure dans la plupart des œuvres de logique pendant les quelques deux cents années qui ont suivi. La logique n'était plus désormais dans un processus de transition. Si les logiciens d'aujourd'hui considèrent cette période comme transitionnelle, c'est

que dans le grand nombre d'œuvres de logique produites pendant cette période il n'y en a pas beaucoup qui les intéressent. Les logiciens actuels admirent la logique médiévale pour sa subtilité et sa sophistication conceptuelle. Or c'est là précisément ce que les humanistes rejetaient. Ils considéraient la logique médiévale comme étant très éloignée du raisonnement ordinaire et partant, comme à peu près dénuée d'utilité. Les humanistes voulaient une logique qui leur servirait comme guide dans le raisonnement et qui serait facile à apprendre et à employer. Dans l'ensemble de la période dite classique de l'histoire de la logique, il n'y a pas eu beaucoup d'apports à la théorie logique ni aux techniques formelles; la logique de cette période était en grande partie informelle et pratique. Par suite, si l'on conçoit la logique comme essentiellement formelle— ce qui est le cas de la plupart des logiciens instruits dans les techniques de la logique moderne— on ne trouvera pas beaucoup d'intérêt à cette période. On la dira transitionnelle, parce qu'on n'y verra qu'un temps où ce qui fait l'essence même de la logique était négligé. Quoique les logiciens d'aujourd'hui aient peut-être raison de regretter l'abandon de la logique formelle par les humanistes, il reste que la logique médiévale ne répondait pas à certains besoins auxquels répond la logique informelle. D'où le succès des logiques humanistes.

Il y a un autre aspect de la logique classique qui fait problème, c'est qu'elle n'est pas pure. Il s'y mêle trop de psychologie ou d'épistémologie pour le goût moderne.

On dit que la logique classique est psychologique³. Le psychologisme dans la logique est une doctrine qui la tient pour une partie de la psychologie, de telle sorte que les objets logiques sont considérés comme des choses mentales, et les critères logiques comme foncièrement psychologiques en réalité.

Si l'on définit ainsi le psychologisme, il ne s'étend certainement pas aux logiques humanistes. Les objets des logiques humanistes ne sont pas nécessairement mentaux et leurs critères de validité sont logiques et non psychologiques. Par contre, dans l'*Institutio Logica* de Gassendi et dans la *Logique de Port-Royal*, nous trouvons une forme de logique qui s'occupe des idées, lesquelles sont assurément des objets mentaux. Cet intérêt pour les idées est peut-être le trait le plus distinctif de cette forme de logique, c'est pourquoi je l'appellerai « logique des idées ». Leurs auteurs caractérisaient cette logique comme une branche de la philosophie mentale⁴ ce qui semble bien justifier le reproche de psychologisme. Mais en fait ce jugement ne tient pas. Le fait que les objets d'une logique soient mentaux ne justifie pas qu'on la dise psychologique. Guillaume d'Ockham a distingué dans sa logique entre la forme d'une proposition dans une langue naturelle telle que le latin, et la forme d'une proposition mentale. Il a soutenu que la logique n'a pas à examiner la forme grammaticale d'une proposition dans une langue naturelle, mais sa forme logique, la forme de la proposition mentale⁵. Cette vue, que la logique

n'a pas pour objet les propositions ordinaires de la langue, a eu un grand retentissement et a contribué à diminuer l'intérêt des logiciens médiévaux pour les raisonnements ordinaires de la langue. C'est précisément ce manque d'intérêt qui a le plus contribué à discréditer la logique médiévale aux yeux des humanistes. Or la logique d'Ockham, bien qu'elle s'occupe des propositions mentales, n'est pas taxée de psychologisme; et de fait il n'y a aucune raison pour que la logique ne puisse pas s'appliquer légitimement aux propositions mentales de la même façon qu'aux propositions orales ou écrites. Ce qui est important c'est que les critères d'inférence correcte soient logiques et ne soient pas interprétés comme psychologiques ou mentaux. Puisque l'inférence n'est psychologisée ni dans la logique d'Ockham ni dans la logique des idées, il semblerait que ni l'une ni l'autre ne soit, à proprement parler, « psychologisante ».

Il se peut cependant que le reproche de psychologisme ait des raisons tout à fait différentes. Dans la logique de Gassendi et dans les autres logiques du même type, la préoccupation centrale n'est pas la logique formelle, laquelle ne fait l'objet que d'une considération limitée au minimum, mais plutôt les questions au sujet de la nature, de l'origine et de la formation des idées, et les autres questions de ce type. Or ces questions ne relèvent pas de la logique telle qu'on la comprend couramment: elles relèvent de l'épistémologie. C'est peut-être leur tendance à traiter en détail de tels objets épistémologiques ou psychologiques non logiquement pertinents qui conduit les historiens à considérer ces logiques comme « psychologiques ». Il n'y a pas de semblable contenu épistémologique ou psychologique dans la logique d'Ockham. C'est à cause de son contenu épistémologique qu'on tenait la « logique des idées » comme une branche de la philosophie mentale; et ce contenu épistémologique est certainement son trait le plus distinctif. Mais rejeter cette forme de logique à cause de son contenu épistémologique est certainement une erreur.

Jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, l'épistémologie n'a pas été reconnue comme un champ distinct. On développait la théorie des idées, si caractéristique de la philosophie des dix-septième et dix-huitième siècles, principalement en logique; c'est d'ailleurs dans les cours de logique surtout qu'on l'enseignait. La logique des idées est remarquable surtout pour sa contribution à la théorie des idées et au développement de ce qui est considéré aujourd'hui comme épistémologie ou théorie de la connaissance. J'espère qu'on peut voir plus clairement maintenant à quel égard la logique de Gassendi a été quelque chose de nouveau. Il a mis la logique sur une voie qui s'est conservée pendant environs deux cents ans, et contribué au développement d'une nouvelle discipline: l'épistémologie.

Mon but dans cette étude sera de montrer comment la logique de Gassendi diffère des logiques humanistes de son temps, d'expliquer la nature de cette logique, de chercher ses sources et enfin de montrer comment la

logique de Gassendi a servi de modèle à la *Logique de Port-Royal*. Je commencerai par un court historique de la logique humaniste.

II. Les logiques humanistes

La machinerie compliquée de la logique médiévale, impliquant des notions telles que la supposition, l'exposition, l'ampliation et la restriction, l'ascence et la descente, a évolué pour se tourner vers certains problèmes théoriques du sens et de la référence, afin de détecter les erreurs dans les arguments sophistiques. De telles matières offraient de l'intérêt à peu de gens excepté les logiciens professionnels. De plus, en utilisant cette machinerie on peut obtenir des résultats complètement contre-intuitifs et donc faciles à tourner en dérision, comme par exemple que « Une vierge était une putain » est vrai en vertu des règles de l'ampliation, parce que « Une, qui est ou était une vierge, était (après cela) une putain » est vrai.⁶ Les humanistes n'ont vu dans la logique médiévale que son goût exclusif pour des sujets abscons et sans utilité pour le raisonnement ordinaire. Ils pensaient que la logique ne doit pas être une discipline cultivée pour ses propres fins, mais plutôt un instrument mis au service de la recherche dans les autres disciplines. Les premiers humanistes ont rejeté en bloc la logique médiévale et celle d'Aristote aussi, la trouvant inutilement compliquée. Ils ont préféré chercher leurs modèles chez Cicéron, dont le plus important des nombreux écrits sur la logique était pour eux le *Topica*.

Ces humanistes Cicéroniens définissent la logique ou la dialectique comme *ars bene disserendi*, l'art de bien discourir, ou comme *ars bene ratiocinandi*, l'art de bien raisonner, puisqu'ils considèrent que le raisonnement est la partie essentielle du discours⁷. Les premiers d'entre eux estiment que le but de la logique est de nous rendre capables d'argumenter « avec probabilité sur chaque aspect d'une question. »⁸ Ici, argumenter avec probabilité semble se réduire seulement à argumenter de façon persuasive. Ainsi le but de la logique est de nous rendre capables d'argumenter de façon persuasive pour et contre n'importe quelle cause. Dès lors que la fin de la logique n'est pas de nous rendre capables de déterminer de quel côté est la vérité, on peut caractériser cette conception de la logique comme rhétorique. Ramus, en revanche considère que la fin de la logique est de fournir le moyen de déterminer la vérité, et par là il rompt avec les vues de ses prédécesseurs humanistes.⁹

Ces humanistes, suivant le modèle de Cicéron, divisent la logique en deux parties, l'invention et le jugement.¹⁰ Cicéron traite de l'invention dans *Topica*; il avait eu l'intention d'écrire un livre sur le jugement mais ne l'a jamais fait.

L'invention est l'opération consistant à trouver des raisons propres à défendre ou réfuter n'importe quelle thèse. On trouve de telles raisons dans

les lieux d'invention, autrement dit, les lieux communs. Les lieux sont une série de notions extrêmement générales que l'on peut considérer avec utilité quand on cherche des raisons qui soutiennent ou réfutent n'importe quelle thèse. La cause, l'effet, le sujet, l'attribut, chacun desquels ayant de nombreuses sous-divisions, sont des exemples de lieux. Dans la logique des humanistes cicéroniens, la théorie de l'invention prend la place de la doctrine aristotélicienne des termes (consacrée en grande partie à l'exposition des prédicables et des catégories ou prédicaments). La théorie des lieux donnée dans les logiques humanistes incorpore les prédicables, mais non pas les catégories, qui, disait-on, n'appartiennent pas à la logique mais à la métaphysique. Dans la logique des humanistes cicéroniens, l'accent a toujours été mis sur l'invention plutôt que sur le jugement et les premiers humanistes cicéroniens, Laurent Valla et Rodolphe Agricola, ne donnent absolument aucune théorie du jugement.

Ramus est le premier logicien humaniste dans la tradition cicéronienne à comprendre dans sa logique un traitement du jugement aussi bien que de l'invention et se trouve être par là le premier à traiter la totalité de ce que Cicéron comprenait dans la logique. C'est peut-être ce qui explique la grande influence exercée par sa logique. La première version de la logique de Ramus a paru en 1543 et subi plusieurs révisions avant d'atteindre sa maturité dans la *Dialectique* de 1555, révisée en 1576 et en latin dans les *Dialecticæ Libri* de 1556, révisés en 1572. En dépit de variations dans le texte, dans l'organisation et dans la terminologie, les versions de la maturité présentent essentiellement la même doctrine. Ramus tient que le jugement, aussi connu sous le nom de disposition, consiste en certaines règles qui nous rendent capables de juger bien à l'égard des choses. La disposition consiste essentiellement à mettre des choses dans un ordre convenable. Il y a trois genres de disposition: l'énonciation, le syllogisme et la méthode. Quand on ordonne ou dispose des termes de telle sorte que l'un est affirmé ou nié d'un autre on a une énonciation ou proposition. Le syllogisme est un ordre établi parmi des propositions de telle sorte qu'on voie que l'une est dérivée des autres. La seule chose remarquable à l'égard du traitement ramiste du jugement propositionnel et syllogistique est qu'il est bref et simple. Il n'y a pas de théorie du syllogisme démonstratif. La méthode est un ordre établi parmi les sujets pour faciliter la compréhension; on le produit en procédant toujours à partir de ce qui est le plus clair et le plus évident par nature. La méthode est disposition dans le sens le plus étendu du mot. Pour Ramus, il n'y a essentiellement qu'une méthode, qui procède de ce qui est plus général à ce qui l'est moins.

Philippe Melanchthon combine la logique aristotélicienne et la logique des humanistes cicéroniens, mais avec un objectif différent. Il semble accepter la division humaniste de la logique en invention et jugement –qu'il appelle la vieille division– mais il renverse l'ordre¹¹. Il traite le jugement en pre-

mier parce qu'il le considère plus important que l'invention. Mais la fin principale de la logique n'est pas seulement de nous rendre capables d'argumenter de façon persuasive ni seulement de nous rendre capables d'apprendre ce qui est vrai; elle est de nous rendre capables d'enseigner la vérité. La logique ou dialectique, selon Philippe Melanchthon, est *ars recte, ordine et precipue docendi*, l'art d'enseigner correctement, supérieurement et avec ordre¹². Selon lui, toute transmission de la vérité est enseignement, de sorte que la principale fin de la logique est de rendre la vérité transmissible. Les moyens de la transmission sont la définition, la division et l'argumentation; ils sont dits aussi les parties de la logique ou dialectique. Mais la structure de la logique de Melanchthon ne correspond pas à cette division.

La version la plus achevée de la logique de Melanchthon, l'*Erotemata Dialectices* de 1547, est divisée en quatre livres. Le dernier, consacré à l'invention, traite principalement des lieux, qui sont dits être les moyens par lesquels les propositions sont confirmées ou réfutées. Les lieux s'appliquent à toutes sortes d'arguments dont le démonstratif et le fallacieux. Ainsi le livre IV contient un traitement du raisonnement fallacieux et une discussion brève des arguments démonstratifs. Les trois premiers livres traitent du jugement sur un mode qui est en grande partie aristotélien. Le premier livre examine des questions simples telles que « Qu'est-ce qu'une comète? », des questions concernant des termes, et des questions complexes telles que « Est-ce qu'une comète est une étoile? » Les questions concernant les propositions font l'objet des second et troisième livres, le second traitant des propositions simplement, le troisième de la confirmation ou de la réfutation des propositions par d'autres propositions (c'est-à-dire avec des arguments). L'enquête sur la nature des choses procède par définition et division, utilisant les catégories (aussi appelés prédicaments) et les prédicables (appelés aussi antéprédicaments). Elle met également en œuvre ce que Melanchthon appelle la méthode, qui est une courte liste des lieux, dix en tout, dérivée des quatre questions qui, selon Aristote, peuvent être posées à l'égard de toute chose: « Est-il? » « Qu'est-ce que c'est? » « Quels sont les faits à son égard? » et « Pour quelle raison est-il? »¹³. Par conséquent, dans la logique de Melanchthon il y a deux listes des lieux, une liste préliminaire sous la rubrique de la Méthode et une liste beaucoup plus étendue et systématiquement développée dans le livre IV. C'est là probablement le trait le plus distinctif de la logique de Melanchthon.

Il y a une troisième forme de logique humaniste, fondée celle-ci sur l'interprétation d'Aristote par Averroes. Jacques Zabarella est l'interprète le plus important de cette tendance, qui – au demeurant – était répandue parmi les aristotéliens de la Renaissance en Italie du Nord. Elle est décrite dans le très influent traité *De natura Logicæ* de Zabarella¹⁴. Averroes tient que la fin de la logique est la connaissance démonstrative ou scientifique, de sorte que la plus importante partie de la logique d'Aristote et sa grande gloire serait sa

théorie de la démonstration et de la façon dont on obtient la connaissance scientifique. Zabarella partage cette vue et la plupart de ses contributions à la logique se rattachent à la théorie d'Aristote de la démonstration. La conception qu'a Zabarella de la logique est construite sur celle d'Averroès. Ce dernier concevait la logique comme un instrument pour distinguer entre le vrai et le faux¹⁵. En accord avec cette conception, Zabarella définit la logique comme une discipline instrumentale ou moyen de laquelle on parvient à connaître et à distinguer le vrai du faux à l'égard de chaque chose¹⁶. Zabarella admet également la division averroésienne de la logique en logique universelle et logique particulière¹⁷. La logique universelle est la partie de la logique qui s'applique à toutes les questions; la logique particulière est celle dans laquelle on applique la logique universelle aux questions particulières. La logique universelle et la logique particulière étant appelées respectivement logique formelle et logique matérielle, l'étude des termes, des propositions et des arguments formels appartient toute entière à la logique universelle. La logique particulière traite des arguments démonstratifs, des arguments dialectiques, et des arguments qui sont sophistiques ou fallacieux. De plus Zabarella soutient, en suivant Averroès, que la logique particulière comprend également les arguments rhétoriques et poétiques; Zabarella soutient qu'ils font partie de la logique, parce qu'ils sont des applications de la logique universelle¹⁸. Mais les logiciens humanistes en général ont rejeté cette prétention.

Peut-être la contribution de Zabarella la plus influente à la logique réside-t-elle dans sa conception de la méthode et de l'ordre. L'ordre et la méthode sont des instruments de la logique et ils sont des procédés menant du connu à l'inconnu, selon Zabarella; mais tandis que la méthode nous rend capable de déduire des vérités que nous connaissons d'autres vérités que nous ne connaissons pas encore, l'ordre ne produit aucune connaissance déductive mais simplement assiste la connaissance par un arrangement ingénieux des sujets¹⁹. Cette conception de l'ordre a suscité une controverse acrimonieuse avec Francesco Piccolomini, qui niait que l'ordre propre soit une question d'arrangement commode, soutenant que, tandis que la méthode est en accord avec notre mode de connaissance, l'ordre doit se conformer à la nature des choses²⁰. Il pensait qu'il y a deux genres d'ordre naturel, le synthétique ou compositif et l'analytique ou résolusif. Dans la science, l'ordre naturel va du simple au complexe et il est compositif; dans des questions pratiques cependant l'ordre naturel va des fins aux moyens, or pour déterminer les moyens propres à accomplir une fin donnée il faut l'analyse, donc dans ce cas l'ordre naturel est alors résolusif²¹. Zabarella aussi divise l'ordre en compositif et résolusif, mais il soutient que ni l'un ni l'autre n'est naturel, mais plutôt qu'ils sont tous deux imposés par l'exigence de clarté. Comme il y a deux genres d'ordre, il y a aussi deux méthodes, la méthode de composition et la

méthode de résolution. Par la méthode de résolution, nous inférons des effets aux causes et du particulier au général; par la méthode de la composition nous déduisons les effets de leurs causes propres et le particulier du général²². Zabarella pense que c'est au moyen de ces deux méthodes que nous acquérons la connaissance scientifique, fin suprême de toute la logique.

Dans la logique des systématistes ou syncrétistes, des matériaux tirés de Zabarella sont combinés avec d'autres empruntés à Melanchthon ou à Ramus dans un cadre essentiellement aristotélicien. Dans cette quatrième forme de la logique humaniste, les arguments démonstratifs reçoivent une attention particulière, les lieux d'invention jouent un rôle déterminant, de même que les développements sur l'ordre et la méthode. Les systématistes semblent tenir leur nom du *Systema Logicae* de Barthelemy Keckermann, publié en 1602. Keckermann définit la logique : *ars dirigens mentem in cognitione rerum*, l'art qui dirige l'esprit dans la connaissance des choses²³. Il donne aussi une seconde définition de la logique: *ars recte in rebus cogitandi*, l'art de penser correctement à l'égard des choses²⁴. Comme l'esprit est dirigé par les règles, les règles jouent un rôle privilégié dans cette logique. La logique a trois fonctions principales: expliquer, prouver et ordonner²⁵. Son but n'est pas seulement de nous donner les moyens de la preuve tels que nous puissions distinguer le vrai du faux, mais aussi d'éclaircir ce qui est obscur et d'ordonner correctement. Il ne pense pas que la logique soit instrumentale par nature, pas plus qu'un homme n'est un domestique par nature²⁶.

La logique est divisée en fonction des actes de l'esprit. Le premier acte est l'appréhension des termes simples, c'est-à-dire, la formation des concepts simples; le second acte est la formation des propositions entières et des phrases; et le troisième acte est la raison discursive, qui est l'acte de l'esprit humain lorsqu'il avance du connu à l'inconnu en assemblant des propositions de la manière qui convient. Il y a deux genres d'actes de la raison discursive, l'inférence et l'ordre. Comme dans la logique de Melanchthon, il y a deux listes des lieux. Le premier est dans le livre I, consacré aux termes simples, suivant le traitement des prédicables et des catégories. L'autre est dans le livre III, à propos du traitement par Keckermann de ce qu'il appelle le syllogisme notionel ou topique. Dans le livre III, qui traite de l'argumentation et de l'ordre, Keckermann divise le syllogisme, mais non pas l'ensemble de la logique, en général et particulier. Ensuite, discutant la forme du syllogisme en général, il identifie trois genres particuliers du syllogisme; le syllogisme notionel étant le plus général dans son application, il le traite le premier. Enfin Keckermann ne distingue pas entre l'ordre et la méthode, et il adopte la conception d'ordre de Piccolomini plutôt que celui de Zabarella.

Les autres logiques de ce genre comprennent les *Elementa Logices* de Pierre du Moulin, un manuel pour des étudiants de philosophie, et les *Éléments de la Logique française* du même auteur, à l'intention d'un auditoire

plus général²⁷. Ce dernier est une version simplifiée des livres d'Aristote de l'Organon dans l'ordre standard, à ceci près que le traitement des lieux d'invention, y compris les prédicables, se trouve dans le second de ses six livres juste après les Catégories. Il rappelle les mots de Zabarella, la logique est dite un art qui donne les règles pour argumenter bien ou pour distinguer le vrai du faux²⁸. Dans les *Elementa Logices*, cependant, la logique se définit comme *ars effectiva instrumentorum inveniendum verum*, l'art productif des instruments pour trouver la vérité²⁹. Dans cette œuvre, la logique est conçue comme fondamentalement syllogistique. Le premier de ses deux livres expose la forme du syllogisme, le syllogisme en général, bien qu'il contienne aussi un bref discours sur les propositions; le second livre traite de la matière du syllogisme, c'est-à-dire, des trois genres particuliers du syllogisme. Comme Keckermann, Du Moulin considère en premier le syllogisme dialectique. Dans un appendice au livre II sur l'ordre et la méthode, Du Moulin suit les conceptions de Zabarella. Il y a aussi une brève section introductive sur les prédicables et les catégories. Franco Burgersdijk, qui rejette l'idée que la logique est seulement syllogistique, la définit comme *ars conficiens instrumenta, iisque dirigens intellectum in cognitione rerum*, l'art produisant des instruments par lesquels l'esprit est dirigé en la connaissance des choses³⁰. Les instruments en question comprennent non seulement la syllogistique, mais aussi la définition, la division et la méthode. Ils font l'objet du second des deux livres de l'*Institutionum Logicarum* de Burgersdijk. Le premier livre traite des objets divers dont s'occupent les instruments de connaissance. Ils sont appelés des thèmes, ou ce qui peut être connu³¹. Les thèmes sont simples ou complexes. Les thèmes simples sont les secondes notions, les notions des notions, et ils comprennent les prédicables, les catégories et les lieux d'invention. Les thèmes complexes sont des propositions. Comme Keckermann, Burgersdijk suit Piccolomini à l'égard de l'ordre et ne distingue pas l'ordre de la méthode.

Enfin, il y a une forme de la logique humaniste qu'on trouve en Espagne, beaucoup en France et dans les autres pays catholiques, et qui, bien qu'elle soit à beaucoup d'égards semblable à la logique des Systématiques, présente une tendance plus conservatrice. Les auteurs qui la représentent retiennent souvent quelques éléments venus de la logique médiévale, ne donnent pas d'attention spéciale aux lieux d'invention et montrent peu d'intérêt pour les idées de Zabarella. Leur logique est aristotélicienne et leur interprétation d'Aristote est de tendance thomiste. Relevant de cette sorte de logique, la *Manuductio ad Logicam* de Philippe du Thieu comporte un discours sur la théorie de la supposition, mais pas de traitement du syllogisme démonstratif, tandis que le traité (beaucoup plus long) intitulé *Institutionum Dialecticarum*, de Pedro da Fonseca, traite toute une série de sujets appartenant à la logique médiévale³². Les logiques d'Eustache de Saint Paul et de Scipion

Dupleix, par contre, ne contiennent aucun élément d'origine médiévale.

Fonseca définit la logique comme *disserendi doctrina, quasi ars quæ docet omnes formulas disserendi*, la doctrine du discours, qui enseigne toutes les formules du discours, c'est-à-dire, qui par le discours met en lumière l'inconnu du connu³³. La logique utilise trois opérations pour parvenir à ce résultat: la définition, la division et l'argumentation et c'est selon ces modes du discours qu'elle doit être divisée, selon Fonseca. Eustache et beaucoup d'autres préfèrent suivre Thomas d'Aquin et Albert Le Grand: ils divisent la logique selon les trois opérations de l'esprit qui sont l'appréhension simple, le jugement et le discours ou le raisonnement³⁴. Dans le Commentaire de Coimbra sur la logique d'Aristote dont Fonseca était l'auteur, on rejette cette division en vertu de l'argument suivant: la logique ne traite pas des appréhensions simples ni du jugement pour eux-mêmes, mais seulement pour autant qu'ils font partie d'un raisonnement. Le point de vue du Commentaire de Coimbra est que la logique doit être plutôt divisée selon les modes du discours, de la définition, de la division et de l'argumentation, parce que ce sont là des objets immédiats et fondamentaux de la logique³⁵. Bien qu'Eustache trouve que cette division engendre à peu de choses près la même logique que ce qu'on obtient quand on la divise selon les opérations de l'esprit, il y a une importante différence conceptuelle. Eustache voit la logique comme fondamentalement syllogistique, tandis que la syllogistique est seulement une des trois divisions de la logique, selon Fonseca. La conception de Fonseca de la logique est plus large que celle d'Eustache de la même façon que la conception de Burgersdijk est plus large que celle de Keckermann.

III. Les principes de la logique gassendiste

La logique du *Syntagma philosophicum* de Gassendi a trois sections, dont une seulement, *l'Institutio Logica*, a été traduite par Bernier pour son *Abrégé de la Philosophie de Gassendi*³⁶. Des deux sections omises, la seconde, «*De Logicae Fine*» traite du critère de la vérité. Puisque le but de Bernier était de rendre la philosophie de Gassendi plus accessible par l'élimination d'érudition inutile, ces omissions sont raisonnables, et une grande partie de ce qu'il a laissé de côté n'avait pas de nécessité absolue. Mais il a tout de même omis des choses qui étaient importantes en fait, en particulier la position de Gassendi à l'égard du critère.

La source de cette position comme de *l'Institutio Logica* est dans la reconstruction par Gassendi de la Canonique épicurienne, c'est-à-dire, la logique d'Épicure telle que Gassendi la comprend. En fait, dans les *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii*, qui était, en effet, la forme dans laquelle ce qui deviendrait le *Syntagma philosophicum* avait été d'abord publié, la section de la logique était seulement un commentaire sur la Cano-

nique épicurienne. Celle-ci consiste en une série des règles ou canons. Gassendi dérive ces règles en grande partie de sources anciennes. Voyons de plus près les huit premiers canons. Dans les *Animadversiones*, les quatre premiers canons s'appelaient les canons du sens et les quatre autres, canons de l'Anticipation. «Anticipatio» ou «prenotio» sont des traductions latines du terme épicurien *prolepsis*, qui est une image ou idée acquise par le sens et retenue dans l'imagination corporelle. La *prolepsis* anticipe les perceptions présentes en ce sens que nous interprétons les perceptions présentes à la lumière des images ou des idées acquises par des perceptions antérieures. Gassendi n'était pas le premier à identifier la *prolepsis* à l'idée: il avait des prédécesseurs dans l'antiquité. En particulier, Cicéron fait cette identification dans ses *Academica*³⁷. Les canons de la sensation et de l'anticipation sont les suivants³⁸:

Canons du sens (i.e. de la sensation).

Canon I: le sens (Sensus) ne se trompe jamais ; ainsi chaque sensation (Sensio), chaque perceptio (perceptio) de la phantaisie (phantasiæ) ou de l'apparence (apparentiæ) est vraie.³⁹

Canon II: l'opinion suit le sens et lui ajoute quelque chose, qui est susceptible de vérité ou de fausseté.⁴⁰

Canon III: une opinion que soutient ou ne contredit pas l'évidence du sens est vraie⁴¹

Canon IV: une opinion contredite ou non soutenue par l'évidence du sens est fausse.⁴²

Canons de l'anticipation

Canon V: Toute anticipation qui est dans l'esprit dépend des sens dont elle dérive soit par choc, soit par proportion, soit par similitude soit par composition.⁴³

Canon VI: l'anticipation est la notion même et, pour ainsi dire, la définition d'une chose, sans laquelle nous ne pouvons pas faire une enquête sur, mettre en doute, avoir une opinion sur, ni même nommer aucune chose.⁴⁴

Canon VII: l'anticipation est le principe de tout raisonnement. Elle est ce que nous considérons quand nous déduisons qu'une chose est la même qu'une autre ou différente, jointe à elle ou disjointe d'elle.⁴⁵

Canon VIII: ce qui n'est pas évident doit être démontré par l'anticipation d'une chose qui est évidente.⁴⁶

Les canons III et IV sont les critères épicuriens de la vérité et de la fausseté. Ces critères ont besoin d'explication. A première vue ils semblent poser des problèmes: d'après eux en effet, une opinion ni soutenue ni contredite par l'évidence des sens serait selon ces critères à la fois vraie et fausse. Mais ce qu'on veut dire par une opinion qui n'est pas contredite par l'évidence des sens s'explique ainsi c'est une opinion qui, quoi qu'elle ne soit pas elle-même soutenue par l'évidence des sens, est atteinte au moyen de la réflexion sur ce qui est évident aux sens; c'est ainsi, par exemple, que les épicuriens

comprennent que l'existence du vide est nécessaire à l'explication du mouvement. Par suite il semble que nous puissions plus précisément présenter les critères épicuriens du vrai et du faux comme suit:

Cette opinion est vraie qui est soutenue, directement ou indirectement, par l'évidence des sens.

Cette opinion est fautive qui est contredite, directement ou indirectement par l'évidence des sens.

Les vérités qui ne se révèlent pas à nous directement peuvent être découvertes par l'inférence (c'est explicite au canon VIII).

Ce qui n'est pas évident doit être démontré au moyen de l'anticipation (c'est-à-dire, l'idée) d'une chose qui est évidente.

On ne trouve pas ce dernier principe explicitement déclaré dans les écrits existants d'Epicure, mais il est implicite. Puisque la fonction de la raison est de démontrer des choses non-évidentes à partir d'autres choses qui sont évidentes au sens, Gassendi conclut qu'il y a deux critères épistémologiques, le sens et la raison.

Un autre problème surgit de ce que l'évidence directe des sens peut être contradictoire. La tour qui semble de loin être ronde peut, vue de plus près, sembler carrée. Epicure répond qu'il faut attendre jusqu'à ce que nous soyons en mesure de porter un jugement approprié sur la forme réelle de la tour. En d'autres termes, ce n'est que s'il n'y a pas de conflit dans l'évidence directe des sens qu'elle peut fonder une opinion. Le problème est que même s'il n'y a pas de conflit dans l'évidence directe qui fonde une opinion, il reste toujours possible de rencontrer ultérieurement une évidence qui soit en contradiction avec elle; ainsi le jugement de vérité fondé sur l'évidence directe des sens ne peut être que provisoire. Lorsqu'il y a conflit entre des évidences directes des sens, la raison et l'évidence directe des sens ont les moyens de déterminer ce qui est vrai.

Pour définir son propre critère de vérité, Gassendi cherche une voie moyenne entre l'opinion des dogmatiques et celle des sceptiques.⁴⁷ Bien que la certitude de la science aristotélicienne soit hors de la portée de notre faculté de connaître et par suite inaccessible, il ne s'ensuit pas, comme les sceptiques le prétendent, que nous ne puissions avoir aucune connaissance de la vraie nature des choses; il nous est possible d'acquérir une connaissance probable de la vérité. Il faut donc trouver un critère par lequel nous puissions déterminer avec probabilité quelque vérité à l'égard de la nature des choses.

Les signes indicatifs, selon Gassendi, fournissent exactement le critère exigé. Les stoïciens avaient soutenu que les choses cachées par nature, c'est-à-dire les choses qui ne sont pas elles-mêmes perceptibles, peuvent être connues au moyen des signes indicatifs. Les sceptiques pyrrhoniens avaient nié qu'il y ait de tels signes. Gassendi, discutant la position pyrrhonienne, entreprend de montrer qu'il y a des signes sensibles indicatifs des choses qui

ne sont pas elles-mêmes perceptibles au moyen des sens, en donnant des exemples de ces signes et de leur utilité dans le raisonnement. Ainsi la transpiration indique que la peau n'est pas une surface continue, mais qu'il faut que la peau soit être percée par des trous imperceptibles (les pores). Le verre aussi doit avoir des pores, puisque les rayons de la lumière, qui sont corporels, le pénètrent. Le mouvement du ciron, qui semble être un seul point sans parties, est signe qu'il doit avoir des jambes — un fait confirmé par l'observation utilisant un microscope. Démocrite a déduit de l'apparence de la Voie Lactée qu'elle devait être composée d'étoiles innombrables — un fait que confirme l'observation télescopique. L'ordre, la beauté, la grandeur et l'harmonie de l'univers sont signe que l'univers a une cause suprêmement sage, puissante et bonne. Les phases de la lune sont le signe qu'elle est sphérique. L'existence du mouvement a indiqué à Epicure qu'il doit y avoir de l'espace vide.

Ainsi nous avons des connaissances considérables à l'égard de ce qui ne peut pas être perçu directement. Nous avons la capacité de connaître par des signes sensibles ce que nous ne sommes pas capables de percevoir, et peut-être de confirmer définitivement plus tard, par l'observation, ce qu'auparavant nous connaissions seulement par la raison. Gassendi concède qu'on ne peut pas connaître toutes les vérités sur la nature des choses — la nature réelle des choses reste en grande partie inconnue et inconnaisable — mais il affirme avec insistance que quelques vérités sur la nature des choses peuvent être connues. Il admet que la connaissance obtenue de cette façon n'est pas démonstrativement certaine. Ni Aristote ni Descartes ne la considérerait comme vraie connaissance, puisqu'elle n'est pas déduite des premiers principes évidents par soi. Mais Gassendi nie que nous ayons jamais déduit quelque connaissance que ce soit de premiers principes évidents par soi. Il est pleinement conscient du fait que l'inférence de ce qui n'est pas perceptible à partir des signes sensibles est faillible, et que la confirmation expérimentale des inférences rationnelles est indispensable. Aussi non seulement donne-t-il des arguments en faveur de l'existence du vide, mais il soutient ces arguments au moyen d'une masse de preuves expérimentales. Mais bien que l'inférence de l'aperçu à l'imperçu soit faillible, le fait que beaucoup de choses que l'on a crues vraies en se fondant d'abord uniquement sur le raisonnement pouvaient plus tard être confirmées par l'observation indique, pour Gassendi, que ce type de raisonnement est souvent bien fondé. Empruntant un terme à Hume, Popkin appelle cette position « un scepticisme atténué (mitigated) »⁴⁸. Mais si suspendre le jugement touchant la vraie nature des choses est un principe central du scepticisme, qu'il soit académique ou pyrrhonien, la position de Gassendi n'est pas du tout le scepticisme. On la décrirait avec plus d'exactitude comme un faillibilisme.

La Canonique épicurienne, et plus particulièrement les quatre derniers canons (ceux de l'Anticipation), sont fondamentaux pour la conception gas-

sendiste de la logique dans *l'Institutio Logica*. Gassendi considère que la Canonique épicurienne fournit les principes fondamentaux de la logique épicurienne et c'était bien l'intention de *l'Institutio Logica* d'être une logique de ce genre. Selon le septième canon de la Canonique épicurienne, l'anticipation, c'est-à-dire, l'image ou l'idée, est le principe de tout raisonnement; et c'est l'image ou l'idée qui est le principe de la conception gassendiste de la logique. Les cinquième et sixième canons de la Canonique épicurienne sont à la source de l'attention que porte Gassendi, dans *l'Institutio Logica*, à la nature, à l'origine et à la formation des idées, toutes choses totalement absentes des logiques antérieures. *l'Institutio Logica* est un texte à caractère épistémologique, parce que les principes sur lesquels il est fondé sont, en grande partie, des principes épistémologiques. *l'Institutio Logica* est le résultat des efforts de Gassendi pour construire une logique sur des principes épicuriens et doit ses caractéristiques en grande partie à ce fait.

IV. *l'Institutio Logica*

Dans *l'Institutio Logica*, Gassendi définit la logique comme *ars bene cogitandi*, l'art de bien penser⁴⁹. Bien penser implique les quatre opérations suivantes: bien imaginer; c'est-à-dire, former des images ou idées correctes des choses; bien poser des propositions, c'est-à-dire, avancer des propositions qui soient vraies; bien déduire; et bien ordonner. Par conséquent, la logique est divisée en quatre parties: la première traite de l'appréhension simple au moyen des images ou idées; la seconde, des propositions; la troisième, du syllogisme; et la quatrième, de la méthode⁵⁰. Chaque partie de la logique de Gassendi a pour objet une faculté mise en oeuvre dans l'une de ces quatre opérations. La première partie traite de la faculté d'acquérir des concepts et de juger ceux qui sont acquis; les facultés de former des propositions et de les juger sont traitées en deuxième partie; la troisième partie traite des facultés de former et de juger des arguments; et la quatrième traite de la faculté par laquelle on ordonne efficacement les propositions. Chaque partie consiste en une série de canons ou règles, chacune desquelles est suivie d'un commentaire plus ou moins étendu. Les règles ne prennent pas toujours la forme de préceptes ou d'injonctions; souvent, comme le signale Gassendi lui-même, elles sont en forme de déclarations ou de thèses proposées à notre méditation et elles ne sont appelées règles que parce qu'elles sont faites pour être employées par l'esprit comme guide pour bien penser.

La définition gassendiste de la logique comme *ars bene cogitandi* rappelle Keckermann, qui la définit comme *ars recte in rebus cogitandi*. De plus, les quatre parties dans lesquelles Gassendi divise la logique semblent venir de la division de la logique selon les trois actes de l'esprit, sauf que pour Gassendi l'argumentation et la méthode, qui sont tous deux des formes du raisonne-

ment discursif (troisième acte de l'esprit, selon Keckermann et des autres logiques semblables), sont des parties séparées de la logique. Mais quand nous comparons chaque partie de la logique de Gassendi avec celles des logiques humanistes, particulièrement la première partie, des différences considérables deviennent apparentes. Les logiques humanistes commencent par un traitement des prédicables et des catégories ou par un discours des lieux d'invention ou bien encore parfois par les deux. Dans la logique de Gassendi il n'y a pas de discours sur les catégories ni sur les prédicables, et il n'y a pas de considération des lieux d'invention jusqu'à la fin de la seconde partie. Le contenu de la première partie de la logique de Gassendi est entièrement différent de celui des logiques humanistes. Les logiques humanistes commencent par une considération des genres des choses qui existent, ou des conceptions des choses, ou par une liste des idées plus ou moins systématiquement arrangées que l'on peut considérer avec utilité quand on cherche des raisons pour soutenir ou réfuter une thèse. Au lieu de cela, Gassendi commence par expliquer comment des idées peuvent être acquises et comment déterminer si nous avons des idées propres des choses, choses sur lesquelles les logiques antérieures n'ont rien à dire.

La première partie de l'*Institutio Logica* de Gassendi s'intitule, « De l'imagination simple des choses. »⁵¹ Gassendi explique que l'imagination simple est une forme d'appréhension simple: l'appréhension d'une chose sans rien affirmer ni nier. L'imagination simple est l'appréhension simple au moyen des images corporelles. Comme il ne peut y avoir de fausseté que lorsqu'on affirme ou qu'on nie quelque chose, l'imagination simple des choses ne peut pas être fautive. C'est l'imagination simple d'une chose que Gassendi appelle (dans le Canon I) idée de la chose.

L'idée d'une chose, nous dit Gassendi, est véritable, légitime et vraie quand elle est conforme à la chose elle-même. Mais ce qu'il appelle « la chose elle-même » n'est pas la chose comme elle est vraiment en soi, car celle-là nous ne pouvons la connaître. L'idée véritable d'une chose la représente correctement comme nos sens la saisissent. De plus, afin que nos idées représentent les choses correctement, il faut qu'elles soient aussi claires et distinctes que possible et l'idée que nous formons d'une chose a d'autant plus de chances d'être claire et distincte que les expériences que nous en avons sont plus fréquentes, plus récentes et plus frappantes. Une idée cartésienne qui est claire et distincte garantit que l'idée que nous avons d'une chose la représente comme elle est vraiment en soi; une idée claire et distincte gassendiste est évidemment quelque chose de tout à fait différent.

Dans les canons II et III, Gassendi incorpore à sa logique le cinquième canon de la Canonique épicurienne. Le Canon II pose que la source originale de toutes nos idées est notre sens. L'esprit est une *tabula rasa* sur laquelle il n'y a rien de gravé ni de peint, et, dit Gassendi, ceux qui soutiennent qu'il y

a des idées imprimées par la nature (ou innées) – et non acquises par les sens – ne donnent aucune preuve de ce qu'ils avancent. A l'appui de la théorie selon laquelle toutes nos idées tirent leur origine de la sensation, Gassendi propose l'argument inductif suivant: les aveugles n'ont aucune idée de la couleur et les sourds n'ont aucune idée du son; par suite, s'il pouvait se trouver une personne qui n'ait pas de sens du tout, cette personne n'aurait aucune idée du tout⁵². Il existe des arguments semblables donnés par Locke, Hume et les autres empiristes.

Outre des idées acquises directement par la sensation, les idées peuvent être formées à partir d' idées que nous avons déjà, par augmentation ou diminution, comme lorsqu'à partir de l'idée d'une personne de grandeur normale, nous formons l'idée d'un pygmée ou d'un géant; par la composition, comme lorsqu'à partir des idées d'or et de montagne, nous formons l'idée d'une montagne d'or; et par analogie ou similitude, comme lorsque, par analogie avec une ville que nous avons vue, nous formons l'idée d'une autre que nous n'avons pas vue. Les idées des choses incorporelles telles que Dieu, selon Gassendi, sont toujours analogiques. Ainsi nous formons l'idée de l'image de Dieu à partir de l'image de quelque chose comme un vénérable vieillard ou une lumière aveuglante. Bien entendu, nous ne croyons pas que Dieu soit une telle chose, mais seulement qu'il y a des aspects par lesquels il leur ressemble.

Nous en arrivons maintenant à un groupe de trois canons qui traitent des idées des universaux et des idées générales. Gassendi tient que tout ce qui existe est singulier et par conséquent que toute idée dérivée directement du sens sera singulière aussi. L'esprit, quand il a beaucoup d'idées semblables, peut former des idées générales à partir d'elles de deux façons: par collection et par abstraction. La première façon consiste à mettre ensemble des idées de beaucoup des choses semblables pour former l'idée de la collection à laquelle elles appartiennent; la seconde, par abstraction, consiste à comparer un groupe d'idées semblables, à déterminer leurs traits communs et, négligeant les différences entre elles, à construire une idée séparée à partir de ces traits communs. L'idée est générale, puisqu'elle représente les traits partagés par un groupe d'idées singulières. Lorsqu'on a formé des idées générales, on peut en former d'autres encore plus générales par les mêmes techniques; et procédant de cette manière, nous arrivons à la fin à l'idée la plus générale de toutes, celle d'être. Des animaux irrationnels, pense Gassendi, peuvent former des idées des collections des choses mais non pas des idées générales par abstraction.

Dans son traitement de la formation des idées générales, Gassendi combine deux conceptions des universaux. L'une est d'un nominalisme extrême, et considère les universaux comme n'étant – ou plus proprement comme ne signifiant – qu'une collection de singuliers. L'autre est d'un nominalisme plus modéré, qui considère l'universel comme une construction de l'esprit s'appliquant généralement à tous les individus d'une collection particulière. Mais ce

qui est dans l'esprit est toujours quelque chose de singulier et n'est universel qu'en signification. Donc une idée générale est quelque chose de singulier dans l'esprit qui signifie universellement de deux façons: en signifiant une collection de singuliers, ou en signifiant les caractères communs à ces singuliers. Dans la *Logique de Port-Royal*, la collection de singuliers auxquels s'applique une idée est appelée son extension, et l'ensemble des caractéristiques en vertu desquelles elle s'applique à ces singuliers est appelée sa compréhension⁵³. Ayant complété son discours sur l'acquisition et la formation des idées, Gassendi aborde, dans les canons VII à X, la question de savoir comment déterminer si nous avons bien imaginé, c'est-à-dire, si les idées que nous avons des choses les représentent bien. En général, estime Gassendi, plus une idée est strictement conforme à la chose elle-même telle que nous l'éprouvons, plus elle est parfaite. Appliquant ce principe à divers genres d'idées, Gassendi obtient les résultats suivants: l'idée d'une chose singulière sera d'autant plus parfaite qu'elle représentera plus complètement les parties et les attributs de la chose. Une idée générale obtenue par abstraction est d'autant plus parfaite, qu'elle représente le plus purement les propriétés communes à toutes les choses dans l'ensemble desquelles l'idée a été abstraite. Enfin, une idée qu'une personne obtient par sa propre expérience est probablement plus parfaite qu'une idée acquise par le témoignage d'un tiers.

Les canons XI à XIV traitent des mesures qu'on doit prendre pour éviter l'erreur due aux idées qui donnent une représentation fautive des choses. *Quoique les sens eux-mêmes ne puissent pas se tromper, ils peuvent tout de même nous tromper. Nous pouvons éviter d'être trompés en connaissant les conditions dans lesquelles l'illusion du sens a communément lieu et en prenant conséquemment des mesures propres à déterminer si nos perceptions sont véridiques. Par exemple, si un bâton semble courbé quand il est en partie immergé dans l'eau, pour déterminer s'il est droit ou courbe nous le tirons de l'eau; quand une tour vue à une certaine distance semble être ronde, nous déterminons si elle est vraiment ronde en nous rapprochant de la tour, etc.* Les autres sources communes de l'erreur sont le tempérament, la passion, la coutume, l'opinion, le préjugé, le fait de croire quelque chose sur l'autorité de témoins peu sûrs, l'ambiguïté des mots, les figures de style.

Le dernier groupe des canons dans la première partie de l'*Institutio Logica* traite de la définition et de la division des choses. L'idée d'une chose, d'après Gassendi, en détermine pour nous la définition, comme l'affirme le Canon VI de la Canonique épicurienne, ainsi que sa division en espèces, parties et attributs; et plus nos idées seront parfaites, plus parfaites seront nos définitions et divisions. L'idée d'une chose, ajoute Gassendi comprend les relations qu'elle entretient avec les autres choses. Enfin, plus une personne a d'idées des choses et plus parfaites sont ces idées, plus grande est la connaissance qu'a cette personne.

Les trois autres parties de *l'Institutio Logica* peuvent être traitées plus brièvement. La deuxième partie commence par expliquer ce qu'est une proposition. L'esprit faisant attention aux diverses idées qu'il a, unit dans une affirmation celles qui conviennent les unes avec les autres et disjoint par la négation celles qui ne conviennent pas entr'elles. Ainsi une proposition est composée des images simples des choses; elle diffère d'une appréhension simple en ceci qu'elle implique un jugement⁵⁴. Dans sa discussion sur les propositions, Gassendi ne se demande pas principalement quels genres de propositions il y a, ni quelles relations ils entretiennent, comme dans les logiques antérieures; il s'applique principalement à expliquer comment on peut juger qu'une proposition est correcte c'est-à-dire, vraie. C'est dire que son souci majeur est de déterminer les conditions de la vérité des divers genres des propositions, ce qui n'était pas un sujet très discuté dans les logiques humanistes.

Après ceci, Gassendi traite la question de la certitude et de la probabilité des propositions; et dans le Canon XIII, qui a pour objet la certitude des propositions, Gassendi fait une distinction qui mérite d'être relevée⁵⁵. Il distingue en effet entre la nécessité d'une proposition et sa certitude, niant qu'une proposition nécessaire soit *ispo facto* certaine. La nécessité est donc ici conçue comme une propriété logique de de la propositions tandis que la certitude est conçue comme une propriété épistémologique. Afin d'être certain d'une proposition, il faut, dit-il, qu'elle soit évidente; et il n'y a que deux façons par lesquelles une proposition peut devenir évidente, la première est par les sens, la seconde est au moyen d'un raisonnement sur ce qui est évident aux sens. Ainsi même des vérités nécessaires ne sont pas évidentes en soi. Les principes tels que « le tout est plus grand que la partie » peuvent être pris pour vrais non pas parce qu'ils sont nécessaires, mais parce que nous avons observé à chaque fois qu'un homme entier est plus grand que sa tête, une maison entière est plus grande qu'une chambre, une forêt entière est plus grande qu'un arbre, le ciel entier est plus grand qu'une étoile, et ainsi de suite⁵⁶. Bien que les principes de cette sorte soient nécessaires, c'est l'expérience qui rend évidente leur nécessité. Une liste de propositions nécessaires qu'il peut être utile de garder présente à l'esprit (Canon XIV) et une liste des lieux d'invention (Canon XV) concluent la seconde partie de *l'Institutio Logica*.

La troisième partie de *l'Institutio Logica*, qui traite du syllogisme, commence par observer qu'on forme un syllogisme à partir de propositions dont deux sont les prémisses, une la conclusion. Dans un syllogisme, l'accord ou le désaccord entre les deux idées conjointes dans la conclusion sont démontrés par une troisième idée, exprimée par le terme moyen des deux prémisses, qui est d'accord dans le cas du syllogisme affirmatif, et en désaccord dans celui du syllogisme négatif⁵⁷.

Le trait le plus significatif du traitement gassendien du syllogisme est sa

simplification du Syllogistique aristotélicien, puisqu'il réduit ses trois figures à deux: la figure liée ou conjointe – qui est affirmative, et la figure déliée ou disjointe – qui est négative⁵⁸. Dans la figure conjointe, le terme moyen est conjoint avec le terme sujet et avec le terme prédicat, d'où il résulte que le sujet et le prédicat sont conjoints l'un à l'autre. Dans la figure disjointe, le sujet est joint au terme moyen mais le prédicat est disjoint de lui, donc le prédicat est disjoint aussi du sujet. Le principe qui gouverne la figure jointe est énoncé par Gassendi comme suit: ce qui est conjoint à quelque chose est conjoint aussi avec ce qui est conjoint nécessairement avec cette chose; autrement dit, ce qui est contenu par quelque chose est contenu aussi par ce qui contient cette chose⁵⁹. Le principe qui gouverne la figure disjointe s'énonce ainsi: ce qui est conjoint à quelque chose est disjoint de ce dont cette chose est disjoint; ou, ce qui exclut le contenant exclut aussi le contenu⁶⁰. Chaque figure a trois modes, le général, le particulier et le mixte. Les deux figures gassendistes ont peut-être leur antécédant au septième canon de la Canonique épicurienne selon lequel l'anticipation, ou l'idée, est ce qu'il faut considérer quand nous déduisons qu'une chose est conjointe avec une autre ou disjointe d'elle.

Le troisième livre finit par des canons touchant le syllogisme démonstratif, le syllogisme probable et le syllogisme sophistique. Il faut souligner que, selon Gassendi, la démonstration ne porte pas sur les premiers principes évidents en soi, car Gassendi (comme tous les logiciens classiques, c'est-à-dire intuitionnistes) ne croit pas qu'il y ait de telles démonstrations. Pour lui toute démonstration commence avec l'évidence des sens, qui est supérieure à toute autre évidence et dont toute autre évidence dépend directement ou indirectement⁶¹.

La méthode, qui occupe la quatrième partie de *l'Institutio Logica*, a pour objet, selon Gassendi, l'ordonnement ou l'arrangement des pensées « ou pour bien chercher, & l'ayant trouvé bien examiner ce qui aura été trouvé, & en bien juger, ou pour bien digérer tout ce qui aura été inventé, & jugé, en sorte qu'un autre en puisse estre instruit » comme dit Bernier (p.170). Par conséquent, il y a trois méthodes, l'une d'invention, l'autre de jugement et la troisième de doctrine. La méthode d'invention porte sur ce qu'on doit faire afin de trouver un terme moyen pour déterminer si une proposition est vraie ou fautive; elle propose deux voies, selon Gassendi, la résolution et la composition. Nous pouvons résoudre le sujet d'une proposition en ses constituants et ces constituants peuvent être résolus en leurs propres constituants, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on découvre un terme moyen dont on puisse voir s'il est en accord ou en désaccord avec le prédicat. Pour la composition on procède en divisant le prédicat en ses espèces et ces espèces en espèces encore plus étroites jusqu'à ce qu'on arrive à une classe dont on puisse voir si elle contient ou exclut le sujet. La méthode de jugement a pour but de vérifier ce qui a été découvert par la méthode d'invention; elle procède par composition,

si l'invention s'est faite par résolution, et par résolution, si l'invention s'est faite par composition. Pour ce qui est de la méthode « de doctrine », c'est-à-dire d'enseignement, il faut d'abord résoudre le sujet à enseigner en ses constituants les plus simples; après les avoir expliqués, on procède par composition, en considérant les ensembles plus grands construits à partir des éléments, puis des ensembles encore plus grands, jusqu'à ce qu'en fin de compte la totalité du sujet ait été examinée.

V. *l'Institutio Logica et la Logique de Port-Royal*

La *Logique de Port-Royal* a été publiée en 1662, quatre ans après la parution de l'*Institutio Logica* dans l'édition de Lyon des *Opera omnia* de Gassendi (mais douze ans avant celle des « parcelles de la logique » dans l'édition de 1674 de l'*Abrégé de M. Gassendi* par Bernier). De ses auteurs, Antoine Arnauld et Pierre Nicole, il semble probable que le principal ait été Arnauld. Cette œuvre eut un succès immédiat et spectaculaire, qui est peut-être en grande partie responsable du succès de la logique des idées qui devait être la forme dominante de la logique pendant les dix-huitième et dix-neuvième siècles. La *Logique de Port-Royal* combine la structure de l'*Institutio Logica* avec les doctrines de Descartes et incorpore beaucoup de matériaux venus des logiques traditionnelles. Elle fournit aussi un bon tableau de la pensée du dix-septième siècle tant en matière de philosophie que dans plusieurs autres domaines. C'est pourquoi, indépendamment de sa valeur comme logique, elle est utile comme une introduction à la pensée du dix-septième siècle et en particulier à la pensée cartésienne. « Celle-ci était une raison majeure pour son succès »*.

Le titre sous lequel l'œuvre connue sous le nom de *Logique de Port-Royal* a été publié est *La logique, ou l'Art de Penser*. Dans le second discours, qui n'est pas dans la première édition de cette logique, les auteurs expliquent qu'ils ont décidé de ne pas appeler leur logique « l'art de bien penser », comme a fait Gassendi, parce qu'il n'existe pas d'art de mal penser. Mais en fait, dans sa version première – qui n'existe qu'en manuscrit⁶² –, ils avaient appelé leur ouvrage « l'art de bien penser ». La *Logique de Port-Royal* est divisée en quatre parties: conception, jugement, raisonnement et méthode. La conception est la vue simple des choses, sans porter sur elles aucun jugement. Le jugement est l'assemblage des idées. Par le raisonnement on dérive un jugement d'une pluralité d'autres; et la méthode consiste à ordonner des pensées. Ce sont les mêmes divisions que celles de Gassendi, bien qu'elles soient formulées dans une terminologie quelque peu différente; la description des divisions est plus ou moins la même⁶³.

La *Logique de Port-Royal* adopte l'innovation principale de Gassendi, qui est de fonder la logique sur une théorie des idées; et la présentation de la théo-

rie des idées est structurellement semblable à celle de Gassendi. Il y a des analogies entre le contenu de la *Logique de Port-Royal* et l'explication gassendiste des idées singulières, des idées générales, de la perfection des idées, des erreurs que nous pouvons faire touchant les idées et de la conformité des définitions à nos idées. Mais la conception globale de ces sujets est en général très différente de celle de Gassendi. Nous verrons que la théorie des idées dans la *Logique de Port-Royal*, bien qu'elle soit semblable par sa structure à ce qu'on trouve dans la logique de Gassendi, lui est opposé, en général, par son contenu.

Considérons, par exemple, ce que l'on trouve sur la nature et l'origine des idées dans la *Logique de Port-Royal*⁶⁴. Ses auteurs contestent que les idées soient des images des choses, prétendant qu'il y a des idées de choses dont il n'y a pas d'image possible, telle qu'est, par exemple, l'idée d'un chiliogone. Ils soutiennent la conception de Descartes, selon qui une idée est ce qui est dans l'esprit quand nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. Ils s'inscrivent ainsi en faux contre la doctrine de Gassendi, pour qui toutes nos idées tirent leur origine du sens, donnant l'idée de l'être comme exemple d'idée qui ne peut avoir une telle origine. Par suite, expliquant comment, selon Gassendi, de nouvelles idées peuvent être formées à partir de celles que nous avons déjà, la *Logique de Port-Royal* attaque la thèse selon laquelle Dieu, qui ne tombe pas sous le sens, peut être représenté analogiquement par l'image d'un vénérable vieillard; l'argument d'Arnauld et Nicole est qu'à concevoir Dieu de cette façon, on se mettrait en contradiction avec bien des articles de foi concernant la nature de Dieu. Ils font comme si avoir une idée de Dieu le représentant analogiquement sous l'apparence d'un vieillard vénérable était la même chose que de croire que Dieu est un vénérable vieillard. La *Logique de Port-Royal* non seulement nie que toutes nos idées tirent leur origine des sens, mais elle incline à l'extrême opposé en suggérant qu'il se peut qu'aucune de nos idées ne vienne des sens, les sens fournissant seulement l'occasion à l'esprit pour former des idées lui-même. Les auteurs soutiennent aussi qu'il n'y a pas d'idées corporelles, pas même les idées des choses ou des qualités sensibles, et que, par suite, il n'est pas nécessaire d'avoir un corps pour sentir la chaleur de l'enfer⁶⁵.

En exposant leur théorie de l'idée générale, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* observent que si tout ce qui existe est singulier, il y a des idées générales formées par abstraction. Mais pour eux l'abstraction ne résulte pas de la comparaison entre idées semblables, comme le pensait Gassendi; ils la voient plutôt comme une opération d'attention sélective, l'esprit faisant attention à certains éléments constitutifs d'une idée, négligeant les autres. Ainsi nous pouvons obtenir l'idée générale de triangle à partir d'un triangle équilatéral, si nous faisons attention au fait qu'il est une figure fermée avec trois côtés et si nous négligeons l'égalité de ses côtés⁶⁶.

Chez Gassendi les idées peuvent signifier généralement de deux façons: par collection et par abstraction; cette dualité devient, dans la *Logique de Port-Royal*, la distinction entre l'extension d'une idée et sa compréhension⁶⁷. L'extension d'une idée est la collection des choses ou espèces à laquelle l'idée s'applique; et sa compréhension consiste en leurs attributs essentiels avec tout ce que ces attributs impliquent. L'extension et la compréhension, comme le démontre plus loin la *Logique de Port-Royal*, peuvent être employées pour clarifier des propositions et relations logiques. Cette distinction est ce qu'il y a de plus connu dans la *Logique de Port-Royal*. Bien que la source de la distinction soit gassendiste, Gassendi n'a pas vraiment vu sa signification logique et pour cette raison c'est à la *Logique de Port-Royal* que revient tout le mérite de son invention. La *Logique de Port-Royal* considère non la perfection des idées, comme Gassendi, mais sa contre-partie cartésienne, la clarté et la distinction des idées⁶⁸. Les idées sont dites claires si et seulement si elles sont distinctes. Une idée claire d'une chose est une idée d'une chose comme elle est réellement en soi. Les idées des qualités sensibles, puisqu'elles ne sont pas idées des choses comme elles sont en soi, sont obscures et confuses. Par conséquent, aucune idée au sens gassendien ne peut être une idée claire et distincte au sens des logiciens de Port-Royal, puisque même les plus parfaites sont idées des choses comme elles sont éprouvées, et non pas idées des choses comme elles sont en soi.

Il est important d'avoir des idées claires parce que les idées claires sont toujours correctes et que seules les idées obscures et confuses nous induisent en erreur. Toutes les fois qu'une idée peut nous induire en erreur, celle-ci est attribuée, dans la *Logique de Port-Royal*, à son obscurité et à sa confusion. Par conséquent, pour éviter l'erreur, il faut être sûrs que nous fondons nos croyances sur des idées claires. Mais, toujours selon la *Logique de Port-Royal*, les idées claires peuvent ne pas être parfaites: l'idée que nous avons de Dieu, par exemple, est claire, étant correcte autant qu'il est en elle, mais elle est imparfaite parce qu'incomplète⁶⁹.

Selon la *Logique de Port-Royal*, la langue est une des principales sources de confusion dans les idées et on peut éviter cette confusion en n'utilisant des mots susceptibles de créer la confusion par leur ambiguïté qu'après avoir déterminé leur sens univoque au moyen d'une définition de nom ou de convention⁷⁰. Au-delà des définitions nominales ou de convention, il y a aussi des définitions réelles, ou « définitions de choses », par lesquelles nous tentons d'exprimer la nature réelle d'une chose au moyen d'autres idées que nous avons déjà. Comme de telles définitions sont des propositions qui peuvent être ou vraies ou fausses, une grande partie de la discussion sur les définitions de choses a lieu dans la deuxième partie, qui traite des jugements ou propositions⁷¹. On traite aussi dans cette même partie la division d'une idée en ses espèces, la raison de cette disposition n'est pas évidente. En tous cas, exacte-

ment comme dans la logique de Gassendi, la définition et la division d'une chose sont toutes deux considérées comme devant être en accord avec son idée.

Lorsque nous faisons un jugement, disent les logiciens de Port-Royal, nous comparons les idées que nous avons conçues en notre esprit et, trouvant que quelques-unes sont en accord et que d'autres sont en désaccord, nous unissons celles qui sont en accord et séparons celles qui sont en désaccord⁷². Ce qui est en gros la même explication de ce qu'est un jugement ou proposition que celle qu'avait donnée Gassendi. Mais à part celà, il y a peu de ressemblance entre ce qui est dit des propositions dans la seconde partie de la *Logique de Port-Royal* et dans l'*Institutio Logica* de Gassendi. Il y a peu de choses dans la *Logique de Port-Royal* à propos des conditions de vérité des propositions, alors que c'est, on l'a vu, le sujet principal du traitement de Gassendi. Au lieu de cela la *Logique de Port-Royal* traite des propositions d'une façon le plus souvent assez traditionnelle; et ce qui est remarquable dans la seconde partie de la *Logique de Port-Royal*, c'est que l'explication des clauses relatives explicatives et restrictives, des propositions incidentes, des propositions composées par le sens et d'autres matières de ce type, relève en fait plus proprement de la linguistique que de la logique.

Quand on considère une proposition, il n'est pas toujours possible de dire si elle est vraie ou fautive simplement par la considération des deux idées dont elle est composée, et ainsi pour déterminer si l'idée qui est l'attribut d'une proposition doit être affirmée ou niée de l'idée qui est le sujet, il faut avoir recours à une troisième idée, appelée le terme moyen qu'on compare avec le sujet et le prédicat⁷³. La troisième partie de la *Logique de Port-Royal* commence avec cette exposition des principes du raisonnement, exposition qui est à peu près la même que celle de Gassendi. A celà près, l'ensemble de la troisième partie traite de la syllogistique traditionnelle. Mais dans deux courts chapitres, peut-être les plus intéressants de la troisième partie, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* poussent encore plus loin que Gassendi la simplification de la théorie du syllogisme⁷⁴.

D'après Gassendi en effet, il y a deux figures du syllogisme, le conjoint ou affirmatif et le disjoint ou négatif. Pour chacune de ces figures, il y a une règle par laquelle nous pouvons déterminer la validité de tout syllogisme de cette figure. Les règles pour le syllogisme conjoint et disjoint sont, respectivement:

Ce qui est contenu par quelque chose est contenu aussi par ce qui contient cette chose.

Ce qui exclut le contenant exclut aussi le contenu.

La première de ces deux règles dit en effet:

Si B est contenu en C, alors si A est en B, A est en C;

et la seconde dit:

Si B est contenu en C, alors si A n'est pas en C, A n'est pas en B.

Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* ont vu, ce que Gassendi n'avait pas

fait, que ces deux règles sont équivalentes. Ainsi on n'a besoin que d'un principe pour mettre à l'épreuve la validité d'un syllogisme catégorique. Dans la *Logique de Port-Royal*, ce principe est exprimé comme suit:

Dans tout syllogisme valable, une prémisses appelée la proposition contenante, qui peut être affirmative ou négative, doit contenir (ou impliquer) la conclusion; et l'autre prémisses, appelée la proposition applicative, doit être une affirmation au moyen de laquelle la proposition contenante contienne (ou implique) en fait la conclusion.

Par ce principe, l'énoncé «Aucun homme n'est une pierre» est contenu dans «Aucune chose vivante n'est une pierre», parce que tous les hommes sont des choses vivantes (prémisses applicative), c'est-à-dire que «homme» est contenu en «choses vivantes». La *Logique de Port-Royal* démontre que les syllogismes affirmatifs (c'est-à-dire, conjoints) et les syllogismes négatifs (ou disjoints) satisfont également à ce principe et donc que tous les syllogismes catégoriques se font ainsi.

La quatrième partie de la *Logique de Port-Royal*, traitant de la méthode, traite aussi de démonstration et de la connaissance, en tant qu'elles sont la fin de la démonstration. Le précédent établi par la *Logique de Port-Royal* lorsqu'elle discute l'étendue et les limites de la connaissance humaine dans le cadre de la méthode devait être répété ultérieurement dans de nombreux ouvrages de logique des idées. Concernant la démonstration, les auteurs disent que dans la démonstration, nous ordonnons nos pensées de telle sorte que – utilisant ce qui est clair et évident – nous pouvons saisir des choses qui ne sont pas évidentes; et l'art d'ordonner les pensées que la démonstration exige est l'affaire de vraie méthode.

Il y a deux méthodes, la méthode d'invention ou résolution, convenable pour la recherche ou l'acquisition de la connaissance; et la méthode de doctrine ou composition, convenable pour transmettre la connaissance aux autres. La *Logique de Port-Royal* accomplit une simplification considérable du discours de Gassendi sur la méthode, réduisant ses trois méthodes à deux et éliminant la composition d'avoir aucun rôle dans l'invention. Puisqu'il semble que ce qui est éliminé n'est pas nécessaire, le résultat semble d'être un discours de la méthode supérieure à ce que donne Gassendi.

Touchant la démonstration, la *Logique de Port-Royal* affirme qu'il est possible de connaître des premiers principes évidents en soi et que véritablement toute certitude dépend de tels principes, ce que nie Gassendi, comme on l'a vu. Que des principes tels que «Le tout est plus grand que la partie» soit révélé et avéré par l'expérience, comme l'affirme Gassendi, est en revanche nié par les Logiciens de Port-Royal de la même façon que la théorie de l'origine sensible de toutes nos idées. Si de tels principes étaient découverts par l'induction d'expérience, soutiennent ces auteurs, nous ne pourrions avoir qu'une assurance probable de leur vérité, non pas une certi-

tude⁷⁵. Ils proposent ce critère de la certitude: tout qui est contenu dans la claire et distincte idée d'une chose peut vraiment être affirmé de cette chose⁷⁶. On pourrait croire que cet axiome s'applique seulement aux propositions analytiques et au critère de vérité de la déduction analytique, c'est-à-dire, à ce qui est vrai en vertu du sens des termes. Mais il est évident que les auteurs entendent par là quelque chose de plus; car ils comprennent dans une liste des propositions qui sont certaines, «Un esprit fini ne peut pas comprendre l'infini», proposition qui n'est certainement pas analytique⁷⁷. En tous cas, ils ne réfutent pas d'une manière convaincante les conceptions de Gassendi en ce qui concerne des principes tels que «Le tout est plus grand que la partie»; car il se pourrait que l'assurance initiale que nous avons de la vérité d'un tel principe soit bien obtenue par l'expérience, comme le dit Gassendi, mais que la pensée de sa nécessité vienne plus tard, peut-être en voyant, comme le soutiennent les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, que l'idée d'un tout contient l'idée de ses parties.

La *Logique de Port-Royal* suit Gassendi dans sa définition de la logique, dans sa division de la logique en quatre parties, dans le fait qu'elle fonde la logique sur une théorie des idées, dans la structure (ou construction) de son discours sur les idées et dans bien d'autres options. Même les caractéristiques les plus propres à la *Logique de Port-Royal* – telles que les idées d'extension et de compréhension, la formule unique de la validité de tout syllogisme, la théorie de la méthode – ont toutes leur source dans la logique de Gassendi, bien que dans tous ces cas le traitement de la *Logique de Port-Royal* soit plus parfait que celui de Gassendi. Quoique les auteurs de la *Logique de Port-Royal* aient pris le parti de Descartes contre Gassendi sur tous les points de controverse soulevés dans les Cinquièmes Objections, ils ont adopté la conception gassendiste d'un traité de logique moderne. En bien des points la *Logique de Port-Royal* est supérieure à ce qu'on trouve dans l'*Institutio Logica* – et par suite dans la *Logique de l'Abrégé de la philosophie de Gassendi* de Bernier –, mais c'est avec l'*Institutio Logica* que commence la «logique des idées».

FRED MICHAEL,
BROOKLYN COLLEGE, CUNY

NOTES

Avertissement de l'éditeur: le texte, originellement écrit directement en français –performance méritoire pour un auteur dont le français date de ses années de collège–, a dû être réécrit pour devenir immédiatement intelligible; il se pourrait que, dans le processus, quelques faux-sens aient été commis par rapport à l'intention de l'auteur, ce dont nous prions le lecteur et l'auteur de nous excuser. (Note de l'éditeur: S. Murr).

1. Jones dit, « *The Institutio Logica* is not a revolutionary logic which rejects all that the logical tradition has to offer, but a logic which Gassendi renders contemporary by selecting from that tradition only what is appropriate to seventeenth century needs. » Voir Howard Jones, *Pierre Gassendi's Institutio Logica (1658)* (Assen, Pays Bas: Van Gorcum, 1981), p. LXVII.2. Ceci est le point de vue de I. M. Bochenski, qui dans *A History of Formal Logic*, traduction: Ivo Thomas (Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1961), ne consacre que 11 pages (pp. 254-264) à la logique de cette période. William and Martha Kneale dans *The Development of Logic* (Oxford, 1962), qui lui consacrent 23 pages (pp. 298-320), expriment de pareilles vues.
3. Voir, par exemple, Bochenski, *op. cit.*, pp. 257-8. Le jugement que Bochenski donne de la logique classique est très sévère. Voici ce qu'il en dit: « Poor in content, devoid of all deep problems, permeated with a whole lot of non-logical philosophical ideas, psychologist in the worst sense — that is how we have to sum up the « classical logic » (p.258). [*Le terme figurant dans le texte anglais originel de Fred Michael est «psychologistique»; nous n'avons qu'un seul mot, mais le contexte permet d'entendre «psychologique» au second degré. Note de l'éditeur*]
4. La logique est caractérisée comme « science mentale » dans l'introduction à *The Port Royal Logic*. Traduction: T. S. Baynes (Edinburgh, 1851), p. XXV. [*Le terme n'appartient pas au lexique d'Arnauld et Nicole, Paris 1656; cf. édition critique de Pierre Clair et François Girbal, Paris: P.U.F., 1965, pp.13-38. Note de l'éditeur.*]
5. Voir la *Summa Logica* d'Ockham, Pt. I, ch. 1-3.
6. Pour une discussion sur l'ampliation voir, Alexander Broadie, *The Circle of John Mair* (Oxford, 1985), pp. 76-80. Pour l'opinion humaniste à ce sujet, voir la lettre de Thomas More à Martin Dorp, pp. 166-181 dans *Juan Luis Vives Against the Pseudo-Dialecticians*, traduction par Rita Guerlac (Dordrecht, Holland: Reidel, n.d.).
7. Ce que Cicéron dit dans *Topica* (ch.2) est que la logique ou dialectique est *ratio disserendi*.
8. Rodolphe Agricola le dit. Voir son *De Inventione Dialectica, Libri Tres* (1528), p. 155. Voir aussi W. Risse, *Die Logik der Neuzeit* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964), t. I, p. 17; cette œuvre magistrale contient dans son inventaire un grand nombre de logiques humanistes, dont presque toutes celles dont nous parlerons ici.
9. Voir Ramus, *Dialectique* (Paris, 1555), p. 2.
10. Cicéron fait cette division dans *Topica*, ch. 2.
11. Melancthon, *Erotemata Dialectices in Opera Omnia* (Halis-Saxonum, 1846), t. XIII, pp. 641-42.
12. *Ibid*, p. 513.
13. *Ibid*, pp. 574-78
14. Zabarella, *Opera Logica* (Cologne, 1597), pp.1-100.
15. *Ibid*, p. 32.
16. *Ibid*, p. 52.
17. *Ibid*, p. 53.
18. *Ibid*, p. 65.
19. Zabarella traite de l'ordre et de la méthode dans *De Methodis in Opera Logica*, pp. 133-334. Voir, p. 223 et pp. 138-39.
20. Voir son *Universa Philosophia de Moribus* (Francfort, 1595), p. 33.
21. *Ibid*, p. 41.
22. *Op. cit.*, p. 180-81 et p. 230.
23. Keckermann, *Opera Omnia* (Genève, 1614), p. 549.
24. *Ibid*.
25. *Ibid*, p. 550.
26. *Ibid*, p. 92.

27. Pierre Du Moulin, *Elementa Logices* (Leyde, 1598) et *Eléments de la Logique Française* (Genève, 1631).
28. *Logique Française*, p. 11.
29. *Elementa*, p. 43.
30. Burgersdijk, *Institutionum Logicarum* (Amsterdam, 1656), p. 1.
31. *Ibid.*, pp. 6-10.
32. Du Thieu, *Manuductio ad Logicam* (Pont à Mousson, 1615); Fonseca, *Institutionum Dialecticarum* (Cologne, 1567).
33. Fonseca, p. 2.
34. Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae Quadripartita* (Genève, 1638), pp. 13-14.
35. *Commentarii Collegii Conimbricensis In Universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, 1606), pp. 69-70.
36. Le *Syntagma Philosophicum* occupe les tomes I et II des *Opera Omnia* (Lyon, 1658) de Gassendi. La traduction de l'*Institutio Logica* par Bernier occupe le tome I de son *Abrégé de la Philosophie de Gassendi* (Lyon, 1684, notre édition de référence et celle de l'édition « Corpus », Paris: Fayard, 1992); édition de 1678: tome III; dans l'édition de 1674 il n'y a que des « parcelles de la logique », à titre d'échantillon).
37. *Academica*, II, 33.
38. Gassendi, *Opera Omnia*, « De Logicæ Origine et varietate », chap.VII, « Logica Epicuri », t. I, pp. 53-56. Voir aussi *Opera omnia* t.III, pp.5-9, « Philosophiæ Epicuri Syntagma », Pars prima quæ est canonica...»
39. *Sensus nunquam fallitur; ac proinde est omnis Sensio, omnisque Phantasia, seu apparentiæ preceptio, vera.*
40. *Opinio est consequens sensum, sensionique super-addiecta, in quam veritas et falsitas cadit.*
41. *Opinio illa vera est, cui vel suffragatur, vel non refragatur sensus evidentia.*
42. *Opinio illa falsa est, cui refragatur, vel non suffragatur sensus evidentia.*
43. *Omnis, que in mente est Anticipatio, seu Prenotio dependet a sensibus, idque vel incurusione, vel proportione, vel similitudine, vel compositione.*
44. *Anticipatio est ipsa rei notio, et quasi definitio, sine qua quicquam quærere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet.*
45. *Est Anticipatio in omni ratiocinatione principium; quasi nempe id, ad quod attendentes, inferemus unum esse idem, aut diversum; coniunctum aut disiunctum ab alio.*
46. *Quod invidens est, ex rei evidentis anticipatione demonstrari debet.*
47. Gassendi explique cette voie moyenne dans « De Logicæ Fine », ch. V, *Opera Omnia*, t. I, pp. 79-86.
48. Voir, Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Néerlande: Van Gorcum, 1964), ch. VII.
49. Voir Gassendi *Opera Omnia*, I, p.91, et l'édition avec traduction anglaise de l'*Institutio Logica* par Jones, op. cit., p. 1; Bernier, op. cit., t. I, p. 1 [« Corpus » 1992, t.I, p. 21].
50. Gassendi, p.91 a - b; Jones, pp. 1-2; Bernier, pp. 2-5 [« Corpus », pp. 21-23].
51. Pour la première partie de l'*Institutio Logica*, voir Gassendi, *Opera Omnia*, t. I, pp. 92-99; Jones, pp. 3-20; et Bernier, pp. 6-52 [« Corpus », pp. 25-54].
52. Gassendi, p.92 b; Jones, p. 4; Bernier, pp. 10-11 [« Corpus », p. 28].
53. Voir Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, (Paris, 1662) Première partie, ch. V [éd.cit. Paris 1965, pp.55-57; n. de l'éditeur.].
54. Gassendi, p.99; Jones, p. 21; Bernier, p. 53 [« Corpus », p. 53].
55. Gassendi, p.103 b-104 a; Jones, p. 30; Bernier, p. 79 [éd.« Corpus », p. 70].
56. Cet argument se trouve dans la troisième partie, Canon XVI: Gassendi, p. 104 a; Jones, p. 61;

- Bernier, p. 149 [éd. «Corpus», p. 113].
57. Gassendi, p.106 a; Jones, p. 38; Bernier, p. 98 [éd. «Corpus», p. 83].
58. Gassendi, p.108b-110; Jones, pp. 42-45; Bernier, pp. 107-113 [éd. «Corpus», pp. 88-91].
59. *Quod ab aliquo continetur, ab eo etiam continetur, quo illud comprehenditur*. Gassendi, p.109 b 3-5; Jones, p. 43; Bernier, p. 110 [éd. «Corpus», p. 90].
60. *A quo excluditur Continers, excluditur etiam Contentum*. Gassendi, p.109 a; Jones, p. 44; Bernier, p. 111 [éd. «Corpus», p. 91].
61. Gassendi, p.116; Jones, p. 61; Bernier (Canon XV et non XVI) pp. 147-48 [éd. «Corpus», pp. 112-113].
62. Voir, l'édition critique de la *Logique de Port-Royal* par H. Brekle (Stuttgart-Bad Canstatt, 1967), t. III, p. 12.
- *Ne pouvant décider si l'auteur voulait dire que c'était la pensée cartésienne qui était cause du succès de la L-P-R ou le fait que la L-P-R ait servi d'introduction à la pensée cartésienne qui était cause de son succès, ou une autre combinaison possible, j'ai laissé le texte en l'état. Note de l'éditeur.*
63. Arnauld et Nicole, op. cit. pp. 23-25. Les citations sont toutes de l'édition première de 1662.
64. *Ibid*, première partie, ch.I.
65. Ceci est quelque chose que les auteurs ajoutent à ch. VIII de la première édition dans des éditions postérieures.
66. *Ibid*, ch. IV.
67. *Ibid*, ch. V.
68. *Ibid*, ch. VIII.
69. *Ibid*, p. 71.
70. *Ibid*, ch. X.
71. *Ibid*, deuxième partie, ch. XII.
72. *Ibid*, p. 101.
73. *Ibid*, pp. 175-76.
74. Ce sont les chapitres XI et XII.
75. *Ibid*, p. 325.
76. *Ibid*, p. 327.
77. *Ibid*, p. 334.

*La question des passions, occasion de l'évaluation de
l'humanisme de Gassendi*

Il a été définitivement établi¹ que la philosophie de Gassendi telle qu'elle s'exprime dans le *Syntagma Philosophicum*, loin de former un système, présente de nombreuses contradictions internes: affirmations dissonantes d'un animisme conférant à tous les éléments du corps l'activité, d'une part, et de l'existence d'une âme matérielle, principe du mouvement des êtres vivants, d'autre part; incompatibilité de l'une et de l'autre de ces thèses, et d'un mécanisme plus strict; incohérence d'un ouvrage qui à la fois exclut le département traditionnel de la métaphysique et en insère néanmoins les thèmes dans la physique.

Il s'agit ici d'analyser une autre de ces mésalliances, qui concerne non deux thèses incompatibles, ou apparemment telles, soutenues à propos d'un même objet, mais deux moments de la philosophie de Gassendi, rassemblés, non par l'objet dont ils traitent, mais par l'ordre des raisons. Il s'agit de sa théorie des passions et de sa physique.

La théorie des passions fait l'objet du livre X de la troisième section de la « Physique » du *Syntagma* intitulé: « De Appetitu, et Affectibus Animæ ». Cette position à l'intérieur de l'ordonnance de l'oeuvre ne peut manquer de surprendre le lecteur, accoutumé par la fréquentation des penseurs préclassiques, à trouver la question des passions autrement située. En effet, celle-ci est traditionnellement un chapitre de la théorie de l'âme, et par là-même de la métaphysique. Or elle relève, dans le *Syntagma*, de la physique. Que signifie donc cette entrée clandestine de la question des passions dans le domaine de la science des corps étendus?

Cela pourrait signifier que Gassendi a eu le projet de faire une science des passions, et plus précisément, la physique étant en ce XVII^e siècle science par excellence, une physique des passions. N'est-ce pas en effet le projet de cet autre penseur de la modernité, contemporain et rival, qu'est Descartes? Dans la seconde lettre préface au *Traité des passions*, celui-ci affirme: « mon dessein n'a pas été d'expliquer la passion en orateur, mais d'expliquer les passions », c'est-à-dire de procéder à une étiologie, d'analyser les processus précis qui leur donnent naissance et qui ultimement ne sont affaire que de mouvements d'esprits animaux. Descartes effectue donc une physique des passions², et attend de cette nouvelle manière de traiter le sujet, un renouvellement décisif de cette très traditionnelle question. Or, d'un tel projet, on ne trouve nul indice dans les écrits de Gassendi. Aucune déclaration d'intention ne va dans ce sens, et la lecture de ses ouvrages ne montre aucune trace de l'importation dans l'étude des passions, des méthodes et des procédures, qui, dans la jeune scien-

ce galiléenne ont montré leur fécondité. Bien qu'il inclue la question des passions dans sa physique, Gassendi est donc fort éloigné de l'entreprise cartésienne, et bien plus proche de son ami Charron qui, sur le frontispice de son ouvrage *De la sagesse*, fait représenter vaincus, terrassés et enchaînés, aux pieds de la sagesse personnifiée et triomphante, la superstition et l'opinion bien sûr, mais aussi, la science. Car pour Gassendi, ce n'est pas de la science, mais de la sagesse « souveraine perfection de l'esprit »³ née de l'alliance du savoir et de l'éthique, que l'on doit attendre la félicité et la délivrance du trouble des passions. Ainsi, Gassendi ne partage pas la modernité de ceux qui, comme Descartes⁴, ont entendu faire une science des passions. Cette question appartient donc à la physique, mais n'en relève pas.

D'une certaine manière, la question de la fort peu traditionnelle domiciliation des considérations relatives aux passions, n'est qu'un cas particulier de la question plus vaste de l'intégration des thèmes de l'âme, de Dieu et de la Providence dans la physique. Qu'est-ce qui justifie l'émigration de ces sujets traditionnellement métaphysiques dans le champ de la science des corps étendus? La réponse serait simple si Gassendi était en tout point fidèle disciple d'Epicure. Mais si, effectivement, il l'est sur bien des points, il ne l'est guère en ce qui concerne Dieu, la Providence ou l'âme; d'où la question de la possibilité de l'intégration dans la science de la nature, de ce qui appartient à un au-delà de la nature⁵. Faudra-t-il alors invoquer la prudence d'un matérialiste qui redoute de s'avouer comme tel, la volonté de se débarrasser de la métaphysique jointe aux scrupules d'abandonner ses thèmes, le souci de renouveler la métaphysique au contact de la physique, ou le désir de donner un air de modernité à des thèses anciennes?

Toutefois la question des passions occupe dans la liste de ces sujets traditionnels de la métaphysique, une place à part. Car, si l'âme demeure, globalement, une réalité supra-naturelle, il y a néanmoins en elle une partie matérielle par laquelle elle pourrait être apparentée aux corps, et par laquelle pourrait s'envisager une physique des passions. Car l'âme n'est pas simple, et le tort des spiritualistes comme celui des matérialistes ne fut pas d'affirmer ce qu'ils affirmèrent, mais de nier que l'âme fût autre chose que ce que leurs thèses respectives en faisaient: « L'on ne saurait admettre que l'Opinion de ceux qui soutiennent que l'Ame est composée de deux parties, l'une Irraisonnable, qui comprenant la végétative et la sensitive, est corporelle, tire son origine du perc et de la mere, et est comme une espece de milieu et de lien pour unir et joindre l'Ame raisonnable avec le corps; l'autre Raisonnable ou intellectuelle, qui est incorporelle, crée de Dieu, infuse et unie comme une vraie forme au corps par le moyen de l'Irraisonnable »⁶. L'âme sensitive étant précisément celle en laquelle naissent et s'éprouvent les passions, il serait a priori beaucoup moins malaisé de penser l'existence d'une physique des passions chez

Gassendi que chez Descartes pour qui l'âme est une réalité purement et entièrement spirituelle. Ce dernier ne pourra tourner la difficulté qu'en référant les passions aux corps, c'est-à-dire en postulant que ces émotions senties dans l'âme, sont en réalité agitation particulière des esprits, et par ce biais deviennent susceptibles de mécanisation et de mathématisation, de même que les qualités secondes ne sont autre chose que l'effet dans le sens des corpuscules de matière en mouvement et qu'est par là possible une science du sensible. Autrement dit, c'est parce que les passions de l'âme sont pour Descartes des actions du corps, qu'elles peuvent devenir objet de la science des corps étendus. Or Gassendi, pour qui il existe une âme matérielle, « contexture de corpuscules très subtils, très mobiles et actifs »⁷, pourrait réaliser une physique des passions sans difficultés que Descartes rencontre du fait de son spiritualisme. Or, il ne fait rien de tel. Ainsi donc, Gassendi n'a pas voulu faire la physique des passions qu'en tant qu'esprit de la modernité scientifique il aurait pu être tenté de faire, et à laquelle sa conception de l'âme semblait l'inviter.

Tout au contraire, le contraste entre la modernité de sa physique et le classicisme de sa théorie des passions est saisissant. Le premier point est suffisamment attesté pour que l'on n'y insiste pas ici. Le second, en revanche, requiert l'examen. Or, de cet examen, il résulte que la théorie gassendiste des passions est largement inspirée de celle de Thomas d'Aquin.

Comme chez Thomas, les passions sont un cas particulier de l'appétit. Celui-ci est une inclination à persévérer dans l'être, à se développer, à rechercher ce qui agrée et à fuir ce qui nuit. Il est cette « faculté qu'a l'âme d'être émue ou affectée par la perception ou la connaissance du bien et du mal »⁸. C'est là cette tendance éclairée vers ce qui est convenable, que Thomas nomme *appétit connaissant*⁹.

De la même façon que Thomas qui distinguait dans l'appétit connaissant l'«*appétit supérieur*» ou «*volonté*», tendant vers «*la bonté, l'utilité, (...) la délectation en soi*», et l'*appétit inférieur et sensitif*, tendant vers tel objet utile ou délectable, Gassendi affirme l'existence de deux sortes d'appétits: l'*appétit irraisonnable ou sensitif*, et l'*appétit raisonnable*, plus couramment nommé *volonté*.

Les volontés, ou appétits de l'âme raisonnable, ne sont passions que par analogie; parce que l'entendement aime l'honnêteté et désire le bien, il faut lui accorder quelque sorte d'appétit; mais à la différence des passions au sens propre, l'action de la volonté n'excite pas d'émotions dans le corps. Toutefois, du fait de l'union de l'âme et du corps ces passions sont mêlées aux passions au sens propre. On retrouve là les caractères de cette deuxième sorte de l'appétit connaissant selon Thomas.

De la même façon que chez Thomas, les passions, au sens propre, sont les effets de l'appétit sensitif. La passion est une «*émotion ou agitation de*

l'âme dans la poitrine ou dans quelque autre partie du corps, excitée par la sensation ou par l'opinion du bien ou du mal »¹⁰, que l'appétit soit mu par un contact sensible et que les passions naissent dans l'organe du corps affecté, ou qu'il soit mu par l'imagination et qu'elles naissent dans le cerveau. Les premières que nous appellerions plus volontiers sensations, sont primitivement la douleur et la volupté. Des secondes, nées de l'imagination, c'est-à-dire de l'opinion du bien présent, passé, ou futur, et qui sont passions au sens plus propre du terme, Gassendi donne une liste en presque tout point semblable à celle des onze passions primitives de Thomas. On y trouve en effet les six passions du concupiscible: l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir et la fuite; et les cinq passions de l'irascible: l'espérance, le désespoir, le courage, la crainte et la colère¹¹.

Gassendi fait donc entièrement sienne la théorie scolastique de l'appétition. Rien en ce qui concerne la nature des passions ou la liste des passions primitives n'est novateur.

Il y a toutefois, dans ce chapitre consacré aux passions, un passage où Gassendi expose quelque chose comme un mécanisme causal, dans lequel pourrait se lire le souci d'une explication mécaniste des passions. Qu'est-ce à dire? La seconde sorte de passions, celles qui naissent d'un contact sensible (et que nous nommerions sensations), sont, dit Gassendi principalement dans le corps¹². Car elles sont localisées dans un organe ou dans un point particulier du corps. L'appétit étant diffus dans tout le corps, cela ne fait pas problème. Mais il n'en va pas de même pour la première sorte de passions, celles de l'imagination: le cerveau, et sont pourtant ressenties dans la poitrine ou le cœur, au point qu'elles sont dites y avoir leur siège. D'où la question suivante: comment l'imagination peut-elle agir sur l'appétit pourtant éloigné d'elle «et de siège et de lieu»? Comment relier le lieu où les passions naissent et le lieu où nous les sentons? La réponse fait intervenir les données de la physiologie. Les nerfs qui sortent du cerveau sont gonflés d'esprits; et c'est par l'intermédiaire de ces mouvements d'esprit que le cœur est élu lorsque l'imagination d'un bien ou d'un mal agite le cerveau¹³. En outre, les parties du corps ou le cœur émus par ces esprits envoyés par l'imagination, renvoient ces mêmes esprits à l'imagination, la renchérisant par là-même. Ce mouvement d'aller-retour des esprits du centre à la périphérie explique la force que peut acquérir l'imagination, au point parfois de ne plus être maîtrisable par la raison.

On est à la fois très près et très loin de Descartes. Très près dans les notions invoquées; l'auteur du *Traité des passions* en effet explique la passion par le mécanisme causal suivant: un mouvement particulier des esprits animaux dans le cerveau meut la glande pinéale d'une certaine façon, ainsi que cela se fait dans la sensation. Mais que l'objet perçu ou imaginé soit nocif ou favorable, la glande pinéale s'incline de manière particulière instituée de nature, et les esprits, rebondissant sur celle-ci ainsi inclinée, sont pro-

jetés vers tels ou tels pores du cerveau, par lesquels ils s'engagent dans les nerfs et par là, atteignent les membres et les viscères. Et l'on trouve également chez Descartes l'idée d'un renchérissement de la passion par le retour au cerveau d'esprits animaux, propres à l'entretenir et à la fortifier⁴.

Mais on est surtout très loin de Descartes. L'étiologie sommaire de Gassendi s'expose en moins d'une page. Celui-ci se contente d'invoquer un principe explicatif alors que celui-là expose un processus causal complexe. De plus, ceci est destiné chez Descartes à rendre compte de ce qu'est la passion dans sa réalité; alors que chez Gassendi le mécanisme décrit n'a d'autre fonction que de rendre compte d'une difficulté: comment un mouvement qui s'effectue dans le cerveau peut être ressenti dans la poitrine? Mais surtout, le mécanisme proposé par Gassendi est impur, en ce sens qu'il ne fait que prendre le relais d'un dynamisme de l'âme.

Pourtant, une fois encore remarquons que Gassendi pourrait profiter de sa théorie de l'âme sensitive pour expliquer ce mouvement prétendu des esprits. L'âme sensitive étant de nature corporelle, il semble que Gassendi pourrait être tenté de suivre le trajet de ces esprits animaux du cœur à la « Phantasie », sans que nulle part sur ce trajet il ne rencontre de solution de continuité. Il éviterait même par là ce qui est le problème de la théorie cartésienne des passions: comment une âme, qui est un pur esprit, peut-elle être affectée par des passions, c'est-à-dire pâtir? L'affirmation d'une âme corporelle siège des passions pourrait semble-t-il permettre de lever la lourde hypothèque de l'explication mécaniste des passions. Or, sur ce point encore, Gassendi ne tire pas parti de l'occasion que lui offrent ses propres principes métaphysiques pour effectuer une physique des passions.

Par un autre trait encore, Gassendi est, sur ce sujet, homme du passé: du fait de ses principes naturalistes d'explication. Certes les passions sont des mouvements de l'âme, puisque l'âme est au principe du mouvement, et parce que ce mouvement même résulte d'une opinion ou d'une connaissance d'un bien ou d'un mal qui est aussi le fait de l'âme. Cependant, les passions qu'un homme éprouve sont aussi fonction de son tempérament, c'est-à-dire du mixte en proportion variable des quatre humeurs en lui. Gassendi n'ignore pas le discours médical traditionnel, ainsi que l'atteste le fait qu'il se réfère plusieurs fois à Galien dans le chapitre du *Syntagma* consacré aux passions. Or on sait que celui-ci défend la thèse d'une physiopsychologie des passions⁵. Ainsi, selon Gassendi, si dans les passions les mouvements de l'âme « redondent » sur le corps, il est aussi vrai que « la constitution du corps, ou comme on parle d'ordinaire, la complexion et la température donnent occasion à ces mouvements »⁶. Or, à l'explication qualitative par les humeurs, la physique quantitative d'un Descartes oppose une fin de non recevoir. Il y a donc là une pièce de plus à verser au dossier du traditionalisme de Gassendi.

Mais plus décisive encore serait justement la mention de cette diversité d'inspiration qui se lit dans cette partie de l'ouvrage consacrée aux passions. Héritier d'une double tradition thomasienne et naturaliste, Gassendi tente de les concilier. Discours surdéterminé donc, et l'on sait depuis Bachelard, que le déterminisme, pierre angulaire de la nouvelle science, s'oppose moins à l'indéterminisme qu'à la surdétermination.

Cependant, même si ce n'est pas par souci de faire une science des passions que la question est intégrée dans la physique du *Syntagma*, sa présence en ce lieu ne manque pas de susciter un certain nombre d'interrogations portant sur la compatibilité des affirmations de Gassendi physicien et de Gassendi métaphysicien. On voudrait qu'à l'intérieur de cette physique, les thèses fussent, sinon accordées, du moins compatibles. Or il paraît bien difficile d'être à la fois adversaire d'Aristote, partisan de Copernic et de Galilée, ami de Mersenne, interlocuteur de Roberval et de Beaugrand, et de traiter des passions dans les mêmes termes que Thomas ou Charron. La question revient à se demander si on peut s'affranchir de la physique aristotélicienne sans pour autant renier sa psychologie. Peut-il y avoir coexistence non polémique d'ancien et de nouveau, sous prétexte que leurs objets respectifs (corps étendus, passions de l'âme), sont différents?

Car, que ces objets soient différents ne signifie pas qu'ils sont sans lien. Et physique des corps et psychologie des passions ont précisément en commun un concept clé: celui de mouvement. On sait qu'il s'agit là d'une notion dont la jeune science galiléenne s'est emparée, qu'elle a travaillée et entièrement retaillée. Le mouvement a cessé d'être l'effectuation d'un programme inscrit dans l'être pour devenir changement de lieu; il n'est plus «l'acte de ce qui est en puissance en tant que cela est en puissance», mais «déplacement d'une chose par rapport à une autre»¹⁷. Gassendi fait sienne cette nouvelle conception du mouvement réduit au mouvement local, et ce d'autant plus volontiers que c'est celle d'Épicure, qui le définit en terme de: «passage d'un lieu à un autre»¹⁸.

Or, une solidarité certaine unit la traditionnelle conception du mouvement et la traditionnelle conception des passions. Et ce, en ce sens qu'elles sont accordées sur les mêmes principes.

Principe substantialiste tout d'abord, qui situe la cause du mouvement dans les qualités intrinsèques de l'être qui se meut; et la théorie des passions de Gassendi repose en effet sur l'affirmation d'un dynamisme propre à l'âme. Mais en revanche, sa physique postule que seul le mouvement peut être cause du mouvement: «l'action d'une cause n'est autre que du mouvement»¹⁹.

Principe finaliste ensuite, qui conçoit le mouvement orienté vers certains buts; et les mouvements de l'âme dans les passions sont effectivement orien-

tés par la poursuite du bien et par la fuite du mal. Alors que la physique a rejeté la cause finale au profit d'une nécessité aveugle.

Principe cosmologique enfin, attribuant à chaque chose de la nature une place et une fonction qui soutiennent l'ordre des choses, et qui veut que l'homme soit naturellement orienté vers un bien transcendant et objectif.

La traditionnelle conception du mouvement soutient donc la traditionnelle conception des passions; or, Gassendi réfute la traditionnelle conception du mouvement. Comment peut-il alors sans contradiction, soutenir une théorie qui repose sur ce qu'il réfute?

Mais faisons un pas de plus, et considérons cette autre catégorie de passions au sens large du terme que sont les appétits de l'âme raisonnable, ou volontés. La volonté s'origine dans l'immatériel, mais s'achève en actes. Comment est-il possible que l'âme raisonnable, incorporelle, agisse de par ses mouvements sur le corps? Gassendi propose cette réponse que la volonté ne se porte vers « les choses divines, et le bien honneste » qu'avec « cette émotion que les espèces de la phantasie excitent d'elles-mêmes »²⁰. Qu'il y ait là le moyen, soit; mais comment la volonté en use-t-elle? Car il faut bien qu'elle en use si on ne veut pas la dire privée de toute affectivité.

Mais surtout, que signifie cette formule, que l'âme incorporelle tend au bien et fuit le mal, pour qui ne reconnaît d'autre conception du mouvement que celle d'Epicure? Comment peut-il y avoir mouvement puisque dans cette partie supérieure de l'âme, la volonté n'est pas séparée de l'entendement; comment peut-il y avoir mouvement à l'intérieur du même? Cureau de la Chambre qui, dans *Caractères des passions*²¹, s'est trouvé confronté à une question semblable, répondait que les mouvements de l'âme ne sont point en tout point semblables à ceux des corps; en effet, ils « n'en ont point les défauts », entendons par là qu'ils n'exigent pas la succession et le changement de lieu, qui ne sont que des « suites de l'imperfection de la matière ». Mais peut-on être physicien moderne et penser ainsi les appétits de l'âme raisonnable? La traditionnelle conception des affections rationnelles n'est-elle pas par force affectée par le renouvellement de la physique?

Pour Descartes, la ruine de la physique aristotélicienne entraîne nécessairement celle de la conception traditionnelle des passions. Que la nature ne soit plus déesse mais machine, qu'elle soit réduite à une rationalité toute quantitative, et restreinte à un système clos de mouvements relatifs, cela a des répercussions dans la façon de concevoir l'âme. Car cette dernière n'est plus affectée à l'animation de la matière. Que devient-elle alors? ce qu'il reste après que du réel on a soustrait l'étendue, une sorte de « concept résiduel »²², dont Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, dessine le nouveau visage, engageant par là toute l'histoire de la philosophie et de la psychologie occidentale dans un découpage conceptuel nouveau²³. Une fois éliminées toutes ces fonc-

tions équivoquement liées à la notion de vie, se trouvent congédiées les âmes végétaives et sensitives. L'âme est désormais « une (et) sans diversité de parties »²⁴; privées du domicile qui leur était traditionnellement octroyé, les passions émigrent en le corps. C'est donc parce qu'elle ruinait l'anthropologie traditionnelle et la répartition des quartiers de l'homme, que, pour un Descartes, la nouvelle physique rendait la traditionnelle définition des passions comme mouvement de l'âme sensitive, intenable.

Gassendi lui, esprit moderne en physique, reste sur la question des passions, homme du passé. Est-ce là une contradiction? Non. Car pour être autorisé à conclure à une contradiction il faudrait tenir pour incontestable que la mutation de l'image de la nature, entraîne nécessairement un bouleversement de la conception de l'âme. Or, est-ce le cas? Gassendi tente précisément de montrer dans ses *Objections aux Méditations*, que non. Cette affirmation principale de Descartes, affirmation aux conséquences immenses, celle d'une âme pure pensée, « une (et) sans diversité de parties », n'est pas incontestablement établie car de la distinction pensée à la distinction réelle le passage n'est pas légitime. Refusant les exorbitantes prétentions du rationalisme, Gassendi ne reconnaît pas à la raison le droit de statuer sur l'âme humaine²⁵. Et alors que pour Descartes, c'était la redistribution des quartiers de l'âme qui nécessitait une révision de la question des passions, c'est chez Gassendi l'expérience des passions qui justifie le maintien envers et contre toutes les attaques de l'esprit de la nouvelle science, de la tripartition traditionnelle de l'âme humaine. Ne fait-on pas, à l'occasion de l'épreuve des passions, cette expérience de la dualité en notre âme? « Je vois dans mes membres une autre loi qui répugne à la loi de mon esprit », dit Augustin. L'expérience étant la seule voie du savoir, il faut conclure de celle de ce partage, que l'âme n'est pas tout entière inféodée à la raison, et que l'âme supérieure côtoie l'âme irraisonnable.

Toutefois, s'il n'y a pas contradiction à maintenir une conception des passions comme mouvement de l'âme sensitive et à être ou en même temps physicien, n'a-t-on pas du moins noté une incompatibilité entre la conception du mouvement qui inspire l'une ou l'autre de ces positions? La contradiction serait alors moins apparente mais très réelle.

Mais pour qu'il y ait là contradiction, il faudrait que la définition galiléenne du mouvement soit tenue par Gassendi pour autre chose qu'une définition heuristique: pour un décret ontologique, affectant toutes les régions de l'être. Or, cela ne pourrait ne pas être le cas; le nominalisme de Gassendi l'en garde. Le tort de Descartes, affirment les *Objections aux Méditations*, fut, pour le dire en termes pascaliens, de prendre les définitions de noms pour les définitions des choses, nos idées pour des essences, et nos concepts pour la mesure de l'être. Le tout est donc de ne pas prendre une décision méthodologique

pour un décret ontologique, et la nouvelle définition du mouvement pour un principe universel et imprescriptible. Alors, si cesse cette naïve confiance en les pouvoirs de la raison, il est possible d'affirmer sans se contredire, des thèses renvoyant à deux conceptions différentes du mouvement.

Il n'en reste pas moins que Gassendi fait et ne fait pas cette distinction. Et que les textes où s'affirme sa prudence épistémologique côtoient sans véritablement les informer ceux où se trouvent l'exposé de sa physique, et à l'intérieur de celle-ci, celui de sa théorie des passions. Ce qui rend délicate la réponse à donner à la question de savoir si l'hétérogénéité des affirmations relatives à la question des passions et de celles relatives à la question du mouvement, est reconnue, voulue telle, et défendue, ou bien si elle est à mettre au compte d'un éclectisme, pas nécessairement –sur ce point particulier du moins– conscient de lui-même. Du fait de l'absence de textes explicitant la difficulté et proposant de la résoudre, on optera plus volontiers pour la seconde hypothèse. Cet éclectisme circonspect a du moins cet intérêt de rendre la vigilance critique aux lecteurs des écrits de ceux qui, au dix-septième siècle, ont prétendu en finir avec la question des passions en en faisant la science.

CAROLE TALON-HUGON

NOTES

1. Cf. O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye: Martinus Nijhoff: 1971, et B. Brundell, *Pierre Gassendi from Aristotelianism to a new natural philosophy* Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo : Reidel 1987.
2. De fait la réalisation du *Traité des passions* outrepassa cette déclaration d'intention, et Descartes traite des passions non seulement en physicien mais encore en psychologue, en moraliste et en métaphysicien.
3. Bernier: *Abrégé de la philosophie de Gassendi* 1984, tome 1, introduction.
4. Mais aussi comme Hobbes, cf. l'Épître dédicatoire au *De Cive*; ou Spinoza, cf. l'introduction de la IIIème partie de l'*Ethique*.
5. O. Bloch, *op. cit.*, introduction à la IIIème partie.
6. Trad. Bernier, T. V, p. 495 (éd «Corpus» p. 315). « Quare admitti solum potest quæ restat opinio statuentium Animam humanam compositam esse ex duplici parte, minirum ex Irrationali quæ veget[at]uiam, et sensitiuam complectens, corporea sit, a parentibus ortum habeat, et sit quasi medium, seu nexus iungendæ Rationalis cum corpore; et ex ipsa Rationali, seu Intellectiua, quæ sit incorporea, a Deo creetur, ac infundatur, vniaturque vt vera forma corpori, intercedente Irrationali. » *Syntagma Philosophicum*, II, section III, livre III, chap. IV (G. O. II 256a-b).
7. « ...contexturam subtilissimorum, et summe mobilium, actuosorumque corpusculorum... », *ibid.* II, section III, livre III, chap. 3 (G. O. II 250b56-58).
8. « Appetitus est seu pars, seu facultas, qua Anima ex apprehenso, cognitove bono, aut malo commouetur, et afficitur » *Ibid.* II, section III, livre X, chap. 1 (G. O. II 469a34-36).

9. Pour cette question des passions chez Thomas, cf. *Somme théologique*, 1^{er}, 2^e, questions 22-30.
10. « Affectum nihil esse aliud, quam commotionem Animae in pectore, parteve alia, ex boni, vel mali opinione, aut sensu excitatam » *Syntagma Philosophicum*, II, section III, livre X, chap. 2 (G. O. II 475a16).
11. Id., fin du chap. 2.
12. Bernier, T. VI, livre V, chap. 2.
13. *Syntagma Philosophicum*, II, section III, livre X, « Des Affections ou Passions de l'Âme en general » pp. 390-402 (éd. «Corpus» pp. 265-272; G. O. II 473b).
14. Descartes, *Traité des passions*, paragraphe 36.
15. Cf. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. franç. R. Van Der Elst, Paris, 1914.
16. « Corporis constitutio, sive ut loquuntur, complexio, ac temperies hisce motibus occasionem faciat » *Syntagma Philosophicum*, II, section III, livre X, chap. 7 (G. O. II 503a 58-60).
17. Galilée, Lettre au Père Castelli du 1^{er} avril 1607.
18. *Syntagma Philosophicum* II, 1^{re} section, livre V, G.O. II p. 338.
19. « Actio enim causæ idem est cum motu » *Ibid* II, 1^{re} section, p. 133.
20. Bernier, T. VI, livre V, chap. 1 p. 381 (éd. «Corpus» p. 259).
21. *Caractères des passions*, T. I, Paris, 1640.
22. Selon l'expression de Cremaschi dans *L'automa spirituale. La teoria delle mente e delle passioni in Spinoza*, Milan, 1979.
23. Cf. E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, 1935.
24. Descartes, *Traité des passions*, paragraphe 47.
25. *Syntagma*, II, section III/2, livre III, chap. 1 (G. O. II 237).

*Chronique des relations orageuses de Gassendi
et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin*

Jean-Baptiste Morin, contemporain de Gassendi et de Descartes, avec lesquels il a croisé le fer, n'a guère retenu qu'à ce titre l'attention de la postérité. Il avait pourtant acquis de son vivant une certaine renommée. L'auteur anonyme d'une biographie, — assez tendancieuse, il est vrai — qui fut publiée peu de temps après sa mort, affirme que des philosophes et des mathématiciens réputés se flattaient de le fréquenter, parce qu'il était tenu pour « subtil philosophe, éclairé physicien, bon chimiste, habile médecin, pénétrant astronome, heureux astrologue, profond théologien ».

Ses talents d'astrologue lui valurent d'entrer en relation avec quelques grands personnages, qui n'hésitaient pas à le consulter, notamment avec la Reine-mère, laquelle, sur l'avis du cardinal de Bérulle, lui fit obtenir en 1629 une chaire de mathématiques au Collège Royal (futur Collège de France).

Au demeurant, il était généralement considéré comme un mathématicien estimable. La *Trigonométrie canonique* et les *Tables logarithmiques* qui y sont adjointes reçurent, en 1633, un accueil assez favorable, et Mersenne, par exemple, n'hésita pas à en recommander l'emploi. Il entretint d'abord de bonnes relations avec Mydorge et Hérigone et s'il s'aliéna leur sympathie lors de l'affaire des Longitudes, dont il sera question ci-après, ils ne contestèrent pas la valeur théorique des démonstrations géométriques qu'il avait développées.

En revanche, l'archaïsme des théories philosophiques et physiques qu'il a opiniâtement défendues lui a attiré la dérision et l'animosité des esprits éclairés qui travaillaient en sens inverse à détruire les traditions de l'École. Dès 1631, il attaque le système de Copernic et de ses adeptes en publiant un livre (*Famosi et antiqui problematis de Telluris motu vel quiete hactenus optata solutio*) dans lequel il se targue d'avoir définitivement établi que la Terre est immobile au centre du monde. D'autre part, non content de pratiquer l'astrologie judiciaire en appliquant les méthodes ordinairement reçues, il entreprend de les consolider, et éventuellement de les rectifier, en les rattachant à une théorie systématique de l'astrologie, fondée sur ses principes rationnels indubitables. Il répète souvent que l'astrologie est « la pièce la plus sublime et divine de toute la Physique », en donne un avant-goût dans deux opuscules publiés respectivement en 1623 et en 1628 (*Astrologiarum domorum cabala detecta (...)* — *Ad Australes et Boreales Astrologos pro Astrologia restituenda Epistolæ* et consacre quelque trente ans à composer une volumineuse *Astrologia gallica*, à laquelle il fait référence en toute occasion, mais qui ne sera publiée qu'après sa mort (*Astrologia gallica, principiis et rationibus propriis stabilita, Astrologiæ judiciariæ studiosis, sed etiam Philosophis,*

Medicis et Theologis omnibus pernecessaria; quippe multa complectens eximia ad scientias illas spectantia). Mais pour « très nécessaire » que soit l'emploi de l'astrologie aux philosophes qui se proposent d'étudier les corps naturels, il va de soi que cette étude repose essentiellement sur une doctrine proprement philosophique. Et, pour Morin, la seule doctrine philosophique dont on puisse établir la vérité est celle de l'école péripatéticienne. C'est pourquoi il défend avec acharnement la matière première et les formes substantielles, les qualités premières et la théorie des quatre éléments, en se permettant tout juste d'y adjoindre quelques compléments qu'il puise dans les élucubrations des hermétistes.

On voit que Jean-Baptiste Morin et Gassendi avaient peu de chances de s'entendre. Pourtant ils eurent pendant longtemps des relations très cordiales. L'auteur de la *Vie de Maître Jean-Baptiste Morin*, déjà cité, se plaît à rappeler que, durant quelque trente ans « ils avaient cimenté l'amitié qu'ils avaient faite aux Ecoles par des centaines de lettres, avec le titre agréable de mon très-cher-ami ». Morin, qui indique en 1649 que Gassendi et lui avaient été « amis dès l'école en Provence », signale à plusieurs reprises qu'il fit ses études de philosophie à Aix de 1609 à 1611. Les biographes de Gassendi s'accordent à dire que Gassendi lui aussi suivit à Aix le cours biennal de philosophie, mais ils se divisent sur les dates (1605-1607 selon Bougerel; 1609-1611, selon d'autres). Or dans une lettre adressée à Gassendi en 1649, Morin lui rappelle que quarante ans auparavant, alors qu'il était « escolier en philosophie à Aix », Gassendi, lui, « n'étudiait qu'en humanités ». Mieux encore il prétend, dans un libelle publié en 1654, qu'en 1610, au moment où il poursuivait ses études de philosophie et avait été recruté par Peiresc pour travailler au calcul des tables des satellites de Jupiter (le fait est avéré), Gassendi, parfaitement inconnu, n'en aurait été encore qu'à fréquenter « les classes de grammaire ». On ne peut évidemment pas accorder foi à ces informations contradictoires. En revanche, il semble bien établi que Morin ait fait ses études de philosophie sous la direction du « célèbre » Marc-Antoine, et que Gassendi ait eu pour professeur le Père Philibert Fesaye; dans ces conditions ils n'auraient pas été à proprement parler condisciples. En attendant de plus amples investigations, on se bornera à retenir que Gassendi et Morin ont noué connaissance au Collège Bourbon d'Aix-en-Provence aux environs de 1610.

Morin fait ensuite des études de médecine à Aix et dans le même temps Gassendi y entreprend des études de théologie. Mais après avoir obtenu son diplôme de docteur en médecine (à Avignon en 1613), Morin quitte la Provence et gagne Paris. Il entre en qualité de médecin ordinaire au service de Claude Dormy, évêque de Boulogne et ce prélat, féru d'astrologie, l'incite à s'engager dans cette voie; tant et si bien qu'il est en mesure de publier en 1623 un premier petit livre dans lequel il prétend dévoiler « les mystères des maisons astrologiques ». Parallèlement il s'intéresse aux grands débats philo-

sophiques du moment et prend parti contre les novateurs subversifs. En 1624 notamment il défend la doctrine d'Aristote et se fait connaître par un petit livre intitulé *Réfutation des Thèses erronées d'Antoine Villon (...) et Etienne de Claves (...)*; thèses qui avaient été annoncées publiquement, mais dont la soutenance avait été interdite par la Sorbonne et par le Parlement. Or cette même année 1624, Gassendi, qui avait enseigné la philosophie six pleines années au Collège Bourbon d'Aix, faisait publier à Grenoble les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos (...)* dans un esprit exactement opposé. Il est très vraisemblable que Gassendi et Morin aient pris connaissance de leurs ouvrages respectifs, mais on ne dispose malheureusement d'aucun document susceptible de nous éclairer sur leurs réactions.

Si leur amitié a pâti de leurs divergences, ils n'en ont pas moins longtemps conservé de bons sentiments l'un pour l'autre. En témoigne par exemple une lettre écrite par Gassendi à l'automne 1629, dans laquelle il prend soin d'annoncer à Peiresc que Morin a obtenu une chaire de mathématiques au Collège Royal et s'en dit « aisé infiniment, parce que c'est un bien méritant et très bon personnage, et à qui il manquait une fortune comme celle-là ». On apprend par une autre lettre, adressée cette fois au Prieur de la Valette en juillet 1631, que Morin est venu prendre congé de Gassendi et l'avertir qu'il se retirait à la campagne pendant un mois « pour mettre au net un traité qu'il (venait) d'achever (...) contre le mouvement de la Terre », que Gassendi a vainement tenté de le détourner de son entreprise, mais qu'il l'a trouvé aussi « féru de cette opinion » que de « son astrologie ». (Le livre paraîtra à la fin de l'année 1631, sous le titre: *Famosi et antiqui problematis de telluris motu, vel quiete hactenus optata solutio (...)*). On voit qu'à cette époque Gassendi est plus amusé qu'agacé par les extravagances de Morin et que Morin attache un grand prix à l'estime de Gassendi, sans pour autant tenir compte de ses avis.

C'est pourquoi, lorsqu'il s'attaque au problème de la détermination des longitudes – une des grandes affaires de sa vie –, il lui envoie copie d'une courte note, rédigée à l'intention de Richelieu, dans laquelle il se targuait d'en avoir découvert la solution vainement recherchée jusque-là. Avant même de lui répondre, Gassendi le signale à Bouillaud et prononce un jugement significatif: « Je ne doute point qu'il desmontre les choses qu'il proposera. Il est assez bon géomètre pour ne s'y mesprendre point. Tout ce que je lui souhaite, c'est la facilité des observations qu'il suppose, parce qu'il n'en sçait la difficulté que qui a sérieusement voulu mettre la main à cette besogne ». Et on trouve un écho amorti de ces compliments et de ces réserves, qu'il avait dû aussi exprimer à Morin, dans une réponse que celui-ci lui adresse en date du 4 juin 1633: « Je vous remercie », écrit Morin, « du témoignage que me rendez de votre amitié par votre contentement des Longitudes et (...) du bon avis que me donnez sur ce sujet ». On voit déjà se dessiner l'attitude que Gassendi va adopter l'année d'après lorsqu'éclatera « l'af-

faire» des longitudes, dont il faut maintenant dire un mot. Richelieu ayant pris connaissance de la note dans laquelle Morin déclarait qu'il avait découvert au prix d'un long travail et « par la grâce de Dieu » le secret des Longitudes et qu'il était prêt à le révéler moyennant « condigne récompense », laissa passer quelque temps, mais finit par proposer à Morin d'exposer publiquement « un secret d'une telle importance » le 30 mars 1634 dans la grande salle de l' Arsenal et de soumettre son invention au jugement d'une commission d'experts susceptibles d'en apprécier la valeur. La séance eut lieu en effet le 30 mars et ne dura pas moins de six heures au terme desquelles les commissaires prononcèrent une sentence très favorable. Mais ils se ravisèrent, décidèrent de se réunir à huis-clos dix jours après et formulèrent cette fois une seconde sentence « entièrement contraire » à la première, qu'ils publièrent, à la demande de Richelieu, dans un libelle assez perfide. Indigné par la volte-face des commissaires, frustré de tout espoir de récompense et s'estimant atteint dans sa réputation, Morin n'eut de cesse qu'il n'obtienne réparation de ces injustices. Il se pressa de publier un livre intitulé *Longitudinum (...) nova et hactenus optata scientia*, dans lequel il inséra les deux sentences des commissaires en soulignant les contradictions. Puis il envoya ce livre à d'éminents astronomes de France et d'Europe en leur demandant de lui faire connaître éventuellement leurs objections, mais surtout d'arbitrer le conflit, persuadé qu'ils prendraient son parti et qu'il pourrait se prévaloir de leurs témoignages. Il reçut en retour maintes approbations et se hâta de publier les témoignages des « plus célèbres astronomes de France » (il en compte trois, dont l'un n'est autre que Gassendi) dans un opuscule édité en 1635 sous le titre *Lettres écrites au Sieur Morin par les plus célèbres astronomes de France approuvant son invention des Longitudes contre la dernière sentence rendue sur ce sujet par les sieurs Pascal, Mydorge, Beaugrand, Boulenger et Hérigone (...)* Quoique Morin n'eût publié que les fragments les plus flatteurs de la lettre de Gassendi, il ne dissimulait pas qu'il avait exprimé quelques réserves. De fait, après l'avoir félicité d'exposer des méthodes très supérieures à celles qu'on avait proposées avant lui, Gassendi faisait des restrictions sur la portée de son invention, pensant comme Galilée qu'elle était « aussi vraie dans l'abstrait que fausse et impraticable dans le concret et la pratique », en raison de l'imperfection des tables dont on disposait et des difficultés soulevées par l'observation de la lune. En conséquence, il se gardait de condamner les commissaires et proposait une sorte de compromis, estimant que s'ils ne voulaient pas convenir que l'invention de Morin fût décisive, ils ne se seraient pas déconsidérés en déclarant qu'elle n'était pas sans mérite et en lui accordant à ce titre la récompense qu'il réclamait. Gassendi a manifestement été embarrassé. C'est ce qui ressort clairement d'un projet de lettre qu'il a jugé bon de conserver, quoiqu'il soit inachevé (Ce projet, publié dans le tome VI des *Opera omnia* ne porte pas de date, mais on peut présumer par

la place qu'il occupe qu'il a été écrit à l'automne 1634). Mêlant l'humour à l'onction, Gassendi félicite Morin, compatit à ses malheurs, mais lui rappelle qu'il n'y a pas de roses sans épines et que Dieu a peut-être permis qu'on lui fit affront pour l'empêcher de manifester trop de joie et tempérer un orgueil qui aurait pu être excessif. Puis il décline la proposition d'arbitrer le conflit en faisant valoir qu'il a coutume de se défier de son jugement en toutes circonstances, qu'il n'a d'ailleurs pas qualité pour trancher un débat dans lequel s'affrontent des adversaires auxquels il ne peut se comparer, qu'au demeurant certains des accusés (*Mydorge, Boulenger, Belgrand*) sont ses amis et passent pour être les plus grandes lumières des mathématiques; et il conclut en disant qu'il vaudrait mieux lui demander de travailler à la réconciliation des adversaires. Neuf ans plus tard, Gassendi, ayant rompu avec Morin, rappellera au Prieur de la Valette qu'ils eurent bien du mal à lui répondre, quand il les pressait de témoigner en sa faveur, car s'ils ne voulaient pas, au nom de l'amitié, refuser de lui rendre ce service, ils ne pouvaient pourtant pas donner leur approbation, contre la vérité, à une invention « qui n'était ni nouvelle ni concluante » (trad.). Plus tard encore il écrira à Morin qu'il avait rédigé sa réponse « en telle sorte qu'il n'eût point sujet de (la) faire imprimer » afin de « ne pas s'exposer à la risée des hommes sçavants ». Mais Morin n'en prit nullement conscience et il ne s'aperçut pas sur le champ que Gassendi lui tenait rigueur d'avoir publié sa lettre. Continuant à se battre et à multiplier les démarches pour obtenir satisfaction (jusqu'au jour où Mazarin lui octroya une gratification et une pension que l'intraitable Richelieu avait toujours refusée), il lui envoya lettre sur lettre où, sous couleur de répondre aux objections qu'il avait formulées, il sollicitait ses conseils et son appui et tentait de lui « extorquer de plus amples approbations » (le mot n'est pas de Gassendi, mais d'un de ses admirateurs, Neuré). Morin s'indignera de ces allégations en faisant valoir – argument décisif – que les « astres ne (lui avaient) point donné un naturel à flatter ou à mendier, pour avoir Ariés en (son) ascendant et Mars, Seigneur d'iceluy au Trine de tous les autres planètes conjoints ». Quoi qu'il en soit, Gassendi, excédé par les instances de Morin, prit la prudente décision de garder le silence et il ne répondit à aucune de ses lettres. Morin ne manqua pas de s'en étonner et de demander à Gassendi à quoi il fallait imputer « le refroidissement de (leur) ancienne amitié ». Mais il comprit sans doute qu'il n'obtiendrait plus rien de Gassendi et se lassa de lui écrire.

On perd ici la trace de leurs relations, si ce n'est qu'on trouve dans la *Vie de Peiresc* que Gassendi composa en 1639 et publia en 1641 deux passages dans lesquels il parle favorablement de Morin, jusqu'à dire qu'en l'an 1619 Peiresc « fut charmé de ce que Jean-Baptiste Morin, qui brilla ensuite légitimement parmi les professeurs royaux de mathématiques, lui racontait de son voyage dans les mines de Hongrie » (trad. R. Lassalle).

Quand Gassendi revient, en 1641, se fixer à Paris, Morin, si on l'en croit, s'efforce de reprendre avec lui un contact plus étroit « par de fréquentes visites, respects, complaisances et toute sorte d'entretiens (qu'il pouvait) imaginer pour mériter (...) une fidelle et franche amitié ». Mais au cours de l'été 1642, Gassendi fait paraître un livre intitulé *De Motu impresso a motore translato Epistolæ duæ, in quibus aliquot præcipuæ tum de motu universo, tum specialim de motu Terræ attributo difficultates explicantur*. (c'est-à-dire: « Deux Lettres sur le mouvement imprimé par un moteur en mouvement, dans lesquelles on explique quelques-unes des principales difficultés soulevées tant par le mouvement en général qu'en particulier par le mouvement attribué à la Terre »). Dans ces lettres Gassendi relatait des expériences qu'il avait faites à Marseille sur une galère voguant à grande vitesse, et dont les résultats contredisaient un des principaux arguments invoqués par les partisans de l'immobilité de la Terre, puis il passait en revue un certain nombre d'autres preuves qu'ils alléguaient traditionnellement, pour en dénoncer pareillement la faiblesse. S'agissant du sacro-saint problème du repos de la Terre, que Morin estimait avoir définitivement résolu, ce livre eut pour effet de mettre fin à une amitié languissante et de la transformer en franche hostilité.

Selon ce que Gassendi rapporte en 1643, dès que le livre fut sorti des presses, il en distribua quelques exemplaires à ses amis et n'eut garde d'oublier Morin. Dans un premier temps, celui-ci n'aurait pas eu l'idée qu'il était personnellement visé et se serait borné à dire à Gassendi qu'il avait avancé dans la « Solution du fameux problème » des arguments auxquels il n'avait pas répondu. Ce n'est qu'au bout de quelques mois que, lors d'une rencontre, il se plaignit que les Lettres étaient dirigées contre lui et qu'il n'avait pas été tenu au courant; un peu plus tard il vint le trouver pour l'avertir qu'il se préparait à y répondre bientôt. De fait, il fit paraître en mai, et tenir à Gassendi en juin 1643, un livre intitulé *Alæ Telluris fractæ, cum physica demonstratione, quod opinio copernicana de Telluris motu sit falsa, (...) Adversus clarissimi viri Petri Gassendi, Diniensi Ecclesiæ Praepositi libellum de Motu impresso a motore translato* (c'est-à-dire: « Les Ailes de la Terre brisées, avec la démonstration physique que l'opinion copernicienne du mouvement de la Terre est fausse (...). Contre le livre intitulé Du mouvement imprimé par un moteur en mouvement de Pierre Gassendi, Prévôt de l'Eglise de Digne »)

Gassendi à son tour prit fort mal la chose et non sans raison; car, alors qu'il avait traité Morin avec beaucoup d'égards, en mentionnant qu'« il tenait le premier rang parmi tous ceux qui, avec une grande subtilité, avaient inventé des raisons pour établir le repos de la Terre », il apparaît d'emblée, à lire le titre complet des *Alæ* que l'ouvrage n'était pas seulement destiné à établir que l'opinion des Coperniciens était fausse, mais très spécialement dirigé contre le *De Motu*. De plus, les trois premiers chapitres (sur les quatorze que comporte l'ouvrage) mettaient en cause personnellement Gassendi. Morin s'étonnait

qu'un homme d'église puisse fournir des armes à des adversaires de l'autorité de l'Église, mettait en doute la sincérité de sa profession de foi (Gassendi protestait qu'il se gardait de trancher le débat parce qu'il vénérât la sentence des Cardinaux qui avaient condamné le mouvement de la Terre), et lui conseillait « en ami » de ne jamais aller à Rome, pour ne pas risquer d'y être traité plus mal encore que Galilée. Un mois après avoir lu le livre, Gassendi y répondit expressément par une *Apologie* qui était primitivement adressée sous forme de lettre au Prieur de la Valette. Il écrira plus tard qu'il ne se serait pas soucié de l'ouvrage de Morin, s'il ne s'était agi que d'un différend scientifique « étant trop d'humeur à laisser le monde libre de son sentiment », mais qu'il n'avait pas pu admettre qu'un ami d'ancienne date, et qui lui avait des obligations, ait pu douter de sa sincérité et surtout faire tous ses efforts pour « le rendre suspect à l'Église », en faisant peser sur lui le soupçon d'hérésie. Reste qu'après s'être défendu avec force contre les imputations de Morin, il dressait un réquisitoire en règle contre le contenu des *Alæ*. Analysant les quatorze chapitres de l'ouvrage, il observait que les dix premiers ne traitaient aucunement du sujet, puisque les trois premiers ne contenaient que des attaques personnelles, et que les sept suivants, de l'aveu même de Morin, n'étaient que des préludes (sur le mouvement en général et sur la chute des graves), sans parler d'une parenthèse sur l'explication des marées, si bien que c'était seulement dans les quatre derniers chapitres que Morin abordait la démonstration qu'il avait annoncée; et comme cette démonstration ne prouvait rien, sinon que Morin ignorait ce qu'est une véritable démonstration, rien ne répondait finalement à ce que le titre faisait espérer.

Le manuscrit de l'*Apologie* fut effectivement envoyé à Gaultier, mais peu de temps après, Gassendi en expédia une copie en Hollande, avec l'idée de la faire imprimer. Elle ne le fut pas sur le champ, mais les deux hommes rompirent toute relation, chacun des deux demeurant persuadé que l'autre était responsable de la rupture.

Cependant en 1645, le Baron de Tourves, « seigneur de Provence des plus vertueux », qui avait beaucoup d'admiration pour Gassendi, et ne méconnaissait pas les mérites de Morin, s'employa à les réconcilier. Cette initiative fut accueillie favorablement de part et d'autre, mais Gassendi avoua ingénument qu'il avait écrit une *Apologie* contre Morin et l'avait envoyée en Hollande pour la faire imprimer; il s'engagea à empêcher qu'elle le fût, s'il le pouvait et, réciproquement, Morin promit qu'il n'y ferait pas de réponse, s'il n'y parvenait pas. Cette réconciliation fut consolidée par l'accession de Gassendi au Collège Royal. Et lorsqu'en novembre 1645 le nouveau titulaire prononça sa leçon inaugurale, il rendit hommage à « son illustre collègue Morin, que le fameux problème avait rendu célèbre, et dont la renommée s'était largement amplifiée avec la science des longitudes » (trad.)

Mais le feu couvait sous la cendre. Gassendi, fidèle à son engagement fit

revenir le texte de l'*Apologie* qu'il avait envoyé à Leyde et il est même possible qu'il l'ait brûlé, comme il l'affirme. Mais le manuscrit original demeurait entre les mains de Gaultier et était à la merci d'une indiscretion. Il est naturel que Gaultier l'ait communiqué à Neuré, qui lui avait été présenté par Gassendi et qui lui rendait fréquemment visite. Neuré, fervent et fougueux admirateur de Gassendi lui représenta qu'on ne pouvait supporter que Morin se flatte d'avoir réduit son contradicteur au silence, et le persuada qu'il fallait lui fermer la bouche en publiant l'*Apologie*. Gaultier, sans ignorer que Gassendi avait promis à Morin de n'en rien faire, se laissa pourtant convaincre et remit le manuscrit à Neuré qui l'envoya à la mi-novembre 1646 à un de ses amis, nommé Barancy qui était avocat et s'occupait d'édition à Lyon, en y adjoignant en guise de préface une longue Epître dans laquelle il ne se contentait pas « de vomir tout son fiel » contre Morin, mais osait s'abriter derrière la noble figure du Prieur de la Valette, pour lui « faire réciter huit pages de mépris, infâmies et impostures ». Le livre fut effectivement imprimé en 1647 et Morin en fut instruit par un de ses amis qui l'avait appris en passant par Lyon, où la chose était connue de tous les esprits curieux. Aussitôt Morin s'en plaignit à Gassendi, lequel intima l'ordre à Neuré et à Barancy de ne pas livrer au public l'ouvrage dont on venait d'achever l'impression. Les deux comparses obtempérèrent; pendant un certain temps, le livre ne fut pas mis en circulation, mais ils finirent par perdre patience. Quand Gassendi passa le mois de novembre 1648 à Lyon, il y rencontra quotidiennement Neuré et Barancy, mais pensant peut-être que l'affaire était « ensevelie », il ne « s'avisait pas de leur en dire un mot »; et eux, de leur côté, se gardèrent bien d'en parler, de peur de se voir notifier une nouvelle interdiction. Ils décidèrent donc de mettre Gassendi devant le fait accompli, et au mois de mai 1649, Gassendi eut la surprise de recevoir un exemplaire de l'ouvrage, avec une lettre où « ces messieurs de Lyon » l'avertissaient qu'ils en avaient aussi « envoyé d'autres à des amis de Paris et ailleurs ». Il en fit lui-même part à Morin dans une lettre où il se disait prêt à « désavouer en privé et publiquement le procédé de ces Messieurs » qui avaient publié « à son insu » et malgré ses « défenses très expresses » un ouvrage qu'il tenait pour « entièrement enseveli »; « quand on m'aurait donné un coup de poignard », écrivait-il, « je n'en aurais pas senti une douleur plus vive, pour avoir été précédemment ravi que cette chaleur de mes premiers mouvements se trouvait terminée en un simple griffonnement ».

Le « doux style » de cette lettre fit soupçonner à Morin que celui de la pièce imprimée « devait être bien aigre ». Avant de répondre à Gassendi, il voulut s'en assurer et alla l'emprunter à Luillier, très proche ami de Gassendi, qui ne pouvait manquer de l'avoir reçue.

Lecture faite, il écrivit à Gassendi qu'il voulait bien croire qu'il avait été trahi par ses amis de Lyon, mais qu'en dépit de la « virulence » de l'*Apologie*, et quoiqu'il eût « de quoi y répondre pour défendre (son) honneur », il

n'en ferait rien, puisqu'il en avait donné sa parole en présence du baron de Tourves, lors de leur réconciliation. Morin ne cessa jamais par la suite de s'abriter derrière cette promesse pour s'abstenir de répondre substantiellement aux arguments de l'*Apologie*, encore que Gassendi l'ait mis au défi de le faire, en lui disant et redisant qu'il le déliait de ses engagements. Mais il donna un autre tour au débat, en décidant de prendre à parti les auteurs du forfait. Indigné plus encore par la venimeuse préface de Neuré que par le contenu même de l'*Apologie*, il écrivit le 29 juin 1649 une *Lettre* au neveu du Prieur de la Valette, M. Gaultier, conseiller au Parlement d'Aix-en-Provence, pour le prier de désavouer les huit pages d'injures que Neuré avait osé attribuer à son oncle, et qu'il ne pouvait manifestement pas avoir prononcées. En même temps qu'il envoyait cette lettre à titre privé, il la fit imprimer, en sorte qu'elle fut bientôt connue de tout le monde, et suscita une série de réponses; car Morin ne se bornait pas à dénoncer « l'indigne imposture » de Neuré, il fustigeait aussi Barancy et s'attaquait non seulement à la personne mais aussi à l'oeuvre de Gassendi. Après avoir transcrit la lettre « pleine d'excuses et de civilité » dans laquelle Gassendi lui affirmait que l'*Apologie* avait été imprimée et diffusée contre sa volonté, il insinuait, et se faisait même fort de prouver, qu'il avait été en réalité de connivence avec les éditeurs; il invoquait le témoignage d'un de ses amis qui le tenait de la bouche même de Neuré et de Barancy; et, pour corroborer ce témoignage, il faisait appel à l'astrologie, en commentant la figure natale de Gassendi (dont il avait eu communication par J. Valois, un de leurs communs amis). Il relevait en particulier que « l'influence de Saturne, Seigneur de (son) Horoscope et de Mercure, rétrograde en la maison de la Lune au quadrat de Mars » marquait un « esprit propre à dissimuler, facile à irriter et prompt à se laisser aller aux haleurs de ses premiers mouvements ». Outre cela, il l'accusait d'avoir renié, au début de l'*Apologie* l'approbation qu'il lui avait donnée lors de l'affaire des Longitudes. Et il dressait à la fin un parallèle dans lequel il opposait le grand dessein auquel Gassendi travaillait depuis longtemps et qui consistait « à mettre au jour la philosophie d'Epicure », (après avoir voulu « le faire passer pour un saint » dans un ouvrage qu'il avait publié en 1647), aux « deux desseins » qui étaient les siens: savoir de « réformer l'Astronomie, laquelle Ptolémée, Copernic ny Tycho Brahé avaient fondé sur de faux principes », et d'autre part, de « réformer (aussi) l'Astrologie (...) qui n'avait (jusque-là) ni face, ni forme de science bien qu'elle soit la plus noble des sciences naturelles ».

Naturellement les personnes mises en cause, Neuré, Barancy et Gassendi prirent la plume pour répondre. Et Morin ne manqua pas de répondre à ces réponses. Un certain nombre des lettres qui furent alors échangées fut rassemblé par Neuré dans un « *Recueil des lettres des Sieurs Morin, de la Roche, de Neuré et Gassendi, en suite de l'Apologie du Sieur Gassendi touchant la question De Motu impresso a motore translato* – où par occasion il est traité de

l'Astrologie judiciaire, qu'il fit paraître en 1650.

- La première pièce du Recueil n'est autre que la *Lettre de Jean-Baptiste Morin, Docteur en Médecine et Professeur du Roy aux Mathématiques à Paris, à Monsieur M. Gaultier, conseiller au Parlement d'Aix-en-Provence*, dont on vient de parler (23 juin 1647).

- La deuxième pièce est intitulée: *Response d'un amy de M. Gaultier (...) à la lettre de J. B. Morin, Médecin, Professeur en Astrologie*. Cette lettre qui ne fut pas envoyée à Morin fut imprimée dès le début de juillet, sous le pseudonyme de La Roche, lequel cachait Neuré, collaborant peut-être avec Barancy. Le nommé La Roche prétendait répondre à Morin en lieu et place du Conseiller Gaultier qui, « occupé par des affaires urgentes » n'avait pas le loisir de le faire (6 juillet 1649).

- La troisième pièce est une *Response du Sieur J. B. Morin, Docteur en Médecine et Professeur du Roy aux Mathématiques à Paris, à la lettre d'un faux ami de M. Gaultier (...) (non datée)*.

- La quatrième, une *Lettre de M. de Neuré à M. Luillier (...) (25 septembre 1649)*.

- La cinquième, une fort longue *Lettre de M. Gassend à M. Morin (septembre 1649)*.

- Et, la sixième et dernière pièce une *Lettre de François de Barancy, Docteur ez Droicts et Avocat au Parlement au Sieur J. B. Morin, Docteur en Médecine et Professeur du Roy aux Mathématiques à Paris (24 octobre 1649)*.

Morin répondit en octobre 1649 à la longue lettre de Gassendi (*Response de J. B. Morin (...) à une longue lettre de Monsieur Gassend (...) touchant plusieurs choses belles et curieuses de Physique, Astronomie et Astrologie*) et, en 1650, il fit publier cette réponse « avec d'autres pièces », à savoir une réponse à la lettre que Barancy lui avait adressée en octobre 1649 et une note à l'usage de Neuré, dans laquelle il exhibait une grande partie de la réponse du conseiller Gaultier datée du 5 octobre 1649, qu'il avait tant attendue et qui lui donnait gain de cause sur tous les points: en effet le conseiller opposait un démenti formel aux propos que Neuré avait prêtés à son oncle, et dénonçait la supercherie du prétendu La Roche, en protestant qu'il n'avait jamais donné mission à quiconque de répondre en son nom à un homme aussi honorable que Morin.

Quoique Neuré ait indiqué qu'il fut poussé à éditer le Recueil, et notamment la longue lettre de Gassendi (qui n'était sans doute pas destinée à l'impression) par le fait que Morin n'en avait cité dans sa réponse que des fragments artificieusement choisis, il se garda bien de faire figurer le texte de cette réponse, non plus que les « autres pièces », dans le livre qu'il avait composé pour ruiner la réputation de l'arrogant astrologue et mettre fin à ses récriminations. Personne ne répondit au dernier libelle de Morin, qui pouvait

Chronique des relations orageuses, Monette MARTINET

RE C V E I L

DE LETTRES

DES SIEVRS MORIN, DE LA ROCHE,

DE NEVRE' ET G A S S E N D :

EN SVITE DE L'APOLOGIE DV SIEVR

G A S S E N D, touchant la question

De motu impresso à motore translato.

Où par occasion il est traité de
L'ASTROLOGIE IVDICIAIRE.



A PARIS,

Chez AVEVSTIN COVRBE', Imprimeur & Libraire ordinaire
de M' le Duc d'Orleans, au Palais, à la Palme.

M. DC. L.

se flatter d'avoir réduit au silence Gassendi et ses deux "satellites". (C'est ainsi que Morin se plaît à désigner Neuré et Barancy dans sa réponse à la longue lettre de Gassendi, où il dit notamment: «Je ne vous considère que comme un Saturne (planète maléfique duquel vous tenez par trop) accompagné de vos deux méchants satellites, Barancy et Neuré, qui font les enragés contre moy à cause de vous»). Les choses auraient pu en rester là, mais, comme on le verra, Morin prit au bout d'un certain temps l'initiative de relancer les hostilités et d'ouvrir un nouveau débat.

Avant d'aborder ce second épisode, il faut relever quelques traits des pièces contenues dans le *Recueil*, parce qu'ils seront souvent repris dans les polémiques ultérieures. De la *Réponse du Sieur de La Roche*, on retiendra, pour donner un aperçu de son style, que La Roche s'étonne que Morin ait osé mettre en balance «ses chétives rhapsodies» avec «les beaux ouvrages de M. Gassendy», quand il est avéré «qu'il y a aussi peu de comparaison entre ses productions et (celles de Morin) qu'«entre les rayons du Soleil et les exhalaisons d'un fumier». On retiendra ensuite qu'il fait le procès de l'Astrologie judiciaire, d'une part en s'appuyant avec force références sur «le droit civil, le droit canon et les constitutions apostoliques», d'autre part en se moquant du parti que les astrologues tirent des horoscopes, qui leur permettent de ratifier doctement des choses bien établies et qui sont connues de tous, ou qui sont assez équivoques pour qu'on puisse les faire servir à décerner des éloges ou des blâmes, selon qu'on veut du bien ou du mal aux personnes concernées. On en retiendra surtout que La Roche mettait Morin au défi de prédire des événements futurs, au lieu de se cantonner dans le passé ou le présent.

Dans sa *Réponse*, Morin s'offusque de se voir appelé Médecin et Professeur en Astrologie, «dès le frontispice»: «Il me rongne ma qualité de Docteur (...) et ne m'appelle que Médecin (souvent synonyme de charlatan) (...) et me rongne encore ma qualité de Professeur du Roy à Paris (...) et falsifie ma qualité. Car le Roy n'a point de Professeur en Astrologie (...) et je n'ai jamais voulu l'enseigner». Par ailleurs, il stigmatise le nom d'Epicure «nom infâme et puant dans toute l'Antiquité et qui l'est encore et sera par tous les siècles, principalement entre les Chrétiens». Du même coup il hausse le ton contre Gassendi, qui en a ressuscité la doctrine en confiant à Baraney le soin de faire imprimer un gros ouvrage qui y est consacré. Il prend ensuite la défense de l'Astrologie judiciaire en opposant aux textes qui avaient été allégués par La Roche l'autorité de Junctin, du P. de Condren, du Coneile de Trente et de Saint Thomas, – sans parler des grands personnages (Marie de Médicis, Richelieu, etc.) qui n'avaient pas hésité à le consulter. Enfin il répond au défi qui lui avait été lancé en prédisant hardiment que si Gassendi «ne prend bien garde à sa santé, il court hazard de mourir de maladie l'an 1650» et plus précisément «sur la fin de juillet et commencement d'août». Cette prédiction, qui fut démentie

par les faits, eut un grand retentissement. Les amis de Gassendi se réjouirent qu'elle n'eût pas été confirmée et furent enchantés de prendre Morin en flagrant délit d'erreur. Erreur qui sera exploitée dans toutes les polémiques ultérieures, et qu'on retrouvera encore amplement commentée tant dans le *Synagma philosophicum*, qui paraîtra après la mort de Gassendi, que dans la Réfutation de l'Astrologie judiciaire que publiera Bernier dans son *Abrégé de la Philosophie de M. Gassendi*. On remarquera néanmoins que Morin avait pris le soin de dire que l'événement n'était pas inéluctable, et que Gassendi, dûment averti des dangers qui le menaçaient pourrait peut-être les pallier par des précautions appropriées. Quand Morin renouvellera sa prophétie dans la *Réponse* à la longue lettre de Gassendi, il y insistera encore : « Quand je dis que vous courez hazard de mourir en l'an 1650 », écrit-il « ce n'est pas à dire qu'assurément vous mourrez (...) cela signifie simplement qu'il y a grand péril à éviter par prudence requise, si faire se peut. Et peut-être que ma prédiction et votre soin vous sauveront la vie ». Sur quoi il se réclame d'un aphorisme du *Centiloque* de Ptolémée: « *Potest qui sciens est* (c'est-à-dire qui est averti par sa propre science ou par celle d'autrui) *multos stellarum effectus avertere* », qui sera toujours son arme majeure contre les détracteurs de l'Astrologie judiciaire, pour faire valoir que « l'Astrologie n'est qu'une science conjecturale des choses futures ».

La *Lettre de Neuré à Luillier* l'emporte de beaucoup par sa virulence sur celle du prétendu La Roche. Mêlant l'insulte à la raillerie, Neuré y ajoutait encore le piment des insinuations perfides et des imputations calomnieuses. Il mettait en doute la validité du titre de Docteur en Médecine dont Morin se prévalait; accumulait des citations d'Hippocrate pour montrer qu'il y contrevenait, affirmait qu'il était « très ignorant en mathématiques », tout Professeur Royal qu'il fût; l'accusait de ne pas savoir le grec et à peine le latin, se moquait de l'insuccès des écrits de Morin « qui ne seront jamais que le rebut des boutiques des libraires » et n'échapperont à l'anéantissement complet que s'ils en viennent « à être vendus à la rame au bout du pont Saint-Michel »; rappelait avec force détails qu'il avait annoncé la venue de l'Antéchrist; signalait à tout hasard qu'il pouvait bien être le frère d'un certain fou nommé Simon Morin, qui se disait appelé par Dieu à convertir les peuples à la vraie foi et à régénérer l'Eglise; prétendait qu'il avait été maître d'école jusqu'à quarante ans, « allant de porte à porte (...) mendier l'escolier et gagner le mois en montrant à écrire, lire, calculer et compter »; et, naturellement, énumérait malignement quantité de ses horoscopes malencontreux. Morin « dédaigna » de répondre sur le champ aux allégations de Neuré; mais il ne manqua pas de le faire deux ans plus tard, quand elles furent reprises par Bernier lors d'un nouveau combat.

C'est évidemment sur un autre ton que Gassendi répondit point par point, dans la longue lettre qu'il adressa à Morin en septembre, aux passages de la

lettre de Morin au conseiller Gaultier qui le concernaient personnellement. De cette lettre à laquelle il a été fait implicitement allusion précédemment on ne retiendra maintenant que ce qui concerne l'astrologie, et notamment que Gassendi ne se contentait pas de ridiculiser les prétentions de l'Astrologie judiciaire, mais condamnait aussi, comme il l'avait déjà fait dans l'*Apologie*, les arguments théoriques que Morin prétendait avoir tirés de la science astrologique pour établir, (dans la *Solution du fameux problème*), que la Terre était immobile au centre du monde, et se moquait des prétendues démonstrations qui reposaient sur « la vertu des Dodecatemories qui est une pure chimère ». Pour mémoire, on relèvera encore que Gassendi confessait incidemment « avoir été en sa jeunesse assez sot et assez faible pour (...) ajouter quelque foi » à l'astrologie et demandait « pardon à Dieu de n'avoir perdu que trop de temps » à s'y consacrer.

On a déjà vu que dans la Lettre au Conseiller Gaultier, comme dans sa Réponse à La Roche, Morin faisait allusion au gros ouvrage que Gassendi avait fait imprimer au cours de 1649 sous le titre *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laërtii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri (...)* (Remarques sur le dixième livre de Diogène Laërce, qui traite de la vie, des mœurs et des opinions d'Epicure). On pouvait prévoir que Morin aurait à cœur d'enrayer les dangers que faisait courir au monde lettré, sensible à la réputation de Gassendi, la résurrection d'une si pernicieuse doctrine. Animé par l'amour de la vérité et du bien public, il décida donc de réfuter l'oeuvre de Gassendi, que ses disciples qualifiaient de Géant et opposaient au Pygmée qu'ils voyaient en Morin. Apparemment l'entreprise ne fut pas facile; car c'est seulement à la fin de l'année 1650 que Morin fit paraître un modeste opuscule de 32 pages, intitulé: *Dissertatio (...) de Atomis et Vacuo contra Petri Gassendi Philosophiam Epicuream*. Dans cette Dissertation, Morin présentait d'abord l'hypothèse des atomes et l'hypothèse du Vide, démontrait ensuite que toutes deux étaient de pures fictions qui n'avaient aucune consistance, et établissait finalement que même si on croyait à l'existence des atomes, on ne pouvait pas les considérer comme les véritables principes des choses, puisqu'en accordant qu'ils avaient différentes figures on était obligé de reconnaître qu'ils étaient eux aussi composés de matière et de forme, c'est-à-dire de revenir aux principes traditionnels. Il attaquait ensuite plus personnellement Gassendi en lui reprochant d'avoir soutenu sur des points particuliers trois fausses théories qui se rapportaient respectivement à Dieu, à l'Eglise et à la Nature. Dans le premier cas, Gassendi s'était rendu coupable d'hérésie, en combattant le dogme de la coexistence de l'éternité et du temps; dans le second, il avait tort de prétendre que l'Eglise condamne l'astrologie et en interdit l'usage, alors que le Concile de Trente l'avait formellement autorisé, en dépit de quelques réserves; dans le troisième cas enfin, Gassendi méconnaissait la nature des « pierres tombées du Ciel », observées par plusieurs

témoins, en s'obstinant à rattacher leur origine à des phénomènes purement terrestres, comparables à des phénomènes volcaniques.

Cette Dissertation écrite « dans un style chrétien et exempt d'injures » provoqua une avalanche de libelles, de plus en plus véhéments, de plus en plus volumineux. Dès la fin de février 1651 un partisan de Gassendi qui ne s'était pas encore fait connaître, Bernier, « simple répétiteur en philosophie », riposta aux 32 pages de Morin par un livre qui en comptait plus de 200, et qu'il avait intitulé: *Anatomia ridiculi muris, hoc est dissertatiunculæ J. B. Morini astrologi, adversus expositam a Petro Gassendi Epicuri philosophiam. Itemque obiter Prophetiæ falsæ a Morino ter evulgatæ de morte ejusdem Gassendi*. Le titre même donne une idée du ton de l'ouvrage. La « ridicule souris » dont Bernier annonçait qu'il allait faire la dissection, était une allusion au célèbre vers d'Horace destinée à tourner en dérision la chétive Dissertation que Morin avait mis tant de temps à composer. Tout au long de l'ouvrage, Bernier faisait d'ailleurs étalage d'érudition en multipliant de longues citations et il accablait Morin d'invectives, et de mépris. Cela dit, il répondait point par point à son argumentation, en dénonçant son incompréhension, ses pétitions de principe et ses paralogismes. Il justifiait l'épicurisme de Gassendi par toute sorte de raisonnements et ne négligeait pas de réfuter les accusations que Morin avait formulées contre ce qu'il appelait les trois fausses théories. Mais, en fait, touchant la seconde, il s'attachait moins à discuter de l'attitude que l'Eglise adoptait à l'égard de l'Astrologie judiciaire qu'à mettre en lumière l'inanité des prédictions astrologiques, à l'aide d'exemples précis. Et à cette occasion, il consacrait un long développement à la fausse prédiction de la mort de Gassendi que Morin avait faite oralement, puis publiée à deux reprises dans la *Réponse à La Roche* et la *Réponse à la longue lettre*. Enfin il faisait imprimer en appendice une *Ode* à la gloire de Morin et une *Palinodie* qui en prenait le contre-pied, en attribuant l'une et l'autre à un certain Bellilocus. Si on s'en rapporte à Morin, ce Bellilocus « Docteur en Théologie et excellent prédicateur » serait venu lui rendre visite en juillet 1648, et ayant appris qu'il était sur le point de répondre au P. Duliris (lequel avait mis en cause à plusieurs reprises son invention des Longitudes), lui avait fait apporter le lendemain une Ode dans laquelle il vantait ses mérites. Morin, « sur le conseil de ses amis », plaça cette Ode en tête de sa *Réponse à l'Apologie du P. Duliris*; quand l'ouvrage fut imprimé, il voulut en donner un exemplaire au Sieur Bellilocus; mais le personnage avait disparu, sans qu'on puisse retrouver sa trace. En revanche à l'automne 1649 on vit arriver à Paris un petit paquet de cent feuilles volantes sur lesquelles étaient imprimées côte à côte l'Ode de Bellilocus, flanquée en regard de la Palinodie. En les insérant dans l'*Anatomia*, Bernier leur donnait encore plus de publicité.

Quatre mois après la publication de l'*Anatomia*, Morin fit publier une

riposte intitulée *J. B. Morini Defensio suæ Dissertationis de Atomis et Vacuo adversus P. Gassendi Philosophiam Epicuream, contra Francisci Bernerii Andegavi Anatomiam ridiculi muris (...)*, dans laquelle il démontrait entr'autres choses que Neuré était le véritable auteur de la *Palinodie*.

La réplique de Bernier cette fois se fit un peu attendre. Datée du 27 septembre 1651, elle ne fut publiée en fait qu'au début de 1653, sous le titre *Favilla ridiculi muris, hoc est Dissertatiunculæ ridiculæ defensæ a J. B. Morino, Astrolologo, adversus expositam a P. Gassendo Epicuri Philosophiam. Itemque De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna Liber, auctore Joanne De Launoy.* (*Cendres de la ridicule souris, c'est à dire de la ridicule Dissertationcule défendue par J. B. Morin, astrologue, etc.*). On ose à peine qualifier de libelle cet ouvrage qui compte près de 300 pages. En fait la *Favilla* n'était qu'une amplification de l'*Anatomia*, qui n'apportait guère d'éléments nouveaux. On y retrouvait en particulier le procès de l'Astrologie judiciaire, avec l'exposé de la fausse prophétie de Morin concernant Gassendi et la discussion de ses échappatoires. Et une réédition de l'*Ode* et de la *Palinodie*. Mais, cette fois, Bernier levait un peu le voile du mystère: il laissait entendre que le personnage de Bellilocus n'avait jamais existé et que toute l'affaire n'était qu'une mystification destinée à mettre en lumière et à ridiculiser la vanité de Morin. La seule originalité de la *Favilla* consistait à y avoir reproduit en annexe le petit livre de Jean de Launoy, qui contenait une histoire des résistances que l'université de Paris avait opposées à plusieurs reprises à la philosophie d'Aristote, avec quelques digressions sur les Provinces, dans le cadre desquelles les *Exercitationes* de Gassendi étaient plusieurs fois mentionnées avec faveur.

Morin prétend que ses amis le dissuadèrent de lire la *Favilla*, qui n'apportait rien de nouveau aux débats, et qu'il laissa passer plusieurs mois avant d'y jeter un coup d'oeil. Ce qui est sûr, c'est qu'il en laissa passer plusieurs autres avant d'y répliquer explicitement par un nouveau libelle dont il sera question plus loin.

Mais il ne resta pas inactif et tenta de réduire au silence ses ennemis par des voies plus expéditives. Il imagina d'alerter les pouvoirs publics sur les dangers que la diffusion de la Philosophie épicurienne de Gassendi faisait courir aux « esprits follets et impies », qui se laissaient séduire par les doctrines qui y étaient exposées. Pour donner plus de poids à sa démarche, il eut l'idée d'intéresser personnellement Mazarin à l'affaire. En septembre 1653, il lui adressa donc une lettre dans laquelle il attirait son attention sur les passages de l'*Anatomia* et de la *Favilla* qui contenaient des accusations préjudiciables à son « honneur » et à sa « vie » (cf. document III, p.215). Bernier n'avait-il pas osé insinuer que le « crédule Ministre », circonvenu par une prédiction astrologique de Morin, avait dissuadé la Reine-mère de mettre fin à la guerre civile? Indigné par cette calomnie qui atteignait le Cardinal autant

que lui-même, Morin l'invitait respectueusement à châtier la témérité des imposteurs en faisant arrêter Bernier et éventuellement Gassendi (mais il est plus réticent sur ce point) et, si besoin était, les deux imprimeurs des deux libelles; et, pour faciliter les choses, il consignait soigneusement l'adresse de leurs domiciles respectifs. Mazarin répondit à Morin par quelques bonnes paroles, mais ne semble pas s'être soucié de prendre des mesures contre leurs communs ennemis. Morin revint à la charge en envoyant (sans doute en décembre 1653) une nouvelle lettre au Cardinal, dont on trouvera le texte dans les documents annexes. Et il fit par ailleurs le récit de cette ténébreuse affaire dans le livre qu'il se décida à publier quelques mois plus tard, sous le nom d'un ami imaginaire: *Vincentii Panurgi Epistola de Tribus Impostoribus, ad Clarissimum virum J. B. Morinum, Doctorem Medicum atque Regium Matheseos Professore*.

Titre alléchant parce qu'il faisait écho au mystérieux *Traité des trois imposteurs* qui faisait couler beaucoup d'encre, quoiqu'il n'ait probablement jamais existé. Et subterfuge commode pour se faire décerner des éloges et attaquer ses adversaires avec une virulence accrue. Les trois imposteurs ici, ne sont autres que Gassendi, dont il était démontré avec force arguments qu'il était le véritable auteur de l'*Anatomia* et de la *Favilla*; Bernier, parce qu'il avait consenti bien imprudemment à signer de son nom des livres dont le fond et le style étaient indignes de la plume d'un prêtre; Neuré enfin, «imposteur par excellence», qui, plus encore que Gassendi avait ouvert les hostilités par les insultes qu'il avait eu le front d'attribuer au Prieur de la Valette dans sa *Préface* à l'*Apologie*; qui avait redoublé d'impudence avec la lettre du prétendu La Roche, et qui s'était distingué par les calomnies qu'il avait avancées dans sa *Lettre à Luillier* et s'était empressé de diffuser en publiant cette lettre dans le *Recueil*; Neuré, qui sans prendre part directement à la défense de la philosophie épicurienne, collaborait dans l'ombre à toutes les turpitudes des auteurs des libelles; Neuré enfin qui avait osé écrire et publier en regard de l'Ode de Bellilocus, une Palinodie, qu'il n'avait pas craint de lui attribuer. L'ouvrage n'ajoute pas grand chose à la *Défense de sa Dissertation* que Morin avait publiée presque trois ans auparavant; mais il est couronné par une sorte d'épigraphe, qui récapitule tous les chefs d'accusation que Morin avait articulés contre Gassendi au cours de leurs polémiques. Cf. *Annexe*.

La guerre aurait pu s'éterniser, mais il y avait beau temps que Gassendi avait cessé, sinon de s'y intéresser, d'y participer personnellement. Et il est possible que Bernier, qui n'ignorait pas que Morin l'avait dénoncé à Mazarin, ait jugé plus prudent de se tenir coi pour ne pas attirer l'attention sur lui.

Au demeurant, il semble que les ennemis se soient réconciliés *in extremis*, si l'on en croit La Poterie, fidèle secrétaire de Gassendi qui, relatant par le menu l'histoire de la grave maladie dont son maître fut atteint à la fin de 1654, note à la date du 1^{er} décembre que, «comme on lui avait parlé de

Morin», Gassendi «avait déclaré ne (lui) vouloir pas de mal»; et mieux encore Guy Patin, qui, dans une lettre adressée à Spon lui apprend qu'au matin du 3 décembre, les deux hommes se jurèrent mutuellement amitié. Légende peut-être; mais assez crédible si on estime que les deux adversaires qui s'étaient mutuellement taxés d'impiété à plusieurs reprises, étaient l'un et l'autre assez foncièrement chrétiens, pour se pardonner leurs offenses.

M. MARTINET
CENTRE A. KOYRÉ, PARIS

ANNEXE

Traduction de l'épigramme qui couronne la *Lettre de Vincent Panurge* (pp. 119 - 120).

Pierre Gassendi, Philosophe Epicurien, Théologien à sa façon, Prêtre très indigne, Prévôt de l'Eglise de Digne et Professeur Royal de Mathématiques, très paresseux et inutile, a commencé par rejeter la Philosophie d'Aristote et par écrire un livre pour la diffamer, puis a entrepris de se mêler d'observer d'une manière grossière quelques phénomènes célestes, tels que les éclipses, les distances des astres, les taches du soleil et de la Lune, les satellites de Jupiter et de Saturne, les phases de Vénus, la force magnétique, le mouvement copernicien de la Terre, et autres curiosités, en lançant toujours sa faux de Plagiaire dans la moisson d'autrui, et a écrit là-dessus, comme si c'était un travail personnel, aux hommes les plus célèbres d'Europe, à l'affût d'une réputation, puis, devenu plus hardi, a eu l'audace de ressusciter la Philosophie d'Epicure, morte, enterrée et putréfiée depuis le temps d'Aristote, en publiant sur ce sujet trois livres in folio qu'il a dédiés à son ami et disciple François Barancy, lequel a vécu et est mort en épicurien, ce fameux Gassendi, qui a déployé les ailes de son inégalable superbe et lâché complètement la bride à son audace, encore qu'il ne soit qu'un ridicule disséqueur de souris, a entrepris de disséquer Dieu lui-même, en distinguant en lui des parties antérieures et des parties postérieures, a falsifié l'esprit du Concile de Trente, du Pape Sixte-Quint et a méprisé leurs décrets, non moins que les décrets de la Sacrée Congrégation des Cardinaux, prononcée contre Galilée et le mouvement de la Terre, a taxé d'ignorance l'Auguste Collège de la Sorbonne, pour avoir condamné la Philosophie nouvelle et absurde d'Antoine Villon, le Soldat-Philosophe, et avoir approuvé le traité de Théologie de J. B. Morin, consacré à l'Existence de Dieu, a méprisé les sentences prononcées par deux Parlements français, par le Parlement de Paris contre le Soldat-Philosophe, par le Parlement d'Aix, contre le Faux-Mage Gaufridi, et, avec son disciple Bernier, a attaqué, par une imposture digne du gibet, l'Éminentissime Cardinal Marazin et la Sérénissime Reine, cet illustre Gassendi, qui, pour toutes ces raisons se glorifiait d'être l'Arbitre des sciences par toute l'Europe et par tout le globe terrestre et d'être appelé par ses disciples ignorants le Très-Grand, le Géant, l'Elephant, qui surpasse tous les Doctes, et qui pensait avoir élevé son trône au dessus des Astres, lui qui n'avait jamais connu la vertu d'aucun astre, que dis-je, lui qui, dans son ignorance souveraine, avait nié et diffamé l'Astrologie autant qu'il le pouvait, enfin, sous la maligne influence de son Saturne, il s'est jeté sur J. B. Morin, de Villefranche-en-Beaujolais, Docteur en Médecine, et Professeur Royal de Mathématiques, contre lequel il a publié une *Apologie*, sous forme de grande lettre, une *Anatomie* et des *Cendres d'une ridicule souris*, opuscules dont l'infamie dépasse toute mesure, lui, finalement qu'on a vu, tel un autre Lucifer précipité du Ciel sur la Terre, fouiller la Terre de son nez, accablé de confusion, ridicule à tout jamais aux yeux de tous les Doctes, en raison de son ignorance, décelée par Morin, tant en Physique qu'en Chimie, qu'en Mathématiques et en Théologie, et déçu par le fait qu'alors qu'il se proposait de ruiner complètement la renommée de Morin, il l'a finalement portée, à très grands frais, beaucoup plus haut.

*Cyrano et les «Figures» de l'Épicurisme :
les «clinamen» de la fiction*

Rares sont les œuvres de fiction où l'épicurisme, soit sous sa forme antique (Démocrite, Epicure, Lucrèce), soit sous sa forme « nouvelle » (Gassendi) ait une place aussi considérable que dans l'*Autre Monde* de Cyrano de Bergerac. La physique atomiste, en particulier, y fait de spectaculaires apparitions, tantôt de façon compacte, tantôt sur le mode de l'allusion rapide.

Pourtant, face à la « tîssure » chatoyante d'éléments hétérogènes qu'est la fiction cyranienne, il est difficile de déterminer la fonction spécifique de ces références épicuriennes. Et l'on pressent d'emblée que la question: « Cyrano de Bergerac fut-il épicurien? » ouvrirait un de ces chemins qui ne mènent nulle part.

L'épicurisme, aux côtés d'autres doctrines avec lesquelles il est pris dans un mouvement dialogique turbulent, participe d'une entreprise fictionnelle qui l'excède largement – ainsi que tout « système » stable. L'ouverture vers l'« Autre Monde » provoque celle de toute systématité quelle qu'elle soit. Et le mot qui vient naturellement à l'esprit du lecteur est celui de jeu, dans le sens le plus général, analysé par Eugen Finck et bien d'autres; mais aussi dans le sens, plus restreint, d'interprétation théâtrale: sur la scène du récit apparaissent et disparaissent des « figurations » de la philosophie incarnant des points de vue successifs et multiples sur la Nature, le cosmos, la matière dont un des « théoriciens » du récit, Domingo Gonzales, nous dit qu'elle est « une grande comédienne ». Jeu, également, au sens mécanique qu'attestait Furetière¹; ostensiblement, Cyrano en laisse entre les théories qu'il met en scène, l'important étant, semble-t-il, de donner au récit des « facilités de mouvoir », pour reprendre les termes du lexicographe. Elles « fonctionnent » ensemble dans le récit sans que leurs rouages ne s'emboîtent le moins du monde sur un plan purement philosophique.

Qui pis est, Cyrano se donne un narrateur trop malléable et fallot pour avoir quelque autorité que ce soit dans l'évaluation de tel ou tel discours. Il use et abuse de l'interruption et de l'ellipse – la plupart des développements théoriques demeurant en suspens. Enfin, l'*ironie*, démon ubiquitaire du style cyranien, aussi insaisissable que celui de Socrate – figure tutélaire du premier voyage – instaure une distance variable et aléatoire entre l'énonciation et les énoncés multiples que le narrateur produit ou reproduit.

Néanmoins, sur cette scène volontiers burlesque, les figures épicuriennes tiennent un tout premier rôle; et les enjeux qu'elles permettent de formuler participent à l'*effet global* produit par l'*Autre Monde* et par son questionnement incessant: pluralité des mondes, infinité de l'univers, atomisme, théorie

de la perception, variations éthiques sur la crainte des Dieux ou de la mort, statut des « *phantasmata* » dans les « intermondes » de l'imaginaire...

Plutôt que d'essayer de dégager artificiellement un micro-système épïcure sous la fiction de l'*Autre Monde*, on voudrait s'attacher, par un simple travail de repérage, à suivre l'ordre (narratif) des entrées en scène majeures de la parole épïcure; à en décrire les *effets de sens locaux*; et à mesurer si l'on peut (tâche complexe et sans nul doute ingrate) les *déviations*, les « clinamen » caractéristiques que la fiction de Cyrano, en son impétueux mouvement, leur inflige: à quelles fins au juste? Suivons donc le voyageur...

I. Premiers affleurements

Dès les premières pages des *Etats et Empires de la lune* affleurent de façon parfaitement visible trois références à l'épicurisme. Les deux premières sont liées à l'*envol* et à son sens même; la troisième surgit une fois le narrateur parvenu sur la Lune, lorsqu'après la « parenthèse » du Paradis retrouvé, parodié, et à nouveau perdu, Dyrcona rencontre son grand initiateur lunaire, le Démon de Socrate.

Pris dans le flux turbulent des « imaginations » qui ouvrent le récit, Epicure et Démocrite figurent parmi les cinq « auctoritates » cautionnant tout à la fois l'*invention* du voyage imaginaire et la thèse de la pluralité des mondes. En cette liste restreinte de philosophies tutélaires, l'épicurisme a d'abord un rôle fécondant aux côtés de « Pitagore », mais aussi et surtout de « *recentiores* » prestigieux, Copernic et Kepler – auteur, entre autres, du *Somnium*. Cette séquence de noms suggère une continuité entre certaines philosophies antiques et la révolution copernicienne – suggérée par l'articulation toute simple « et de notre âge »:

« Ainsi peut-estre, leur dis-je, se mocque-on maintenant dans la Lune de quelqu'autre qui soustient que ce globe cy est un monde », mais j'eus beau leur alleguer que Pitagore, Epicure, Democrite et, de nostre âge, Copernic, et Kepler avoient esté de cette opinion, je ne les obligé qu'à s'esgosiller de plus belle »².

Cette référence initiale à la cosmologie épïcure, importante par sa place et son statut, est encore floue quant à ses contenus: elle surgit à l'état d'« opinion », prise entre deux séries d'« imaginations » suscitant l'« enthousiasme » du narrateur: la première, liée à l'esthétique des propos « pointus » et *paradoxaux familiers* à Savinien (ses *Lettres*, entre autres, les multiplient) et où la thèse de la pluralité des mondes entre « naturellement » en résonance avec la topique baroque du « *monde renversé* » (l'expression figurera dans le texte, p. 407); la seconde, qui fait intervenir un livre – et une vision – de Cardan en guise de « miracle ».

Quelques pages plus loin, la référence cosmologique à l'épicurisme refait surface, mais de façon, semble-t-il, beaucoup plus articulée et précise; cette fois c'est Gassendi qui est nommé. Monsieur de Montmagnie, Vice-Roy de la Nouvelle France, interrompt brutalement les développements du narrateur relatifs aux mouvements de la terre pour en désigner hâtivement la source:

«l'explication des deux autres mouvements est encore moins embrouillée. Considérés, je vous prie... A ces mots, Monsieur de Montmagnie m'interrompt, et «J'ayme mieux, dit-il, vous dispenser de cette peine, aussy bien ays-je leu, sur ce subject, quelques livres de Gassendi [...]»³.

Par son aspect péremptoire, cette interruption intrigue: sur quels éléments porte-t-elle au juste? S'agirait-il seulement des deux mouvements de la terre que Dyrcona s'apprêtait à évoquer? Ou bien Montmagny fait-il implicitement de Gassendi le porte-parole de l'ensemble de l'argumentation qui précède incluant une série de *topoi* en faveur de la rotation (répertoriés en effet dans le cours d'astronomie traduit par Bernier⁴) et une analogie qui semblerait plutôt s'inspirer de la théorie keplerienne du «raptus» que d'une théorie spécifiquement gassendienne: «Je dis que les rayons du soleil avec ses influences venantes à frapper dessus par leur circulation, la font tourner comme nous faisons tourner un globe en le frappant de la main [...]»⁵

Surtout, cette référence explicite mais floue côtoie un passage essentiel de l'entretien où les deux interlocuteurs glissent insensiblement de la question de la *pluralité* des mondes à la thèse de l'*infinité* de l'univers⁶. Or, ce déplacement est opéré par des voies tout à fait spécifiques, où le *jeu dynamique des images* se situe au cœur de la progression logique et provoque d'impétueuses dérives (de l'infinité à l'*éternité*...)

«Mais me dit-il, si comme vous assurez les Estoilles fixes sont autant de Soleils, on pourroit conclure de la que le monde seroit infiny, puisqu'il est vray semblable que les Peuples de ces mondes qui sont autour d'une Estoille fixe que vous prenes pour un Soleil, descouvrent encore au dessus d'eux d'autres Estoilles fixes que nous ne sçaurions appercevoir d'icy, et qu'il en va éternellement de cette sorte.»⁷

On peut comparer ce passage au syllogisme épicurien (*lettre à Hérodote*, § 41) repris par Lucrèce: «D'autre part, supposons maintenant limité tout l'espace existant; si quelqu'un dans son élan s'avancait jusqu'au bout de son extrême bord, et que de là il fit voler un trait dans l'espace; ce trait balancé avec grande vigueur, préfères-tu qu'il s'en aille vers son but et s'envole au loin, ou es-tu d'avis qu'il peut y avoir un obstacle pour interrompre sa course? Or [...] soit qu'un obstacle extérieur empêche le trait d'atteindre son but et de s'y loger, soit qu'il puisse poursuivre sa course, le point dont il s'élance n'est pas le terme de l'univers.» (Lucrèce, *De la nature*. Gallimard, trad. Alfred Ernout, p. 55.)

1) Dans l'argumentaire infiniste, le *regard* cyranien joue le rôle du paradigme de la flèche chez Lucrèce. Le regard est comme cette flèche: il ouvre incessamment la possibilité d'autres regards virtuels (fiction des « autres Peuples »), d'autres points de vue, éprouvant l'infini de proche en proche.

2) Le *mouvement* est aux yeux de Cyrano essentiel pour représenter l'infini, le rendre sensible en tant qu'*horizon* (d'où l'importance de la forme littéraire du récit de voyage). Aussi la pensée de l'infinité de l'espace conduit-elle directement à celle de l'éternité du mouvement qui le parcourt (cf. « et il en va éternellement de cette sorte »), à un voyage imaginaire virtuel, indéfiniment prolongé.

« Il faut donc croire que comme nous voyons d'icy Saturne, et Jupiter, si nous estions dans l'un ou dans l'autre nous découvririons beaucoup de mondes que nous n'apercevons pas d'icy, et que l'univers est éternellement construit de cette sorte »⁸. Le glissement lexical qui fait dévier la plume d'« infiniement » vers « éternellement » semble, dans ce contexte, s'opérer le plus aisément du monde.

3) Il en résulte une représentation de l'infini sans inquiétude apparente ou plutôt l'inquiétude métaphysique est annulée par une physique du mouvement de partie en partie, d'image en image: tout se passe comme si, pour l'observateur en mouvement, chaque image valait toute autre pour ouvrir un point de vue sur l'infini. « [...] mais l'Infiny, si vous ne le comprenés en general, vous le concevés au moins par parties, car il n'est pas difficile de se figurer de la Terre, du Feu, de l'Eau, de l'air, des Astres, des cieux. Or l'Infiny n'est rien qu'une tissure sans bornes de tout cela. »⁹

4) Ce mouvement de l'imagination a pour effet d'effacer au passage, dans la représentation de l'infini, « toute distinction entre l'infini de grandeur et l'infini métaphysique d'un autre ordre, qui permettrait de sauvegarder la distance entre le monde, même infini, et Dieu. »¹⁰

« Et puis Dieu seroit finy luy mesme, supposé que le monde ne fût pas infiny, puisqu'il ne pourroit pas estre où il n'y auroit rien [...]. »¹¹

On voit donc comment le texte de Cyrano se dispose au sein de cette « tissure » qu'est l'infini. Et le fait même que l'infini soit exprimé sur le mode de l'identité déceptive (« Or l'Infiny n'est rien qu'une tissure sans bornes de tout cela ») signale un *style d'approche* qui diffère fondamentalement, par exemple, des « deux infinis » pascaliens et aussi, dans un tout autre registre, de ceux de Pierre Gassendi lui-même...

Sur la lune, celui-ci sera à nouveau invoqué par le Démon de Socrate, mentor du narrateur: « J'ay fréquenté pareillement en France La Mothe Le Vayer et Gassendi; ce second est un homme qui escrit autant en Philosophie que ce premier y vit; [...] »¹²

Mais cette référence n'est pas moins énigmatique que la précédente. Le

long effet de liste lié aux incarnations successives du Démon de Socrate rend son «identité philosophique» comparable à un interminable jeu de masques¹³. Au terme de cette énumération hétéroclite, la figure de Gassendi intervient en solidarité étroite avec celle de La Mothe Le Vayer. Le Démon insiste sur ce lien en un commentaire étrange et opaque: quel sens attribuer à cette apparente distinction entre l'écriture et la vie?

Le texte de Cyrano ne nous livre pas suffisamment d'indices pour interpréter la complémentarité qu'il suggère en «écrire» à la façon de Gassendi et «vivre» comme La Mothe Le Vayer; mais l'essentiel est bien que du fait de cet effet de voisinage, la référence à Gassendi se trouve plutôt placée sous un éclairage sceptique. Or, dès son entrée en scène, le Démon de Socrate est associé à certaines grandes topiques de la Sceptique – telles qu'on les trouve dans les *Hypotyposes* et telles que Gassendi les a réactivées dans le second livre des *Exercitationes*: variation sur la différence des instincts, le nombre aléatoire des sens...¹⁴ Les grands *topoi* liés au premier mode de Sextus occupaient dans les *Exercitationes* une place de choix. Or, dans la série des amplifications gassendiennes, l'exemple des *démons* surgissait soudain comme pertinent en pareil contexte: «De même en effet que certains Animaux se montrent limités à un seul sens, certains autres à deux, à trois, à quatre, car il y en a qui sont privés du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue; de même il se trouve que l'homme avec la plupart des Animaux est limité à cinq sens; mais pourquoi Dieu ne pourrait-il en faire aeller certains jusqu'à six, d'autres jusqu'à huit, certains même à un plus grand nombre? Comme si vraiment l'homme était une borne pour la puissance divine, ou comme si, quand il se vanterait là-dessus d'être le suprême et le dernier des ouvrages de Dieu, bien des animaux aussi ne pourraient pas s'en vanter avec autant de raison! [...] Vous dites qu'ils (les animaux) ont un instinct secret; mais pourquoi ne pourrais-je pas dire que c'est un sens secret, puisque c'est une faculté de reconnaître un certain objet sensible? Que dis-je? Ceux qui considèrent les Démons comme des êtres animés prétendraient qu'il faut leur attribuer des sens plus nombreux et plus parfaits [nous soulignons], comme à des êtres qui devraient atteindre de plus près à la nature et à la vérité des choses, tandis qu'à nous autres, simples mortels, les sens qui nous restent sont tels qu'ils nous suffisent et qu'ils sont conformes à nos capacités»¹⁵

Le Démon de Socrate tient dans l'*Autre Monde* un discours très voisin. Ce qui n'est pour Gassendi qu'un exemple parmi une infinité d'autres s'anime sous les yeux du narrateur comme pour rendre tangibles les variations pyrrhoniennes. Mais au moins deux différences d'éclairage majeures apparaissent:

- La limitation des sens humains n'est nullement rapportée, par le Démon de Cyrano – comme c'est le cas dans le passage cité de Gassendi – à la puissance et au choix de Dieu. Le Démon ne fait référence qu'à une seule instance: la nature.

- Pour le Gassendi des *Exercitationes*, l'argument spécifique en question n'est pas sans annoncer virtuellement certains motifs téléonomiques auxquels le *Syntagma* donnera toute leur amplitude: les cinq sens suffisent à l'homme, ils sont « conformes » à ses besoins propres. Le Démon mis en scène par Cyrano présente lui la limitation quantitative et qualitative des cinq sens sous l'angle de l'insuffisance, insistant sur cette « humiliation heuristique » de l'homme que H. Friedrich décelait, sur un mode voisin, chez Montaigne.

Les premiers affleurements des références à l'épicurisme sont donc à la fois évidents et énigmatiques. Surtout, ils semblent se situer sur des plans *divergents*: les deux premiers font état d'une mémoire, d'un *savoir* qui informe l'expérience de l'envol et l'invention du récit – l'épicurisme servant en quelque sorte de « prolepsis » à la découverte de la pluralité des mondes et de cadre théorique pour représenter l'infini. Au lieu que le troisième affleurement, une fois le narrateur parvenu sur la lune et chassé du Paradis, insiste ironiquement sur un savoir qui par nature nous manque, et que seul un Démon doué de sens que nous n'avons pas posséderait. Dans sa bouche bavarde, la référence à Gassendi tend alors à se dissoudre en un horizon philosophique infiniment vaste et vague – où clignotent sur un mode sceptique quelques comètes éparses.

II. *L'atomisme du second philosophe lunaire*

Dans la séquence des théories philosophiques développées chez l'Hôte, les variations « épicuriennes » du second Docteur occupent une place centrale et spacieuse. Narrativement située entre une doctrine générale de la « cironalité universelle », truffée d'analogies (« Représentés vous donc l'Univers comme un grand animal... ») et les critiques libertines intempestives du « Fils de l'Hoste », elles prennent à première vue un aspect précis, compact, systématique. Et surtout elles affichent des ambitions heuristiques immenses que résume un titre de prime abord énigmatique: « c'est l'explication de l'Origine Eternelle du monde ». Différée dans un premier temps – le philosophe épicurien, homme pratique, a tout autre chose à faire! – cette prise de parole confère à la physique atomiste à la fois un sens excessivement radical (nous sommes loin des aménagements de Gassendi et de Bernier) et une forme excessivement « imagée ».

«L'origine Eternelle du monde»: critique du «recours à la création».

Lors de l'exposé cosmologique où Montmagnie reconnaissait l'empreinte de Gassendi, le narrateur esquissait une petite Fable du Monde où le mécanisme – expliquant les mouvements de la terre – était affirmé sans nier explicitement la possibilité de la Foi:

« Parlons seulement des *causes naturelles* de ce mouvement: Vous estes contraints, vous autres, de recourir aux Intelligences qui remuent et gouvernement vos globes: mais moy, *sans interrompre le repos du Souverain Estre 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'ayst pas rendue defectueuse pour une autre; moy, *dis-je, je trouve dans la terre les vertus qui la font mouvoir [...]* »¹⁷

Le second Docteur lunaire fait lui d'emblée voler en éclat toute possibilité d'intégrer sa physique au sein d'une métaphysique créationniste: la référence au «Repos du Souverain Estre» – expression déjà pour le moins ambiguë si l'on y réfléchit à deux fois – n'apparaît plus que comme un vêtement inutile dont l'atomiste refuse de travestir sa philosophie. L'hypothèse religieuse n'est que l'effet d'une faiblesse initiale de l'imagination: « le premier obstacle qui nous arrête, c'est l'Eternité du Monde; et l'esprit des hommes n'estant pas assez fort pour la concevoir, et ne pouvant non plus s'imaginer que ce grand Univers si beau, si bien réglé, peut s'estre fait de soy-mesme, ils ont eu recours à la creation »¹⁸

Toute dualité de point de vue (lumière naturelle, révélation) se trouve écartée de la scène de l'atomisme comme un décor nuisible pour l'imagination elle-même qui, en croyant aller vers le plus facile, s'est précipitée à son insu dans des abîmes de confusion:

« [...] mais, semblables à celui qui s'enfoncerait dans la rivière de peur d'estre mouillé de la pluie, ils se sauvent des braz d'un nain à la misericorde d'un geant; encore ne s'en sauvent ils pas, car cette Eternité qu'ils ostent au monde, pour ne l'avoir peû comprendre, ils la donnent à Dieu, comme s'il leur estoit *plus aisé de l'imaginer* dedans l'un que dans l'autre ».¹⁹

Sous les dehors d'un raisonnement logique, on voit quel rôle exorbitant est réservé immédiatement à l'imagination et à ses pouvoirs: par son entremise, une argumentation qui dans un autre contexte pourrait s'infléchir en un sens fidéiste (démarche topique en ces années de Contre Réforme, conduisant des faiblesses de la Raison à la nécessité de la Foi) se trouve inversée rigoureusement, voire parodiée en son lexique même (« disproportions tellement infinies », « labyrinthe inexplicable »...):

« [...] car dites-moy, en vérité, on a jamais conceu comment de rien il se peut faire quelque chose? Helas, entre rien et un atome seulement, il y a des disproportions tellement infinies que la cervelle la plus aigue n'y sçauroit penetrer. Il faudra donc pour eschapper à ce labyrinthe inexplicable que vous *admettiés une matiere éternelle avec Dieu, et alors il ne sera plus besoin d'admettre un dieu*, puisque le monde aura pu estre sans luy [...] »²⁰

Dans le mouvement de la phrase, Dieu, soudain, perd sa majuscule: il intervient dans cette démonstration en trompe l'œil comme un simple maillon logique associé à l'idée de création: une image sans contenu.

Privilège cinétique des figures

Il serait très insuffisant de dire que l'atomisme qui se déploie ici est plus « imagé » que celui de Gassendi par exemple, ou même que celui de Démocrite ou d'Épicure. On a vu comment son statut et sa *valeur* même apparaissent comme originellement solidaires de la capacité à *imaginer* la physique sans Dieu. Si l'on examine l'exposé du philosophe d'assez près, on voit se dégager le rôle essentiel et ubiquitaire du concept de « figure » qui semble chemin faisant investir l'espace entier de l'atomisme, et en particulier *usurper* la place et les fonctions ordinairement réservées au « *pondus* ».

« Il faut, o mon petit animal, après avoir séparé mentalement chaque petit corps visible en une infinité de petits corps invisibles, s'imaginer que l'Univers infini n'est composé d'autre chose que de ces atomes infinis très solides, très incorruptibles et très simples, dont les uns sont cubiques, d'autres parallélogrammes, d'autres angulaires, d'autres ronds, d'autres pointus, d'autres pyramidaux, d'autres hexagones, d'autres ovales, *qui tous agissent diversement chacun selon sa figure; [...]* »²¹

Dès les premières définitions de l'atome, dans l'expansion même de la phrase, l'énumération des différentes *formes* des atomes occupe bien plus de place que leurs autres propriétés. Ce qui ressort avant tout de l'atomisme du second docteur, c'est, comme chez le Montaigne de l'essai III, 6 la « multiplication de formes » dont la nature est capable²². La proposition relative concluant cette première approche met l'accent sur cette prodigieuse *diversité* que permet de produire l'alphabet des « figures » composant le grand livre du monde et amorce une mise en image du principe d'inertie qui nous situe fort loin des paradigmes gassendiens: le « mouvement perpétuel » de l'atome est intrinsèquement lié à sa « figure »: « [...] et qu'ainsy ne soit, posez une boule d'ivoire fort ronde sur un lieu fort uni, la moindre impression que vous luy donnerés, elle sera demy quart d'heure sans s'arrester; j'adjouste que si elle estoit aussy parfaitement ronde comme le sont *quelques-uns* de ces atomes dont je parle, elle ne s'arresteroit jamais ». Une sorte de torsion semble se produire dans l'économie de l'exemple entre l'universalité d'un principe (« mouvement perpétuel ») et la particularité d'une forme privilégiée (« atomes ronds »).

En une dérive métonymique tout à fait caractéristique, le mot « figure » va se substituer au mot « atome » et tout se passe alors comme si chaque « figure » expliquait, « demandait » une propension singulière de l'atome au mouvement:

« Il en va de même des autres figures: l'une, comme la carrée, demande le repos perpétuel, d'autres un mouvement de costé, comme de trepidation; et la ronde, dont l'estre est de se remuer, venant à se joindre à la pyramidale, faict peut-estre ce que nous appelons le feu, parce que non seulement le feu s'agitte sans se reposer, mais perce et penetre facilement ».

Au terme de cette première approche, descriptive, de l'atomisme, le feu semble provoquer un déplacement de point de vue considérable; exemple de « figure » parmi d'autres (privilegiée il est vrai: en lui, la « demande » de mouvement est maximale), il devient *principe* générateur valant pour l'ensemble de la Nature: l'atomisme du second docteur fait lointainement écho à la théorie stoïcienne du feu artiste: « Or le feu, qui est le constructeur et destructeur des parties et du tout de l'Univers [...] »²³

Dans l'exposé de l'atomiste lunaire, la « figure » a tout pris: « *magnitudo* » et « *pondus* » brillent par leur absence. Ou plutôt, c'est d'abord semble-t-il pour ses potentialités *figuratives* que l'atomisme est retenu par Cyrano comme l'une des physiques cardinales du texte.

Paradoxe fertile du jeu figuratif: ces atomes dont nous ne percevons nulle image permettent de donner une image de tous les phénomènes: l'atomisme s'affirme de façon ostentatoire comme une théorie complète, capable de tout figurer, depuis les « atomes infinis tres solides, tres incorruptibles et tres simples » jusqu'à « la creation, l'harmonie et l'influence des globes celestes avec l'immuable variété des meteores »²⁴.

Surtout, il fournit une *théorie de la perception* qui ne trouve aucun équivalent ailleurs, dans les autres physiques de l'œuvre; et ce statut singulier d'hégémonie n'est pas indifférent dans l'économie d'un récit où la méditation sur les sens semble indissociable de tout processus cognitif; où les sens réputés « inférieurs » – olfaction, toucher – sont intimement associés à l'exercice de la pensée: dans le cénacle des Docteurs lunaires, l'apprentissage philosophique du narrateur passe d'abord par un réapprentissage du corps: l'intervention régulière des « physionomes », maîtres en caresses et parfums est un rite essentiel pour la mise en scène de l'*otium* philosophique. Dans ce contexte, la vision elle-même, qui donne lieu dans l'*Autre Monde* à d'incessantes variations trouve une figuration qui, bien en deçà de toute abstraction géométrique, la ramène à une activité concrète de rencontres et d'échanges entre corps. L'atomiste lunaire est du reste particulièrement fier de pouvoir rendre compte de cette corporeité fondamentale de la vision:

« Elle se faict donc, à ce que je m'imagine, quand les tunicques de l'oeil dont les pertuis sont semblables à ceux du verre, mettent cette poussière de feu qu'on appelle rayons visuels, et qu'elle est arrestée par quelque matiere opaque qui la faict rejaillir chez soy, car alors rencontrant en chemin l'image de l'object qui la repousse, et cette image n'estant

qu'un nombre infiny de petits corps qui s'exhalent continuellement en esgales superficies du sujet regardé, elle la pousse jusques à nostre œil »²⁵

La référence à la théorie des simulacres est bien là; mais elle entre pour ainsi dire en fusion avec une théorie concurrente, celle des « rayons visuels », des « rayons de feu » que l'œil projette sur les choses. Les noces imaginaires de ces deux modèles hétérogènes permettent de faire de l'acte de vision une véritable *esthétique de la rencontre*: une sorte de ballet où l'objectif et le subjectif, réceptivité et spontanéité se fondent l'un en l'autre, en un point indéterminé de l'espace qui les sépare. Et le paradigme du voyage se trouve inscrit dans l'exercice même de la vision.²⁶ Une fois de plus, cette rencontre sans cesse recommencée est placée sous les auspices du feu, élément démonique par excellence qui fournit le trait d'union entre ces espèces hybrides et l'imagination qui les interprète.

Les analyses gassendiennes faisaient apparaître au cœur même de la vision une énigme, un lieu de non-savoir probablement irréductible. Comme le rappelle O. R. Bloch, Gassendi thématise « l'opposition radicale entre l'objectivité des causes physiques de la vision et la subjectivité de la perception visuelle elle-même » car « quand bien même nous connaîtrions le détail de tous les phénomènes par lesquels la lumière excite la rétine, nous ne pourrions en aucune façon, affirme-t-il, savoir pourquoi ces effets mécaniques produisent la sensation des différentes couleurs par exemple, puisqu'il n'existe aucune analogie entre un choc mécanique et une couleur visuelle ».²⁷

En cet espace d'indétermination, l'atomisme de Cyrano fait lui tout à rebours proliférer l'analogie, en particulier autour d'une métaphore centrale: celle de l'imagination – peintre, opérateur ubiquitaire et actif sous chacune des perceptions²⁸. Métaphore joueuse et récurrente – énoncée à propos de l'expérience du miroir elle sera répétée et amplifiée dans le cas de l'ouïe – qui suggère une continuité profonde entre le travail de criblage des sens et celui de l'interprétation subjective. Elle permet de figurer la conversion de la sensation pure en image (« portraict en racourcy »), puis de l'image en émotion (joie, « ardeur de courage » etc): « [...] et l'organe ainsi pénétrée en fournit à la fantaisie assés de quoy faire son tableau; si trop peu, il arrive que nostre mémoire n'ayant pas encore achevé son image, nous sommes contraints de luy repeter le mesme son, affin que des materiaux que lui fournissent, par exemple, les mesures d'une sarabande, elle en derobe assez pour achever le portraict de cette sarabande. »²⁹ Car ce modèle offre à Cyrano des ressources théoriques suffisantes pour imaginer, au sens fort, les points de jonction entre une théorie des atomes et une physiologie des affects. Soit l'exemple de la Sarabande: du mouvement des « petits corps dont l'air est composé » à ceux de l'émotion musicale se profile un cheminement continu et naturel des « figures » de la matière.³⁰

Le passage de la sensation à l'émotion est donc saisi sur le mode d'une *rencontre* (et d'un ballet) entre particules internes et externes: échange entre corps et harmonisation progressive des mouvements de matière. Cyrano, en plusieurs occasions, aura recours à ce modèle perceptif pour inventer et *écrire* certains épisodes majeurs. Ainsi lors de son ascension vers le soleil, le narrateur le reprendra semble-t-il à son compte pour décrire les causes et les effets de sa propre joie.³¹ Et dans le ballet du «petit peuple» solaire, le modèle des «branles» et «esbranlements» entre petits corps «s'excitant» les uns les autres deviendra tout à coup réalité visible, prenant corps sur la scène du récit.³² Mais au delà de ses fonctions figuratives et proleptiques, l'atomisme du second philosophe entre aussi en résonance avec l'esthétique cyranienne de par le sens même qui lui est assigné.

«Jamais un coup de dés...» le retournement cyranien de l'argument du jet.

Jamais un coup de dés...

Les figurations de l'atome exhibent le grand jeu du hasard. Elles sont comme autant de dés jetés dans l'éternité de l'univers une infinité de fois. Le sens assigné à l'atomisme par le philosophe lunaire est résolument anti-finaliste – ce qui le situe aux antipodes des entreprises de Gassendi et de Bernier. Il permet d'alimenter une critique double: critique globale de l'illusion téléologique; et, comme inscrit à l'intérieur de ce premier procès, celui de la place de l'homme dans la nature.

L'argument du jet fut originellement, semble-t-il, inventé à l'encontre de la thèse de la pure contingence. C'est du moins en ce sens que Cicéron le formule dans le *De natura deorum*³³; en ce sens aussi que Gassendi le reprendra comme un *topos* fondamental au sein du *De principio Efficiente, seu de Causis Rerum*, puissant contrepoint finaliste de l'atomisme exposé au livre précédent (*De Materiali Principio*)³⁴; et François Bernier traduira ce passage dans un chapitre de l'*Abrégé* intitulé «La seconde Raison par laquelle l'on démontre que l'Existence de Dieu se tire de la Contemplation de la Nature.»³⁵, préférant cette comparaison à une autre métaphore empruntée elle aussi à Cicéron, celle de la maison qui se construirait toute seule, présentée comme trop peu dynamique: «Cecy se comprendra plus aisement par une autre comparaison que fait Balbus, lorsqu'il s'etonne qu'il y ait des hommes qui se persuadent que le Monde, de la beauté merveilleuse qu'il est, se soit pû faire par le concours fortuit de la matiere [...] Celuy là, dit-il, qui est capable d'attribuer un tel ouvrage au hasard, sera capable de croire de mesme qu'un nombre innombrable de caractères de vingt et une lettres jettez quelque part sur une table, ou ailleurs à l'avanture, pourront former les Annales d'Ennius; ce qui est tellement difficile, que je ne sçay, si la Fortune pourroit reussir dans une seule ligne.»

Or cette même comparaison, par simple déplacement de point de vue,

peut être retournée comme un gant* et étayer la thèse inverse de la façon la plus parlante et la plus vraisemblable, comme l'attestera Diderot dans la vingt-et-unième des *Pensées philosophiques*³⁷. Cyrano, par la médiation du docteur atomiste, met en scène ce retournement spectaculaire – et nodal dans l'histoire du matérialisme. Surtout, il en fait apparaître, en son *style* propre, l'extrême « facilité »:

« Quand ayant jetté trois des sus une table, il arrive ou rafle les deux, ou bien trois, quatre ou cinq, ou bien deux, six et un, dirais-vous: « O le grand miracle! » [...] Si bien que ce n'est pas merveille qu'entre une infinie quantité de matière qui change et se remue incessamment, elle ayst rencontré à faire le peu d'animaux, de minéraux que nous voyons, non plus que ce n'est pas merveille qu'en cent coups de dé il arrive un raffle [...] »³⁸.

L'ordre du monde, l'harmonie des corps sont alors saisis, dans la multiplication infinie des « jets », comme une illusion recouvrant un pur jeu de *quantités* illustré par le balancement rhétorique de la phrase où apparaît à vif le caractère aléatoire de la « création » d'un simple « chesne »: « [...] *un peu moins* de certaines figures, c'eust esté un orme, un peuplier, un saule, un sureau, de la bruyere, de la mousse; un peu de certaines autres figures, c'eust esté la plante sensitive, un huistre à l'escaille, un ver, une mouche, une grenouille, un moineau, un singe, un homme. »³⁹

Les êtres constitués apparaissent comme autant d'« arrêts » de la matière et la rhétorique imagée de l'atomiste flirte avec certains motifs finalistes (« cent millions de fois cette matière *s'acheminant au dessein d'un homme* [...] ») pour mieux en perturber le sens ([...] *s'est arrêtée* à former tantost une pierre, tantost du plomb, tantost du corail, tantost une fleur, tantost une comette, pour le trop ou trop peu de certaines figures qu'il falloit ou ne falloit pas à designer un homme; [...]). Bref, l'atomiste répète au sujet de l'homme ce qui avait déjà été développé au sujet du chêne quelques lignes plus haut, où l'homme apparaissait brusquement dans le déroulement énumératif de la phrase entre une virgule et un point. Sans doute cette insistante répétition n'est pas neutre:

1) Il est impossible de représenter l'homme dans la nature comme un « empire dans un empire » pour reprendre l'expression de Spinoza; dans la foule des êtres, il est réductible à une logique du plus et du moins – et l'atomisme du second docteur s'intègre de ce point de vue dans la série des critiques de l'anthropocentrisme dont Cyrano émaille inlassablement sa fiction.

2) Sur un autre plan d'incidence entre atomisme et récit, se profile virtuellement une *esthétique* de l'aléatoire propre à l'*Autre Monde* et à ses diverses métamorphoses: sous chaque « créature », on tend à percevoir aussi ce qu'elle aurait pu être ou ce qu'elle n'est pas; sous l'image de l'homme, comme par un effet de palimpseste, percent celles du corail, de la fleur, de la

comète auxquelles « dans un Autre Monde peut-être » la matière aurait pu « s'arrêter » si un autre jeu de figures en avait « décidé » ainsi...

Or, le développement anti-finaliste s'arrête sur l'image du feu, tout comme celui qui le précédait immédiatement (description des atomes, des « figures » et de leurs mouvements). Cette analogie de structure n'est sans doute pas indifférente. Car ici aussi le feu semble provoquer une déviation du discours: on glisse du jeu purement quantitatif des atomes à un principe commun qui *traverse* chaque « arrêt » de la matière à l'oeuvre – comme si le feu était un « analogon » diffus de la vie et de l'âme dans la nature.

« Il en va tout ainsi de ce feu qui se meut de soy mesme, car ayant trouvé les organes propres à l'agitation nécessaire pour raisonner, il a raisonné; quand il en a trouvé de propres à vegeter, il a vegeté: et qu'ainsy ne soit, qu'on creve les yeux de cet homme que *ce feu ou cette ame* faict voir, il cessera de voir. [...] »⁴⁰

L'image du feu joue ici à la lisière du paradigme du jet sans que l'on puisse dire qu'elle entre clairement en contradiction avec lui. Si elle tend à l'excéder (en direction de ce que les historiens de la philosophie nommeraient un matérialisme « vitaliste »), cet excès demeure indéterminé.

Jamais un coup de dés n'abolira le hasard... Au royaume des « figures », des images et des mots, Cyrano, explorant les possibles, multipliera lui aussi les « coups de dés »... Vouloir finaliser l'ensemble en fonction d'une pensée ultime et d'un sens « transcendant » (fût-il l'épicurisme) ne serait-ce pas céder nous aussi à l'illusion que dénonce le second philosophe lunaire? Mis en perspective dans l'ensemble de l'œuvre, le modèle atomiste apparaît à son tour comme un des « arrêts » (parmi d'autres) auxquels le « feu » de l'imagination viendra ici et là donner vie. Et loin de ce noyau théorique qu'est la physique de l'atomiste lunaire, des éléments épicuriens surgiront de façon erratique et intempestive. Iront-ils dans le même sens?

III. Disséminations solaires

La belle compacité de cette physique atomiste n'est en effet que transitoire. Dans le second voyage surtout, les références à l'épicurisme s'éparpillent et clignotent en des lieux très étranges. Ici les atomes servent à expliquer la migration des Âmes vers le Soleil⁴¹; là, ils permettent de décrire l'entremêlement des « flux » entre les cinq sens et les trois facultés -mémoire, imagination, jugement- que Cyrano allégorise en une sorte de « paysage cognitif » lumineux⁴².

Ailleurs surgissent dans des contextes insolites certains grands thèmes de l'éthique épicurienne. Ainsi la virulente critique de la crainte des Dieux adressée au narrateur captif en la République des Oiseaux:

« Mais avec tout cela ces pauvres serfs (les hommes) ont si peur de

manquer de maîtres, que comme s'ils apprehendoient que la liberté ne leur vint de quelque endroit non attendu, ils se forgent des Dieux de toutes parts, dans l'eau, dans l'air, dans le feu, sous la terre; ils en feront plutost de bois, qu'ils n'en ayent; et je croy mesme qu'ils se chatouillent des fausses esperances de l'immortalité, moins par l'horreur dont le non-estre les effraye, que par la crainte qu'ils ont de n'avoir pas qui leur commande apres la mort.»⁴³

Ou encore les remarquables variations autour de la « cellule idéelle » – pour reprendre la terminologie de Jean Deprun – : « la mort n'est rien pour nous », utilisées par les oiseaux en guise de discours de consolation au moment de la condamnation du narrateur :

« La mort, me dirent-ils (me mettant le bec à l'oreille) n'est pas sans doute un grand mal, puis que la Nature nostre bonne Mere y assujetit tous ses enfants, et ce ne doit pas estre une affaire de grande consequence, puis qu'elle arrive à tout moment, et pour si peu de chose [...] Il y a beaucoup d'apparence au contraire, puis que l'animal commence par jeu, qu'il finit de même. [...] Ne t'afflige donc point de faire plutost ce que quelques-uns de tes compagnons feront plus tard »⁴⁴.

Or, les cellules « épicuriennes » ne sont pas simplement dispersées; leur sens premier est perverti par les déviations de la fiction où elles se trouvent prises. Pour s'en tenir à ce dernier exemple, les réminiscences du chant III de Lucrèce sont mises en perspective de bien étrange façon :

1) Les « deux Oiseaux de Paradis » commencent par tenir ce discours sur la mort au nom de la Nature toute entière (« Nature nostre bonne Mere y assujetit tous ses enfants ») mais si l'on lit très attentivement le texte, il apparaît qu'ils se contredisent chemin faisant, au détour d'une virgule, en se plaçant en dehors de l'ensemble des êtres mortels : « Je parle à toy ainsi, *a cause que ton ame n'estant pas immortelle comme la nostre*, tu peux bien juger quand tu meurs, que tout meurt avec toy »⁴⁵.

2) Suit une dérive palingénésique qui en apparence prend appui sur l'argumentaire épicurien « classique »⁴⁶ : « [...] mais en tous cas supposé que la vie soit un bien, le mesme rencontre qui parmy l'infinité du temps a pû faire que tu sois, ne peut-il pas faire quelque jour que tu sois encor un autre coup? la matiere qui à force de se mesler est enfin arrivée à ce nombre, cette disposition et cet ordre nécessaire à la construction de ton estre, peut-elle pas en se remeslant arriver à une disposition requise pour faire que tu te sentes estre encor une autre fois? »⁴⁷

Mais peu à peu le développement épicurien sur la mort dégénère en une sorte d'éloge de la métempsychose et d'« ornithocentrisme » caricatural⁴⁸ : dans le grand jeu des combinaisons d'atomes, l'homme après la mort aura-t-il un jour la chance de devenir oiseau ou mouche?

En dehors de ces mises en scène volontiers burlesques de la parole épicu-

rienne, où elle a surtout un impact corrosif répété (dénonciation des privilèges illusoire de l'homme dans la Nature), il faudrait décrire les *déviation*s par lesquelles le lexique de l'atomisme (atomes, particules, «pertuis», pores, vide, etc.) intervient comme un lexique nomade excédant largement le cadre de l'épicurisme *stricto sensu*.

En particulier, tout en s'associant à une représentation de l'infinie *diversité* de la Nature saisie en ses mouvements et combinaisons⁴⁹, les références directes et indirectes à l'épicurisme participent à une vision de l'*unité* qui affleure surtout dans le second voyage: celle d'un feu central où la *vie* de l'Univers s'alimente, voire celle d'une «Ame du Monde» à laquelle il est fait ici et là *allusion*.

Ainsi lorsqu'à l'approche du Soleil le narrateur médite sur son état de «joye» intense (la faim a déserté son corps...), l'image atomiste vient côtoyer celle de la «grande ame du Monde» sous les auspices du feu – et de la «théorie» de la vie formulée par Dyrcona.

«Mais tout aussi-tost je vainquis cette difficulté, après avoir pris garde que dans nos corps l'humide radical, et la chaleur naturelle, ne sont rien qu'une mesme chose; car ce que l'on appelle humide, soit dans les Animaux, soit dans le Soleil, *cette grande ame du Monde*, n'est qu'une fluxion d'étincelles plus continues, à cause de leur mobilité; et ce que l'on nomme chaleur, est *une brouine d'atomes de feu* qui paroissent moins déliées, à cause de leur interruption, [...]» (nous soulignons).

On connaît les attaques de Pierre Gassendi contre les diverses théories de l'Ame du Monde, exposées et commentées dès le début de sa physique du *Syntagma*⁵⁰; son souci de démarquer sa philosophie épicurienne de toute dérive immanentiste et moniste – dont le voyageur Bernier reconnaîtra certaines formes en Asie et auxquelles Bayle s'opposera à son tour en certaines de ses critiques *anti-spinozistes*.⁵¹

Un des grands mérites d'Epicure ne fut-il pas aux yeux de Gassendi, comme le rappelle O. Bloch, d'avoir, contrairement à la thèse platonicienne et stoïcienne de l'Ame du Monde, source de toutes les hérésies ou peu s'en faut, dénié toute divinité non seulement aux astres, mais encore au monde et à toutes ses parties »?⁵²

Faut-il alors donner à ce genre d'image unitaire un sens tout métaphorique comme y incite du reste Gassendi lui-même? Barry Brundell rappelle que le chanoine de Digne indiquait en particulier deux possibilités sémantiques légitimes pour l'expression «Ame du Monde»: d'une part, désigner Dieu, mais un Dieu qui est co-présent (*adest*) et non présent *dans* le Monde (*sed non inest*) – tel un pilote dans un navire (la distinction entre «*inesse*» et «*adesse*» étant essentielle pour neutraliser la tentation moniste et immanentiste); d'autre part, si l'expression «Ame du Monde» n'est qu'une analogie désignant la chaleur diffuse à travers le monde.⁵³

Or, même si l'on s'oriente plutôt vers le sens 2, comment juger, à la lecture de l'*Autre Monde*, du degré de métaphoricité de cette image même? Comment affirmer, avec Erica Harth par exemple, qu'il y ait là « plus qu'une image » – « The world-soul, without necessarily connoting animism or pantheism, is probably more than an image » (nous soulignons) – dans un espace littéraire où le statut de l'image est particulièrement fluide et incertain?⁵⁴

En effet, oscillant entre ces deux pôles, ou plutôt entre ces deux points de vue sur la matière (infinie diversité, unité harmonique et originaire), les références épicuriennes ont dans les Empires du Soleil un statut d'autant plus complexe que les rapports entre images et discours se modifient massivement d'un récit à l'autre: les premières tendent à intégrer les secondes en leur mouvement singulier, la théorie s'énonçant souvent de façon diffuse et dynamique à même l'image (et non plus seulement en une suite d'entretiens). Tel est du reste le propre de l'*allégorie* en tant que genre littéraire, dont Cyrano use désormais de façon récurrente.

Les « figures » de l'atomisme tendent alors à se fondre dans les flux constitutifs de l'imaginaire solaire; l'*atome* à devenir une sorte d'*analogon* des images du texte et de leur combinatoire incessante. Et l'on ne sait plus au juste, dans cette métaphore filée qu'est l'allégorie, si l'image métaphorise, exprime, travestit telle thèse épicurienne, ou si, tout au rebours, le lexique épicurien n'est plus qu'un des langages, un des réseaux métaphoriques disponibles permettant de « matérialiser » sous nos yeux le grand jeu de l'imagination à l'oeuvre, dans un espace solaire qui semble *fait* pour elle.

IV. L'allégorie du petit peuple solaire et les « clinamen » de l'imagination. Leibniz lecteur de Cyrano.

Dans les « intermondes » du récit solaire, le narrateur rencontre un animal d'un genre inouï; une sorte de « quasi-corps » comme on eût dit au sujet des dieux d'Epicure.⁵⁵ En une saisissante allégorie, Cyrano met alors en scène les métamorphoses de la matière saisie en l'un de ses états les plus subtils et les plus « chauds ».

Un fruit se détache de l'arbre et s'anime. L'arbre lui-même se décompose en éléments premiers – pour composer une autre forme, transitoire elle aussi: à la fin de l'épisode, ce petit peuple et ce roi-voyageur capables de tout « figurer », comme autant d'hologrammes démoniques, retrouvent leur « figure » propre – inaccessible elle à la représentation.

La Fable des corps-images fait penser à la fois à une métaphore filée de l'atomisme en général et à une rêverie sur le mouvement des simulacres. A aucun moment elle ne se donne à lire comme pure illusion: sous l'évanescence des métamorphoses prodigieuses de la matière-image, il y a une réalité première, une physique, une logique et même une rhétorique des *phantasma-*

ta : le «petit Roy», qui apparaît comme l'âme de ce corps, se chargera de prendre la parole pour en faire la théorie.

L'allégorie du petit peuple exhibe d'abord:

la désagrégation d'un corps (et d'une forme) en éléments premiers

le mouvement infiniment rapide par lequel ces derniers se combinent pour engendrer un autre corps (et une autre forme): un Jeune Homme, dont l'«image-mouvement» a d'abord paru devoir être celle d'un énorme géant

l'animation ultime de l'ensemble – le petit roy venant ajouter, tel le dernier point d'une tapisserie qui lui donnerait sens et cohésion, un *pneuma*, une «*flos materia*», – bref à la fois vie et parole au corps figuré.⁵⁶ Puis la fable est redoublée par une sorte de «moralité» ou plutôt de mode d'emploi: le petit Roy décline l'identité de son peuple; l'analogie pressentie entre la danse des corps et le jeu créateur de la «*materia actiosa*» n'était donc pas un leurre:

«Il faut que tu sçaches qu'estant naiz habitants de la partie claire de ce grand Monde où le principe de la matiere est d'estre 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 infallible que notre imagination ne rencontrant aucun obstacle dans la matiere qui nous compose, elle l'arrange comme elle veut, et devenuë maistrresse de toute nostre masse, elle la fait passer en remuant toutes ses particules, dans l'ordre necessaire à constituer en grand cette chose qu'elle avoit formée en petit.»⁵⁷

Le petit Roy explique l'ensemble des métamorphoses en fonction de deux «principes» cardinaux: *matière* et *imagination*, les rapports de résistance entre l'un et l'autre étant minimaux et même quasi-nuls dans l'espace solaire inventé ici par Cyrano. Dans les *mouvements* du récit, la dualité forme-matière se trouve fortement ébranlée à la fois par une conception non statique de la «*materia actiosa*» et par une vision non essentialiste de la forme-même si, une fois encore, le lexique, ironiquement utilisé, ménage quelques effets de trompe-l'œil⁵⁸. S'y substitue une autre dualité où la forme devient l'effet contingent et variable du rapport plus ou moins harmonique entre matière et imagination. De ce point de vue, l'explication du petit Roy (au sens étymologique de dépliement – «*explicare*» –) évoque un des grands traits que Gilles Deleuze attribue à l'esthétique baroque du pli:

«La matière qui révèle sa texture devient matériau, comme la forme qui révèle ses plis devient force. C'est le couple matériau-force qui, dans le Baroque, remplace la matière et la forme»⁵⁹.

Cette force a ici pour nom: «imagination».

Or on trouve chez Leibniz une référence à la fois très précise et, tout à fait surprenante à ce passage, dans les *Essais de Théodicée*: (III, § 343): «Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'univers semblables à

celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformait en un moment, comme bon lui semblait, *et la solution de la continuité lui nuisait aussi peu qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer.* » (Nous soulignons).⁶⁶

Cette référence à l'allégorie solaire de Cyrano intervient au cœur même d'une polémique entre Leibniz et Bayle sur le statut de la *liberté* humaine (critique par Leibniz de la liberté d'indifférence, qu'il compare à de multiples reprises au *clinamen* des épicuriens). Elle est convoquée par Leibniz comme un contre-exemple *possible* ontologiquement réfractaire à ce qu'il nomme la « solution de continuité ». Mais précisément ce possible n'est pas de ce monde, il faut inventer un *Autre Monde* (le titre de Cyrano est de ce point de vue en harmonie parfaite avec l'argumentaire leibnizien) pour que ce possible s'actualise. Alors seulement les « *clinamen* » de l'imagination deviennent intégralement pertinents. Leibniz pousse :

« Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas de notre globe au siècle où nous sommes, et le plan de Dieu ne l'a point laissé marquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de douleur ». D'une certaine façon, le petit Roy anticipe sur l'analyse de Leibniz. Il rappelle au narrateur que l'insolente liberté du petit peuple échappe à l'humanité – « Vous autres Hommes ne pouvez pas les mesmes choses [...] » – et, en prenant congé, lui conseille, « puisqu'[il est] habitant de la Terre », de suivre « le Rossignol aux régions opaques du Soleil, parce qu'elles [sont] plus conformes aux plaisirs qu'apete la Nature humaine. » (p. 493).

Epicure et Descartes aux Empires du Soleil. Débat autour du vide.

« Or ces ames de Philosophes sont tellement à l'égard des autres ames, ce que l'or, les diamans, et les astres sont à l'égard des autres corps, qu'Epicure dans le Soleil est le mesme Epicure qui vivait jadis sur la Terre. » (p. 493).

Au terme de son périple, le narrateur rencontre Campanella, s'en retournant vers la Province des Philosophes. Ceux-ci en effet, n'ayant « rien contracté d'impur dans leur exil, arrivent tout entiers à la sphere du jour pour en estre habitants ». Le Calabrais fait d'Epicure le paradigme de cette pérennité solaire des grands philosophes. Le choix du nom n'est sans doute pas indifférent: Epicure est en effet la seule figure tutélaire invoquée dans le second Voyage – hormis Descartes, dont l'arrivée est imminente, et Campanella lui-même, personnage qui est un peu au Soleil ce que le Démon de Socrate était la Lune.

Par l'entremise de Campanella se produit de façon immédiate une confrontation entre physiques cartésienne et épicurienne. Mais en ce débat solaire, la

différence entre les deux philosophies se trouve à la fois marquée et gommée: pour le narrateur, l'identité philosophique de Descartes ne semble a priori faire aucun doute – il est désigné d'emblée comme épicurien...

« Mais, luy dis-je, il me semble que ce Philosophe a toujours impugné le vuide; et cependant, *quoy qu'il fut Epicurien, afin d'avoir l'honneur de donner un principe aux principes d'Epicure, c'est-à-dire aux atômes, il a etably pour commencement des choses un cahos de matiere tout à fait solide, que Dieu divisa en un nombre innombrable de petits carreaux, à chacun desquels il imprima des mouvements opposez.* » (p. 494).

Un effet de surimpression se produit entre deux types de «figurations» de la matière; physique cartésienne et physique épicurienne sembleraient pouvoir s'emboîter l'une en l'autre comme des poupées russes: l'une fournirait des «principes» aux «principes» de l'autre... Autour de la question du vide (qui devrait inciter à marquer une dichotomie nette entre les deux systèmes) le narrateur joue avec la notion même de principe – qu'est-ce donc qu'un principe de principe pour Cyrano? – et de façon symptomatique, tout se trouve ramené à une différence de figures et d'images.

Entre elles, il est vrai, il y a du jeu, mais l'essentiel est bien là: l'opposition entre thèse pléniste et thèse vacuiste est toute entière rabattue sur la scène de l'*imagination* et de ses pouvoirs. Et le génie philosophique de Descartes lui-même semble intégralement rapporté à la subtilité de son corps, de ses sens, de sa «*phantasia*» propre.

1) Descartes «a toujours impugné le vuide».

2) «il a etably pour commencement des choses un cahos de matiere tout à fait solide», divisé «en un nombre innombrable de petits carreaux».

3) Or «il veut que ces cubes, en se froissant l'un contre l'autre, se soient égrugez en parcelles de toutes sortes de figures: mais comment peut-il concevoir que ces pieces quarrées ayent commencé de tourner séparément, sans avouer qu'il s'est fait du vuide entre leurs angles? [...]».

4) «Donc la moitié de cette espace a deu necessairement demeurer vuide, puis qu'il n'y avoit point encore d'atômes pour la remplir.» (p. 494).

On voit que dans cette sorte de syllogisme, la notion de «figure» joue une fois de plus un rôle majeur dans la mise en scène *et* dans l'évaluation d'une théorie. Le jeu de construction de la physique cartésienne ne permet pas au narrateur d'imaginer la solution pléniste et Campanella fait semblant de différer toute réponse directe sur ce point – en affirmant que cette réponse est facile pour un lecteur de Descartes suffisamment «subtil».

Car un déplacement heuristique se produit: avant d'en venir à la thèse elle-même, c'est le statut de l'imagination dans le raisonnement de son interlocuteur qu'il stigmatise.

« Vous vous souvenez bien qu'il dit que nostre entendement est finy:

ainsi la matiere estant divisible à l'infiny, il ne faut pas douter que c'est une de ces choses qu'il ne peut comprendre ny imaginer, et qu'il est bien au dessus de luy d'en rendre raison: mais, dit-il, quoy que cela ne puisse tomber sous les sens, nous ne laissons pas de concevoir que cela se fait par la connoissance que nous avons de la matiere; et nous ne devons pas, dit-il, hesiter à determiner nostre jugement sur les choses que nous concevons.»

En effet, pouvons-nous imaginer la maniere dont l'ame agit sur le corps? »

On glisse de façon vive et elliptique d'un débat sur l'existence du vide à un tout autre débat, sur le statut de la connaissance et du sensible. Sous la confrontation des deux thèses, Campanella fait apparaître celle de deux épistémologies.

Cyrano recrée alors en un clin d'oeil, par la médiation du Calabrais, le climat d'une polémique aisément identifiable, celui de la *Disquisitio metaphysica* et du célèbre « *O caro* » dont Descartes fustigeait Gassendi, esclave selon lui de ses sens et de son imagination. Et l'on serait tenté de déclarer une allusion directe et parodique dans la chute rhétorique du développement:

« Mais, dit-il, pauvre mortel, je sens que ces speculations te fatiguent, parce que comme dit cet excellent Homme [Descartes], « 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. » (p. 494).

Cette mise en scène du dualisme cartésien sous ses aspects les plus « triviaux » et rhétoriques entre subrepticement en résonance avec les lois fictionnelles propres à l'imaginaire solaire – où l'esprit acquiert une fluidité, une liberté inouïes; où le corps n'offre plus de résistance à la pensée (motif de la transparence) ni à la volonté (actualisation immédiate des désirs). Et le débat, interrompu, comme à l'ordinaire, reste en suspens.

Mais il suffit de remettre ce dialogue en perspective dans l'ensemble de l'œuvre pour qu'il prenne, soudain, une tournure fort insolite: d'une certaine façon, le débat sur le vide tourne à vide.

Car le paradoxe est bien qu'au moment où se déploie ce débat ultime entre épicurisme et cartésianisme autour de l'existence du vide, le vide a déjà été expérimentalement utilisé par le Narrateur, (donc) imaginativement éprouvé et « prouvé » par la fiction cyranienne: c'est par lui que la machine inventée pour s'élever vers le Soleil (l'icosaedre) a pu être efficace, c'est en fonction de lui qu'elle a été élaborée (!) Il y a donc ici comme un dysfonctionnement du récit ou plutôt comme un effet local d'*amnésie*. A aucun moment le narrateur ne tire quelque argument que ce soit de sa propre « invention ». La mise en scène d'un débat théorique essentiel se trouve donc incidemment *décalée* et *relativisée* au sein de l'économie narrative de l'*Autre Monde*: le

discours théorique sur le vide – la difficulté à l'«imaginer» etc. – est pour ainsi dire en retard sur les exigences de la Fable.

Incertaine dans la sphère des «entretiens», la thèse épicurienne sur le vide a «naturellement» servi de support au *mouvement* du narrateur. Vraie ou fautive, elle a présidé de très près à la fabrique du texte et à la mise en image du mouvement vers le Soleil. Car, en sa littéralité même, la description cyranienne de l'icosaèdre a épousé certains contours du poème lucrétien et de ses développements sur l'aimant pour y alimenter son dernier envol⁶⁰.

Il suffit, ici encore, de faire glisser une figuration sous une autre, le texte de Lucrèce (aimantation), sous celui de Cyrano (icosaèdre): l'effet de surimpression met en lumière le singulier travail de la fiction. Dans la machine inventée par le narrateur, l'action conjuguée des miroirs concaves et des rayons solaires usurpe la place et les fonctions que Lucrèce attribuait à l'aimant et au fer. Cette substitution n'est pas neutre: la machine imaginaire est aussi une «machine à imaginer», un signe dont les aspects icôniques et poétiques particularisent le second Voyage. Cependant la «mythologie» du voyageur solaire conserve l'«*impetus*» démonstratif que lui transmet le texte séminal, rigoureusement atomiste.

En permettant d'imaginer le *vide* comme principe de *mouvement*, le paradigme de l'aimantation, même s'il n'apparaît pas de façon *directe*, confère aux images de la «*phantasia*» une sorte de support à la fois logique et physique. Mais la dissémination du modèle sous-jacent ne s'arrête pas là. Il y a également dans le second voyage des déviations allégoriques où, au lieu d'être affirmée comme la *cause* (virtuelle) d'un «jeu de nature», l'aimantation sera invoquée comme l'*effet* d'une causalité d'ordre mythique. Au lieu d'«encadrer» localement la Fable, l'argument physique se trouve encadré, absorbé par elle. Ainsi, prise dans la longue généalogie mythique des Chênes de Dodone remontant aux deux Amants originels, Oreste et Pylade, l'aimant ne sera-t-il plus qu'une des métaphores physiques de l'*Amour* qui régit la Nature...

V. Les jeux de la matière et de la mimesis. Cyrano et la «magie» des simulacres.

Le second voyage, inachevé, nous laissera sur notre faim: Descartes, longuement annoncé, arrive enfin dans les plaines du jour, mais ne profère aucun discours. Que trouve-t-on, alors, à l'extrême bordure du récit? Une sorte de théorie des simulacres et de leur circulation sur laquelle Campanella fonde sa propre pratique de la «télépathie»:

«Il s'exhale de tous les corps des espèces, c'est-à-dire des images corporelles qui voltigent en l'air. Or ces images conservent toujours malgré leur agitation, la figure, la couleur, et toutes les autres proportions

de l'objet dont elles parlent: mais comme elles sont tres-subtiles et tres-deliées, elles passent au travers nos organes sans y causer aucune sensation: elles vont jusqu'à l'ame, où elles s'impriment à cause de la délicatesse de sa substance, et luy font ainsi voir des choses tres-éloignées que les sens ne peuvent apercevoir: ce qui arrive icy ordinairement, où l'esprit n'est point engagé dans un corps formé de matiere grossiere comme dans ton Monde.» (p. 507).

L'image donnée ici de la théorie des simulacres est en soi assez primitive et grossière. Il semble que l'«*aïsthésis*» – critiquée par Gassendi à la lumière de l'optique moderne – y soit prise au sérieux. En outre, l'impact produit sur le «*sensorium*» est délibérément, «magiquement» escamoté – ainsi que le travail de la «*phantasia*» fortement métaphorisé, on s'en souvient, par l'atomiste lunaire. Enfin, un point de graphie nous intrigue: faudrait-il lire «dout elles partent» et non «dont elles parlent» – nous n'avons pas de manuscrit pour le second voyage – ? Ou bien ne faut-il voir là qu'une dérive de plus, faisant des images non seulement les émissions, mais aussi les émissaires des choses: leur *discours*, pour ainsi dire, immanent et continué ?

Depuis l'entrée en scène de Campanella, les interférences ont été nombreuses entre certains motifs épicuriens et l'univers de la «magie»: anticipations prodigieuses sur la pensée d'autrui grâce à une parfaite imitation de ses «postures» corporelles (un même «branle de matiere» générant un même «branle d'esprit»), etc.; ici capacité du corps à percevoir «des choses tres-éloignées». Et l'on peut reconnaître sans peine une allusion à certains développements du *De sensu rerum et magia* relatifs au «*spiritus*» – «*Compositum ex calore et materia tenuissima*» – et à la fonction médiatrice que Campanella y attribue à l'air⁶¹. La figuration cyranienne des «especes materielles» et de la corporeité de l'image prend appui, dans le Soleil, sur cet imaginaire du «corps subtil» dont Massimo Bianchi a, dans une brève étude, esquissé les grands traits: «De cette intégration d'un élément pensant dans la *res extensa* et d'un facteur corporel dans la *res cogitans*, il découle que la rencontre du sujet de l'objet dans l'acte de la connaissance se manifeste, chez Campanella, comme un contact à la fois matériel et spirituel: les mouvements de la matière se transmutent immédiatement en pensée [...]. D'où «le rapport d'intimité et de sympathie qui, en vertu de cet entremêlement d'esprit et de matière, relie le sujet qui perçoit et l'objet extérieur, se situe chez Campanella à l'origine d'expériences telles que l'anticipation en rêve des événements futurs, les présages, les vaticinations».

Cette inclusion d'éléments épicuriens à l'intérieur d'une théorie dérivée de tout autres sources n'est pas nouvelle. Massimo Bianchi cite à ce propos un texte de Bruno où le nom d'Epicure apparaît aux côtés de ceux d'Héraclite, de Synesios et de Proclus pour étayer l'hypothèse des «effluves». Mais ce transport d'un corps-image à un autre, *au sein d'un texte de fiction* où

L'imagination de l'écrivain met en abyme les pouvoirs créateurs et souverains de l'imagination peut être « *ici* » interprété en un sens autre. Le pronom deictique qui discrètement affleure en cette dernière page fait moins référence à une théorie de la magie en général qu'à un espace de *pure* fiction, singulier et local, fabriqué de telle sorte que le rêve sans cesse puisse s'actualiser sous forme d'images, où chaque image en appelle une autre et communique avec elle... De ce point de vue, l'hésitation éventuelle quant au statut des « *species* » (vision « matérialiste » des simulacres ou « magique » du « *spiritus* »?) se trouve puissamment relativisée. Dans les fameuses analyses de *l'Oeil et l'Esprit*, Maurice Merleau Ponty évoquait tout ce que la « révolution » cartésienne frapperait irrémédiablement: cet espace ambigu de fluctuations entre sujet et objet, entre *res cogitans* et *res extensa* que le recours aux « *species* » emblématise.

« La magie des espèces intentionnelles, la vieille idée de la ressemblance efficace, imposée par les miroirs et les tableaux, perd son dernier argument si la puissance du tableau est celle d'un texte proposé à notre lecture, sans aucune promiscuité du voyant et du visible »⁶².

Le mode de « *lecture* » que nous proposent les tableaux en mouvement de Cyrano est tout autre: la « magie » figurative des simulacres échangés y actualise en permanence cette « promiscuité du voyant et du visible », ou encore cette « puissance des icônes », cette « métamorphose des choses mêmes en leur vision » qu'évoquait le phénoménologue – et dont la « théorie » campanellienne apparaît en quelque sorte comme l'ultime hyperbole.

Descartes, « *ici* », ne prendra pas la parole car le texte s'interrompt. Du fait de l'ironie du sort et des hasards (?) de l'écriture, Descartes demeurera ce corps en suspens, ce merveilleux ensemble de simulacres annoncé par Campanella, et qui écoute en souriant.

JEAN-CHARLES DARMON
FONDATION THIERS

NOTES

1. « En Mécanique, on appelle jeu une certaine ouverture convenable qui donne facilité de mouvoir les parties d'une machine ou de toutes autres choses mobiles, comme d'une manivelle, d'une poulie, d'un ressort, d'un porte, d'un fenestre ». Antoine Furetière. *Dictionnaire Universel*, article « jeu ».
2. *L'Autre Monde*, éd. de Jacques Prévot, Belin, 1977 p. 360 (in *Œuvres complètes*.)
3. *Ibidem*, p. 363.
4. Cf. *Abrégé*, 1675 p. 140-141.
5. *L'autre Monde*, p. 363. A comparer avec le passage de *Astronomia Nova* de Kepler: « Le Soleil restant dans son lieu tourne cependant comme sur un tour et, en vérité, émet dans l'amplitude du

monde une espèce inmatérielle de son corps, analogue à l'espèce inmatérielle de sa lumière; laquelle espèce, par suite de la rotation du corps solaire, tourne à l'instar d'un tourbillon très rapide qui s'étend à travers toute l'immensité du monde et transporte avec elle les planètes, les entraînant en cercle d'un «rapus» plus intense ou plus faible, selon la densité de cette *species*, conformément à la loi de son *effluxus*, est plus ou moins grande.» cité par A. Koyré, «l'œuvre astronomique de Kepler», XVII^e siècle, n° 30, 1956, p. 102.

6. D'après O. Bloch («Cyrano et la philosophie», *XVII^e siècle*, n° 149, 1985 p. 345), «Pour l'une et l'autre, Cyrano utilise sans doute, entre autres, les textes de Gassendi, tant ceux qui traitent, avec ou sans référence à Bruno, de l'astronomie, du monde ou des systèmes du monde, que ceux où le philosophe expose sa théorie de l'espace et du temps».

7. *L'autre Monde*, p. 364.

8. *Ibidem*, p. 364. Comme le rappelle O. Bloch, «le remplacement, dans l'édition de 1657, des deux «éternellement» par «à l'infiny» n'est certainement le fait ni du hasard, ni d'un souci de correction linguistique: c'est au contraire cette distorsion de l'infinité spatiale, à laquelle paraîtraient devoir d'abord conduire les considérations dont on part, en une infinité temporelle, qui permet à Cyrano d'introduire la thèse impie» (Opus cité, p. 344)

9. *Ibidem*, p. 364.

10. O. Bloch, «Cyrano et la philosophie», p. 346.

11. *L'autre Monde*, p. 364. Comme le rappelait Sylvia Murr: «Entre Epicure et G. Bruno, Gassendi ne lie pas l'infinité de l'espace immatériel à la cosmologie et démontre qu'il est impossible de prouver l'irrationalité du finitisme ontologique créationniste» (Introduction au Colloque Gassendi, Digne, mai 1992 «Gassendi, philosophe»).

12. *L'autre Monde*, éd. citée p. 378.

13. Les figurations du démonique dans *L'autre Monde* peuvent faire souvent songer à certaines des analyses d'Eugène Finck dans *Le jeu comme symbole du monde*.

14. *L'autre Monde* p. 379 et surtout p. 380.

15. *Exercitationes Paradaxicae Adversus Aristoteles* traduction Bernard Rochot, Vrin. p. 482, 1959-484.

16. *L'autre Monde*, éd. citée, p. 379-380.

17. *Ibidem*, p. 363 (nous soulignons).

18. *Ibidem*, p. 408.

19. *Ibidem*, p. 408 (nous soulignons).

20. *Ibidem*, p. 408.

21. *Ibidem*, p. 408.

22. Il faudrait citer à ce propos les belles analyses de Marcel Conche, in *Montaigne et la philosophie*, éditions de Mégare (1987) p. 58: «La nature est «multiplication» des formes (III, VI, c, 908); comme chez les Epicuriens, elle est nombre et quantité. La condensation des innombrables *possibilités* autres que celles que nous représentons, et auxquelles elle a donné l'existence, abat notre naïve présomption [...]»

23. *L'autre Monde*, p. 409. Rappelons à ce propos que, dans le *proemium* de la *Physique*, Gassendi retenait l'image stoïcienne du Feu Artiste comme une *métaphore* pertinente pour représenter la «puissance d'agir» (*vis agendi*) de la nature, mais en un sens religieux qui est totalement absent ici «*quippe Mundus quidem, et omnia, quae in ipso sunt, Divina quadam arte sunt facta, neque abs re Stoici Naturam Ignem dixere artificialem viâ progredientem ad generationem [...]*» *Opera Omnia I; Physicæ*, proemium, p. 126.

24. *L'autre Monde*, p. 412.

25. *Ibidem*, p. 410.

26. Cf. à ce sujet l'explication du reflet dans le miroir.

27. O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Martinus Nijhoff: La Haye, 1971, p. 19 et suivantes.
28. Cf. p. 410 «[...] et nostre imagination, plus chaude que les autres facultez de l'ame, en attire le plus subtil, dont elle faict chez elle un portraict en raccourcy».
29. *Ibidem*, p. 411.
30. « Mais cette opération n'est presque rien; le merveilleux, c'est lors que par son ministere nous sommes emeus tantost à la joye, tantost à la douleur. Cela ce faict, je m'imagine, si le mouvement que ces petits corps reçoivent rencontrent dedans nous d'autres petits corps remuez de mesme sens, ou que leur propre figure rend susceptibles du mesme esbranlement; car alors les nouveaux venus excitent leurs hostes à se remuer comme eux; et, de cette façon, lorsqu'un air violent rencontre le feu de notre sang incliné au mesme bransle il anime ce feu à se pousser dehors: c'est ce que nous appelons: ardeur de courage.»
31. *L'Autre Monde*, p. 445-446.
32. *Ibidem*, p. 458 et surtout p. 462.
33. *De Natura Deorum*, II, 37. Cf. à ce sujet les analyses de Clément Rosset dans *l'anti-nature*, réf: Paris: P.U.F. (quadriga), 1973 p. 252 et suivantes: « D'où l'exclusion du hasard, dont Cicéron a le génie ou la chance (selon qu'il l'a imaginée ou seulement reproduite) de donner une formulation appelée à une grande fortune dans l'histoire de la philosophie et de la littérature: le fameux argument du jet, destiné à contrer l'idée de production rigoureusement «naturelle», c'est-à-dire issue des seuls jeux de la spontanéité et du hasard».
34. Pierre Gassendi, *Syntagma Philosophicum*, Physicae Sectio I, liber IV, p. 316. Citation et commentaire du texte de Cicéron.
35. François Bernier, *Abrégé* (édition 1684, tome II, livre I, chap. XVII).
36. Cf. à ce propos, C. Rosset: « Il est assez curieux que l'argument du jet ait été (ou du moins semble avoir été) primitivement un argument stoïcien contre l'épicurisme; on sait que cet argument, par la facilité avec laquelle il peut être retourné, en viendra à servir plutôt la thèse du hasard et de l'artificialisme, comme chez Nietzsche et Mallarmé. » *ibidem*, p. 253.
37. « Je me garderai bien de faire ce raisonnement à un athée: cette comparaison lui donnerait beau jeu. Selon les lois de l'analyse des sorts, me dirait-il, je ne dois point être surpris qu'une chose arrive quand elle est possible, et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets » Cf. à ce sujet, les analyses de Jean Deprun « Quand la nature lance les dés... ou préhistoire des singes dactylographes. » in *les Jeux au XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, 1976.
38. *L'Autre Monde*, édition citée p. 409.
39. *Ibidem*, p. 409.
40. *Ibidem*, p. 410. Nous soulignons.
41. Cf. p. 487 « Il est donc bien vray-semblable qu'elle procede des rayons du jour, et d'un grand monceau d'ames, lesquelles comme vous sçavez ne sont faites que d'atomes lumineux qui s'en retournent au Ciel par leurs portes accoutumées.»
42. *Ibidem*, p. 499: « Or selon que les atômes ont ou plus ou moins trempé dedans l'humeur de ces trois Fleuves, ils apportent aux animaux plus ou moins de Memoire, d'Imagination, ou de Jugement; et selon que dans les trois Fleuves ils ont plus ou moins contracté de la liqueur des cinq Fontaines et de celle du petit lac, ils leur élaborent des sens plus ou moins parfaits, et produisent des ames plus ou moins endormies », (*Ibidem*, p. 499).
43. *Ibidem*, p. 472.
44. *Ibidem*, p. 474.
45. *Ibidem*, p. 314.
46. Sur la critique épicurienne des «rêveries palingénésiques», cf. Jean Salem, *Lucrece et l'éthique*, Paris:Vrin, 1990, p. 125 et suivantes.

47. *L'autre Monde*, p. 475.
48. J'emprunte ce néologisme à Jacques Prévot. *Cyrano de Bergerac Romancier*. Paris: Belin, 1977, p. 95.
49. Cf. Marco Messeri, *Causa et spiegazione, La fisica di Pierre Gassendi*, Milano, Franco Angeli, 1985.
50. *Opera Omnia*, I, p. 155 b.
51. Cf. l'étude de Geneviève Brykman « la réfutation de Spinoza dans le *Dictionnaire de Bayle* » in *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, p. 19 (et document X, pp. 287-292 ci-dessous).
52. O. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, p. 306. Remarquons à ce propos que dès le premier voyage, le soleil est qualifié de « Dieu visible ».
53. Cf. Pierre Gassendi, *Opera Omnia*, I, p. 155 b. Pour un examen synthétique et éclairant du statut de l'Âme du Monde chez Pierre Gassendi, cf. Barry Brundell, *Pierre Gassendi From Aristotelianism to a new natural philosophy*, Dordrecht/Boston ets., D. Reidel publishing Company, 1987, p. 125-129.
54. Erica Harth. *Cyrano and the polemics of modernity*, Columbia University Press, 1970, p. 72-74.
55. Dans une récente étude, José Turpin suggère bien des rapprochements entre l'allégorie de Cyrano et les passages de Cicéron consacrés aux dieux d'Epicure – passages eux-mêmes repris et infléchis par Gassendi dans les *Animadversiones...* in *L'autorité de Cicéron*, éd. Paradigme, à paraître (novembre 1992).
56. p 149: « Quand ce brave grand jeune Homme fut entièrement finy, [...], je vis entrer par la bouche le Roy de Tous les Peuples dont il estoit un cahos, [...]. Tout cet amas de petits Hommes n'avoit point encor auparavant donné aucune marque de vie; mais si-tost qu'il eut avalé son petit Roy, il ne se sentit plus estre qu'un ».
57. p. 462. Nous soulignons.
58. Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*.
59. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion.
60. Le narrateur déploie une argumentation vacuiste assez riche.
60. Cette description de l'icosaedre devrait être mise en parallèle avec les vers 999-1030 du livre VI du *De Natura Rerum*. cf sur ce point les remarques de Madeleine Alcover, in *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Droz, 1970, pp. 98-99.
61. Cité par Massimo Bianchi, « corporeité et magie à l'époque de Descartes », in recherches sur *le XVI^e siècle*, n° 5, 1982, p. 38. Sur l'usage déviant des campanelliennes théories dans le second voyage, cf aussi les analyses de Tristan Dagron, in *Le relativisme de Cyrano*, Mémoire de Maîtrise, Paris I, 1987, pp 123-124.
62. M. Merleau Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard (NRF), 1964 p. 40.

A propos de Bernier
Les « Mogoleries » de La Fontaine

Nous pardonnera-t-on ce terme imagé, et inventé à l'instar de La Fontaine au sujet du singe: « Il fit autour force grimaceries... »¹ Grimaceries? « Mot absent des dictionnaires »², « Mot créé par La Fontaine »³. Il est vrai qu'on utilise couramment les termes de « turqueries » et de « chinoiseries ».

Dans l'*Avertissement* du second Recueil des *Fables*,⁴ publié en 1678-1679, La Fontaine reconnaît que si les premières s'inspiraient surtout d'Esopé, celles-ci puisent leurs sujets ailleurs, et la seule précision qu'il donne est ainsi exprimée: « Seulement je dirai par reconnaissance que j'en dois la plus grande partie à Pilpay, sage Indien. Son livre a été traduit en toutes les langues... »

Une traduction française, notamment, existait depuis 1644 sous le titre: *Livre des lumières ou la Conduite des Roys, composé par le sage Pilpay, indien, traduit en françois par David Sahid d'Isbahan*.⁵ La Fontaine aurait donc pu connaître ce livre dès la rédaction de son premier Recueil, paru en 1668. Pourtant, il l'ignorait manifestement à cette date, malgré les nombreux ouvrages (européens ou de l'antiquité gréco-romaine)⁶ qui, en dehors d'Esopé et de Phèdre, lui ont fourni des sujets. A qui doit-il cette révélation – qui lui fit donner à ces nouvelles fables « un air et un tour un peu différent »,⁷ comme l'auraient remarqué tous ses commentateurs même s'il ne l'avait dit lui-même?

La raison de ce changement semble bien connue. En 1672 ou 1673, La Fontaine, qui a perdu sa protectrice la Duchesse d'Orléans, vient résider en qualité d'« homme de lettres » chez Madame de La Sablière. Le Salon de cette femme belle et riche, intelligente et savante, est réputé: grands seigneurs et dames de qualité, magistrats et ambassadeurs y côtoient les beaux esprits (Racine, Molière, Charles Perrault, Chapelle, etc.), les savants (médecins, physiciens, astronomes...), les voyageurs comme le Chevalier Chardin, et comme François Bernier, non seulement voyageur, mais aussi médecin et philosophe. Et écrivain: il publie à son retour de l'Inde son *Histoire de la dernière révolution dans les Etats du Grand Mogol* (1670),^{7^{bis}} puis la suite de ses *Mémoires* (1671), sa *Requête des Maîtres ès arts* accompagnant l'*Arrest burlesque* de Boileau (1671),^{7^{ter}} enfin l'*Abrégé de la philosophie de M. Gassendi* (1674-5, 1678, 1684)⁸.

La conversation de Bernier doit tourner souvent autour de ses souvenirs de voyage, au point qu'aux dires de Saint-Evremond, La Mothe Le Vayer l'a surnommé « le Mogol ». Dans ce Salon déjà tellement ouvert aux choses de l'esprit, la présence de Bernier ajoute une dimension géographique nouvelle,

la découverte d'un monde différent, non plus seulement par une connaissance livresque (beaucoup de récits de voyage parurent à cette époque⁹), mais par la relation directe, orale, vivante. La Fontaine ne peut rester insensible à ce riche climat culturel d'autant plus qu'il sympathise avec Bernier; il le voit journalièrement, car ils font l'un et l'autre partie de la maison de Mme. de La Sablière.

Bien que l'on n'en ait pas une preuve formelle, c'est très probablement Bernier qui a fait connaître Pilpay à La Fontaine. Celui-ci, qui nomme abondamment Esope dans l'ensemble de ses fables, ne cite que trois fois Pilpay. Dans *La Souris métamorphosée en fille* (IX, 7):

« Pilpay jusqu'au soleil eût enfin remonté » (v. 58)

Dans *Le Corbeau, la Gazelle, la Tortue et le Rat* (XII, 15):

« Pilpay conte qu'ainsi la chose s'est passée » (v. 121)

Enfin dans *Le Milan, le Roi et le Chasseur* (XII, 12):

« Pilpay fait près du Gange arriver l'aventure » (v. 74)

Mais dans ce dernier cas, il s'agit d'une supercherie. La fable est de l'invention de La Fontaine, qui l'attribue faussement à Pilpay, par prudence, dans l'édition de 1694. Il l'avoue lui-même dans l'édition de 1685, où ce vers ne figure pas:

« Si je craignais quelque censure,

Je citerais Pilpay touchant cette aventure.

Ses récits en ont l'air: il me serait aisé

De la tirer d'un lieu par le Gange arrosé. »¹⁰

Par contre, que l'on y trouve ou non le nom de Pilpay, on a dénombré 15 fables dont le thème vient de cette source.¹¹ Mais le *Livre des lumières* n'est pas le seul ouvrage par lequel La Fontaine a connu les apologues orientaux. Il tire le sujet de 4 fables¹² du *Specimen sapientiae Indorum veterum* du Père Poussines (Rome, 1666)¹³. De même que le *Livre des Lumières*, c'est une version, moins complète, du *Panchatantra*.^{13 bis}

Les contes de ce célèbre recueil furent élaborés dans les milieux brahmaniques de l'Inde, probablement à partir du III^e siècle. Leur rédaction par Pilpay (ou Bidpai) est antérieure au VI^e siècle, c'est la seule certitude que nous avons. Le texte original, perdu, a été traduit en pehlvi vers 570, et a donné lieu à de multiples traductions et adaptations dans les langues de l'Inde et de toute l'Asie orientale, jusqu'en Chine. Vers l'Occident, la version la plus connue et la plus répandue est le *Livre de Kalila et Dimma*, écrit en arabe par Ibn Al-Muqaffa au VIII^e siècle, qui se propage jusqu'en Europe en diverses langues^{13 ter}. Le texte latin de Jean de Capoue au XIII^e siècle est un des plus imités, bien antérieur donc à celui du P. Poussines.

Au milieu de cette prolifération, où situer Esope, premier et principal inspireur de La Fontaine? Si la rédaction d'Esope est antérieure (VI^e siècle av. J. C.), la tradition orale du *Panchatantra* l'a probablement devancée avant d'être fixée par écrit. Nous touchons ici au problème, insoluble, de l'origine des fables. Pourtant, on peut penser que les Indiens y ont joué un rôle pri-

**A propos de Bernier-Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEIS**

mordial: «Le goût particulier des Indiens pour la Poésie et les fictions, leur a fait aussi inventer un grand nombre de fables qui ont cours dans les Indes» écrit au début du XVIII^e siècle un des pionniers jésuites de l'indologie française, le Père Gaston-Laurent Cœurdoux¹⁴. Est-ce la familiarité étonnante entre les hommes et les bêtes, dans ce pays, qui a donné lieu à la croyance à la métempsychose, et qui a fait parler les bêtes dans les apologues, pour enseigner les hommes?

N'oublions pas d'ailleurs que beaucoup de ces récits se trouvent déjà dans les *Jatakas*, histoires édifiantes relatives aux diverses réincarnations du futur Bouddha. Les *Jatakas* furent véhiculés en Asie à la fois oralement et sous forme littéraire, ainsi que sous forme plastique. Par exemple, sur un stupa de Bharhut (Madhya Pradesh) du II^e-I^{er} siècle av. J. C., un médaillon met en scène l'histoire des deux loutres et du gros poisson: un chacal joue ici le rôle de Perrin Dandin dans *l'Huître et les Plaideurs*. Mais La Fontaine ne connaissait pas ce *Jataka* et aurait limité ici une ancienne comédie italienne... Par contre, sur le même stupa, nous voyons le *Jataka* de l'antilope, la tortue et le piver, repris par La Fontaine dans *Le Corbeau, la Gazelle, la Tortue et le Rat*. En Indonésie, sur le temple de Chandi Mendut (XI^e s.) près de Borobudur, est représenté le *Jataka* de la tortue et des deux oies, qui figure dans le *Panchatantra* sous la forme de la tortue et des deux cygnes, d'où La Fontaine la puise pour en faire *La Tortue et les deux Canards*.

Notons en passant que ces représentations sculptées de fables se trouvent aussi en Occident: sur la Cathédrale de Bourges (Portail Saint Ursin, XII^e s.), un bas-relief figure *Le Renard et la Cigogne*, (fable ésopique), bien avant La Fontaine...

Pour en revenir à Pilpay, La Fontaine lui a-t-il emprunté l'idée des fables doubles? C'est possible, car dans le *Panchatantra* les fables s'imbriquent les unes dans les autres, d'une manière fort compliquée pour un esprit formé à l'âge classique. Chez notre fabuliste, il n'y en a jamais plus de deux «emboîtées». Par exemple, dans *Le Berger et le Roi*, (X, 9), l'apologue du serpent, qui vient de Pilpay, est inséré dans l'ensemble de la fable qui vient de Tavernier^{14 bis}.

Voici donc une autre source, sans doute également révélée à La Fontaine par Bernier, qui avait rencontré Tavernier dans l'Inde. Bernier, qui était allé en Perse avant de quitter l'Inde en 1669, lui avait-il aussi fait connaître le *Gulistan* («L'Empire des roses») du poète Saadi, dont la traduction française avait été faite en 1634 par A. de Ryer? De cet ouvrage persan, La Fontaine tire la fable qui nous paraît le paradigme de ses mogoleries: *Le Songe d'un Habitant du Mogol*. Enfin, Bernier lui-même lui fournit le thème de *Les Souris et le Chat-Huant*: il raconte l'histoire dans son *Abrégé de Gassendi* (1678, VII p. 674).

Par contre, il ne semble pas que l'influence de Bernier ait été déterminan-

te sur le thème de l'astrologie. On sait que Bernier insiste beaucoup sur l'importance de l'astrologie en Inde. Mais ce sujet apparaît chez La Fontaine dès le premier recueil (1668), et aussi abondamment que dans les fables parues à partir de 1678 (Livres VII à XII). Sans aller le chercher en Orient, ce thème lui était fourni par ses modèles antiques et par l'actualité en France (horoscope de Louis XIV à sa naissance, Mazarin consultant les devins, grandes affaires d'empoisonnements et de sorcelleries...). Citons ici: II, 13 *L'Astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (histoire plaisamment rapportée par Montaigne et trope du « Scepticisme chrétien ») avec l'apostrophe véhémement:

« Charlatans, faiseurs d'horoscope

Quittez les Cours des Princes de l'Europe... »

Dans *Le Paon se plaignant à Junon* (II, 17), nous lisons:

« Le Corbeau sert pour le présage,

La Corneille avertit des malheurs à venir... » (v. 23-24)

Et dans la fable suivante, *La Chatte métamorphosée en Femme* (II, 18), la chatte est ainsi transformée « Par sortilèges et par charmes » (v. 6)

Au Livre VII, nous avons la fable 15: *Les Devineresses*, et au Livre VIII, fable 16, *L'Horoscope*. Dans *Le Lion* (XI, 1), le Renard dit, parlant du Lion: « J'ai fait son horoscope... » (v. 23)

Quant aux songes, ne cherchons pas à les recenser.

Mais revenons aux sources orientales. Nous les avons considérées à partir du Livre VII des *Fables*. Est-ce à dire qu'avant de fréquenter Bernier, La Fontaine ignorait le monde hors de France, hors d'Europe? On peut remarquer au contraire que, des premières aux dernières fables, les allusions aux voyages lointains sont nombreuses:

« Mais vous n'êtes pas en état

De passer comme nous les déserts et les ondes

Ni d'aller chercher d'autres mondes »¹⁵

« Je n'irai, par monts et par vaux,

M'exposer au vent et à la pluie »¹⁶

« La curiosité, le plaisir du voyage,

Les beautés de ces lieux... »¹⁷

Les motivations intéressées sont souvent évoquées:

« A la fin, les trésors déversés sur la plage

Le tentèrent... »¹⁸

Ces trésors sont les marchandises arrivées par la nouvelle Compagnie des Indes créée par Colbert, laquelle est encore plus clairement désignée dans le second recueil, lorsque *La Chauve-souris*, *le Buisson et le Canard* (XII, 7, v. 4-5 et 9-13)

« Vont trafiquer au loin, et font bourse commune.

Ils avaient des Comptoirs, des Facteurs, des Agents... »

Mais l'aventure se termine mal, et

**A propos de Bernier-Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEIS**

« ...leur emplette
En passant par certains endroits
Remplis d'écueils, et fort étroits,
Et de trajet très difficile,
Alla tout emballée au fond des magasins
Qui du Tartare sont voisins. »

Le naufrage qui ruine les commerçants figure dans d'autres fables:
le vent impétueux « fait périr maint bateau »¹⁹

et plus loin, Rodéric

« ...perdit un vaisseau
Et vit aller le commerce à vau-l'eau ».²⁰

Il y a aussi le danger des mauvaises rencontres:

« Et le proverbe dit: Corsaires à Corsaires,
L'un l'autre s'attaquant, ne font pas leurs affaires. »²¹

« Un pirate survient, prend le dessus du vent,
Les attaque, les bat...

« Un célèbre marchand l'achète du Corsaire... »²²

Enfin, nous avons un écho de la croyance fabuleuse – et donc ici bien à sa place – aux

« Monstres marins au fond de l'onde »²³.

Les risques des voyages maritimes sont encore énumérés dans *L'Homme qui court après la Fortune...* (VII, 12):

« ... essayant les dangers
Des pirates, des vents, du calme et des roches,
Ministres de la mort. » (v. 58-60)

Mais si les aléas de la navigation étaient déjà familiers à La Fontaine dès le premier Recueil (la Compagnie des Indes a été créée en 1664), ils ont été encore plus présents à son esprit lorsqu'il entra chez Mme. de La Sablière. Elle appartenait à une famille de banquiers-armateurs; son père avait importé des denrées orientales: safran, diamants, pierres précieuses.

Si l'Orient n'est guère présent dans les *Fables* du premier Recueil, en revanche les « Indes occidentales » y figurent:

« ... ses plus proches voisins

Ne s'en sentaient non plus que des Américains »²⁴

Et ailleurs, le souriceau fait le tableau du cochet

« Comme d'un animal venu de l'Amérique »²⁵

Voici donc au moins l'Amérique dans l'horizon de notre fabuliste.

Mais encore? Faut-il considérer la Turquie comme exotique, alors qu'à cette époque l'Empire ottoman était implanté bien en deçà de Constantinople? Quoi qu'il en soit, les mamamouchis sont, semble-t-il familiers à La Fontaine:

« Sur un tapis de Turquie,
Le couvert se trouva mis »²⁶

« Un envoyé du Grand Seigneur...
« Le Chiaoux, homme de sens... »²⁷
« Que des Turc en cela l'on suivît la méthode! »²⁸
« Les voleurs sont tel ou tel Prince,
Comme le Transylvain, le Turc et le Hongrois »²⁹

Cette dernière citation indique que, malgré le parfum exotique de l'Islam, la Turquie est effectivement européenne.

Et nous le retrouvons dans le deuxième Recueil à plusieurs reprises. Dans *Le Bassa et le Marchand* (VIII, 18), nous lisons:³⁰

« ... Un Bassa l'appuyait
De quoi le Grec en Bassa le payait.. (v. 2-3)
« Trois autres Turc d'un rang moindre en puissance... (v. 7)
« Sur cet avis le Turc se comporta (v. 22)
Comme Alexandre... »
D'autres termes se réfèrent à la Turquie:
« Sultan Léopard autrefois...
« Le Sultan fit venir son Vizir I Renard...
« Le Sultan dormait lors...
« Voisins du Sultan en pâtirent... »³¹

Si le Sultan nous semble bien turc³², nous garderons pour l'Inde le Vizir, bien que Furetière le définisse comme « une grande charge ou dignité dans l'Empire ottoman ». En fait, le terme s'applique à un ministre d'un Prince musulman, il a cours en l'Inde, et Bernier l'emploie dans ce sens (Cf. Document IV).

Mais quittons la Turquie pour retrouver l'Amérique dans le Deuxième Recueil:

« Nous vous voiturerons par l'air en Amérique... »³³
« ...L'un des trois jouvenceaux
Se noya dès le port allant en Amérique... »³⁴
« L'avis de celui-ci fut d'abord trouvé bon
Par les trois échoués au bord de l'Amérique... »³⁵

La nouveauté, c'est qu'ici l'Afrique entre en scène. Et Bernier était allé en Afrique (Egypte) en 1656.

« ...Ecoutez-les, l'Europe
Comme l'Afrique aura des monstres à foison... »³⁶
« Deux vrais amis vivaient à Monomatapa... »³⁷

Surtout, la Perse, l'Inde, le Japon sont nommés, alors qu'ils n'existaient pas plus que l'Afrique dans les Livres I à VI.

« Je m'écarte, je vais détrôner le Sophi... »³⁸
« Voici le fait. Un trafiquant de Perse... »³⁹
« Un moine? Non, mais un Dervis. »⁴⁰

Après la Perse, l'Inde est citée plus souvent et c'est normal. Pilpay est indien,

**A propos de Bernier-Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEOIS**

et Bernier a séjourné huit ans « au Mogol ». L'expression « au Mogol » semble une invention elliptique de La Fontaine. Bernier écrit « aux Etats du Mogol » (parfois « du Grand Mogol ») – conformément à la définition de Furetière dans son *Dictionnaire universel* (1690) « C'est un Prince Mahométan qui est le plus puissant Roy des Indes qui a un Royaume fort estendu et fort riche. » (Suivent ensuite les milliers d'éléphants, de chevaux, de fantassins, les bois-seaux de pierres précieuses et « ameraudes »). Voyageurs et érudits contemporains désignent les Etats du Mogol ou l'Inde en général par les termes de « Indostan », « Indes Orientales » ou des noms de province: Guzurati, Bengale, Malabar, etc.

La Fontaine n'utilise « Mogol » que dans un sens élargi:

« Il est au Mogol des follets... »⁴¹

« L'homme arrive au Mogol... »⁴²

Et dans le célèbre *Songe d'un Habitant du Mogol* (XI, 4) (où « Mogol » désigne une nationalité)

« Jadis certain Mogol vit en songe un Vizir... » (v. 1)

Le Vizir revient encore deux fois dans cette fable:

« Ce Vizir quelquefois cherchait la solitude,

Cet ermite aux Vizirs allait faire sa cour. » (v. 16-17)

Bernier a admiré le Gange au Bengale, le Gange aux multiples îles, « ce qui fait une beauté qui n'a pas sa pareille au monde ».

En écho, La Fontaine:

« ...Un d'eux près du Gange autrefois... »⁴¹

Il s'agit d'un follet qu'on envoie en Norvège:

« Et d'Indou qu'il était, on vous le fit lapon »⁴¹

Ce follet était-il vraiment Indou, ou Indien? Il était en tous cas bien dans les Indes orientales, encore appelées « les Grandes Indes »:

« Le Rieur alors d'un ton sage

Dit qu'il craignait qu'un sien ami

Pour les grandes Indes parti,

N'eût depuis un an fait naufrage. »⁴³

Ce terme évitait alors la confusion avec les « Indes occidentales » dont il est question dans *Le Marchand*, *le Gentilhomme*, *le Pâtre et le Fils de Roi* que nous avons vus plus haut « échoués au bord de l'Amérique »: (X, 15)

« Comme si devers l'Inde, on eût eu dans l'esprit

La sottise vanité de ce jargon frivole. » (v. 31-32)

Enfin, si les Grandes Indes sont encore trop proches, allons plus loin. *L'Homme qui court après la Fortune* s'embarque:

« L'homme arrive au Mogol: on lui dit qu'au Japon... »⁴⁴

Voici donc La Fontaine élargissant son champ de vision jusqu'à l'Extrême-Orient. La motivation du départ est indiquée ainsi:

« La Fortune a, dit-on, des temples à Surate »⁴⁴

Pourquoi donc notre voyageur débarque-t-il à Surate? Bernier est arrivé par ce port (et en est reparti), et il a dû décrire abondamment à ses amis cette ville opulente, cosmopolite, capitale du commerce sur la côte occidentale de l'Inde, d'où l'on exportait perles, diamants, soieries, épices, indigo. Portugais, Anglais, Hollandais y avaient déjà établi des Comptoirs, quand la Compagnie française des Indes orientales s'y installe à son tour, en 1668 – donc pendant le séjour en Inde de Bernier, qui rencontre à Surate le premier Chef de Loge français, Caron. C'est à ce moment-là que Bernier écrit à Colbert son *Mémoire sur l'établissement du commerce dans l'Inde*, Archives de la Marine et des Colonies: Col. C². 62). Si La Fontaine parle de Surate, c'est peut-être sous l'influence de Bernier.

Un terme qui n'est pas un nom de lieu «bramin», et qui est typiquement indien, et même hindou, se trouve dans une seule fable, *La Souris métamorphosée en Fille* (IX, 7), mais il revient neuf fois dans ce récit inspiré de Pilpay:

« Je ne l'eusse pas ramassée/Mais un bramin le fit... (v. 2-3)

« ... mais le peuple bramin/Le traite en frère... (v. 7-8)

« Sur un tel fondement le Bramin crut bien faire... (v. 13)

« Le Bramin fut surpris de chose si nouvelle. (v. 20)

« Soleil, s'écria lors le Bramin à genoux... (v. 26)

« Et bien, dit le Bramin au nuage volant... (v. 31)

« Le Bramin fâché s'écria... (v. 35)

« Le sorcier du Bramin fit sans doute une chose... (v. 61)

« Je prends droit là-dessus contre le Bramin même... (v. 63)

Ce Bramin omniprésent fait effectuer par un sorcier une métamorphose, et à cette occasion, La Fontaine aborde la question de la métempsychose, à l'égard de laquelle il manifeste un scepticisme amusé.

« Tout débattu, tout bien pesé,

Les âmes des souris et les âmes des belles

Sont très différentes entre elles. » (v. 74-76)

L'expression « âmes des Souris » conduit au thème de l'âme des bêtes dont il fut débattu à cette époque d'une manière passionnée⁴⁵. Il n'est pas dans notre propos de développer ici l'opposition du cartésianisme à Aristote, puis l'irruption de Gassendi dans les débats philosophiques. Cette ébullition de la pensée résulte de l'essor scientifique qui amène à une réflexion métaphysique renouvelée: l'Académie Royale des Sciences est fondée en 1666, l'astronomie détrône d'astrologie, la chimie remplace l'alchimie, les sciences de la nature sont méthodiquement cultivées pour la gloire du Roi et dans l'intérêt de son Royaume. Les questions de théologie sont définitivement placées hors du champs des « choses dont on débat en physique » en vertu des statuts mêmes de l'Académie.

Bernier avait fait connaître la doctrine de son maître dans son *Abrégé de*

**A propos de Bernier-Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEIS**

la philosophie de M. Gassendi (édition de référence: 1678, en 8 tomes). On peut se demander si lorsque La Fontaine fait parler les animaux et les donne en exemple aux hommes, il ne développe pas rentablement une théorie de l'analogie entre l'âme sensitive des bêtes et l'âme matérielle des hommes (en laquelle s'incarne leur âme intellectuelle immatérielle) compte tenu d'une certaine exagération poétique. Il l'expose dans le *Discours à Madame de La Sablière*, qui clôt le Livre IX de ses *Fables*, et prend position contre Descartes et sa théorie des animaux-machines:

« ... Ils disent donc
Que la bête est une machine;
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressort:
Nul sentiment, point d'âme, en elle tout est corps,
Telle est la montre qui chemine,
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein. » (v. 29-34)

La Fontaine oppose des exemples d'invention chez les animaux: les stratagèmes du vieux cerf pour échapper aux chiens, les ruses de la perdrix pour tromper le chasseur, les constructions étonnantes des castors au Canada:

« Ils savent en hiver élever leurs maisons,
Passent les étangs sur des ponts,
Fruit de leur art, savant ouvrage... » (v. 108-110)
« Que ces castors ne soient qu'un corps vide d'esprit,
Jamais on ne pourra m'obliger à le croire... » (v. 114-115)

Mieux encore, les boubacks de la Pologne usent entre eux d'une stratégie étonnante, à l'usage de celle des humains:

« Jamais la guerre avec tant d'art
Ne s'est faite parmi les hommes,
Non pas même au siècle où nous sommes.
Corps de garde avancés, vedettes, espions,
Embuscades, partis, et mille inventions
D'une pernicieuse et maudite science. » (v. 127-132)

Dernier argument, la fable insérée dans ce *Discours*, intitulée *Les Deux Rats*, le *Renard et l'Oeuf*:

« L'un se mit sur le dos, prit l'oeuf entre ses bras,
Puis, malgré quelques heurts et quelques mauvais pas,
L'autre le traîna par la queue.
Qu'on m'aïlle soutenir, après un tel récit,
Que les bêtes n'ont point d'esprit. » (v. 16-20)

En fait, La Fontaine se rallie à la théorie de Gassendi exposée par Bernier. L'âme humaine serait « composée de deux parties, l'une incorporelle qui soit particulière aux hommes, et l'autre corporelle qui leur soit commune avec les bêtes. » (*Abrégé*, 1678, Tome V, p. 484)

Le poète traduit:

« Nous aurions un double trésor;
L'un cette âme pareille en tout – tant que nous sommes,
Sages, fous, enfants, idiots,
Hôtes de l'univers sous le nom d'animaux;
L'autre encore une autre âme, entre nous et les Anges
Commune à un certain degré,
Et ce trésor à part créé
Suivrait parmi les airs les célestes phalanges,
Entrerait dans un point sans en être pressé,
Ne finirait jamais quoiqu'ayant commencé... » (v. 42-51)

Or, les histoires du cerf, de la perdrix blessée, des castors, sont aussi dans l'*Abrégé* de Gassendi, et La Fontaine utilise même des expressions similaires à celles de Bernier. L'influence déterminante de celui-ci sur le fabuliste a été exposée d'une manière convaincante par René Jasinski,⁴⁶ qui trouve dans les *Fables* un système philosophique cohérent, celui de Gassendi et de Bernier.

Pourtant, un autre auteur, Pierre Clarac,⁴⁷ dénonce des contradictions dans les opinions de La Fontaine. Pour donner un exemple parmi d'autres, il condamne l'astrologie:

« Aurait-il imprimé sur le front des étoiles
Ce que la nuit des temps enferme dans ses voiles? »⁴⁸

Et d'autre part, il souhaite

« ... apprendre des Cieux
Les divers mouvements inconnus à nos yeux,
Les noms et les vertus de ces clartés errantes
Par qui sont nos destins et nos mœurs différentes! »⁴⁹

Mais la contradiction n'est qu'apparente puisque Gassendi admet bien une influence des choses célestes sur les choses terrestres: il conteste seulement que l'astrologie soit une science capable de nous faire connaître les effets de cette influence (Cf. Bernier, *Abrégé* t. IV, réfutation de l'Astrologie).

Nous ne pouvons prolonger ici cette analyse de la pensée de La Fontaine. Ce que nous pouvons affirmer, c'est que, sous l'influence de Bernier, il s'est élevé jusqu'au discours philosophique. Des « mogoleries », nous arrivons à une réflexion métaphysique.

Nous nous permettrons seulement de noter encore ce qui pourrait être une incidence cocasse des échanges philosophiques entre les deux hommes. N'y aurait-il pas une relation entre la fable *Les femmes et le secret* (VIII, 6) et le « canular » de Bernier (corrélatif à l'*Arrêt burlesque* de Boileau) intitulé: *Requête des Maîtres ès arts, Professeurs et Régens de l'Université de Paris... Contre tous ceux qui prétendent faire, enseigner et croire de nouvelles découvertes qui ne soient pas dans Aristote... MDCLXXI* (Document V). Parmi les plaisanteries énoncées avec le plus grand sérieux, on lit:

« Et seront tenus et réputés pour innovateurs et perturbateurs du corps

**A propos de Bernier-Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEOIS**

humain, et seront obligés de biffer de leurs écrits le triolet injurieux dit aux oreilles des femmes: *Vous faites des œufs, vous êtes des poules, nous sommes des coqs.* »

La fable de La Fontaine, bien que sa source soit connue,⁵⁰ pourrait être aussi une réminiscence de la *Requête*:

« Quoi, j'accouche d'un œuf! – D'un œuf? – Oui, le voilà
Frais et nouveau pondu. Gardez bien de le dire:
On m'appellerait poule... » (v. 8-10)

Encore qu'ici, c'est l'homme qui accouche de l'œuf, ce qui ajoute un effet burlesque digne des Mamelles de Tiresias et d'Eric Satie.⁵¹

La verve burlesque n'est pas le seul point sur lequel on peut faire un rapprochement entre les deux amis. Bernier en effet n'a jamais fait de poésie, mais il savait à l'occasion témoigner d'un esprit lyrique. Nous en avons un exemple dans une lettre écrite en Languedoc à Mme de La Sablière.⁵²

Il décrit d'abord cet « endroit du monde assez particulier et assez extraordinaire », où la configuration du terrain forme « comme une espèce d'entonnoir » entre Haut et Bas-Languedoc, entre Pyrénées et Cévennes.

Et il continue:

« Voilà la situation du lieu et champ de bataille ordinaire des vents d'Orient et d'Occident. Le plaisir est de se trouver ici un jour de combat et de voir venir de loin de part et d'autre des pelotons de nuages de toutes sortes, de les voir se serrer et s'épaissir, à mesure qu'ils s'approchent, comme deux armées ennemies qui voudraient s'affronter au passage, à qui l'emporterait, à qui repousserait l'autre et à qui passerait la première.

« Sont-ils venus à se joindre, on les voit aux prises, se mêler et comme se pousser les uns aux autres, ceux-là prendre le dessus, ceux-ci se glisser par dessous, et d'autres s'échapper par les côtés, cependant le ciel s'obscurcit, pleuvoir beaucoup, et tandis que le combat se donne là-haut, régner quelque temps ici une espèce de calme qui dure jusqu'à renverser sur la plaine, l'abatte par terre pour ainsi dire et passe par dessus. Car on remarque que celui qui a une fois pu prendre le dessus l'emporte enfin et abat l'autre. »

Mais La Fontaine dans sa concision reste le maître:

« ... Notre souffleur à gage
Se gorge de vapeur, s'enfle comme un ballon,
Fait un vacarme de démon,
Siffle, souffle, tempête, et brise en son passage
Maint toît qui n'en peut mais, fait périr maint bateau... »⁵³

Au début de ces pages, nous avons évoqué Mme. de La Sablière et son Salon. Grâce à elle, La Fontaine et Bernier se sont liés d'amitié. Le voyageur a renouvelé et élargi l'inspiration du fabuliste, il a éveillé son intérêt pour l'Orient, et le philosophe a contribué à l'approfondissement de sa pensée. En terminant,

nous ne pouvons que nous joindre au poète lorsqu'il dédie avec gratitude son *Discours* à sa bienfaitrice:

« Iris, je vous louerais, il n'est pas trop aisé... »

MIREILLE LOBLIGEOIS
ECOLE FRANÇAISE D'EXTREME ORIENT, PARIS

NOTES

1. *Le Renard, le Singe et les Animaux* (Livre VI, Fable 6, vers 12).
2. La Fontaine, *Fables*, éd. par R. Radouant (1929).
3. La Fontaine, *Fables*, éd. par G. Couton (Paris: Bordas, 1962/1990).
4. Au début du Livre VII.
5. David Salid serait l'orientaliste Gaumin.
6. Esope et Phèdre mis à part, on dénombre environ 40 auteurs différents.
7. *Avertissement* du Livre VII.
- 7 bis. Cf. Document IV, pp. 221-230.
- 7 ter. Cf. Document V, pp. 231-239.
8. Pour une bibliographie complète de Bernier, voir S. Murr *La politique « au Mogol »* selon Bernier, in «De la Royauté à l'Etat dans le monde indien», Collection *Puruṣārtha* n°13, 1990, pp. 239-313.
9. Notamment pour l'Inde: La Boullaye Le Gouz (1653), Thevenot (1683 et 1684), Tavernier (1676), Chardin (1686) etc. Cf. S. Murr « Le Politique » *Puruṣārtha* (1990) p. 251-256.
10. Voir Radouant, *op. cit.* p. 480, n.4 et Couton, *op. cit.* p. 541, n.1.
11. En voici la liste: (édition de référence: *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, collection de "La Pléiade", 1954, tome 1, texte établi par René Grous).
 - VII, 16 *Le Chat, la Belette et le petit Lapin*
 - VIII, 10 *L'Ours et l'Amateur de jardins*
 - 11 *Les deux Amis*
 - 21 *Le Faucon et le Chapon*
 - 27 *Le Loup et le Chasseur*
 - IX, 1 *Le Dépositaire infidèle*
 - 2 *Les deux Pigeons*
 - 7 *La Souris métamorphosée en Fille*
 - 15 *Le Mari, la Femme et le Voleur*
 - X, 1 *L'Homme et la Couleuvre*
 - 2 *La Tortue et les deux Canards*
 - 3 *Les Poissons et le Cormoran*
 - 9 *Le Berger et le Roi* (Pillpay et Tavernier)
 - 13 *Les deux Aventuriers et le Talisman*
 - XII, 15 *Le Corbeau, la Gazelle, la Tortue et le Rat*
12. Du *Specimen*:
 - VIII, 22 *Le Chat et le Rat*
 - X, 11 *Les deux Perroquets, le Roi et son fils*
 - 12 *La Lionne et l'Ourse*

**A propos de Bernier Les «Mogoleries» de La Fontaine,
Mireille LOBLIGEOIS**

- 15 *Le Marchand, le Gentilhomme, le Pâtre et le fils de Roi*
13. En appendice au Tome I de l'*Histoire de Michel Paléologue* par Georges Pachymère.
- 13 bis. Cf. J. Hertel. *Das Pañcatantra, Seine Geschichte und Seine Verbreitung*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1914.
- 13 ter. Cf. A. Hadad, *Fables de La Fontaine d'origine orientale*, Paris: SEDES, 1984.
14. Cf. *Mœurs et coutumes des Indiens* (1777), un inédit du Père G.-L. Coeurdoux, s. j. dans la version de N. J. Desvaulx, texte établi et annoté par Sylvia Murr. Tome I de *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. CXLVI, 1987). Dans le Tome II, S. Murr démontre que ce texte a été repris par l'Abbé Dubois sous son propre nom, avec le titre *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris 1825 (dont la traduction en anglais avait paru en 1817).
- 14 bis. Cf. *Les Six Voyages de J. B. Tavernier*, Paris, 1676.
15. *L'Hirondelle et les petits Oiseaux* (I, 8, v. 46-48).
16. *La Mouche et la Fourmi* (IV, 3, v. 45-46).
17. *La Grenouille et le Rat* (IV, 11, v. 15-17).
18. *Le Berger et la Mer* (IV, 2, v. 5-6).
19. *Phébus et Borée* (VI, 3, v. 26).
20. *Belphégor* (*Contes et Nouvelles*, V^e partie, 7, p. 647, v. 179-180).
21. *Tribut envoyé par les animaux à Alexandre* (IV, 12, v. 73-74).
22. *Les Filles de Minée* (Appendice aux fables "sujet tiré de métamorphoses d'Ovide, éd. ut. p. 335, v. 340-341 et 350). La Fontaine fait ici la confusion fréquente et tenace entre corsaire (agent du Roi) et pirate (brigand agissant pour son propre compte).
23. *L'Alouette et ses petits, avec le Maître d'un champs* (IV, 22, v. 8)
24. *Jupiter et le Métayer* (VI, 4, v. 18)
25. *Le Cochet, le Chat et le Souriceau* (VI, 5, v. 17)
26. *Le Rat des villes et le Rat des champs* (I, 9, v. 5-6)
27. *Le Dragon à plusieurs têtes et le Dragon à plusieurs queues* (I, 12, v. 1 et 8)
28. *Les Frelons et les Mouches à miel* (I, 21, v. 32)
29. *Les Voleurs et l'Ane* (I, 13, v. 9). La Transylvanie et la Hongrie faisaient partie de l'Empire ottoman.
30. *Le Bassa et le Marchand* (VIII, 18)
31. *Le Lion* (XI, 1, v. 1, 8, 28, 48)
32. «Ce mot est Turc, et signifie Roy des Rois» (Furetière)
33. *La Tortue et les deux Canards* (X, 2, v. 9)
34. *Le Vieillard et les trois Jeunes Hommes* (XI, 8, v. 29)
35. *Le Marchand, le Gentilhomme, le Pâtre et le Fils de Roi* (X, 15, v. 25)
36. *Le Dépositaire infidèle* (IX, 1, v. 82)
37. *Les Deux Amis* (VIII, 11, v. 1). Monomotapa: en Afrique australe.
38. *La Laitière et le Pot au lait* (VII, 10, v. 39)
39. *Le Dépositaire infidèle* (IX, 1, v. 44)
40. *Le Rat qui s'est retiré du monde* (VII, 3, v. 34)
41. *Les Souhais* (VII, 6, v. 1, v. 6, v. 25)
42. *L'Homme qui court après La Fortune et l'Homme qui l'attend dans son lit* (VII, 12, v. 63)
43. *Le Rieur et les Poissons* (VIII, 8, v. 15-18)
44. *L'Homme qui court après la Fortune, et l'Homme qui l'attend dans son lit* (VII, 12, v. 51)
45. Cf. le numéro spécial sur l'âme des bêtes: *Corpus* 16/17, Paris, 1991.

46. René Jasinski. *Sur la philosophie de La Fontaine dans les Livres VII à XII des Fables*. Dans: *Revue d'histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 1933 (p. 316-330) et 1934 (p. 218-242). Sur l'âme des bêtes, voir aussi la revue *Corpus*, n° 16/17, 191.
47. Pierre Clarac. *Variations de La Fontaine dans les six derniers Livres des Fables*. Dans *L'information littéraire*, 1951, n° 1, p. 1-9.
48. *L'Astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13, v. 21-22).
49. *Le Songe d'un habitant du Mogol* (XI, 4, v. 27-30).
50. Absténus, bibliothécaire du Duc d'Urbin (fin XV^e-début XVI^e siècle) qui avait écrit 200 fables en prose latine.
51. Sur un autre problème médical, Castonnet des Fossés dans la *Revue de l'Anjou* (1888), p. 54, écrit que La Fontaine imagina son *Poème du Quinquina* (1682) à l'instigation de Bernier. Or, le poème a été composé sur l'ordre de la Duchesse de Bouillon et lui est dédié. D'après Pierre Clarac (*La Fontaine, Oeuvres diverses*, 1948), La Fontaine s'est inspiré d'un autre médecin et ami, François de Salle, dit Monginot, qui avait publié anonymement en 1679 une brochure, *De la guérison des fièvres par le quinquina*. Cela est plus plausible, mais il n'est pas impossible que Bernier ait aussi éclairé le poète sur cette nouvelle thérapeutique.
52. Publiée dans le *Journal des Savants* en 1688, et reproduite dans *Mémoires de la Société d'Agriculture, sciences et arts d'Angers*, Tome IV, 1890, p. 193-204: *Deux lettres de François Bernier à Mme de La Sablière*, par H. Castonnet des Fossés. Voir plus bas Document IX.
53. *Phebus et Borée* (VI, 3, v. 22-27).

La Modernité de Bernier

Une philosophie ne se caractérise pas seulement par la doctrine, mais par tout un jeu d'options culturelles, linguistiques et littéraires, conscientes ou inconscientes, qui affectent les moyens d'expression autant que la pensée. A cet égard, la philosophie de Gassendi peut être dite *moderne* en ce qu'elle se déclare dès l'abord, plus vigoureusement même que celle de Descartes, opposée à l'aristotélisme. Le premier ouvrage du chanoine de Digne ne s'intitule-t-il pas *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* ?¹ Toutefois cette attitude se manifeste amplement dans le courant humaniste, vigoureusement hostile à la scolastique, mais que sa référence privilégiée à l'antiquité ne permet pas de considérer, lorsque le XVII^e siècle est venu, comme véritablement moderne. Aussi bien Gassendi nous paraît-il se ranger, d'une manière exemplaire, dans la catégorie des philosophes *humanistes*. L'emploi constant du latin en est le signe extérieur le plus tangible. L'adhésion explicite, accompagnée d'une mise à jour, donnée à une philosophie issue de l'antiquité, l'épicurisme, place l'auteur de ce choix dans la ligne de ceux qui, depuis le début de l'âge humaniste, en ont fait de semblables en faveur du platonisme, de l'aristotélisme averroïste, du stoïcisme. La méthode de Gassendi, fondée sur l'exposé et la discussion des divers points de vue exprimés par les philosophes anciens, avec abondance de citations, invite à le rapprocher d'un Montaigne, et surtout de son contemporain et ami La Mothe Le Vayer, humaniste lui aussi, qui, en français, pratique le même type de discours. Il n'est pas jusqu'à une certaine indécision de la philosophie professée, et à la forte emprise exercée sur elle par le scepticisme, qui ne contribue à imposer cette qualification².

Lorsque, une vingtaine d'années après la mort de Gassendi (1655), son disciple le voyageur François Bernier mit progressivement au jour son *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, d'abord sous forme incomplète (1674-1675), puis dans une première version en 8 tomes (1677), et dans une seconde, largement remaniée, en 7 tomes (1684)³, une modernité authentique apparaît-elle? Pour donner à cette question la réponse précise et nuancée qu'elle appelle, il convient, non seulement de caractériser l'ouvrage en lui-même, mais de le situer dans la culture de son temps.

1. L'empreinte de l'humanisme

Lorsque Bernier prend la plume, il n'est plus guère concevable, en France, qu'un philosophe s'exprime en latin. Descartes avait, plus qu'aucun autre, marqué le tournant: même ses ouvrages composés en cette langue, *Meditationes*, *Principia*, avaient été très tôt, et avec son accord, traduits en français.

Les cartésiens de la seconde moitié du siècle ont fait unanimement ce choix, à commencer par le grand contemporain de Bernier, Malebranche. Choix d'autant plus naturel que toute la République des Lettres, latine au début du siècle, s'exprimait de plus en plus en français. Ce trait de modernité s'est imposé à l'auteur de l'*Abrégé*, qui pourtant avait défendu son maître, de son vivant, contre l'astronome-astrologue Jean-Baptiste Morin par des pamphlets rédigés en latin⁴.

Mais, comme l'a montré l'exemple de La Mothe Le Vayer, une philosophie adoptant l'expression française peut rester d'inspiration humaniste. N'est-ce pas ce qui se produit avec Bernier?

La question appelle une réponse, sinon totalement, du moins partiellement affirmative. A preuve le véritable culte dont l'*Abregé* témoigne à l'égard de Gassendi, déclaré « le plus grand des philosophes »⁵ et expressément loué à propos des traits qui nous ont paru le caractériser comme humaniste. L'importance qu'avait chez lui la mémoire, la lecture acharnée à laquelle il s'était livré de tous les auteurs anciens, et qui faisait de « lui seul une bibliothèque entière », en somme l'érudition, sont données pour le fondement de toute quête philosophique⁶. De même l'antiquité est tenue pour la source du savoir: « Comme les chicanes ordinaires des Ecoles lui déplaisaient extrêmement, et qu'il avait une vénération particulière pour les dogmes des anciens, il ne pouvait s'empêcher de retrancher plusieurs de ces questions inutiles qui se sont malheureusement introduites dans la philosophie, et de mêler toujours quelque chose de cette belle et solide philosophie des anciens »⁷. L'humanisme se dresse contre la scolastique, mais il marque ses distances par rapport à des nouveautés intempêtes. Gassendi « blâme secrètement l'arrogance de quelques modernes, qui, sans considérer combien leurs vues sont courtes et grossières, décident magistralement tout, comme s'ils n'ignoraient de rien, ou comme s'ils voyaient la nature à découvert »⁸. Les modernes taxés d'arrogance! Voilà qui vise apparemment Descartes.

De leur côté, les censeurs de Gassendi le nomment avec mépris « l'historien de la philosophie ». Bernier reconnaît que, son maître « ayant à traiter une question d'importance, il rapporte premièrement les différentes opinions des philosophes »; non seulement, d'ailleurs, de ceux dont il s'est fait principalement le disciple, Démocrite, Epicure, Lucrèce, mais « de tous les autres, soit anciens, soit modernes ». En critiquant une à une toutes ces opinions, il approche souvent du scepticisme; mais l'essentiel est qu'il s'applique à choisir partout ce qu'il y a « de plus beau et de meilleur » et de l'« accommoder » à ses vues personnelles pour en constituer son « système particulier »: marquant ainsi « sa sincérité et sa modestie »⁹. Dans ce système sont évidemment prises en compte maintes découvertes modernes, notamment celles qui ont été acquises par l'expérience. Le bon sens et l'esprit critique, appliqués tant à la nature qu'aux livres, voilà les principaux titres au nom de philosophe.

Bernier procède, dans une large mesure, de la même façon que son maître. Il se représente d'ailleurs, vis-à-vis de lui, le Père et l'Inventeur, comme Lucrece vis-à-vis d'Epicure¹⁰. L'empreinte de l'humanisme est manifestement très forte sur lui.

On en verra une première preuve dans le grand nombre des citations et des références. D'amples morceaux de Lucrece sont reproduits en latin. Chaque fois qu'un point de vue est exposé, des autorités sont invoquées. Les textes sont empruntés le plus souvent aux anciens, mais un appel particulièrement fréquent et remarquable est fait aux Pères de l'Eglise, en premier lieu à saint Augustin. Parmi les auteurs récents, on retiendra, d'une part Montaigne, de l'autre Galilée, dont, par exemple, les lois de la chute des corps sont remarquablement présentées¹¹.

Mais les opinions rapportées font, souvent aussi, l'objet de critiques. Critiques éventuellement inspirées des anciens eux-mêmes, d'abord des épicuriens, ardents à dénoncer les erreurs qui produisent des inquiétudes d'esprit, mais aussi d'un rationalisme tel que celui de Cicéron dans le *De Divinatione*. Ainsi le démon de Socrate est-il considéré comme une simple personification de sa raison, de sa sagacité, de sa prudence naturelles¹². La divination par les songes est jugée illusoire¹³. La véracité des oracles est combattue par des arguments empruntés notamment aux Pères de l'Eglise¹⁴. Toute cette critique apparemment moderne se rattache donc à une tradition fort ancienne.

Comme sur Gassendi, le scepticisme, autre message de l'antiquité, a imprimé sa marque sur Bernier. Au terme des deux premiers livres de sa *Physique*, consacrés aux « premiers principes », espace et temps, et au « mouvement », il émet des *Doutes sur quelques-uns des principaux chapitres de ce tome*, doutes sur lesquels il s'explique dans une dédicace à sa protectrice M^{me} de La Sablière¹⁵. Il constate que, plus il apprend, plus il est ignorant, qu'il ne cesse de douter que par désespoir de jamais comprendre; il s'interroge sur la nature de la pesanteur, sur la question de savoir ce que peut être une substance immatérielle, incorporelle, spirituelle, et aboutit à une conclusion formulée encore par un ancien, le poète Horace: *Nil admirari*¹⁶. Sans oublier la différence de sens, on ne peut qu'être frappé par le contraste avec l'esprit conquérant de Descartes, lorsqu'il fait de l'admiration l'une des plus belles passions. Le doute méthodique prépare l'avenir; le doute sceptique, enregistrant à la fois les données du passé et celles du présent, ne laisse subsister qu'une faible part de science dans l'océan des opinions.

Mais l'effort pour dégager la première des secondes constitue la philosophie même, « qui n'est autre chose qu'une certaine recherche ou poursuite de la Vérité, et tout ensemble de l'Honnêteté »¹⁷. La « Sagesse » naît de l'assemblage de l'une et de l'autre. Définitions susceptibles de faire l'accord des anciens et des modernes.

2. Le statut moderne de la vulgarisation philosophique

Il faut encore se placer dans une autre perspective. L'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* s'adresse manifestement à un public étendu, aussi bien mondain que savant, et où les femmes mêmes tiennent leur place, comme le montre la dédicace déjà mentionnée à M^{me} de La Sablière. Il entre dans le genre de la vulgarisation philosophique, genre très florissant au XVII^e siècle, mais qui a subi une évolution profonde¹⁸. Comment l'*Abrégé* s'insère-t-il dans cette évolution?

La vulgarisation n'est qu'une forme parmi d'autres de l'enseignement. Au début du siècle, elle a étroitement partie liée avec l'École. Aussi bien la philosophie vulgarisée est-elle celle d'Aristote et celle de la scolastique. Elle en observe les divisions, logique, morale, physique et métaphysique, classées d'ailleurs selon des ordres qui peuvent varier. A quoi s'ajoute quelquefois une cinquième division pour un exposé sommaire de la théologie. Des historio-graphes, des polygraphes, des conférenciers pour gens du monde se chargent de leur rédaction. Un Scipion Dupleix donne l'exemple à partir de 1603¹⁹. Sous une forme plus ramassée, Léonard de Marandé procure en 1642 un *Abrégé curieux et familier de toute la philosophie*²⁰, réédité plusieurs fois au cours des années suivantes. Louis de Lesclache fournit sous plusieurs présentations successives, notamment sous le titre *La Philosophie expliquée en tables* (1651-1656)²¹, la substance des leçons qu'il dispensait principalement au public féminin. Pour chacun de ces auteurs, la philosophie s'identifiant avec celle d'Aristote, il n'est guère question de faire référence à d'autres écoles. La difficulté consiste à présenter d'une manière claire et agréable un grand nombre de concepts étrangers à la langue usuelle et de raisonnements complexes. Des moyens divers sont employés pour la résoudre: division de la matière en éléments brefs, plus aisément assimilables, recours aux analogies, aux métaphores et aux exemples, recherche d'une ordonnance logique et condensation des idées en maximes. Mais ce ne sont généralement que des broderies sur la trame d'une scolastique abstraite.

De ce premier courant, les vulgarisateurs sont à peu près les seuls représentants; il n'y est pas besoin de créateurs, puisque les modèles existent et qu'il ne faut pas s'en écarter. Dans le courant humaniste, c'est l'inverse qui est vrai. Les créateurs, tels que La Mothe Le Vayer et Gassendi, n'apparaissent pas immédiatement doublés par des vulgarisateurs. Ou plutôt, celui qui pourrait être considéré comme tel, l'auteur de *La Science universelle*²², plus connu comme celui de l'*Histoire comique de Francion*, Charles Sorel, ne partage pas leur philosophie. Du courant humaniste, il garde surtout l'ambition encyclopédique, fort éloignée du scepticisme. Il fait d'ailleurs constamment référence à la raison. Tendances qu'illustre aussi son art d'écrivain, fait de sobriété et annonçant l'esprit classique.

Lorsque Bernier se fera le vulgarisateur de Gassendi, une modernité de l'expression philosophique se sera constituée, à laquelle, selon toute apparence, il se pliera aisément, en dépit de tous les traits d'imprégnation humaniste que nous avons relevés. Il n'est, pour le montrer, que de bien situer l'auteur dans le mouvement de la philosophie de son temps.

Il convient d'abord de préciser le rapport qu'il entretient avec son maître Gassendi. Le lien est clair de l'*Abrégé* au *Syntagma philosophicum* qui occupe les deux premiers tomes des *Opera omnia*, publication posthume, en six in-folios, de 1658. Du grand ouvrage savant à son adaptation allégée pour l'usage du public, le même plan est observé, la même division de la matière en *logiaue*, *physique* et *morale*. Les subdivisions se conservent le plus souvent aussi. Mais une entreprise de modernisation s'opère, non seulement par l'emploi de la langue française, mais par une recherche très classique de la brièveté, dans les chapitres ou leurs équivalents, et aussi dans les phrases. De plus, le discours s'organise, adoptant un mode de progression plus rationnel. En tête de sa *logique*, Gassendi procède à une longue et minutieuse description de tous les types de logiques développés dans l'antiquité²³. Le passage n'a pas d'équivalent dans l'*Abrégé*, où est exposée d'emblée, selon un ordre méthodique que n'ignore d'ailleurs pas l'auteur du *Syntagma*, une logique moderne. Le poids des références antiques et des réflexions qu'elles appellent ne vient plus aussi souvent ralentir la marche du raisonnement. Le souci de la rationalité l'emporte sur celui de l'érudition.

Si le style de la philosophie a changé de Gassendi à Bernier, on peut en revanche trouver des points communs entre le langage de la vulgarisation chez ce dernier et celui dont usent des philosophes contemporains d'autres tendances. L'*Abrégé* cite la *Logique de Port-Royal* (1662)²⁴, non pas évidemment pour le cartésianisme dont elle est nourrie, mais parce qu'elle a donné le signal de ce nouveau langage de la vulgarisation, avec lequel il se sent, dans une large mesure, de plain-pied. Bernier offre d'ailleurs, du point de vue formel, beaucoup de traits de ressemblance avec celui qui fut, de son temps, le vulgarisateur de la pensée cartésienne, Pierre-Sylvain Régis. De ce dernier, le *Système de philosophie contenant la logiaue, la métaphysique, la physique et la morale*, en trois volumes, parut en 1690; mais il avait été composé une dizaine d'années auparavant, c'est-à-dire à l'époque de l'*Abrégé* de Bernier, qu'il cite d'ailleurs²⁵. Le retard de la publication était dû aux réticences de l'autorité religieuse, pour qui Descartes était alors plus suspect que Gassendi. Détail piquant et significatif: l'*Abrégé* et le *Système* furent pris en charge pour la publication par les mêmes libraires lyonnais, Anisson, Posuel et Rigaud. Mais le second ouvrage eut en 1691 le privilège d'une très belle édition hollandaise, également en trois volumes. Multiplicité d'éditions qu'avait déjà connue le premier.

Mais quelque intérêt qu'il convienne d'accorder à ces ressemblances

extérieures, elles ont moins de prix que celles qui tiennent à l'expression et au langage. On ne saurait être surpris qu'un cartésien pratique constamment un discours de type rationnel. Les divisions de la philosophie seraient les mêmes chez les deux auteurs si la métaphysique n'était absente, du moins en tant que rubrique, chez Bernier, comme chez Gassendi. Toutefois la métaphysique et même la religion, chez le maître comme chez le disciple, apparaissent souvent dans le prolongement des questions traitées dans les trois parties qui restent. Le problème de la liberté a tout spécialement retenu l'attention de Bernier, et son attachement à la liberté d'indifférence le rend très proche, sinon de tous les cartésiens, du moins de Descartes lui-même. On est frappé aussi, de part et d'autre, par l'ampleur démesurée que prend une physique, d'une part encore pleinement insérée dans la philosophie, d'autre part incluant l'astronomie et l'histoire naturelle aussi bien que la médecine et la psychologie. Une physique, toutefois, de plus en plus détachée des concepts aristotéliens et parvenant peu à peu à un type d'expression moderne que confirmera ensuite son accession au statut scientifique.

On peut croire que le public de Bernier et celui de Régis n'étaient pas très différents, et que la curiosité était plus vive chez les amateurs que la préférence pour une certaine doctrine. Mais leur culture impliquait des exigences très nettes dans certains domaines, notamment celui de l'expression. Or c'est cette culture qui constitue, en dernier ressort, la référence de la modernité.

3. Une philosophie possible de la modernité

Toute philosophie, à la fin du XVII^e siècle, ne saurait toutefois relever de la modernité à la seule condition d'adopter un certain langage. Certaines d'entre elles ne sont plus assimilables par la culture de ce temps, notamment celles qui sont trop étroitement tributaires de l'antiquité: l'humanisme n'est pas moins dépassé que la scolastique. Cependant plusieurs philosophies demeurent possibles; et celle dont Bernier s'est fait le pédagogue est certainement du nombre.

Ces philosophies présenteront certains caractères communs, déterminés, dans une large mesure, par la part grandissante du milieu des « honnêtes gens », bien connu de Bernier, dans la constitution de leur public. Elles insisteront sur la clarté de la pensée comme de l'exposé: l'union des deux adjectifs *clair et distinct* se trouve aussi bien chez Bernier²⁸ que chez Régis. Elles se tourneront peu vers la métaphysique. Malebranche, en France, est alors à peu près le seul à s'y consacrer. Régis, on l'a vu, ne s'y étend guère. Elles se voudront filles du bon sens, ce qui ne les rend pas nécessairement cartésiennes; elles seront portées à retenir surtout de la raison sa fonction critique: en quoi cartésianisme et gassendisme peuvent se rejoindre. Si l'esprit critique s'en prend à certaines croyances, il veillera cependant, sincèrement ou

non, à préserver le christianisme. Elles manifesteront une grande curiosité pour les sciences, en délaissant quelque peu les mathématiques, modèle de la philosophie cartésienne proprement dite, pour la connaissance de la nature. L'ouvrage le plus moderne du temps est sans doute les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686 et 1687) de Fontenelle: la vulgarisation y est fondée, non seulement sur une science authentique, mais sur un art très raffiné, très complexe, très littéraire, de la communication avec le public. Le terrain est préparé sur lequel pourront s'établir les « philosophes » du XVIII^e siècle.

Dès lors que se construit une philosophie au sens le plus plein du mot, une philosophie qui prend en compte les exigences précédemment posées, mais entend embrasser la totalité des choses et constituer, peu ou prou, un système, deux voies, en fait, sont ouvertes, que l'on peut considérer comme signalées, d'un côté par Régis, de l'autre, par Bernier. Le rapprochement fait ressortir les grandes options qui s'offrent.

Elles sont d'abord de l'ordre de ce que nous appellerions aujourd'hui l'épistémologie. Pour les cartésiens, les premiers principes, sur lesquels se fonde toute connaissance, se forment directement dans l'esprit; pour les gassendistes, l'entendement est une table rase; toutes les idées viennent des choses par l'intermédiaire des sens. Aussi bien, le premier chapitre de la *Logique*, chez Régis, concerne-t-il la *perception*, avec un sens voisin de « idée », en comprenant les idées innées, et chez Bernier, l'*imagination*, au sens de faculté d'extraire les idées des choses. Reste que les suivants se correspondent, le premier mettant en relief l'élément intellectuel, le second l'élément formel: *jugement*, d'un côté, *proposition*, de l'autre; *raisonnement*, d'un côté, *sylogisme*, de l'autre. La conjonction se rétablit entièrement au sujet de la *méthode*.

Une autre opposition caractéristique porte sur la conception de l'espace: identifié au corps et considéré comme plein, pour le cartésien; distinct des corps qui l'occupent, tenu pour un milieu vide et infini, et évidemment siège du mouvement des atomes, pour le gassendiste. Atomes qui, comme l'on sait, sont définis comme insécables, ce qui entraîne une distinction inévitable entre l'indivisible mathématique, toujours susceptible d'être diminué, et l'indivisible physique, réellement existant à l'état stable²⁷. Distinction qui n'a pas lieu d'être avec le modèle mathématique universel des cartésiens.

Le dualisme rigoureux de ceux-ci quant à la relation du corps et de l'âme ne se retrouve évidemment pas chez le disciple de Gassendi, qui conçoit, comme son maître, toutes sortes de modalités intermédiaires entre l'un et l'autre. Sans toutefois que les virtualités matérialistes de ce système soient totalement acceptées, puisque la place de la religion est explicitement réservée.

Fort différentes aussi, par leurs orientations fondamentales, même si elles ne conduisent pas à des conduites très différentes, les morales respectives de

Régis et de Bernier. La première garde la tonalité stoïcienne qui se perçoit dans la morale provisoire du *Discours de la méthode* et dans le traité *Des passions de l'âme*. C'est une étude des «devoirs de l'homme», prônant une attitude éminemment active, portant à la maîtrise de soi, au courage, à l'exaltation. La seconde est essentiellement contenue dans un long chapitre initial *De la félicité*²⁸. Elle se fonde sur le désir naturel d'être heureux que tous les hommes éprouvent. Il appartient seulement au philosophe d'enseigner ce qu'est la «vraie félicité», que la plupart des hommes ignorent: «On se laisse aveuglément aller à ses passions, et on abandonne l'honnêteté, la vertu et les bonnes mœurs, sans quoi il est impossible de vivre heureux»²⁹. La maîtrise de soi reste donc toujours requise, mais c'est pour conduire à la quiétude. Aussi bien l'esprit critique n'est-il pas seulement moyen de connaissance. La dénonciation des erreurs communes possède une fonction morale: elle vise à chasser ce qui, en l'homme est source de trouble et d'agitation³⁰. Comme l'on pouvait s'y attendre, nous voilà très loin de l'épicurisme vulgaire.

A la fin du XVII^e siècle, si l'on se place sur le terrain de la philosophie vulgarisée, le cartésianisme s'est à la fois simplifié et élargi: il en est plusieurs aspects que Bernier ne récuserait pas. Parallèlement, le développement de l'épicurisme mondain favorise l'expression d'une doctrine qui le dépasse, mais qui peut lui donner sa justification et ses lettres de noblesse. Dans la culture de l'époque, informée par les idées de raison et d'«honnêteté», les deux philosophies ont droit de cité. L'avenir donnera encore leurs chances à l'une et à l'autre.

Ce n'est pas une idée facile à manier que celle de modernité, notamment lorsqu'elle s'applique à des philosophies, et à des philosophies qui incluent toute une partie de ce qui est devenu science. Définir la modernité en fonction de l'avenir, opposer idées d'avant-garde et idées rétrogrades, est se condamner, d'abord à l'anachronisme et à l'incompréhension, ensuite à un dogmatisme fort peu scientifique. La modernité, qui change sans cesse, ne se définit avec rigueur qu'en fonction d'un présent vécu par l'humanité du moment, du moins celle qui participe à l'élaboration de la culture, présent dans lequel la considération des formes n'importe pas moins que celle des idées, les curiosités pas moins que les connaissances acquises, les idéaux et les valeurs pas moins que les réalités. A la pure histoire des idées, de telles perspectives risquent d'échapper; il y faut l'histoire de la culture.

Dès lors une distinction solide peut s'établir entre ce qui est persistance du passé, sans être pour autant dépourvu d'intérêt, et ce qui reflète en profondeur le présent. Les composantes, intellectuelles et formelles, d'une œuvre philosophique sont à prendre globalement, et non une à une. Avec elles peuvent se constituer des réseaux divers, aboutissant à des doctrines différentes, voire opposées, mais également susceptibles de relever de la modernité. A

cet égard, si le cartésianisme, en son temps, a été la première philosophie authentiquement moderne, l'épicurisme de Bernier, à la fin du siècle, sans avoir la même puissance, et sans avoir connu le même rayonnement, peut fort bien prétendre aussi à cette qualification.

JEAN MESNARD
UNIVERSITÉ DE PARIS IV

NOTES

1. Verdier, 1624. Sur Gassendi, l'ouvrage majeur est celui d'Olivier-René Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye: Nijhoff, 1971.
2. Nous avons présenté la distinction entre courants scolastique, humaniste et moderne, de la philosophie, dans notre article «Langage littéraire et philosophie au XVIIe siècle», *Le Langage littéraire au XVIIe siècle. De la rhétorique à la littérature*, Tübingen: Günter Narr, 1991, p. 241-264.
3. Nos citations seront empruntées à cette seconde édition, Lyon: Anisson, Posuel et Rigaud.
4. *Anatomia ridiculi muris*, Paris: M. Soly, 1651; puis *Favilla ridiculi muris*, Paris: E. Martin, 1653.
5. Ed. citée, t. I, Au lecteur, in fine. Dans nos citations, nous rétablissons l'orthographe moderne.
6. *Ibid.*, f. ā 5 vo-ā 6 ro-vo.
7. *Ibid.*, f. ā 5 ro.
8. *Ibid.*, f. ā 3 vo-ā 4 ro.
9. *Ibid.*, f. ā 3 ro-vo.
10. *Ibid.*, in fine.
11. *Ibid.*, t. II, p. 315.
12. *Ibid.*, t. VII, p. 707-708.
13. *Ibid.*, t. VI, p. 273-279.
14. *Ibid.*, t. VII, p. 711-717.
15. *Ibid.*, t. II, p. 379-480.
16. *Ibid.*, p. 379-382.
17. *Ibid.*, t. I, p. 1.
18. Nous reprenons ici les conclusions de notre article cité.
19. Voir les rééditions de la Logique et de la Physique dans le Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris: Fayard, 1984, 1991.
20. Paris: Blaise et Alliot.
21. [Paris], 5 parties.
22. L'œuvre occupa une bonne partie de la vie de son auteur. Amorcée par un volume publié en 1624, Paris: Billaine, poursuivie à plusieurs reprises, elle prit sa forme complète en 4 vol. in-4°, Paris: T. Quinet, 1647-1664.
23. *Opera omnia*, t. I, Lyon: Anisson et Devenet, 1658, p. 35-66.
24. Ed. citée, t. II, p. 117.
25. Au t. II, Paris: Denis Thierry; Lyon: Anisson, Posuel et Rigaud, 1980, p. 286.
26. Voir par exemple dans l'éd. citée, t. I, p. 10 («clairement et distinctement» sont opposés à «obscurément et confusément»).
27. Bertier, *Abrégé*, éd. citée, t. II, p. 138-140.
28. *Ibid.*, t. VII, p. 7-272.
29. *Ibid.*, p. 1-2.
30. *Ibid.*, p. 4.

*Bernier et le gassendisme**1. Bernier vulgarisateur exclusif du gassendisme?*

On peut dire que Bernier est le seul auteur qui ait véritablement et explicitement déclaré n'avoir d'autre philosophie que celle de Gassendi, en dépit du recul sceptique –mais gassendien– qu'il semble prendre avec elle dans ses *Doutes* de 1682¹. Dans l'édition de 1678 il n'hésite pas à dire de son *Abrégé*, dans son adresse «Au lecteur»: «c'est [...] Gassendi qui en doit estre considéré comme le principal Auteur». Son adhésion est elle-même habillée de rhétorique sceptique –ce qui lui permet de se démarquer des aristotéliens et des dogmatiques en général– puisqu'il justifie sa préférence par le jugement suivant: «la Philosophie de Gassendi [...] me semble après tout être la plus raisonnable, la plus simple, la plus sensible et la plus aisée de toutes»², jugement que reproduit le *Journal des Sçavans* dans son compte-rendu du 2 février 1682 (voir note ¹ ci-dessus; on remarquera en passant que le sens des termes «simple» et «sensible» ne nous est nullement évident, ce qui est vrai de tout l'*Abrégé*, même lorsque l'équivoque de mots apparemment clairs est moins tangible qu'ici).

Cette particularité de Bernier apparaît d'autant mieux lorsqu'on le compare avec l'autre traducteur de Gassendi en langue vulgaire, Walter Charleton (1620-1707), contemporain de Bernier, médecin comme lui, mais de vingt ans son prédécesseur dans l'art d'interpréter le «Makarite»³. Charleton présente en effet sa *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana*⁴ comme un ouvrage de portée universelle et non comme un hommage à Gassendi, diffusant ainsi en 1654 le Gassendi des *Animadversiones in X. Lib. Diog. Laërtii* de 1649 (ce qui explique son type de distorsion par rapport au Gassendi du *Syntagma philosophicum*); son gassendisme pénétrera dans l'esprit scientifique de la Royal Society mais le nom de Gassendi ne paraîtra que rarement dans l'œuvre de ceux qui lui devront le plus, Outre-Manche. Charleton est d'ailleurs l'un des vulgarisateurs du gassendisme les plus anciennement connus⁵, et son type de gassendisme est largement responsable de ce que J.Brucker – et Hegel après lui dans ses cours sur l'histoire de la philosophie – aient classé Gassendi parmi les Renaissants, comme simple restaurateur d'une philosophie antique (celle d'Épicure), sans lui reconnaître une place de philosophe moderne à part entière. Apparemment cette opinion sur Gassendi avait cours dès les années 1670, puisqu'un des rares points communs aux adresses «Au Lecteur» des trois éditions de l'*Abrégé* de Bernier est une réfutation énergique de «ceux qui le veulent faire passer pour un simple historien de la philosophie»; on en trouve un écho dans le jugement de Charles Perrault à la fin du XVII^e. siècle (voyez notre Document I, pp. 207-210 ci-dessous).

* * *

Le gassendisme de Bernier a fait l'objet d'une mise en question sévère la dernière fois que la communauté scientifique s'est intéressée à Gassendi, c'est-à-dire en 1955, à l'occasion du tricentenaire de sa mort. En réalité les «Journées Gassendi» du Centre de Synthèse⁶ ont eu lieu du 22 au 30 avril 1953 à la demande de Henri Berr qui craignait –et il prévoyait juste– de ne plus être en vie deux ans plus tard. Parmi les intervenants (Henry Berr, Bernard Rochot, Alexandre Koyré, Georges Mongrédien, Antoine Adam, ainsi que ceux qui ont participé aux débats, J.Jacquot, R.Lenoble, F.Le Lionnais, le P. Bernard-Maître etc.) il semble que les illustres historiens B. Rochot, A. Koyré et A. Adam n'aient pas eu une connaissance très précise de Bernier et de son œuvre, et l'on pourrait écrire tout un article sur les imprécisions, erreurs de méthode et erreurs tout court qui caractérisent leurs propos à son sujet. Il s'en dégage néanmoins deux idées:

1. Par son *Abrégé* Bernier a fait connaître la pensée de Gassendi aux cercles cultivés dans le dernier quart du XVII^e. siècle. Je cite A.Koyré: «Il me paraît certain que, grâce à Bernier et à son *Abrégé*, l'honnête homme de la fin du XVII^e. siècle était beaucoup plus souvent gassendiste que cartésien»⁷; étant donné l'immense autorité de Koyré, ce jugement est devenu un lieu commun. On ne sait malheureusement toujours pas comment il définit le gassendisme de l'honnête homme des années 1680 et 1690 ni sur quels signes il fonde une assertion qui relève, malgré tout, de l'histoire du livre et de la lecture.

2. La philosophie que Bernier diffuse ainsi n'est pas le gassendisme de Gassendi. Koyré demande: «Est-ce qu'on peut avoir confiance en Bernier? Car j'ai trouvé dans l'abrégé d'astronomie des choses, fort intéressantes d'ailleurs, que je n'ai pas retrouvées dans le *Syntagma*. Alors, lorsque l'influence de Gassendi se répand grâce à Bernier, ce n'est peut-être pas du gassendisme»⁸, ce qui présuppose d'abord acquise la définition du «gassendisme», et soulève ensuite la question des mises à jour de l'information scientifique du *Syntagma philosophicum* dans l'*Abrégé*. Bernard Rochot, lui, pense qu'il faut «toujours vérifier» si Bernier est fidèle à l'original, et suggère même que les modifications de Bernier ne sont pas seulement une question de mise à jour, mais, plus gravement, un dévianionisme caractérisé, notamment à propos de l'âme du monde⁹.

Admettons que Bernier ait fait connaître l'œuvre de Gassendi, en attendant qu'une enquête établisse avec plus de précision à qui il l'a fait connaître, comment et quand. Je m'attacherai seulement à l'analyse de la différence entre le gassendisme de l'*Abrégé* et celui de Gassendi lui-même.

Quoique le concept de «gassendisme» n'existe pas, on peut déjà constater qu'il fonctionne, et que les historiens le rendent opératoire en déterminant des critères permettant de décider si un individu appartient ou non à la classe des tenants du gassendisme, appelés «gassendistes». En d'autres termes, les opérations sur l'extension du concept sont possibles même lorsque sa compréhension reste floue.

C'est ainsi que Brucker pose comme critère permettant de classer un auteur

parmi les «gassendistes» la conjugaison de deux hypothèses méta-physiques: les atomes (impossibilité de diviser la matière à l'infini) et le vide (distinction entre étendue matérielle et espace infini, non-substantiel, non-créé, non imaginaire).⁹⁶ Madame Rodis-Lewis, dans son introduction à l'édition moderne des *Œuvres Philosophiques inédites* de Dom Robert Desgabets qu'elle a établie avec la collaboration de Joseph Beaudé⁹⁷, retient, comme Brucker, le double critère de l'atomisme et du vacuisme pour déclarer Desgabets, qui les rejette, plus cartésien que gassendiste. C'est bien ce qu'il semble qu'on puisse retenir, bien qu'il soit difficile, en l'absence d'une référence explicite à Gassendi, de décider si son influence s'est exercé par le détail de sa physique ou seulement par l'idée d'utiliser Epicure et Démocrite pour fonder la physique mécaniste et matérialiste sur des premiers principes plus fonctionnels que la doctrine aristotélico-platonicienne de la matière amorphe et passive, de la forme substantielle, de la puissance et du lieu. S'il y a eu d'autres gassendismes que celui de Bernier, il est très délicat, dans l'état actuel de l'historiographie gassendiste, de distinguer entre les contemporains et successeurs de Gassendi qui tiennent de lui directement ou indirectement tel ou tel ensemble d'éléments doctrinaux qui appartiennent effectivement à sa philosophie propre, et ceux qui les tiennent, directement ou indirectement, des sources auxquelles Gassendi a puisé, les deux pouvant d'ailleurs coexister – comme dans le cas de Charleton et Boyle, de La Fontaine imitateur d'Horace, mais aussi de de La Mothe Le Vayer, Cyrano, Pascal, Saint-Evremond, Molière et de bien d'autres lecteurs de Montaigne, de Charron, de Sextus, de Plutarque, de Lucien, de Cicéron et des autres Anciens non aristotéliciens; de toutes façons, la puissance créatrice de tous ces auteurs était suffisamment forte pour s'assimiler des idées rencontrées au-dehors, d'où qu'elles viennent.

* * *

Si l'on pose que le gassendisme de Bernier est différent de celui de Gassendi lui-même, il faut pouvoir affirmer qu'on sait exactement ce qu'est le gassendisme de Gassendi, et en tous cas il faut pouvoir se fier à l'idée que nous en donne l'œuvre du philosophe provençal.

Après avoir donné un aperçu du corpus gassendiste, nous chercherons dans quelle mesure Bernier pourrait nous livrer un Gassendi inédit plus gassendiste que celui du *Syntagma philosophicum* posthume. Dans le même ordre d'idée, nous nous demanderons si, lorsque Bernier met à jour les informations scientifiques publiées par Gassendi, il reste dans le droit fil de l'esprit gassendiste originel. Mais la question du déviationisme de Bernier, si elle ne semble pas se poser réellement à propos du soi-disant animisme qu'il prêterait à

Gassendi, peut tout de même être posée à propos de deux sources de son infidélité : son opportunisme littéraire d'une part – ou plus précisément son souci d'intégrer la philosophie dans le mouvement des idées de la fin du siècle, pour mieux faire accepter la philosophie de Gassendi; et d'autre part, quelque chose de plus profond, qui relève de ce qu'il aurait appelé une différence de «génie».

* * *

2. Y a-t-il seulement un gassendisme cohérent dans l'œuvre de Gassendi, et qui puisse servir de référence?

La cohérence de l'œuvre de Gassendi a été mise en question. Pour en avoir une vue adéquate et être à même de juger de sa cohérence interne, il faut examiner d'abord toutes les œuvres imprimées du vivant de Gassendi, depuis les *Exercitationes Paradoxicae* de 1624 jusqu'aux *Animadversiones* de 1649, en passant par d'innombrables écrits polémiques de circonstance tels que les célèbres *5èmes Objections*, mais aussi le *De Motu*, les travaux «galiléens» ou historiographiques, le cours de mathématiques (astronomie) professé au Collège Royal (1647) etc., ainsi qu'un grand nombre de lettres imprimées et manuscrites. Cet ensemble permet d'évaluer l'authenticité des *Petri Gassendi [...] Opera Omnia in sex tomos divisa* (édition posthume, Lyon: L. Anisson & J.B. Devenet, 1658, 6 vol. in f°, «G.O.» dans la suite de l'article), et plus particulièrement du *Syntagma philosophicum* inédit qui occupe les tomes I et II.

Certes, nous n'avons pas tous les manuscrits de cette édition¹¹, et nous savons que Gassendi est mort avant de les avoir entièrement revus pour leur publication, avant notamment de mettre à jour la physique particulière des *Animadversiones* dont il réutilise le texte; certes l'équipe qui a préparé l'édition posthume a fait des choix dont nous ne mesurons pas l'importance avec précision. Il n'en est pas moins vrai que, à la lumière du corpus des œuvres imprimées et manuscrites de Gassendi, il est possible de trouver la raison à la fois de l'évolution dans le temps, et des apparentes contradictions internes du gassendisme dans le *Syntagma philosophicum*¹². Cette œuvre, en effet, que les meilleurs spécialistes s'entendent pour reconnaître comme le «chef d'œuvre» et l'aboutissement de toute une vie de recherche, constitue véritablement le testament philosophique de Gassendi. On y voit l'identité forte et consistante de l'homme et de sa pensée. Depuis le temps où il enseignait effectivement la philosophie au Collège Royal de Bourbon d'Aix en Provence (1616-1622) et jusqu'à sa mort, il a travaillé à l'élaboration d'un corps de doctrine philosophique «encyclopédique» (reprenant à son compte le projet, mais non le corpus, aristotélicien), corps de doctrine qui soit à la fois inspiré par l'esprit révolutionnaire des humanistes, de plain pied avec les branches de la recherche scientifique les plus dynamiques de son temps, et compatible avec la vie chrétienne au sein de

l'Église catholique romaine. Ce dernier aspect est cause de l'hétérogénéité de l'ensemble, puisque ce n'est pas la raison universelle, mais l'arbitraire d'une croyance qui en détermine la décision architectonique; cependant, comme Gassendi produit la justification rationnelle de cette hétérogénéité, il n'y a pas contradiction. Il avait éprouvé dans sa propre pratique de professeur de philosophie la nécessité de fournir à ses élèves le moyen de mettre eux-même à jour la doctrine obsolète qu'ils recevaient à l'université, et cette pratique pédagogique l'a mené par la suite à construire une œuvre qui puisse être utilisée précisément par l'honnête homme pour conduire son esprit librement et intelligemment dans la recherche de la vérité, et dans la pratique d'une morale éclairée par la réflexion rationnelle mais supérieurement déterminée par la Religion révélée.

Le gassendisme de Gassendi a fait l'objet d'une littérature d'intérêt et d'utilité inégaux. Tous ceux qui se sont sérieusement proposé de lire Gassendi pour faire par eux-mêmes l'expérience de sa façon d'aborder les questions, de conduire la réflexion du lecteur, de raisonner, d'exprimer en somme sa pensée propre au rythme extrêmement lent de sa rhétorique, tombent d'accord sur deux points au moins: la difficulté de son style et l'originalité de sa philosophie. Comme le dit Bernier : «Il ne faut que le suivre [...] et pour peu qu'on ait d'intelligence, l'on découvre bientôt quel est son dessein et où il prétend porter son Lecteur»¹²; au demeurant, il faut non seulement plus qu'un peu d'intelligence, mais aussi beaucoup de souffle pour suivre à la trace le «dessein» de l'auteur dans le labyrinthe de sa doxographie concordiste.

Il serait hors de propos de résumer ici en quelques phrases claires et simples en quoi consiste le propre du gassendisme de Gassendi. Le projet même en serait contraire à la conception gassendiste de la «germana notio rei» ou notion véritable de la chose singulière, conception selon laquelle la chose est d'autant mieux connue qu'on la considère dans un plus grand nombre de relations et d'un plus grand nombre de points de vue¹³; une définition simple en physique est toujours un jeu de mots et donc un discours oiseux; c'est également vrai en histoire de la philosophie.

Notre propos étant de jeter quelque lumière sur la question de la fiabilité de Bernier quant à la pensée de Gassendi qu'il diffuse, voyons d'abord dans quelle mesure l'*Abrégé* pourrait livrer la révélation d'un gassendisme authentique mais inédit.

* * *

3. Les incertitudes concernant l'authenticité gassendiste de certains éléments du Syntagma philosophicum. Bernier ne révèle-t-il pas un gassendisme inédit?

Que vaut l'hypothèse selon laquelle il se pourrait qu'en ce qui concerne le seul *Syntagma philosophicum*, une partie des infidélités visibles de Bernier ne soient pas ce qu'elles paraissent?

On l'a vu, ce n'est pas Gassendi qui a donné le bon à tirer des *Opera Omnia*, et la chose est particulièrement importante en ce qui concerne le *Syntagma Philosophicum* inédit. Il est mort en octobre 1655, tandis que ses *Œuvres Complètes* – exclusivement latines – ont paru à Lyon trois ans plus tard, en 6 volumes in f°. Certes, Gassendi lui-même préparait cette édition depuis quelques temps, et travaillait au manuscrit du *Syntagma philosophicum* (de façon intermittente il est vrai en raison de ses autres engagements et de ses accès de maladie), depuis la parution en 1649 des *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii*, que ses amis et lui appelaient – par un raccourci qui ne manque pas d'ambiguïté pour un observateur non initié – sa «philosophie d'Epicure»¹⁴; il s'agissait bien de «sa» philosophie, car il utilisait Epicure pour construire précisément une doctrine libérée d'Aristote et du thomisme aussi bien pour les principes et la méthode de la physique que pour les fondements théoriques de l'éthique. Mais Il n'était pas satisfait de ce compromis et voulait écrire sa synthèse philosophique propre, intégrant le commentaire et la réfutation d'Epicure dans un ensemble comprenant aussi le commentaire et la réfutation des aristotéliens, des néoplatoniciens, des néopythagoriciens, des stoïciens, des pyrrhoniens, des sophistes, et dégageant de cette immense anamnèse critique sa propre doctrine philosophique et physique. Il rédigea donc à nouveaux frais une introduction, construisit un plan systématique en parties, sous-parties, livres et chapitres, distribua à l'intérieur de ce cadre toutes les parties des *Animadversiones* déjà imprimées qui restaient utilisables, et rédigea des additions plus ou moins substantielles. Il intégrait aussi les «appendices» portant sur l'actualité de la physique particulière (sur l'expérience de Toricelli et de Pascal, sur la respiration, le pouls, le passage du chyle, la circulation du sang etc.) qui n'avaient pas leur place dans un commentaire suivi d'Epicure. Il y a donc dans le *Syntagma* une proportion considérable du texte qui a été importée des *Animadversiones* de 1649 sans modification. D'ailleurs, sur les manuscrits utilisés par le typographe des *Opera Omnia* qui nous restent¹⁵, on peut constater dans la marge les renvois à l'ouvrage imprimé. Mais on ne sait pas exactement ce qui est de Gassendi et ce qui ne l'est pas dans l'arrangement final, les titres, les adjonctions de dernière minute, les omissions, et peut-être la conservation de passages qui auraient dû être supprimés.

Les éditeurs de ces *Opera Omnia* posthumes, une équipe de gassendistes dévoués réunis par Henri-Louis Habert de Montmor – lui-même expressément désigné par Gassendi dans son testament pour être le maître d'œuvre de l'entreprise – ont eu à prendre un certain nombre de décisions; l'étude des manuscrits montre qu'il serait bien souhaitable qu'une recherche systématique dégage la mesure de ce qui pourrait être ou n'être pas conforme à l'intention de Gassendi. Tant que la lumière n'aura pas été faite sur cette question, on est autorisé à émettre l'hypothèse que certaines différences dans la lettre et l'esprit entre le *Syntagma* et l'*Abrégé* de Bernier pourraient bien

être dues à des infidélités non pas de Bernier, mais des éditeurs.

En effet, Bernier nous dit dans l'adresse «au lecteur» de 1674: «Mon dessein est de vous donner un Abregé de la philosophie de M.Gassendi, selon que je l'ay puisée non seulement dans les livres, mais dans la Source même, et dans les entretiens tres frequens que j'ay eu avec luy» (cf. doc.VI.1 ci-dessous, p. 242). Et nous savons par le témoignage de Gassendi lui-même que Bernier connaissait particulièrement bien l'ordre dans lequel il fallait ranger les manuscrits du *Syntagma*, puisqu'on lit dans le «Testament de Pierre Gassendi.» (édité par Georges Bailhache et Marie-Antoinette Fleury dans *Tricentenaire de Pierre Gassendi - 1655-1955*)¹⁶:

«[...] Lesquelles considérations portent encore ledict sieur testateur de supplier pareillement ledict sieur de Montmor de vouloir agreer de prendre le soing de la conservation de ses escriptz qu'il veult et ordonne estre mis en ses mains, de faire imprimer ceux qu'il en jugera dignes, les laissant à son entière disposition et direction. Et il se pourra servir, s'il l'a agréable, du ministere dudict Antoine de la Poterie pour les mettre et ranger dans l'ordre que ledict sieur testateur luy a autrefois déclaré, dont il prie aussi M^r François Bernier¹⁷, docteur en medecine, son bon amy, pour la cognoissance qu'il en a, ensemble de l'ordre d'iceux.» (*Op. cit.* p.40.)¹⁸

En fait, Bernier n'a pas fait partie de l'équipe éditoriale réunie par Habert de Montunor. Curieusement il est parti pour Marseille, d'où il s'est embarqué pour Istanbul ou pour Alep sur un navire appartenant à un ami de Gassendi, l'armateur provençal François Boysson Seigneur de Merveilles, qui financera généreusement par la suite son voyage et son séjour au Moyen Orient et dans l'Inde mogole. L'érudit angevin Louis de Lens, dans une étude intitulée «Les correspondants de François Bernier pendant son voyage dans l'Inde» publiée en 1872¹⁹, croit pouvoir situer ce départ dans les premiers mois de 1656. Il se pourrait que Bernier ait tout simplement fui pour se mettre en sécurité, parce que, une fois son grand protecteur disparu, il risquait fortement de se faire assommer au coin d'une rue par des tueurs à la solde de J.B.Morin (comme ce dernier, réputé pour sa propension au meurtre soi-disant d'honneur, avait plus ou moins ouvertement projeté de le faire un an auparavant: cf. ci-dessous pp. 215-220 document III, «Dénonciation de J.B.Morin contre Bernier et Gassendi, octobre 1654»). En outre il était probablement brouillé avec Habert de Montunor et La Poterie –quoi qu'en ait écrit Sorbière dans sa «Vie de Gassendi» qui figure en tête des *G.O.*– parce qu'il considérait la thérapeutique adoptée par les médecins auxquels était confié le soin de la guérison du philosophe comme un assassinat (il l'a écrit dans son *Abrégé*) et que manifestement ses avis n'ont été écoutés ni par le maître de maison ni par le valet La Poterie – dont le pouvoir semble avoir été considérable dans les semaines qui ont précédé la mort de Gassendi. Nous avons un signe des mauvaises dispositions de

Habert de Montmor à l'égard de Bernier dans les excuses embarrassées que lui trouve Chapelain lorsqu'il fait part à Bernier de son refus de lui envoyer en Inde un exemplaire de l'édition des *Opera Omnia*²⁰.

Par conséquent, s'il est vrai – comme le prétend Bernier – qu'il a puisé dans le souvenir de ses entretiens avec Gassendi – et peut-être dans les notes prises sur le moment – il y a peut-être du Gassendi inédit dans l'*Abrégé*.

Outre le testament de Gassendi, nous n'avons qu'une trace écrite de ses relations avec Bernier: sa fameuse lettre datée de Digne, août 1652, dans laquelle, répondant à une lettre de Bernier (qui ne figure pas dans l'«Appendix Epistolas ad Gassendum continens» du volume VI des *G.O.*) il évoque l'expérience qu'ils avaient faite ensemble un an plus tôt sur la montagne de Toulon pour vérifier et compléter l'expérience de Pascal et Périer au Puy de Dôme. Dans la même lettre, Gassendi remercie Bernier de lui avoir décrit les démonstrations anatomiques de Pecquet auxquelles il avait assisté à la faculté de médecine de Montpellier, et par lesquelles les hypothèses que lui-même, Gassendi, avait soutenues dans les années 1640 – sur le passage du chyle, la respiration, le pouls, l'origine et la circulation du sang artériel, entre autres problèmes de physiologie – étaient complètement détruites. On remarquera que Charles Perrault fait allusion à cette longue résistance de Gassendi à la révolution harvéienne ainsi qu'à sa conversion par Pecquet (cf. document I p. 207). Son témoignage, très tardif, est influencé par l'*Abrégé* de Bernier, qui gomme pieusement les développements traduits et abrégés dans le *Discours sceptique* publié par Sorbière.

Le rôle de Bernier dans la conversion de Gassendi à la physiologie de l'école de Montpellier, et à celle de Pecquet en particulier, est fort important pour le problème qui nous occupe, car dans le manuscrit correspondant à l'endroit du *Syntagma philosophicum* où Gassendi, par sa description de deux démonstrations anatomiques de Pecquet auxquelles il a lui-même assisté en octobre et novembre 1654²¹, reconnaît tacitement que tout ce qu'il vient d'écrire concernant la circulation du sang, le pouls, et la physiologie de Harvey en général est obsolète, il y a un véritable accident: une main étrangère signale qu'il manque quelque chose, mais nous n'avons aucune trace autographe de cette fin du livre V chap.2 du «De animalibus» tel qu'il figure dans *G.O.* II. Où est ce manuscrit, de quelle main est-il? Lorsque Bernier fait évoluer le gassendisme du *Syntagma* en insistant sur l'adhésion de Gassendi à la physiologie moderne, n'est-il pas plus conforme à l'intention et à l'esprit de son maître que les éditeurs de Lyon, qui ont aveuglément repris les textes imprimés en 1649, mais dont la rédaction était encore plus ancienne?

De faits la rédaction de ce «De Animalibus» remonte à 1644 au plus tard, et nous savons par la correspondance de Gassendi avec Abraham Du Prat («Prateus») et Samuel Sorbière quand et comment les «disciples» de Gassendi l'ont contraint par toutes sortes de pressions amicales à publier au grand jour

ses hypothèses et ses objections à Harvey²². Gassendi a cédé à ce qu'on pourrait appeler le chantage de Sorbière qui avait déjà rédigé une traduction «littéraire» de ces textes, avec mise en scène de salon et sans nom d'auteur, intitulée: *Discours sceptique sur le passage du chyle, & sur le mouvement du cœur. Où sont touchées quelques difficultés sur les opinions des veines lactées, & de la circulation du sang* (Leyde: Jean Maire, 1648). Gassendi publiera l'original latin en 1649, dans l'appendice intitulé «De Pulsu & Respiratione Animalium in quo inter cætera disseritur de Sanguinis Circulatione» (pp.lxiv-xcvj). Ce sont ces mêmes textes, inchangés, qui se retrouvent dans l'édition posthume du *Syntagma philosophicum* (G.O. II.193-658, «De Rebus Terrenis viventibus», plus particulièrement livre V «De Nutritione, Pulsu, & Respiratione Animalium», pp.296-328). Or ces textes avaient leur intérêt en 1649, et les «doutes» ou objections logiques au *De motu cordis* de Harvey (1628) restaient pertinents formellement tant que les progrès de la physiologie ne permettaient pas d'y répondre, dans la mesure où ils relèvent les lacunes et les imperfections des raisonnements expérimentaux de Harvey. La méfiance première de Gassendi, qui s'estompait au fur et à mesure que les probabilités s'accumulaient en faveur d'un abandon complet de la conception galénique du sang, de sa fonction, de son circuit, de son volume et de sa vitesse d'écoulement, avait été suscitée par la publicité faite par Fludd au *De Motu Cordis*, dans sa réponse à Mersenne. C'est d'ailleurs dans le «Fluddanae Philosophiæ Examen» de 1629 que Gassendi avait écrit ses conjectures sur les «meatula», ou passages du septum cardiaque –texte malheureux qui lui a valu la réputation durable de n'avoir jamais voulu admettre la circulation harvéienne^{22 bis}. Gassendi se méfiait de la connotation platonico-paracelsienne du texte de Harvey, et son atomisme le préparait à accueillir favorablement l'hypothèse de la porosité du septum, hypothèse faussement étayée par la démonstration anatomique de Payen. Mais Bernier savait que Gassendi n'était pas homme à s'attacher obstinément pour des raisons idéologiques à un système contraire aux expériences des spécialistes. Une publicité néfaste avait été faite aux textes les plus réactionnaires de Gassendi par des disciples intéressés, et Bernier sert à la fois l'intention et la gloire de son maître en rétablissant l'évolution réelle de sa position en la matière.

La lettre de Gassendi à Bernier montre que dès l'été 1652 il savait que ses théories sur les pores du septum, sur la formation et le trajet du chyle et sur les veines lactées étaient caduques et qu'il allait enfin connaître la solution de toutes ces énigmes. Il dit à Bernier de revenir bien vite, après avoir pris son doctorat, lui montrer le livre dans lequel Pecquet explique, figures à l'appui, sa démonstration anatomique. C'est donc Bernier qui fit connaître à Gassendi celui qui allait le détacher définitivement de la physiologie galénique et le convertir au harvéisme. En mai 1653, Bernier rentre à Paris avec Gassendi; en octobre Gassendi a une nouvelle crise de phtisie et manque d'y rester; en jan-

vier il se remet petit à petit et travaille au *Syntagma*; c'est en septembre et octobre 1654 que Gassendi assiste à la démonstration anatomique de Pecquet à Paris. Il est convaincu sans arrière-pensée, et se réjouit probablement, comme le rapporte Perrault, qu'il lui ait été donné de se détromper d'une si lourde erreur (cf. ci-dessus note ²²). On peut lire à la fin des extraits du «De Animalibus» de 1644 repris dans le *Syntagma*, la rétractation abrupte suivante:

«J'ai rapporté ce qui m'a retenu de donner mon assentiment sans retenue à la noble opinion de Harvey la première fois qu'il la lança, mais pour dire quelque chose des récentes expériences de notre grand médecin Pecquet, voici ce que j'ai vu personnellement à Paris, le 19 octobre 1654 après midi, il ouvre un chien vivant [...]».

Suit le compte-rendu détaillé de la démonstration anatomique²³. Si Bernier avait fait partie de l'équipe des éditeurs, il aurait fait en sorte que la rétractation de Gassendi soit aussi claire et nette que le laissait prévoir la lettre de l'été 1652.

Il reste néanmoins assez difficile d'évaluer actuellement le temps que Bernier a effectivement passé en présence de Gassendi, s'il a tenu la plume pour écrire dans le manuscrit de l'éphéméride intitulé *Observationes Caelestes* (conservé à la Bibliothèque Nationale, dépt. des mss., n.a.l.1636) et quand, combien de temps exactement il a servi de secrétaire, s'il a conservé par-devers lui des copies de textes de Gassendi (comme cette fameuse collection de sermons dont il ne parle que dans l'adresse au Lecteur de la troisième édition de l'*Abrégé*, en 1684). D'une manière générale nous ne connaissons même pas l'écriture de Bernier, puisque ses manuscrits –le «Mémoire» à Colbert sur l'établissement de Surate (1668, A.N. : Col C² 62 f^o 13-25) et «Confucius ou la Science des Princes» (cf. notre Introduction note⁴, p. 8 ci-dessus)– ont été écrits par des copistes professionnels. Il n'y a aucune trace de Bernier dans les catalogues imprimés de manuscrits conservés dans les bibliothèques publiques de France.

Par conséquent la question reste ouverte et l'état actuel de la recherche ne permet rien de plus que des conjectures.

* * *

4. Les infidélités de Bernier. Son «déviotionnisme».

Je n'inventorie pas ici les mises à jour des informations scientifiques du corpus gassendiste, bien qu'elles constituent effectivement une infidélité de l'*Abrégé* par rapport au gassendisme de Gassendi, car elles feront l'objet d'une étude spéciale. Il reste que pour évaluer la fiabilité de Bernier et de son *Abrégé* par rapport au monde de Gassendi, il faut préciser deux états de fait:

1. Bernier n'était pas ce que nous appelons un philosophe, c'était un médecin, un homme de lettres et un homme du monde. Son scepticisme était une réaction de défense et peut-être un signe de faiblesse: il n'avait pas, il ne pouvait, il ne voulait pas avoir une vision du tout et de la racine.

2. Il y a un décalage de vingt-huit ans – une génération – entre Gassendi et Bernier. Ils procèdent de cultures différentes, non seulement par leur appartenance à des périodes sensiblement différentes de l'histoire, mais aussi par leur origine régionale – Gassendi provençal, Bernier angevin puis parisien, et par leur état – Gassendi accepte l'état ecclésiastique, Bernier apparemment le refuse et se voue par là aux incertitudes et à la précarité d'une vie d'intellectuel sans naissance ni fortune. Les différences de point de vue sur le monde entraînent nécessairement que Bernier ne comprenne pas toujours son maître, et transforme sa pensée sans le vouloir ni le savoir.

On peut examiner ce qui pourrait être le symptôme d'une distorsion radicale de l'esprit de Gassendi sur l'exemple de l'évolution du gassendisme de Bernier d'une édition à l'autre de l'*Abrégé*.

Les adresses préliminaires «Au lecteur» des trois éditions de l'*Abrégé* présentent chacune des parties et des détails qui leur sont propres, ainsi que des parties qui sont communes aux trois – à quelques variantes plus ou moins significatives près. Certaines parties, ou idées, sont communes à la première et à la seconde mais absentes de la troisième (la seule dont nous disposons depuis cette année dans la collection «Corpus des œuvres de philosophie en langue française»); certaines, communes à la seconde et la troisième, sont absentes de la première.

Parmi les idées communes à la première et à la seconde version de l'adresse «Au lecteur», la plus remarquable est probablement la place que Bernier assigne à la logique dans l'ordre et l'économie de la philosophie de Gassendi. Dans l'édition de 1684, la logique figure, comme dans le *Syntagma Philosophicum*, en tête des trois grandes divisions, avant la physique et la morale, tandis que dans l'édition de 1678 elle n'apparaît qu'au tome trois, c'est-à-dire après les premiers principes de la physique, et que dans l'édition de 1674 les «parcelles de la logique» arrivent complètement à la fin, comme en appendice. Or cette disposition fait l'objet d'une justification théorique dans l'adresse «Au lecteur» de ces deux premières éditions. Nous donnons un peu plus bas le texte intégral de la toute première version (1674), mais pour faciliter la comparaison j'en reprends le passage qui nous intéresse. On peut y lire:

«Je ne commence pas par la logique, parce que son sentiment [*celui de Gassendi*], aussi bien que celui de plusieurs autres estoit, qu'il en est de la Logique comme de la Grammaire que l'on voit avec plus de plaisir, et d'utilité lors qu'on a déjà fait beaucoup de progrès dans la Logique».

Dans la version de 1678 Bernier écrit:

«Pour ce qui est du [traité de la Logique] nostre Autheur tenoit les Preceptes de la Logique tres peu necessaires, & croyoit que si l'œil voit, l'oreille entend, & les autres Facultez font leurs fonctions sans avoir besoin d'aucuns Preceptes, l'Entendement pouvoit bien raisonner, chercher la verité, la trouver, & en juger sans l'ayde de la Logique; Il ne croyoit neanmoins pas que si quelqu'un se vouloit contenter de ce peu de Regles qui peuvent estre comprises en tres peu de mots, on le deust detourner de son dessein; parce qu'encore qu'elles pussent sembler inutiles, comme elles ne peuvent toutefois pas nuire, elles ne font point tant perdre de temps qu'on s'en doive repentir: Et c'est simplement pour cela qu'il a voulu que son Corps de Philosophie fust accompagné d'une Logique, quoy qu'il ne la mist pas au nombre des veritables Parties de la Philosophie, & qu'il n'estimast pas mesme qu'on deust faire commencer par là les Etudiants, de crainte de les rebuter. Aussi ay-je eu beaucoup de peine à me resoudre à ce travail, d'autant plus que nostre Langue n'a pas les termes, & les manieres de parler qui repondent aux termes barbares, & aux manieres de parler serrées & Scolastiques des Logiciens: Mais apres tout j'ay trouvé ce petit Ouvrage si parfait en son genre, & tellement accompli, que je n'ay pas crû pouvoir me dispenser de le donner au public: l'ay mesme remarqué que cette Logique qui a eu tant de cours depuis quelques années [i. e. la *Logique de Port Royal. N. de l'éditeur*], a beaucoup de rapport avec celle-cy, si Vous en exceptez, certains Exemples fort recherchez, & quelques grands & beaux Chapitres ou de Physique, ou de Morale, ou de Mathematique; desorte que je me persuade que si celle-là a plû, celle-cy ne déplaira pas».

On se demande où Bernier a trouvé que Gassendi ne voulait pas que la logique soit la première partie du *Syntagma philosophicum*, puisqu'en fait les manuscrits autographes²⁴ montrent sans ambiguïté qu'il l'a mise en premier. Il suit en cela non seulement l'ordre traditionnel de classement des livres d'Aristote, mais aussi l'ordre d'exposition de la philosophie d'Epicure, qu'il applique d'ailleurs dans les *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii* de 1649. Il est vrai que dans les *Exercitationes Paradoxicæ*, Gassendi a repris à son compte la critique anti-dialecticienne des humanistes tels qu'Erasme, Vives, Gianfrancesco Pico della Mirandola et bien d'autres, comme l'a montré plus haut Fred Michael. Il est vrai aussi que dans la Logique proprement dite du *Syntagma philosophicum*, à la fin du livre II et juste avant le début de la célèbre «Institutio Logica»²⁵ (seule traduite par Bernier), dans le chapitre intitulé «de la fin de la logique», on peut trouver des traces de cette critique de l'usage perverti de la logique. Ce n'est pas que Gassendi émette des réserves sur l'utilité de la logique, ni même quoi que ce soit qui ressemble aux deux

jugements que Bernier lui prête, à savoir que la logique ne serait pas une partie de la philosophie, et qu'il ne faudrait pas commencer par elle de peur de rebuter les étudiants. Il dit au contraire, à propos du commentaire de Proclus sur le premier livre d'Euclide, et sur la logique qu'on apprend en faisant des mathématiques²⁶ :

«[...] ces propos passent sous silence une bonne part de ce sur quoi la Logique donne des principes. Non, bien sûr, qu'il n'y ait d'excellents mathématiciens habiles, sans étude de la logique, dans les démonstrations euclidiennes autant que dans les autres méthodes transmises à l'intérieur de ce genre de sciences, mais parce qu'outre la Naturelle, il leur manque encore une logique qu'on se forge par observation particulière; car il paraît de loin plus facile et plus sûr de mener toutes nos recherches et d'obtenir tous nos résultats avec la logique pour guide [*«longe esse videatur facilius, ac tutius Logica præeunte, & disquirere & assequi omnia»*] et surtout ceux sur lesquels on commet généralement des paralogismes par ignorance des règles de la consécution logique.»

Mais ces réserves explicites de Gassendi à l'égard de la logique concernent l'abus par lequel on oublie que la logique n'est pas une fin et que, comme tout art, elle a sa fin hors d'elle, en l'occurrence dans la recherche de la vérité concernant la nature des choses. Citant Aulu Gelle (*Nuits Attiques* XVI.8²⁷), Gassendi conclut en effet:

«J'avertis que c'est la limite dont cet auteur indique la nécessité qui permettra, une fois qu'on détiendra les principes pour bien penser, d'accéder aux Sciences dans lesquelles la logique sert efficacement à faire des inférences à propos des choses mêmes [*res ipsas*], et de ne pas consumer sa vie à l'intérieur de la logique elle-même, comme un Polype dévorant [...] ses propres ventouses, en la passant comme ces Anciens [*veterum illorum more*] [...] à chicaner sur les vétilles qu'on enseigne dans la logique traditionnelle, et à s'en tenir à elle comme si elle n'était pas une voie mais un terme vers lequel on doit se hâter.»²⁸

Cette citation est tout ce qui reste de la critique de la logique scolastique dans le «*De Logica Fine*» du *Syntagma*. Bernier n'a donc pas vraiment inventé l'idée que pour Gassendi la logique risque de paraître barbare et surtout d'égarer celui qui oublie sa finalité, il a seulement complètement oublié le reste. Pourquoi? Et pourquoi est-il retourné à l'original gassendien dans l'édition de 1684?

L'exemple de la place de la logique est représentatif de l'ensemble des différences entre l'esprit des deux premières versions de l'*Abrégé* (1674 et 1678) et celui de la dernière (1684). En effet, d'une façon générale Bernier supprime dans cette édition «revue» la plupart des libertés qu'il s'était permises en 1674 et 1678 par rapport à l'original gassendien (excepté les mises à

jour scientifiques). On peut supposer qu'ayant entre-temps écrit deux séries de «Doutes», ceux qu'il a fait paraître en 1682²⁹, et réinsérés – sous une version légèrement différente adressée à Madame de La Sablière – dans notre édition de 1684 (tome II.379-fin; éd. «Corpus: II. 257-fin), et ceux du *Traité du Libre et du Volontaire* (cf. infra, document VIII, pp. 269-273), il a pensé que tout l'intérêt de son *Abrégé* était désormais de représenter fidèlement le *Syntagma Philosophicum*.

D'autre part les passages que nous venons de citer concernant la place de la logique, dans les adresses «Au Lecteur» des deux premières versions, sont significatifs d'un élément fondamental dans les modifications apportées par Bernier à son modèle Gassendi au fil des diverses éditions: l'influence du contexte éditorial et de la mode intellectuelle dominante au moment où paraissent chacune des trois éditions. On n'a pas pu ne pas remarquer l'allusion implicite en 1674, explicite en 1678, à la *Logique de Port-Royal* et à son premier «discours»³⁰; elle illustre excellemment notre propos.

Lorsque Bernier est revenu de l'Inde après une absence de douze ans (1656-1668), il a d'abord publié ses mémoires – qu'il avait pris soin de faire désirer du public dès 1661 par l'intermédiaire de Jean Chapelain, admirateur et partisan de Gassendi³¹; mais dès 1671 il s'est consacré à la philosophie, ou plus précisément à une carrière d'homme de lettres-philosophe, ami de La Fontaine, de Racine et de Boileau (ce qui compromettait ses relations avec Chapelain³²), mais aussi de La Mothe Le Vayer, de Pecquet, et de bien d'autres philosophes et savants français³³ ou étrangers (tels que Locke, qu'il rencontra à la Faculté de médecine de Montpellier). Le débat qui domine l'actualité philosophique pendant toute cette dernière partie de la vie de Bernier est celui qui oppose les cartésiens – considérés comme philosophes «modernes» – à la tradition. Dans ce débat, la branche gassendiste de la philosophie «moderne» risquait de se trouver laminée, et c'est d'ailleurs ce qui s'est produit après la mort de Bernier, lorsque la philosophie de Locke (dont l'*Essay concerning human Understanding* parut un an après) se substitua à celle de Gassendi dans l'opinion des modernistes anticartésiens. Mais l'*Abrégé* de Bernier avait pour but d'utiliser en quelque façon la dynamique éditoriale du cartésianisme pour mettre en vedette Gassendi et son vulgarisateur. C'est pourquoi les deux premières éditions de cet ouvrage épousent les contours des controverses soulevées par les cartésiens, soulignant ce qui, dans le choix des thèmes et la terminologie, rapproche en un même modernisme antiscolastique Descartes et Gassendi, pour donner plus de relief à ce qui fait précisément l'originalité des positions de Gassendi touchant la théorie de la connaissance, le lieu, le vide, l'essence de la matière, les rapports entre mathématique et physique, pensée et réalité, âme et corps des individus (et notamment âme des bêtes), qualités sensibles des choses et idée de ces choses, bref tous les thèmes qui figurent dans la table des matières de l'édition

de 1674, laquelle est en quelque sorte la plaquette publicitaire du gassendisme en général, et de l'édition de 1678 en particulier. Si dans la *Requête* et l'*Arrest Burlesque* de 1671 le rapprochement entre cartésiens et gassendistes est si fort que leur antagonisme est complètement gommé, dans les ouvrages de Bernier postérieurs à 1680 cet antagonisme est progressivement mis en lumière. Ainsi dans l'*Eclaircissement sur le livre de M. de La Ville* de 1681 repris par lui-même au tome III de l'*Abrégé* de 1684 («Des Qualitez» chap.4)³⁴ ainsi que par Pierre Bayle dans son *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*³⁵, Bernier commence par prendre indistinctement cartésiens et gassendistes dans l'ensemble des «modernes» dont la physique est mise en cause par le livre de La Ville (originellement dirigé par son auteur contre Malebranche), puis il se désolidarise nettement des cartésiens et s'attache à défendre uniquement la doctrine gassendiste des qualités sensibles et de la vraie fonction des Vérités révélées. On remarquera néanmoins que sa réponse est publiée par Bayle dans un ouvrage qui ne porte en titre que le nom des cartésiens, ce qui préfigure l'occultation du courant gassendiste par la prépondérance du cartésianisme, qui, amorcée dès le XVII^e siècle, dure encore aujourd'hui.

Dans l'*Abrégé* de 1684 Bernier ne craint plus de laisser voir la structure visiblement scolastique du cours de philosophie de Gassendi, bien qu'il ne cherche pas ailleurs que dans l'adresse «Au Lecteur» à expliquer le contraste entre l'apparence conservatrice et le fond radicalement révolutionnaire de cette philosophie. Il savait qu'il allait à contre-courant de l'engouement général pour la présentation réputée spécifiquement cartésienne des problèmes de logique, de métaphysique, de physique et de morale, e'est-à-dire utilisant la méthode euclidienne de décomposition (par analyse des idées) et recombinaison (par syllogismes géométriques) et sans appareil doxographique érudit. Mais d'un autre côté il pensait que le moment était venu de réhabiliter la méthode historique non seulement parce qu'elle trouvait un public favorable à la conservation d'un patrimoine d'érudition classique, mais aussi parce qu'elle servait mieux le scepticisme radical auquel adhéraient les philosophes post-cartésiens tels que Bayle, Huet, ou Fontenelle. Leur scepticisme trouvait dans la doxographie un argument pour fonder leur conviction de la faiblesse de l'entendement humain, argument qui détruit le principe même de l'idéalisme cartésien tout en sauvant la foi dans un fidéisme pessimiste. Les «Doutes» contre Malebranche qui constituent le tiers du volume, mais les trois quarts de l'intérêt du *Traité du Libre et du Volontaire* (Amsterdam, 1685)³⁶ confirment et renforcent cette évolution. Il est d'ailleurs probable que Bernier, qui – contrairement à Gassendi – n'était pas un philosophe très sérieux (comme nous le disions plus haut), n'a pas évolué en fonction du seul intérêt commercial, mais qu'il a lui-même changé de style de pensée par imitation du style dominant, selon les périodes de son existence. Comme sa philosophie ne lui était

pas venue d'une méditation intérieure sur les auteurs et sur les choses, mais qu'il avait reçu la doctrine toute achevée d'un autre que lui, sa seule manifestation d'individualité consiste dans une dérive au contact de différents courants successifs, dérive qui semble bien aller dans le sens d'un retour à un scepticisme d'impuissance qui préexistait à la forte positivité doctrinale de son gassendisme.

Si, entre 1678 et 1684, Bernier s'est rapproché de la lettre du *Syntagma philosophicum*, il a creusé l'écart qui le sépare de la philosophie de Gassendi quant à l'esprit: c'est son pessimisme, ou plus précisément son absence d'espérance, qui détermine l'éclairage sous lequel il présente le scepticisme de son maître, éclairage qui fait toute la différence mais qui relève du «je ne sais quoi» et du «presque rien».

C'est le tout qui donne la vérité de l'œuvre, et, en contrechamp, le gassendisme de Bernier se dessine légèrement, suivant une ligne pleine de discontinuités.

Gassendi se présentait – et se voyait sûrement aussi, parce qu'il avait pour précepte d'adhérer à son personnage – comme un disciple du Socrate chrétien de la tradition philosophique occidentale, c'est-à-dire comme un serviteur de la vérité, des valeurs, des hommes et par-dessus tout du Christ, qu'il croyait vraiment venu pour fonder l'entreprise historique du rachat de l'humanité par l'Eglise militante. Sa religion est ce qu'il y a pour nous de plus mystérieux, on pourrait même dire de mystifiant, parce qu'elle nous rend l'ensemble du personnage et de son œuvre impossible à comprendre dans sa cohérence la plus intime – quoique cette cohérence reste concevable abstraitement. Bernier était un homme léger qui pratiquait la philosophie comme un divertissement (éventuellement comme un gagne-pain), que ce soit à la Croix-Blanche, où il philosophait avec Chapelle et Bachaumont mais aussi, à l'occasion, avec Racine et Boileau (d'où la genèse de *l'Arrest burlesque*, cf. documents II et V, pp. 211-212 et 231-239 ci-dessous), ou bien à Delhi avec son Aga Danachmend Kan.

Gassendi était un homme foncièrement sérieux – à la différence de quelques-uns de ses soit-disant disciples – c'est-à-dire un homme qui pensait constamment les choses radicalement, par rapport à la totalité et à l'éternité, et un homme qui se croyait investi d'une responsabilité pédagogique – ce qui lui faisait une obligation non seulement de trouver et de dire les pensées justes sur les choses, mais aussi de les faire comprendre et reconnaître par ses semblables. Il était assez fort pour penser le plus profond, ce qui n'est pas le cas du charmant Bernier.

Il était assez fort aussi pour ignorer absolument la peur et même pour garder un optimisme, une espèce de joie tranquille, dont on peut se demander si l'origine est philosophique et si elle ne procède pas de la vertu d'espérance. On le voit tenir décidément des positions parfaitement intolérables pour le

conformisme qui ne pense pas, fréquenter des personnages à la réputation douteuse, être aimable (courtois?) avec les gens les plus insignifiants comme Abraham Duprat (cf. notre Introduction note⁷ p.8 ci-dessus), instruire ses secrétaires, défendre des hommes que le pouvoir condamne et met en quarantaine; dans le détail même de sa façon d'aborder les questions, il va toujours à la difficulté au lieu de l'ignorer: il s'emploie méthodiquement à l'exposer, puis à proposer des solutions.

Sa mort même témoigne d'une force de caractère digne des légendes cynico-stoïciennes sur les gymnosophistes: sachant que le traitement par phlébotomie était théoriquement léthal, il s'est aimablement donné aux médecins (dont le célèbre anti-harveien Jean Riolan le fils, et l'inévitable Guy Patin), jugeant probablement que sa survie ne valait pas la peine de les humilier et de mettre son hôte Habert de Montmor dans une situation difficile. William Makin, l'un des «Gassendi scholars» les plus bizarres de notre temps, pense que Gassendi était en réalité moins matérialiste que secrètement moniste (parce que kabbaliste), et qu'il se serait *suicidé* en se livrant sans discuter à la lancette des médecins alors qu'il partageait les vues de Bernier sur les vertus thérapeutiques de la phlébotomie; à vrai dire, les arguments de Makin concernant le kabbalisme inavoué de Gassendi relèvent de l'histoire-fiction, mais l'idée du suicide n'est pas sans pertinence, si l'on considère la très forte pression exercée par l'opinion publique sur un personnage que sa notoriété exposait aux regards de toute l'Europe cultivée, et si l'on se représente l'habitus héroïque, baroque et néo-stoïcien que Gassendi avait pu acquérir au contact de Peiresc et de son cercle à Aix et à Paris. Selon toute vraisemblance en effet, Gassendi s'est conformé au vieux modèle socratique du stoïcisme chrétien: il s'est livré aux mœurs et institutions de sa cité, n'estimant pas son existence matérielle d'un si grand prix qu'elle méritât de causer un désordre quelconque, et se consacrant tout entier à préparer cette mort dont les accès de plus en plus violents et rapprochés de sa maladie lui annonçaient clairement l'imminence.

Quel contraste avec la mort de Bernier⁷, le premier évoquant dans ses derniers moments, avec son humour terriblement érudit, tout à la fois le panthéon des classiques, et la longue méditation sur la condition humaine et le sens de l'existence chrétienne qu'est la vie ecclésiastique, lorsqu'il dit à ses amis: «*omnia praecepi atque animo mecum ante peregi*»⁸. L'autre se laissant surprendre dans la plus grande immédiateté de la vie et du corps – pendant un repas – et tué par une trahison de son âme intellectuelle, puisque c'est une mauvaise plaisanterie qui lui causa le transport au cerveau dont il mourut peu après, et que, selon la psychologie gassendienne qu'il professait lui-même, l'intelligence des plaisanteries est une fonction exclusive de l'âme intellectuelle incarnée pour ainsi dire dans l'âme matérielle des hommes. Les «brutes» comme on disait, c'est-à-dire les animaux dépourvus d'âme intellectuelle, ne meurent pas d'avoir essayé des sarcasmes. Mais voici que tout l'animal Ber-

nier, corps et âme, s'est trouvé blessé à mort par un jeu d'esprit. Il avait soixante-huit ans, Gassendi en avait soixante-trois.

Si à l'instar des érudits du XVII^{ème} siècle nous imitions Plutarque, nous chercherions un sens dans le parallèle de ces deux morts, et nous y verrions la métaphore de la différence entre la philosophie de Gassendi en elle-même et la philosophie de Gassendi selon Bernier. C'est avec Bernier que la raison de sa cohérence cesse d'être intelligible.

* * *

Les trois versions de l'*Abrégé* restent un tour de force, un monument de la littérature française, et un moment très important dans l'histoire de la philosophie et de ce que Jean Mesnard appelle la «culture» de la fin du siècle de Louis XIV. Cependant il faut absolument rappeler deux règles capitales pour l'utilisation de cet ouvrage: la première, de ne jamais présupposer que le texte de Bernier est conforme à l'esprit du *Syntagma philosophicum*, la seconde de ne jamais présupposer que le texte de l'édition qu'on a sous les yeux est conforme à celui des deux autres.

Comme dit Rochot, «il faut toujours vérifier», et se conformer à la recommandation que nous fait Bernier par-delà les siècles, lorsqu'il nous dit de son *Abrégé*:

«Mais à quelque perfection que j'aie sceu le porter, je dois avouer ingénûment qu'il est infiniment au dessous de la Perfection de l'Original; Gassendi est toujours la source vive où vous devez aller puiser, c'est le Pere, c'est l'Inventeur des choses, et je n'ay fait qu'imiter les Abeilles qui vont ramassant le miel qu'elles trouvent çà et là dans la campagne»³⁹.

Quant à Gassendi lui-même, Père et inventeur de tout Bernier, plût au ciel que son disciple ait vu juste lorsqu'il affirmait de ses écrits:

«Predisons hardiment, autant que la raison nous peut faire penetrer dans l'avenir, que dans deux mille ans d'icy ils se feront lire avec admiration, et que nos Neveux rechercheront alors aussi curieusement le temps de la naisance de Gassendi que nous recherchons presentement celui des plus illustres de l'Antiquité: heureuse époque, diront-ils, heureux concours des choses...»⁴⁰.

SYLVIA MURR,
CNRS, PARIS.

NOTES

1. *Doutes de Mr. Bernier sur quelques-uns des principaux Chapitres de son Abrégé de la Philosophie de Gassendi* Paris: E.Michallet, 1682, 1 vol in 12°, 157 pages. Le texte des «Doutes» inséré à la fin du tome II de l'édition de 1684, pp.379-480 (éd. «Corpus» II.257-334) est un peu différent. Cf. Document VII.2, compte-rendu du *Journal des Sçavans* 2 février 1682, volume de 1686 p.23.
2. Déclaration analogue dès l'avis «Au lecteur» de 1674 (cf. plus bas, Document VI.1 pp. 242-243), et repris dans celui de 1684 (non paginé; cf. éd. «Corpus» p.10) et dans le Compte-rendu des «Doutes» de 1682 (notre Document VII. 3, pp. 265-266).
3. C'est ainsi que le désignaient ses jeunes admirateurs, à l'instar des disciples d'Epicure qui appelaient leur maître «Ho Makarités», «le Bienheureux».
4. Titre complet: *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana or a fabrick of Science natural upon the hypothesis of atoms found by Epicurus, Repaired [by] Petrus Gassendus, augmented [by] Walter Charleton*, «Dr. in medicine and physician to the late Charles, Monarch of Great Britain», London: pr. by Thos. Newcomb for Thos. Heath, 1654 («reprint» avec index et introduction par Robert Hugh Kargon, New York: Johnson reprint, 1967, coll. «The Sources of Science» n° 31). Sur la réception de Gassendi en Grande Bretagne voir la thèse de Rolf W. Puster, *Britische Rezeption am Beispiel Lockes*, (thèse soutenue à Mannheim dans l'équipe du Prof. Rainer Specht, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991, coll. «Quæstiones» n°3); sur Charleton : Puster, *ibid.* pp.72-75; Robert H. Kargon, «Walter Charleton, Robert Boyle and the Acceptation of Epicurean Atomism in England» dans *Isis* 1955, vol.55/2, pp.184-192; *Atomism in England from Harriot to Newton* (Oxford: Clar. Press, 1966); et S. Fleitmann, *Walter Charleton (1620-1707) [...] Leben und Werk* (Frankfurt a/Mein, 1986).
5. Cf. Jacob Brucker, *Historia critica philosophiæ* (Leipzig: Breitkopf, vol.IV.1, 1743), p. 530sq.
6. Actes publiés par le Centre de Synthèse: *Pierre Gassendi - Sa vie, son œuvre. 1592-1655*. Paris: Albin Michel, 1955.
7. *Ibid.* p.61, reproduit dans *Etudes d'Hist. de la Pensée scientifique* Paris: Gallimard (NRF, «Bibliothèque des Idées»), 1980, p.321 n. 2; dans cette version de son article «Gassendi et la science de son temps», Koyré précise la référence à l'*Abrégé* et donne les dates d'édition «1678, 1684».
8. *Ibid.* p.147.
9. *Ibid.* pp.147 et 174. Lorsqu'on regarde les textes de Bernier, on ne voit pas où Rochot a trouvé qu'il fasse Gassendi partisan de l'âme du monde (cf. en particulier *Abrégé* II..79-96, éd. «Corpus» II.67-76, et notre document X pp. 287-292 ci-dessous).
- 9 bis. Voyez la citation du passage qui nous intéresse dans l'article de Sylvain Matton, «Raison et foi chez G. Lamy» (n. 7 p. 190 ci dessous) : « [...] Il n'est pas rare qu'on désigne du nom de gassendistes ceux qui ont eu pour Physique naturelle le Système des atomes et du vide et qui se sont particulièrement opposés à Descartes, quoiqu'ils n'aient pas opté pour la voie que Gassendi avait suivie.»
10. Amsterdam 1983, fascicule 1, p. XXXVI.
11. Il manque toute l'éthique et les deux derniers livres de la physique des choses célestes (sur les comètes et les effets des astres); les ms. qui ont servi à publier le *Syntagma philosophicum* sont à Florence, bibl. Laur., Ashburnham 1237, et à Tours, ms. 706, 707, 708. Voir sur la question Olivier Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1971) pp. XVIII - XXIII, XXIX-XXX, 496-497.
- 11 bis. Cf. mon article «Gassendi's scepticism as a Religious Attitude» in *Scepticism and Irreligion*, Richard Popkin éd. (Leyde: Brill, « Brill's studies in Intellectual History», 1992)

12. *Abrégé* 1684 I., «Au Lecteur», 2^e. page non paginée, éd. «Corpus» I.p. 9.
13. Cf. l'article de Fred Michael ci-dessus, p. 25.
14. Les *Animadversiones* de Gassendi comprenaient une édition critique du texte grec du livre de Diogène Laërce consacré à Epicure, des éclaircissements philologiques et sémantiques sur cette édition, un commentaire historique, sémantique et critique – avec réfutations – des «*placita*» ou «*dogmes*» épicuriens concernant la logique, la physiologie et la morale, et des «*Appendices*» très volumineux, dont le «*Syntagma philosophiae Epicuri*» ou manuel abrégé des trois parties de la philosophie épicurienne. C'est ce texte qui a été repris en 1658, sous le même titre, dans le tome III des *Opera omnia*, et édité séparément par Sorbière – avec les réfutations tirées du corps des *Animadversiones* – sous le titre: *Syntagma philosophiae Epicuri cum Refutationibus Dogmatum quae contra Fidem Christianam ab eo asserta sunt, oppositis per Petrum Gassendum, Philosophicum ac Mathematicum celeberrimum [...] Praefigitur Samuelis Sorberii Dissertatio De Vita & Moribus Petri Gassendi*. La Haye: A. Vlacq, 1659, in 4^o.
15. C'est-à-dire Ashburnham 1237 (Florence, bibl. Laur.), Tours 706, 707, 708. Cf. Olivier Bloch, *op. cit.*, pp. XXIX-XXX et 496-497, et sur les conclusions que l'on peut tirer de l'analyse des manuscrits en ce qui concerne les relations pour ainsi dire génétiques entre le «*De Vita et Doctrina Epicuri*» inédit dont il ne reste que des parties, les *Animadversiones* et le *Syntagma philosophicum*, voir pp.XVIII-XXIII. Nous n'avons aucun manuscrit de l'«*Ethica*» du *Syntagma* posthume.
16. Digne: P.U.F., 1957, pp.37-40.
17. Souligné par nous.
18. Le document publié est une minute originale conservée au Minutier central des Archives Notariales (Paris, Archives Nationales), étude XC (Bergeron et Bruneau), liasse 96, 17 septembre 1655.
19. *Mémoires de la Société nationale d'Agriculture, Sciences et Arts d'Angers* (ancienne Académie d'Angers), nouvelle période, tome XV^e, Angers: P.Lachèse, Bellevue et Dolbeau, 1872 ; dans son édition des *Lettres de Jean Chapelain de l'Académie française* (Paris: Imprimerie nationale, 1880), Philippe Tamizey de Larroque utilise les notes de Louis de Lens pour commenter la correspondance entre Bernier et Chapelain pendant les 12 ans du voyage de Bernier.
20. Cf. lettre de Jean Chapelain (*op. cit.* t. II p. 171a, 224b, 264b, 620a).
21. G.O. II. 318b44-319a41; Ms. Tours 708, f^o1207-1208. Cf aussi Document V pp. 231-239 ci-dessous.
22. Les travaux anatomiques de Gassendi datent des débuts de sa participation à la petite académie provençale de Peiresc; en 1628 Gassendi écrit à Peiresc qu'il a été détrompé de ses opinions sur les veines lactées par le livre d'Aselli et qu'il s'en réjouit (Tamizey de Larroque IV.187-190 1880 t. II p 171a, 224b, 620a) ; c'est un passage analogue qu'on attendait en tête de la palinodie de Gassendi sur la physiologie harvéienne. Quoi qu'il en soit, les pièces de la correspondance qui aboutit à la publication de Sorbière sont: d'A. Du Prat à G., 30.IX.1644 (G.O.VI.481a-b), de G. à Du Prat, 14. X. 1644 (*ibid.* 203b-204a); de Sorbière à G. (Sorbière annonce qu'il a traduit le texte «à la demande de Du Prat») du 10. XI. 1647 (*ibid.* VI.509a); réponse de Gassendi 13 décembre 1647 (*ibid.* 279b-280a).
- 22 bis. Cf. G. Kasten Tallmadge, «Pierre Gassendi and the *elegans de septo cordis pervio observatio*» in *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, USA) vol. VII/5, May 1939, pp. 429-457; l'auteur n'a apparemment pas lu de près le *Syntagma*, ni d'ailleurs la biographie de Gassendi puisqu'il le fait mourir en 1653, un an avant la démonstration de Pecquet que Gassendi rapporte avoir vue.
23. Notre traduction. G.O.II.318b 41-47.
24. Tours 706, folios 1 à 141.
25. G.O. I. 91-124; *Abrégé* 1684: Tout le tome 1 à partir de la page 1 (éd. «Corpus» 1992: I., 21 sq.).

26. G.O. I. 86b52 -63. Traduction Anne Delibes .
27. «L'étude de cette discipline et de sa connaissance paraît, dans les débuts, rébarbative, sans intérêt, désagréable et barbare mais quand tu auras un peu progressé, son profit sera dans ton esprit évident et il s'ensuivra un plaisir insatiable à l'apprendre. De fait, si tu ne poses pas de limites, tu risqueras fort, comme la plupart des autres, de vieillir parmi ces cercles et ces méandres de la Dialectique comme auprès des rochers des Sirènes», G.O. I.90b41-51, trad. Anne Delibes.
28. G.O. I. 90b51-63; trad. Anne Delibes.
29. Voir ci-dessus l'article de R. Ariew pp. 157 et 167-168 et ci-dessous le compte-rendu du *Journal des Sçavans*, Doc.VII.3, pp. 265-266
30. Voir *La Logique ou l'Art de penser* [...], éd. crit. par Pierre Clair et François Girbal, Paris; P.U.F., 1965, pp.20-25, et l'analyse de Fred. Michael ci-dessus pp. 28-33.
31. Voir *Lettres de Jean Chapelain de l'Académie française* publiées par Ph. Tamizey de Larroque, Paris: Imprimerie Nationale, 1880-1883, 2 tomes (les lettres de la période 1641-1658 sont perdues); t.1: lettres de Chapelain à Gassendi de 1633 à 1640); t.2: à Bernier (de 1661 à 1669). Sur la stratégie éditoriale de Bernier, voir S.Murr, «Le politique «au Mogol» selon Bernier [...]» dans *Puruṣārtha* n°13 (Paris, 1990), pp. 243-251.
32. Dont Boileau avait ridiculisé le chef d'œuvre, *La Pucelle*.
33. Voyez les «modernes» mentionnés par Bernier dans la *Requête des Maîtres ès Arts*[...] , document V ci-dessous pp. 231-239.
34. Pages 24-59 (éd. «Corpus» IV. 32-52); le thème de cet «Eclaircissement» est défini dans le titre du dernier des «Doutes» de 1682: «Si l'Opinion des Anciens touchant l'Essence de la Matière se peut accorder avec les Mystères de la Religion» (cf. *Abrégé* 1684, II.479; éd. «Corpus»: II.333).
35. Amsterdam 1584, pp. 45-90. Voir ci-dessus l'article de R.Ariew pp. 155 sqq et ci-dessous, document VIII pp. 269-273.
36. Voir ci-dessous, Document VIII pp. 269-273.
37. Cf. plus bas Document II, pp. 212-213, relation de la mort de Bernier par Louis Racine.
38. Guy Patin, *Lettres* (Nouvelle édition par J.H.Reveillè-Parise, Paris: J.B.Baillière, 1846, 3 vols.) vol.2 , pp.208-209 et 500; cf. R. Pintard, *Libertinage érudit*, p.418 et 641, référence bibliographique n°1036.
39. *Abrégé* 1684, «Au Lecteur», deux dernières pages, éd. «Corpus» I. pp. 12-14. Bernier, citant ce que Lucrèce dit de son ouvrage par rapport à son modèle Epicure «Tu Pater, et rerum Inventor...», invite par la même occasion à établir un parallèle entre sa relation à Gassendi et celle de Lucrèce à Epicure (cf l'article de Jean Mesnard p. 107 ci-dessus). Il ne faut pas toutefois y chercher beaucoup plus qu'un effet oratoire.
40. *Ibid.* p. 14.

S V I T E
D E S
M E M O I R E S
D V S^R B E R N I E R,
S V R
L' E M P I R E
D V G R A N D M O G O L.
DEDIEZ AV ROY.



A P A R I S,
Chez CLAVDE BARBIN, au Palais,
sur le Perron de la Sainte
Chapelle.

M. DC. LXXI
AVEC PRIVILEGE DV R^{oy}.

L'Abregé de François Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi.

I. Une sagesse raisonnable.

« Ce Pere de la verité, cet abysme de science, ce torrent d'eloquence »¹: tel est le portrait de Pierre Gassendi que l'on trouve dans la section consacrée à l'Ethique de l'*Abregé* par François Bernier. Or, bien que l'attention des spécialistes ait été davantage attirée par la philosophie de la nature du prêtre de Digne que par sa doctrine morale, il est pourtant difficile de surestimer l'importance de cette dernière, d'autant plus qu'en accord avec l'inspiration épicurienne de son auteur elle a l'ambition de faire face à tous les problèmes qui se posent au sage, depuis les thèmes de la conduite personnelle jusqu'aux principes de la vie sociale et politique.

Il faut d'abord constater qu'on ne dispose pas, jusqu'à présent, d'études suffisamment approfondies sur le rayonnement de l'épicurisme moral d'origine gassendiste dans la seconde moitié du XVII^e siècle: si les recherches sur la partie éthique du *Syntagma philosophicum* (et des *Animadversiones*) ont connu une relance depuis quelques années², on peut dire, en revanche, qu'on n'a consacré qu'une attention très faible à l'influence exercée par le tome de François Bernier consacré à l'« Abregé de l'examen de Gassendi sur la morale des anciens. De la morale en général »³. L'importance de cet aspect de l'oeuvre de Bernier n'avait pas échappé à un 'journaliste' si aigu comme Pierre Bayle, lequel dans ses « *Nouvelles de la Republique des Lettres* » remarquait: « il [Bernier] a surtout réussi dans la Morale; tout y est plein de bon suc et d'érudition »⁴. Il conviendra donc de fixer quelques points de repère essentiels, et tout d'abord concernant l'attitude – et le degré d'originalité – du texte en question par rapport à sa source⁵.

L'*Abregé* se veut en effet un simple raccourci de la doctrine gassendienne, désencombrée des lourdes citations érudites et ramenée à son noyau essentiel: en ce sens on pourra parler d'une entreprise de divulgation, car le texte de Bernier se présente comme un résumé souvent littéral du *Syntagma* latin; on n'oubliera pas, toutefois, qu'en dépit de sa fidélité, cette présentation sélective comporte des choix et des accents spécifiques, ce qui équivaudra au bout du compte à une présentation tout à fait nouvelle (et pas seulement du point de vue linguistique) du « système » gassendien.

Pour venir à la section éthique qui nous intéresse ici: comme son maître, Bernier centre tout son exposé de la vie morale sur le thème de la félicité. Elle seule constitue « le souverain des biens, le dernier des biens, et la fin dernière, la fin des fins, et mesme la fin par excellence » – pareillement, l'auteur de l'*Abregé* partage avec le philosophe d'Aix la résolution de contenir sa réflexion dans les limites de la « Félicité naturelle », abstraction faite de toute considération

théologique ou sumaturelle. La félicité dont s'occupe le moraliste est « celle que l'on peut appeler naturelle, entant qu'elle se peut acquérir par les forces de la Nature, et qu'elle est telle que les Philosophes n'ont pas desespéré d'y pouvoir parvenir ». Sans nier l'existence d'une béatitude supérieure et parfaite, qui concerne l'au-delà et fait donc appel à la foi et à la croyance, cette restriction suffit à assurer l'autonomie de la recherche philosophique, fût-ce dans les limites de la « faiblesse » et de la « débilite » de l'homme. Ces dernières ne permettent pas d'atteindre « une Felicité ou Beatitude suprême » et repoussent dans le domaine de l'utopie l'idée d'un bonheur « qui estant exempt de tout mal, soit une possession ferme, constante, et assurée de tout bien ». Mais, en même temps, cet aveu d'impuissance n'empêche pas que la philosophie doive s'occuper de la félicité possible, comme d'un état « dans lequel –pour citer les mots de Bernier– l'on soit aussi heureux qu'on le puisse justement esperer »⁶.

L'éthique de Bernier –comme déjà celle de Gassendi– se signale donc, dès son ouverture, par son approche réaliste de la conduite humaine: dans ce sillon s'inscrit l'adhésion aux valeurs cardinales de la morale épicurienne, qui va bien au-delà de l'eudémonisme générique de la tradition aristotélicienne, pour indiquer dans la « volupté » (celle-ci est la traduction adoptée par Bernier, plutôt que plaisir) le « bien » qui donne un contenu spécifique à la notion trop vague de « félicité ». Tel est le sens de la polémique qui oppose le disciple d'Epicure au *sapiens* stoïcien: si ce dernier, faisant de la vertu la fin en soi, aboutit à un portrait fort « austere » du sage, tout à fait détaché du commun du peuple (Zénon – remarque Bernier – prétendait « qu'il n'y avait que le seul sage, a sçavoir celuy qui estoit nourry et fortifié de la vertu Stoïque, qui fust Roy, Capitaine, Magistrat, Citoyen, Rhetoricien, Amy, Beau, Noble, Riche etc »⁷), c'est par contre « un naturel plus doux et plus humain » qu'affiche le *sapiens* épicurien, en plaçant « dans la santé du corps et dans la tranquillité de l'esprit » la fin véritable de la morale, dont la vertu ne représente que « le vray instrument pour l'acquérir »⁸.

Il est aisé d'ailleurs de reconnaître dans les pages de *l'Abregé* les articulations principales de la morale gassendienne. Les passages que nous avons cités ne font que rendre accessible au public cultivé (mais non pas forcément spécialiste de philosophie) les argumentations que le latin baroque du *Syntagma* ne recelait que sous le couvert du traité technique. Mais de plus un horizon idéologique est en large partie commun à nos deux auteurs: comme son maître, le disciple aussi se préoccupe de libérer les enseignements du *Kêpos* des aspects ouvertements antichrétiens. Il s'agit en vérité d'une stratégie plus souple que celle adoptée par La Mothe le Vayer dans la *Vertu des payens*, lorsqu'il était question d'une sorte de « circoncision spirituelle » à opérer sur le corps de la sagesse ancienne. Dans *l'Abregé*, comme déjà dans le *Syntagma*, on assiste en effet à un double procédé: d'une part, on rejette les doctrines inconciliables avec la foi chrétienne (comme le refus de la providence, la

mortalité de l'âme, l'absence de la notion de la création); d'autre part, une fois limitée à l'horizon mondain la portée du message épicurien, celui-ci reste bien loin d'être affaibli ou évincé, il retrouve au contraire toute sa validité. Tel est le cas, par exemple, du précepte qui impose de ne pas craindre la mort: bien qu'une des raisons apportées (l'extinction de l'esprit) soit irrecevable pour un chrétien – argumente Bernier – il n'en reste pas moins vrai que dans une perspective morale l'enseignement du *Képos* visant « simplement à modérer cette crainte excessive » recouvre une fonction utile et même précieuse, dans la mesure où il nous libère de « cette sottise et ridicule passion de prolonger la vie à l'infini »⁹.

La tonalité « laïque » de cette maxime est d'autant plus forte qu'elle s'accompagne d'une conception cyclique du temps et de l'histoire, à vrai dire assez répandue dans les milieux libertins et érudits du siècle. Les événements se répètent, « il n'y aura rien à l'avenir que ce qui a déjà été », « il n'y a que les seules circonstances qui changent »: « D'où l'on peut conclure qu'un homme sage ne doit pas estimer sa vie courte, puis qu'en jettant les yeux sur le passé, et en prévoyant l'avenir, il la peut faire aussi grande qu'est la durée de tout le monde »¹⁰.

Mais il ne faut pas oublier, d'autre part, que dans le système gassendiste la philosophie épicurienne se présente tout d'abord comme une sagesse normative, une doctrine visant à obtenir la santé de l'esprit par la modération des passions¹¹ (et non pas leur suppression: distinguons entre la *metriopatheia* et la prétendue *apatheia* des Stoïciens). Bernier propose donc le refus de la volupté « dans le mouvement et dans le chatouillement »¹², à l'instar d'Epicure lors de sa polémique contre les Cyrénaïques: sa volupté, comme celle du Jardin et de Gassendi, est catastématique¹³, bien qu'on ne doive pas la confondre avec un état d'inertie et de passivité (« comme l'état d'une personne dormante », avait écrit Aristippe). Elle sera plutôt « un état dans lequel toutes les actions de la vie se fassent doucement et agréablement », comme « l'eau d'un fleuve qui coule doucement et paisiblement »¹⁴.

On comprend par suite l'insistance sur les vertus de la modération et de la tempérance (« la vertu qui sait se passer de peu »): celle-ci permet de distinguer entre les cupidités, « retranchant les non nécessaires et inutiles, et nous réduisant aux seules nécessaires et naturelles », de sorte qu'on puisse « conserver cette douce tranquillité d'esprit »¹⁵ que les perturbations induites par des besoins artificiels mettraient en danger.

On retrouve en effet sous la plume de Bernier les efforts conciliateurs qu'avait déployés son maître Gassendi lorsqu'il avait essayé d'accorder la discipline intérieure du *sapiens* épicurien avec l'usage, et même la jouissance, des biens extérieurs: ainsi, pourvu qu'on évite l'agitation due à un attachement excessif, l'homme installé dans cette « heureuse disposition d'esprit » pourra « jouir » « très agréablement de sa magnificence et de l'abondance des

richesses». Le message épicurien n'implique aucunement l'abstention, il ne comporte que le détachement intérieur. De l'autre côté de la hiérarchie sociale, les inégalités croissantes déclenchées par l'accumulation des richesses ne constituent pas pour le sage épicurien une difficulté plus grave. Bien qu'il condamne l'amour démesuré des possessions, et qu'il stigmatise la « tyrannie ou la dureté » de certains, à cause de quoi « les innocens manquent quelquefois du nécessaire », Bernier ne va pas plus loin que son maître dans cette critique sociale embryonnaire, et se limite de fait à renouveler l'appel à la simplicité naturelle: la Nature, « la mere nourrice de tous les animaux », ne fera pas manquer l'usage des choses vraiment nécessaires, et qui sont aussi « faciles à obtenir »; la nature ne sera « certainement pas marastre aux hommes », pourvu qu'ils sachent se contenir dans les bornes des besoins tout à fait naturels¹⁶.

Ce qui est nouveau, par rapport à la source, consiste plutôt dans l'intention d'actualiser l'enseignement gassendien, spécialement en ce qui concerne les réalités politiques du temps. Un point crucial regarde en effet la participation du sage aux affaires publiques. Selon le *Syntagma* il était déjà permis de prendre part à la vie politique, pourvu qu'on garde « une certaine tranquillité d'esprit honneste, grave et convenable ». Mais Bernier, de son côté, va encore plus loin: faisant l'éloge du sage qui « au milieu de la tempeste et du tumulte des affaires, garde intérieurement une paix douce et tranquille », il va jusqu'à désigner dans le Roi Soleil le portrait-type du sage gouverneur selon Epicure et Gassendi. « Tel est — écrit-il — le Prince dont la Valeur et la Sagesse soutiennent aujourd'hui le pesant fardeau de cet Estat. On le voit toujours libre, comme disoit Claudian du grand Theodose, et toujours egal à soy-mesme, sans que l'embaras d'une infinité de grandes et différentes affaires trouble jamais la tranquillité de son Esprit »¹⁷.

Grâce à ces adaptations judicieuses, Bernier obtenait un résultat double: d'un côté, il indiquait dans l'épicurisme raisonnable de Gassendi une idéologie convenable à la condition des « grands » et même au roi; de l'autre, il faisait, d'une façon implicite, l'apologie du gouvernement direct de Louis XIV, car l'exercice personnel du pouvoir ne se révélait pas inconciliable, dans cette perspective, avec la sérénité du *sapiens*¹⁸. En même temps, il fondait la morale du politique sur une philosophie laïque, dépourvue de toute résonance théologique, même s'il insistait, comme déjà son maître, sur la nécessité que le roi respecte la religion, observe les devoirs de la morale, pratique les vertus, tienne sa parole, etc. (il est superflu de remarquer que Gassendi et Bernier se plaçaient, par ces recommandations, dans le sillage des critiques contre Machiavelli et les théoriciens de la raison d'état).

Sans doute aussi par l'agilité de ses argumentations et par l'usage de la langue française, la lecture de Bernier nous met ainsi en présence d'une sagesse rationnelle, qui contourne astucieusement tout soupçon d'hétérodoxie,

mais qui ne se place pas moins dans les limites d'un horizon carrément mondain. Bernier se préoccupe bien sûr de faire place aux notions de Dieu, de providence, de félicité surnaturelle; mais, au point de vue de la morale, celles-ci se trouvent justement sur un plan différent, et se révèlent par conséquent singulièrement dénuées d'effets et de conséquences décisives au niveau de la simple éthique. En lisant ces pages, on n'ira pas jusqu'à insinuer le soupçon d'une certaine duplicité, voire de dissimulation, mais on n'évitera cependant pas l'impression d'une distanciation bien gardée, voire d'une froideur marquée à l'égard de l'intégrisme religieux traditionnel qui faisait dépendre la morale des thèses théologiques.

Il faut dire toutefois que les nouveautés les plus intéressantes du texte de Bernier sont celles qui émergent dans la «politique». En conformité avec le schème adopté par Gassendi, l'exposé de cette partie prend sa place dans le contexte des deux vertus cardinales, la prudence et la justice (les autres sont la modération et la force).

2. La «prudence politique».

A l'égard de la prudence, il est superflu de rappeler que, dans la perspective néoépiciurienne, celle-ci résume et absorbe toutes les autres vertus, car elle dispose le calcul des utilités et des plaisirs, en vue de la «vie agreable». En général Bernier fait sienne l'argumentation de Gassendi qui, dans l'épicurisme, englobait – d'une façon un peu éclectique – les partitions plus traditionnelles, en distinguant les formes différentes de la prudence: «privée» ou «monastique», «économique», «politique», «militaire» et «royale». Tous ces aspects mériteraient un examen détaillé (par ex. Bernier ajoute de son cru une défense assez efficace des femmes, qui dans le mariage seraient souvent victimes de «la Brutalité et la mauvaise conduite des hommes»¹⁹), mais pour des raisons d'économie nous fixerons toute notre attention sur la «Prudence Politique, ou Civile»²⁰. En effet, dans ce chapitre Bernier, suivant les traces du philosophe d'Aix, affronte résolument la question de l'«Origine de la Puissance Souveraine» (bien qu'il ajoute une formule restrictive, peut-être par prudence: «selon les Anciens»). Ses réponses ne diffèrent pas à vrai dire de celles qu'on pouvait lire dans le *Syntagma philosophicum*: en parcourant l'histoire épiciurienne et lucrécienne des débuts de l'humanité, Bernier souligne d'une part la liberté originnaire des sujets («ayant tous un pareil droit sur toutes choses») et de l'autre met l'accent sur l'origine contractuelle de l'association et de l'autorité, qui résultent de la décision concordante des volontés instituant. L'origine de la puissance souveraine s'explique ici par un véritable transfert, soit qu'il aille de chacun à la collectivité («souverain droit transporté du commun consentement des particuliers à toute la multitude»), soit que, pour des raisons de «commodité», «la multitude transporte de son

bon gré cette puissance à un certain petit nombre de personnes, ou à un seul», soit encore que «quelqu'un, ou quelques-uns soit par force, soit par adresse se l'attribuèrent»²¹.

Jusqu'ici Bernier ne fait que résumer la doctrine gassendienne, et il fait de même lorsqu'il distingue soigneusement entre la monarchie tyrannique et la royale («la Royale tend au bien commun de la Société [...] elle a en vue sa fin, à savoir la sécurité, la tranquillité, l'abondance, en un mot le bonheur publique»²²), ou qu'il considère la «domination monarchique» comme «la meilleure»²³. S'il y a un air d'originalité chez Bernier, il consiste plutôt dans certains rapprochements, comme par ex. lorsqu'il met dos à dos la sagesse de Sénèque (le portrait du bon prince qui se dédie «tant au salut des particuliers, qu'au salut général de l'État») et l'enseignement de «Xunus Empereur de la Chine», rappelant à son fils que le roi est «né et destiné pour servir les Peuples»²⁴. En outre, le développement qui a pour titre: «Des conséquences importantes du Mien et du Tien»²⁵ est tout à fait nouveau par rapport à la source gassendienne: se rapportant à son expérience de voyageur «dans l'Europe et dans l'Asie», Bernier souligne que «pour rendre l'État florissant» le Souverain ne doit pas se rendre le «Maître absolu», mais qu'il doit «établir le Mien et le Tien» à l'égard de tous ses sujets. «Car – écrit l'auteur de l'*Abregé* – comme ostent ce grand fondement, on oste en mesme temps aux particuliers l'esperance de parvenir jamais à quoy que ce soit, et qu'ainsi il n'y en a aucun qui puisse dire, Si je travaille ce sera pour moy, et pour les miens, je seray le maître de ce petit canton de terre que j'achepteray, et je le laisseray à mes Enfants; les Peuples deviennent tellement lasches et paresseux qu'ils ne travaillent presque plus que par force». Les désolations de l'Égypte, le despotisme de la Turquie, «la paresse des peuples, l'abandon de l'agriculture, la Tyrannie et le Depeuplement»²⁶ qui caractérisent ces régions représentent d'une façon assez éloquente les ravages du gouvernement arbitraire.

Il est vrai qu'il s'agit au fond de compléments, lesquels n'altèrent aucunement la doctrine gassendienne, car l'auteur du *Syntagma philosophicum* avait déjà placé le partage des propriétés parmi les étapes capitales de l'évolution qui mènent de l'état de simple nature jusqu'à la naissance de la société. Dans ce cadre se place la réévaluation de la «prudence possessoire», qui est commune aux deux auteurs: en effet, bien que «selon la nature il n'y ait rien de nécessaire que ce qui oste la faim, la soif, le froid», «néanmoins la Société civile a fait certaines choses nécessaires selon le rang qu'un chacun tient dans cette Société» (je cite d'après le texte de Bernier, qui de son côté traduit fidèlement Gassendi)²⁷, et en cette perspective s'expliquent soit les inégalités des biens, soit la diversité des conditions.

3. Utilité et justice.

On trouve en revanche un exposé en partie nouveau (toujours par comparaison avec le *Syntagma philosophicum*), lorsque l'Abbrégé aborde le problème « De la Justice, du Droit, et des Loix ». L'originalité ne consiste pas seulement dans la forme: après avoir commencé son chapitre par la définition gassendienne de la justice (en ses rapports avec le talion, l'échange monétaire etc.), et après avoir reproposé la doctrine moderne du droit subjectif, Bernier quitte le texte du « De iustitia et iure » du *Syntagma philosophicum*, car il préfère traduire quatre importants chapitres d'un autre ouvrage gassendien, le *Philosophiæ Epicuri Syntagma*, qui se présente comme un résumé fidèle de la doctrine du *Kêpos*. Il s'agit des chapitres XXIV-XXVII, qui traitent respectivement: « De iustitia universe » (c. XXIV), « De iure, seu iusto, a quo iustitia dicta » (c. XXV), « De Origine iuris, ac iustitiæ » (c. XXVI), « Quos inter ius, ac iustitia versetur » (c. XXVII)²⁸. Ainsi faisant, notre auteur remonte par delà les lourds commentaires et les interprétations contenus dans le *Syntagma philosophicum*. Il se rattache plutôt à la source épicurienne et souligne de cette façon la liaison qui subsiste entre la justice et le plaisir: « elle est inséparable du Plaisir, tant parce qu'elle ne nuit à qui que ce soit, que parce qu'elle met l'Esprit en repos »²⁹.

Or, cette approche épicurienne tout à fait cohérente était porteuse de conséquences pour ce qui concernait l'équation entre la justice et l'utilité. Il faut apprécier à son juste degré le ton direct de cet exposé. Tandis que Gassendi (dans le *Syntagma philosophicum* et dans les *Animadversiones*) mettait en place un appareil assez élaboré pour amoindrir les distances entre le droit naturel de la tradition et le droit selon la nature des épicuriens, Bernier néglige ces efforts de conciliation et se ramène tout d'abord à la lettre de la doctrine du Jardin, telle que la résumait –assez fidèlement– le texte du *Philosophiæ Epicuri Syntagma*. Dans cet ouvrage, l'utilitarisme –on pourrait presque dire le positivisme *ante litteram*– de la conception épicurienne du droit se dégageait de la façon la plus claire. Le « Iuste naturel » ne sera pour le disciple du *Kêpos* que « cette utilité qui d'un commun accord a été proposée, afin que les hommes entre eux ne se fassent aucun mal, ni n'en reçoivent aucun, et puissent ainsi vivre en seureté, ce qui est un bien, et est ainsi naturellement désiré d'un chacun » (on reconnaît la lettre du texte épicurien; R.S. XXXI). Bernier met ici l'accent sur deux conditions: l'une, que la chose juste « soit utile, ou qu'elle ait par soy l'utilité, c'est à dire la seureté commune »; l'autre, qu'elle soit sanctionnée « d'un commun accord, ou par un pacte commun »³⁰. A tel point qu'en dehors du pacte social on pourra parler de dommage ou de mal, mais non pas de tort et d'injustice, car au sens propre l'existence du droit pré-suppose la stipulation d'une convention explicite³¹. Tout cela comporte une réaction très forte contre les conceptions métaphysiques du droit (d'origine

stoïcienne ou grotienne) : « à proprement parler, il n'y a point de Loy des Gens, ni par consequent aucun Droit des Gens, parce qu'il ne s'est point fait de Pacte, ni de convention entre toutes les Nations »³². Cet aveu était beaucoup plus nuancé dans la première édition de l'*Abregé*, où la référence à la loi de la raison (proclamée par Cicéron, avec toute son emphase stoïcisante) permettait de reconstituer un plan d'universalité. De façon plus cohérente que le *Syntagma philosophicum* (où la loi naturelle se trouve articulée en plusieurs chefs), l'*Abregé* réduit cette norme à un seul précepte fondamental, dans lequel sont contenues toutes « les loix de la société »: « *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* »³³. L'édition de 1684 laisse tomber les appels à la « droite raison », à la « loi éternelle et constante », pour se fixer davantage sur le motif utilitaire qui recommande la précieuse maxime: « on peut dire que ce commun Precepte, Tu ne feras à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, doit estre réputé comme la premiere Loy naturelle, ou selon la Nature, non seulement parce qu'il n'y a rien de plus naturel, ou de plus selon la nature que la société, et que la société ne pouvant subsister sans ce precepte, il doit aussi estre censé naturel; mais parceque Dieu semble l'avoir imprimé dans le coeur de tous les hommes, et que cette Loy contient de telle maniere toutes les Loix de la Société, que personne ne viole le droit d'autrui, que parce qu'il viole cette Loy »³⁴.

4. Les lois et les rois dans la politique épicurienne.

L'autre point qui doit retenir notre attention concerne le chapitre qui a pour titre: « De l'Origine du Droit, et de la Justice »³⁵. Ce chapitre se présente en vérité sous des formes différentes, selon qu'on consulte la première ou la deuxième édition de l'*Abregé*. Dans le premier cas, Bernier, en suivant son maître Gassendi, se préoccupe de concilier les récits d'Epicure, de Lucrèce et de Vitruve sur les origines féroces et sauvages de l'humanité avec des opinions moins hétérodoxes. Le schème auquel il a recours comporte l'idée d'une dégénérescence à partir d'un état idéal: « L'on pourroit peut-estre concilier ces deux opinions, si l'on admettoit qu'après que l'age d'or eut degeneré par celui d'argent, et de cuivre en celui de fer, c'est à dire en un estat pire que celui des bestes, il y eut derechef des gens sages qui ramollirent le fer, c'est à dire qui par leurs enseignemens porterent les hommes à la justice et à l'humanité ». C'est dans ce contexte que Bernier relate la narration lucrécienne, d'après laquelle les hommes primitifs (qui vivaient d'abord « à la maniere des bestes ») apprirent l'utilité des conventions sous l'impulsion des besoins et après avoir fait l'expérience des dommages causés par l'agressivité réciproque: « ils prirent garde qu'ils ne pouvoient pas vivre en seureté, ni commodement, s'ils ne faisoient quelque traité, et ne dressoient quelques articles de ne se point nuire les uns aux autres, s'obligeant de se jeter tous

d'un commun accord sur celui qui viendrait à enfreindre leur alliance, et à faire tort à quelqu'un des alliez. Ce fut là donc le premier lien de la Société »³⁶. Le droit de la propriété se place parmi les premiers objets du pacte: « ce premier nœud ... confirma à chaque particulier la possession de ce qu'il pouvoit dire estre sien »³⁷. Si la deuxième édition glisse plus rapidement sur l'alternative entre le siècle d'or et le primitivisme³⁸, il faut dire en revanche que l'édition de 1678 contient un long développement qui a été évincé de l'édition suivante. Ce développement concerne la fonction des rois-législateurs: après que « le corps de la société civile » a conféré la « puissance de punir » « à un petit nombre de sages et de gens de bien, ou à un seul qui fut estimé le plus prudent et le meilleur », on assiste à la naissance du « gouvernement », délégué à édicter les lois et les faire respecter. Il ne s'agit ni d'une usurpation, ni d'oppression, du moins en principe: « Les hommes menerent une vie en quelque façon heureuse et tranquille sous le gouvernement d'un seul, ou de plusieurs, tandis que les rois et les princes, ou les principaux de l'estat aristocratique furent des personnes sages et bonnes, qui s'occupoient uniquement au bien public, et au salut du peuple, du consentement duquel ils dresserent diverses loix, afin de prevenir leurs dissensions, ou de les eteindre ». Le tournant capital s'avère lorsque des « hommes vicieux » parviennent à la « souveraine dignité » et la précipitent dans une espèce de tyrannie. C'est alors que le peuple reprend la puissance qu'il avait déléguée, bien que cet état ne dure pas longtemps: à cause des « brigues et des factions pour la souveraineté » caractérisant l'état populaire, on revient bientôt au gouvernement aristocratique ou monarchique – « mais, commente Bernier, avec cette reserve, qu'au lieu qu' auparavant la volonté des princes estoit la plus part du temps la souveraine loy, sous ce nouveau regne le peuple dressa des articles, et fist des conditions selon lesquelles il pretendit d'estre gouverné; tant-y-a qu'il subit derechef le joug des Loix, et se soûmit aux rigueurs de la Justice »³⁹. Cette doctrine ne fait qu'articuler la généalogie du pouvoir telle que la dépeignait Lucrèce, avec sa « double naissance du droit »⁴⁰: d'abord le pacte rudimentaire, et plus tard l'ordre social organisé fondé sur l'autorité de la loi. Mais il faut remarquer qu'avec sa théorie des « conditions », sous lesquelles le peuple se soumet au prince, Bernier donne bien autre substance à la notion assez vague de « *communia foedera pacis* »⁴¹ du *De rerum natura*, ainsi que dans la référence aux « brigues » et aux « factions » on peut deviner la trace du souvenir encore frais des Frondes. Et d'ailleurs on n'oubliera pas que dans le texte de 1678 Bernier se bornait à traduire fidèlement l'endroit correspondant du *Philosophiæ Epicuri Syntagma* (c. XXVI: « De Origine Iuris, ac Iustitiæ »)⁴². Mais ce qui est plus frappant c'est qu'en 1684 toute cette partie a été effacée et substituée par une mention générique des comportements « injustes » de ceux qui, « ne se contentant pas de leurs droits, envahissoient les droits des autres »⁴³. Il n'est pas difficile de hasarder une explication pour ce changement d'une édition à l'autre, et – qui

plus est – dans le contexte d'une partie qui se signale par sa fidélité à l'original du *Philosophiæ Epicuri Syntagma*. Si l'on réfléchit au milieu historique et politique dans lequel mûrit la seconde édition de l'*Abregé*, il est aisé de conjecturer que l'affermissement de la monarchie exigeait désormais une orthodoxie idéologique encore plus ferme: comme si le simple souvenir des dissensions qui avaient précédé le gouvernement absolu, et plus encore la moindre référence aux clauses restrictives du pouvoir royal étaient devenus malséants en plein âge louisquatorzien, à l'époque du gouvernement personnel du roi.

Il n'en reste pas moins vrai que, sauf cet aspect susceptible d'inquiéter le pouvoir, Bernier maintient d'une édition à l'autre l'essentiel de la doctrine épicurienne concernant les lois et le droit: les « Sages législateurs » ont en vue « la société de la vie » et c'est pourquoi, en défendant l'homicide comme le crime le plus « horrible », ils envisagent « la conservation de la vie comme la chose la plus chère de toutes, et l'affermissement des Pactes, ou des Loix convenues »⁴⁴. Ainsi se trouve confirmé le point fondamental de la doctrine, qui établit l'équivalence entre la justice et l'« utilité commune », et donc « qu'il n'y a de Loix justes que celles qui sont pour cette utilité »⁴⁵.

Le portrait du sage sur lequel s'achève le chapitre (« Que c'est avec beaucoup de raison qu'on observe la Justice ») repropose bel et bien les valeurs cardinales de la 'politique' épicurienne, telle que la dépeignait le texte des *Ratæ sententiæ*: d'une part, Bernier insiste sur le caractère artificiel, factice de la justice (« ayant été établie par une Convention commune »), mais d'autre part ce constat ne veut affaiblir aucunement le pouvoir contraignant des lois (« ainsi il faut s'en tenir au Pacte, ou sortir de la Société »⁴⁶).

5. Liberté et prédestination.

Le livre III de la « Morale » (« De la Liberté, de la Fortune, du Destin, et de la Divination ») ne comporte pas de nouveautés théoriques substantielles par rapport à son archétype, le livre « *De libertate, fortuna, fato, ac divinatione* » du *Syntagma*. Comme Gassendi, Bernier aussi se fait champion d'une conception intellectualiste de la liberté (« la racine de la liberté est dans la raison, ou dans l'entendement, c'est à dire dans la puissance connoissante »⁴⁷), de même qu'il défend la thèse de la liberté d'indifférence: cela implique que l'entendement (et par suite la volonté) soit conçu comme une balance, capable de se maintenir « en suspens », lorsque « nous balançons dans le doute et dans l'incertitude »⁴⁸. Mais l'explication gassendienne ne persuade pas totalement notre auteur, car il avance des doutes à partir de la célèbre constatation *video meliora proboque, deteriora sequor*: ce fait d'expérience commune semble impliquer une autonomie bien plus large du côté de la volonté que de l'entendement, et à ce propos Bernier n'hésite pas à quitter le chemin tracé par Gassendi

pour affirmer son propre avis: « si nous voulons sauver notre liberté sans qu'il reste aucun scrupule, nous ne la devons point tant faire consister dans l'indifférence de l'entendement qui détermine la volonté, que dans l'indifférence de la volonté qui se détermine d'elle mesme ». L'auteur de l'Abregé reproduit bien sûr la métaphore mécanique de la balance, mais il l'applique cette fois à la volonté: elle est comme « une balance qui se déterminerait d'elle-mesme, et par sa propre force, et quelquefois mesme du costé qu'il y a moins de poids, qu'il y a moins de raisons, qu'il paroît moins de bien »⁴⁹. Ce faisant, Bernier se détache de la doctrine gassendienne, juste dans le point où celle-ci s'opposait à la prééminence conférée par les cartésiens à l'action de la volonté.

Mais le point sur lequel on retrouve des développements encore plus originaux de la part de François Bernier est celui qui concerne la *vexata quaestio* des rapports entre la liberté humaine, la prévoyance et la prédestination divines. A ce problème Gassendi avait dédié une large partie du chapitre qui dans l'Abregé prend pour titre: « Comment le Destin peut estre concilié ou accordé avec la fortune et la Liberté »⁵⁰. Mais tandis que le philosophe d'Aix s'était répandu en longs commentaires érudits, où les attitudes des Anciens (Aristote, Platon, les Stoïciens) côtoyaient les débats théologiques contemporains sur la double prédestination ou la science moyenne, Bernier, tout en partageant l'orientation moliniste de son maître, choisit pour sa part une approche différente, pragmatique pourrait-on dire, et anthropologique. Ainsi fait-il appel de nouveau à son expérience de voyageur pour sortir des cadres du débat dogmatique; il considère plutôt les conséquences morales et politiques de la croyance à la prédestination stricte, qu'il trouve efficacement exemplifiée dans l'attitude fataliste des Turcs. Le danger théologique n'est pas négligeable, car dans cette perspective on aboutit à ne considérer Dieu « que comme quelque puissant et inexorable Tyran »⁵¹, mais encore plus redoutable lui semble l'effet qui en résulterait pour la conduite morale: « Aussi l'ay-je dit plusieurs fois, et le dis encore, cette opinion me paroît tellement dangereuse pour ses consequences, que si par impossible elle pouvoit estre vraye, je ne sçais s'il ne seroit point à propos pour le bien et pour le repos public, sinon de l'étouffer, du moins qu'il ne s'en parlast point parmy les hommes », car il ne faut pas jeter les gens dans une sorte de désespoir théologique de leur salut. Mais à ce point le 'politique' prend le dessus et donne un tout nouveau jour à la question: « pour reprûner les peuples -argumente Bernier- et les contenir dans le devoir, il est de la dernière importance de leur bien persuader qu'ils sont libres, [...] qu'ils ne sont predestinez, ou reprouvez qu'en veüe de leurs bonnes, ou mauvaises actions, et qu'ils ont tous les moyens et tous les secours nécessaires pour en faire de bonnes, que par consequent il ne tient qu'à eux de bien faire, et de se sauver, et que s'ils font mal et se damnent, ce n'est pas à Dieu qu'il s'en faut prendre, mais à eux-mesmes, à leur propre volonté, et à leur propre et volontaire ou negligence, ou malice »⁵². Encore une fois ce sont

l'Asie et le monde islamique qui sont convoqués pour montrer combien cette doctrine est «pernicieuse à la société humaine»: on pourrait même croire qu'elle a été «l'invention de quelques-uns de ces tyrans d'Asie», comme «un Mahomet, un Enguis-kan, un Tamerlan, ou quelqu'un de ces autres fleaux du monde, qui pour assouvir leur ambition demandoient des soldats qui estant entestez de predestination s'abandonnassent brutalement à tout»⁵³. La conclusion est explicite: le chapitre s'achève avec une forte recommandation, même aux théologiens chrétiens, de ne parler «que peu ou point» de ces problèmes, «sans nous amuser à reveiller des difficultez qui ne servent qu'à embarasser les esprits»; il vaut mieux avouer «nostre ignorance» et s'exclamer avec l'apôtre: «*Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viæ eius*»⁵⁴. Comme il arrive souvent à l'âge classique, l'appel fidéiste couvre un franc refus des spéculations théologiques et une critique encore plus ferme des ingérences ecclésiastiques dans la vie civile.

Car, à vrai dire, même la «Science Moyenne et Conditionnelle» des Jésuites ne va pas exempte des critiques: comme l'avait déjà remarqué Gassendi⁵⁵, dans cette hypothèse la liberté de l'homme risque de s'identifier plutôt avec la spontanéité qu'avec le libre arbitre au sens propre du mot («comme la difficulté retourne toujours – remarque Bernier– la vérité est qu'ils [les molinistes] ne reconnoissent point d'autre liberté que ce que l'on entend d'ordinaire par ce mot de *Libentia*»⁵⁶). Et il faut rappeler que pour Gassendi l'absence de réputation (*libentia collubescencia*) constitue une condition nécessaire, mais non pas suffisante, de la liberté⁵⁷. Pareillement, l'auteur de l'*Abregé* suit son maître dans les argumentations qui mettent en lumière les difficultés implicites même dans la notion plus souple de prédestination (il s'agit de l'hypothèse théologique selon laquelle Dieu n'édicterait son décret qu'en vue des mérites ou des mauvaises actions de l'homme): à ce propos, remarque Bernier, la difficulté présente à nouveau lorsqu'on affirme que c'est de toute façon la grâce qui détermine les actions humaines, lesquelles à leur tour seront récompensées ou châtiées. Ce détour de la doctrine, en vérité, ne changerait pas beaucoup l'état du problème, car –lit-on dans l'*Abregé*– «il sera toujours difficile de dire, pourquoi Dieu a fait les hommes tels, que les uns pussent être destinez à l'honneur, et les autres au mépris, et non pas tous tels qu'ils se laissassent volontiers, et librement attirer, ou voulussent cooperer à sa grace»⁵⁸. L'aveu d'incompréhensibilité («*O altitudo divitiarum Sapientia...*»⁵⁹) semble donc être le dernier mot de cette recherche visant à priver la théologie de toute justification rationnelle. En réalité, le sens de la démarche de Bernier se fait jour encore davantage dans les «Doutes» qu'il ajoute au texte du *Traité du libre et du volontaire*. Ici, le point de vue de l'auteur devient strictement philosophique: il combat les conceptions qui ôtent l'autonomie aux créatures, sous le prétexte de souligner la puissance et l'efficace du créateur. C'est pourquoi Bernier démonte les arguments selon lesquels la conservation des créatures

dans l'être impliquerait de la part de Dieu un effort de création continue⁶⁰; surtout, il montre que la thèse d'un « concours prochain et immédiat de Dieu avec les créatures » se révèle de fait incompatible soit avec la religion (ce concours ferait Dieu l'« auteur du péché »), soit avec l'affirmation de la liberté humaine⁶¹. Plus en général, Bernier tient à sauvegarder l'autonomie, relative mais réelle, des causes 'secondes': bien sûr, celles-ci dépendent du créateur « dans la cause et dans l'origine », mais cela n'empêche pas qu'une fois créées elles soient douées de persistence et d'efficace véritables⁶². En tout cas, la gloire de Dieu n'en serait pas touchée, car – insiste Bernier – une horloge qui marche bien est toujours meilleure qu'un mécanisme, lequel nécessiterait continuellement la main de l'ouvrier pour fonctionner⁶³.

On devine dans ces textes les traces d'une polémique serrée contre les positions cartésiennes et surtout malebranchiennes. La critique devient explicite dans l'appendice qui a pour titre: « De la piété des Cartésiens »⁶⁴. Ici Bernier attaque ouvertement la théorie des « modernes », selon lesquels ce serait « une erreur de croire qu'il y ait des puissances actives autres que Dieu »; dans cette perspective, les causes secondes ne seraient que « des causes instrumentelles, ou occasionnelles ». Si Malebranche dénonçait dans les mêmes années un héritage du polythéisme dans les conceptions qui faisaient des créatures des centres de force autonomes, Bernier, de son côté, retournait contre les cartésiens le reproche de favoriser l'impiété. Affirmer que « c'est Dieu qui fait tout » équivalait, selon lui, à « faire Dieu auteur du péché », avec la conséquence de « favoriser les Libertins » dans leurs transgressions morales; au bout du compte cela aurait signifié « détruire la Liberté et conséquemment le mérite, et le démérite, en un mot renverser les fondamens de la Religion »⁶⁵. Ainsi se précise le sens de cette reviviscence du gassendisme en pleine époque malebranchiste: Bernier réagit contre une doctrine qui – de son avis – « anéantit la créature [...] sous prétexte de donner tout à Dieu »⁶⁶. Il retrouve par contre dans la philosophie de son maître un souci bien plus marqué du relief ontologique positif dont bénéficient les créatures et les êtres contingents, même dans leur rapport de dépendance causale envers Dieu.

* * *

Peut-on faire le bilan de la réception de l'éthique gassendienne par Bernier dans son *Abregé* ? On a pu voir dans l'expérience culturelle de Gassendi les signes d'un « ralliement plus ou moins résigné à l'absolutisme », ralliement qui met fin aux « oscillations » entre le pôle absolutiste de sa pensée et l'idéologie des corps intermédiaires⁶⁷. A la lumière des analyses que nous avons développées jusqu'ici, il sera aisé de constater que même l'*Abregé* prolonge ce sillon, comme le trajet ultérieur d'un parcours théorique presque nécessité par le cours historique de la monarchie française. On ne négligera cependant pas

l'autre volet du dyptique constitué par le rapprochement entre la théorie philosophique et la réalité historique: car, si Bernier accorde le gassendisme avec la politique de son temps, il n'en reste pas moins vrai que, ce faisant, il infléchit la doctrine gassendienne originelle dans la mesure où il s'efforce de substituer aux idéologies de l'origine divine du pouvoir royal une doctrine tout à fait conventionnaliste et utilitaire de l'autorité. La politique du bonheur public qu'il dessine ouvrira la voie aux conceptions eudémonistiques de la vie associée, et même à l'hédonisme, qui seront les dominantes de la morale civile au début du XVIII^e siècle. Il est vrai que certains ont reproché à l'éthique de Bernier d'être « sans originalité » et de proposer, à l'instar de Gassendi, « un épicurisme finalement vertueux »⁶⁶. Mais, dans sa concision, cette évaluation ne rend pas justice à l'effort qui caractérise davantage l'entreprise de Bernier: l'effort de réhabiliter l'autonomie de la morale rationnelle en empruntant l'analyse épicurienne de la conduite humaine. Comme nous avons constaté, il s'agit indéniablement d'un compromis, aussi bien en éthique qu'en politique; mais ce compromis se veut porteur d'exigences innovatrices, et cela est d'autant plus remarquable que l'époque louisquatorzième comporte à plusieurs égards un retour à l'ordre (et à l'ordre aussi des croyances), après les crises et les ruptures de la grande saison libertine.

GIANNI PAGANINI
UNIVERSITÉ DE CATANE

NOTES

1. Je cite l'*Abregé de la philosophie de Gassendi* selon le texte des deux éditions complètes: Lyon: Anisson et Posuel, 1678, 8 tomes; Lyon: Anisson, Posuel et Rigaud, 1684, 7 tomes. Le passage cité: *Abregé* (1678), t. VIII, p. 22. J'indique ici les deux éditions par leurs dates.

2. Parmi les contributions les plus récentes je citerai: Olivier Bloch, « Gassendi and the Transition from the Middle Ages to the Classical Era », *Yale French Studies*, 1973, pp. 43-55; *Id.*, « Gassendi et la politique », *Cahiers de Littérature du XVII^e siècle*, n. 9, 1987, pp. 51-75; *Id.*, « Gassendi et la théorie politique de Hobbes », dans *Th. Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, éd. Y.Ch. Zarka et J. Benhardi, Paris: P.U.F., 1990, pp. 339-346; Sylvia Murr, « La science de l'homme chez Hobbes et chez Gassendi », *ibid.*, pp. 193-208; L.T. Sarasohn, « The Ethical and Political Philosophy of P. Gassendi », *Journal of the History of Ideas*, XX (1982), pp. 239-260. Je renvoie aussi à mes études sur la partie 'pratique' de la philosophie gassendienne: Gianni Paganini, « Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo », dans: *Hobbes oggi. Actes du colloque de Milan*, Milano: Franco Angeli, 1990, pp. 351-446 (sur l'éthique notamment pp. 400-446); *Id.*, « Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi », *Rivista di storia della filosofia*, XLVI (1991), pp. 481-510; *Id.*, « Epicurisme et philosophie au XVII^e siècle. Utilité, droit et convention selon Gassendi » (à paraître dans: *Studi filosofici*, 1992).

3. Il faut remarquer que cette formulation n'apparaît que sur la page 1 du t. VIII de l'édition 1678 de l'*Abregé*; on ne la trouve dans aucune page titre, ni dans aucune des tables des matières placées respectivement dans le t. VIII et VII des éditions 1678 et 1684.

4. Il s'agit du compte rendu du *Traité du Libre et du Volontaire de Bernier* (P. Bayle, « Nouvelles de la République des Lettres », Déc. 1685, art. vii, dans: P. Bayle, *Oeuvres diverses*, La Haye, chez P. Husson

**L'Abregé de François Bernier et l'«Ethica» de Pierre Gassendi,
Gianni PAGANINI**

etc., 1727, t. I, pp. 437b-438b; voir ci-dessous, document VIII.). Voici le début de l'article: « Le Public a rendu justice aux 2 éditions, que M. Bernier nous a données, de l'Abregé de l'illustre M. Gassendi; Abregé où il ne se contente pas de nous conserver dans une juste étendue, ce que la Philosophie de son Maître contient de meilleur; il y joint aussi du sien quantité d'experiences, qui sont venus au monde depuis la mort de Gassendi, et quantité d'éclaircissements sur des difficultez, qu'on lui a faites en divers temps. Mais il a surtout réussi dans la Morale; tout y est plein de bon suc et d'érudition » (p. 437b). On ne pourra pas sousestimer l'importance de la concision adoptée par Bernier dans son *Abregé*. Comme le remarquait le médecin Menjot, le style diffus et érudit de Gassendi faisait obstacle à la diffusion de ses idées : « Pour M. Gassendi qui devrait passer pour le chef des Philosophes modernes, peu de gens le connaissent, parce que ses œuvres sont trop amples, et que nous vivons dans un siècle de paresse, où l'on veut devenir savant tout d'un coup et sans presque étudier » (Antoine Menjot, *Opusculs posthumes*, Amsterdam: Henri Desbordes, 1697, p. 116).

5. J'ai essayé de reconstituer la place de la 'politique' selon Bernier parmi les courants 'libertins' de la seconde moitié du XVII^e siècle dans mon étude: G. Paganini, « Bonheur, passions et intérêts. L'héritage de la pensée libertine », dans *L'état classique*, éd. H. Méchoulan (Paris: Vrin, 1992: à paraître). Parmi les études les plus récentes qui ont innové notre connaissance de l'œuvre de F. Bernier: Sylvia Murr, « Le politique 'au Mogol' selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », *Purayārtha*, Revue du Centre d'Etudes Indiennes, n° 13 (Paris: E.H.E.S.S., 1990), pp. 239-311 (avec une bibliographie exhaustive). Sur le problème de la continuité de la tradition libertine cf.: T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine et al., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze: La Nuova Italia, 1981; *XVII^e siècle*, n° 149, oct.-déc. 1985 (n° spécial sur: « Littérature, libertinage et philosophie au XVII^e siècle », avec articles de: O. Bloch, G. Paganini, G. Canziani et F. Charles-Daubert); O. Bloch, « Quelques aspects de la tradition libertine dans la seconde moitié du dix-septième siècle », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Heft 1/2, 1989, pp. 61-73.

6. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 6.

7. *Ibid.*, p. 60.

8. *Ibid.*, p. 62. Pour les lieux parallèles du *Syntagma philosophicum* de Gassendi, je renvoie à l'analyse contenue dans mon étude: G. Paganini, « Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo », cit., notamment pp. 400-413 sur l'éthique gassendienne.

9. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 18.

10. *Ibid.*, pp. 29-30. Cf. aussi pp. 187-188 (sur les attitudes des libertins érudits à l'égard de la temporalité, v. mon article: « Temps et histoire dans la pensée libertine », *Archives de philosophie*, 49 (1986), pp. 583-602.

11. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 45.

12. *Ibid.*, p. 58.

13. *Ibid.*, p. 165.

14. *Ibid.*, pp. 170-171. Pour les endroits correspondants du *Syntagma philosophicum* de Gassendi, v. *G.O.*, Lugduni 1658, t. II, pp. 715a-717a. Pour cet exposé de la morale épicurienne, Bernier se borne en effet à abrégé le texte gassendien, l'allégeant des nombreuses citations classiques – mais le noyau des argumentations philosophiques est traduit fidèlement.

15. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 201.

16. *Ibid.*, pp. 214-216.

17. *Ibid.*, pp. 180-181. Dans l'endroit correspondant du *Syntagma philosophicum* (*G.O.* cit., t. II, p. 719b) il n'y a aucune référence aux rois modernes; le prêtre de Digne se vaut comme toujours de sources classiques et nous donne le portrait du Sage/Prince d'après les vers de Claudien, qui l'indiquait dans le personage de Théodose. On trouve la même séquence de citations chez Bernier (*Abregé*, 1678, t. VIII, p. 181); puis le texte poursuit ainsi: « C'est là l'esprit et le caractère d'un Prince qu'on peut dire estre véritablement sage, et qu'on ne voit par consequent jamais ni s'élever insolemment par les bons succez, ni s'abattre laschement par les mauvais, ni se repentir puerilement de ses entreprises quand mesme elles ne réussiroient pas, parce que toutes choses pesées et examinées il estoit plus vray-semblable qu'elles réussiroient, ce qui fait qu'il entreprendroit derechef les mesmes choses si les mesmes circonstances se rencontreroient » (*Abregé*, 1678, t. VIII, p. 182).

18. V. aussi *Abregé* (1684), t. VII, p. 401 sv.: « Si le Sage se doit mesler dans les Affaires publiques. »

19. *Abregé* (1684), t. VII, p. 341.

20. *Ibid.*, p. 357 et sv.
 21. *Ibid.*, pp. 358-362.
 22. *Ibid.*, p. 364.
 23. *Ibid.*, p. 367.
 24. *Ibid.*, pp. 370-71 (il cite à cet égard le jésuite Martini).
 25. *Ibid.*, p. 380 et sv. Dans la «Lettre à Monseigneur Colbert. De l'étendue de l'Hindoustan, circulation de l'or et de l'argent pour venir s'y abîmer, richesses, forces, justices, et cause principale de la decadence des états d'Asie» (publiée en appendice à: *Histoire de la dernière révolution des états du grand Mogol*. «Dédiée au Roy, par le Sieur F. Bernier, Medecin de la Faculté de Montpellier, Paris, chez Claude Barbin, 1670», pp. 191 et sv.) Bernier impute à l'absence de l'institution de la propriété privée et à la mainmise du roi sur les possessions des particuliers l'extension du despotisme et l'appauvrissement général qui caractérisent les empires asiatiques: «Oster cette propriété des terres entre les particuliers ce seroit introduire en mesme temps comme par une suite infallible la tyrannie, l'esclavage, l'injustice, la geuzerie, la barbarie, rendre les terres incultes, en faire des deserts, ouvrir le grand chemin à la ruine et à la destruction du genre humain, à la ruine mesme des roys et des états; et qu'au contraire ce Mien et ce Tien avec cette esperance qu'un chacun a qu'il travaille pour un bien permanent qui est à luy et qui sera pour ses enfans, c'est le principal fondement de ce qu'il y a de beau et de bon dans le monde» voir ci-dessous, document IV (p. 223). Pour les circonstances historiques de ces allusions, qui pourraient concerner la politique colbertienne et les projets de réforme du Domaine Royal, visant à la reconquête par tous les moyens des parties concédées aux grands propriétaires, cf. S. Murr, art. cit., pp. 256-57.
 26. *Abregé* (1684), t. VII, pp. 381-83.
 27. *Ibid.*, p. 349.
 28. P. Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma*, dans: *G.O.*, cit., t. III, pp. 86b-91a. La traduction de ces chapitres par Bernier –traduction qui est presque toujours littérale– se trouve dans: *Abregé* (1684), t. VII, pp. 505-518.
 29. *Ibid.*, p. 505.
 30. *Ibid.*, p. 509.
 31. *Ibid.*, p. 517.
 32. *Ibid.*, p. 526.
 33. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 431.
 34. *Abregé* (1684), t. VII, pp. 526-27. Bernier simplifie l'argumentation du texte gassendien contenu dans le chapitre «De iustitia, iure et legibus», mais en même temps il accentue la cohérence de l'inspiration épicurienne, qui était quelque peu estompée dans l'appareil philosophique plus complexe de son maître (dans l'impossibilité d'une analyse plus poussée de la source gassendienne, je renvoie à mon article: «Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: P. Gassendi», cit.).
 35. *Abregé* (1684), t. VII, p. 512.
 36. *Abregé* (1678), t. VIII, pp. 420-21. Très semblable le texte de: *Abregé* (1684), t. VII, pp. 512 et sv.
 37. *Abregé* (1684), t. VII, p. 513.
 38. *Ibid.*, p. 520.
 39. *Abregé* (1678), t. VIII, pp. 423-424.
 40. Sur ces problèmes, on verra: Gennaro Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna: Il Mulino, 1979, cap. I («La doppia nascita del diritto»).
 41. Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1155.
 42. P. Gassendi, *G.O.*, t. III, p. 88b.
 43. *Abregé* (1684), t. VII, p. 514. Au lieu du passage que nous avons cité dans le texte (v. ci-dessus, note 39), on lit dans l'édition 1684: «... je remarque seulement deux ou trois choses. La Première, que ceux là dans la Societé furent estimez Justes, ou observateurs de la Justice, qui se contentant de leurs droits, n'envahissoient point le bien d'autrui, et ne faisoient ainsi tort à personne; ceux là Injustes, ou commettans Injustice, qui ne se contentant pas de leurs droits, envahissoient les droits des autres, et ainsi faisoient tort aux autres, soit en derobant, en frappant, en tuant, ou autrement» (*Abregé*, 1684, t. VII, p. 514).
 44. *Abregé* (1684), t. VII, p. 514.
 45. *Ibid.*, pp. 522-23.
 46. *Ibid.*, pp. 530 et sv.
 47. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 468.

**L'Abrégé de François Bernier et l'«Ethica» de Pierre Gassendi,
Gianni PAGANINI**

48. *Ibid.*, p. 477.
49. *Ibid.*, p. 493.
50. *Ibid.*, p. 519 et sv.
51. *Ibid.*, p. 538.
52. *Ibid.*, p. 539-540.
53. *Ibid.*, p. 540.
54. *Ibid.*, p. 542. Ici Bernier se rallie de nouveau aux conclusions qu'avait tracées Gassendi (*Syntagma philosophicum*, dans: *G.O.* t. II, pp. 843-844).
55. P. Gassendi, *Syntagma philosophicum* (*G.O.*, t. II, p. 843b).
56. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 531. Voir aussi pp. 471-472: « Il est vray qu'elle [la volonté] s'y porte volens, volontiers, et sans repugnance, mais cette sorte de volonté qu'on pourroit nommer volentia, s'il estoit permis de se servir de ce terme, ne dit pas Liberté, mais pente, complaisance, libentiam, collubescientiam, et par consequent exclusion de contrainte, de violence, de repugnance, de fascherie; de sorte que si la poursuite, ou l'amour actuel de ce bien est dit souverainement volontaire, il ne faut pas inferer pour cela qu'il soit souverainement libre, mais seulement qu'il est somme libitus, s'il estoit encore permis de se servir de ce terme, ou libens, parce que libentia peut bien estre sans indifference, mais non pas libertas » (Bernier traduit, à ce propos, le texte du *Syntagma philosophicum* - dans *G.O.*, t. II, p. 823a).
57. Cf. *Syntagma philosophicum*, dans: *G.O.*, t. II, pp. 822-823.
58. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 535. Cf. *Syntagma philosophicum*, dans: *G.O.*, t. II, p. 844b. Dans son compte-rendu, Bayle remarquera que l'accord de Bernier avec les thèses des Jésuites n'est qu'apparent, surtout si l'on garde aux « Doutes » qui accompagnent le *Traité du libre et du volontaire*: « il [Bernier] a du moins mis dans un grand jour -écrit Bayle- et en peu de mots les objections diffuses du Capucin Louis de Dole, qui a soutenu aux Jésuites, qu'avec leur science moyenne et leur concours simultanée fourni à la créature, en vertu d'un décret indifférent, ils n'évitent pas la fatale nécessité qu'ils reprochoient si vivement aux Thomistes » (« *Nouvelles de la République des Lettres* », art. cit., p. 438b; cf. document VIII ci-dessous pp. 269 sqq.).
59. *Abregé* (1678), t. VIII, p. 536.
60. *Traité du Libre et du Volontaire*, voir document VIII ci-dessous pp. 269 sqq. Doute I « Si la conservation est une continuelle creation », pp. 96-94. *Le Traité du Libre et du Volontaire* contient un texte qui correspond à celui de la « Morale » de l'*Abregé*, livre III (« De la Liberté, de la Fortune, du Destin, et de la Divination »: éd. 1678, t. VIII, p. 464 et sv.). Les chapitres sont les mêmes: chap. I « Ce que c'est que Liberté, ou Libéral-Arbitre »; chap. II « Ce que c'est que la Fortune, et le Destin »; chap. III « Comment le Destin peut estre concilié ou accordé avec la Fortune et la Liberté ».
61. *Ibid.*, Doute II « Si le concours prochain, et immédiat de Dieu avec les Créatures, seroit incompatible avec la Religion », pp. 95-123. A la discussion du problème de la prédestination sera consacré aussi le Doute III: « De la Prédétermination Physique, Si elle ne feroit point Dieu Auteur du Péché? » (pp. 123-126). Bernier remarque que les défenseurs de cette thèse suppriment en réalité la liberté et ne laissent subsister que « le spontanée ou le volontaire » (p. 125); voir document VIII, pp. 269-270.
62. *Ibid.*, p. 107: « est-ce que ce n'est pas assez en dépendre, que d'en dépendre dans la cause et dans l'origine, c'est à dire en ce qu'il ait tiré la créature du Néant, et qu'en luy donnant l'être, il luy ait donné la vertu d'agir, en ce que pouvant l'anéantir, comme il l'a créée, il la conserve, et la laisse jouir de la vie que luy pourroit ôter sans injustice ».
63. *Ibid.*, p. 103.
64. Appendice au « Doute » II, pp. 117-122.
65. *Ibid.*, p. 120.
66. *Ibid.*, p. 122.
67. O. Bloch, « Gassendi et la politique », cit., p. 73.
68. Bernard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV (le 20 déc. 1975), Lille: Service de reproduction des thèses, 1978, p. 475.

[Cet article s'inscrit dans le cadre du projet de recherche soutenu par le CNR: « Filosofia e psicologia del linguaggio da P. Gassendi a B. Lamy »]

DOU'TES
D E
M^r. BERNIER
S U R
QUELQUES-UNS DES
principaux Chapitres de son
Abregé de la Philosophie
de GASSENDI.



A PARIS
Chez ESTIENNE MICHALLET, rue
S. Jacques à l'Image S. Paul.

Avec Privilege du Roy.
1682.

*Bernier et les doctrines gassendistes
et cartésiennes de l'espace:
Réponses au problème de l'explication de l'eucharistie*

Dans la deuxième moitié du dix-septième siècle, les philosophies nouvelles furent attaquées par les partisans de l'ancienne philosophie, et les oeuvres de Descartes mises à l'*Index* et condamnées une dizaine de fois par diverses autorités françaises: l'Etat, l'Eglise, et l'Université. De plus, les raisons qu'on avait données pour condamner les philosophies nouvelles – en particulier, le rejet des formes substantielles et la difficulté d'expliquer le mystère de la transsubstantiation dans l'eucharistie, raisons qui avaient été utilisées pour condamner le cartésianisme – auraient pu être utilisées pour condamner le gassendisme. Mais les oeuvres de Gassendi n'ont pas eu le même sort que celles de Descartes. Je voudrais tenter de proposer certaines raisons qui expliqueraient la condamnation du cartésianisme et l'absence de condamnation du gassendisme, en particulier celles qui concernent les doctrines de l'espace cartésienne et gassendiste. Ceci afin d'éclairer les débats entre les cartésiens, les gassendistes, et les aristotéliens sur leur légitimité intellectuelle en la France du dix-septième siècle. Dans ces débats, les cartésiens ont été représentés par Antoine Arnauld (entre autres), les gassendistes par François Bernier, et les aristotéliens par un Jésuite qui avait écrit un traité sous le nom de Louis de La Ville. Je voudrais exposer les aspects rhétoriques et les raisons substantielles dans les réponses des partisans des nouvelles philosophies aux attaques des aristotéliens. Les répliques de Bernier aux cartésiens et aux aristotéliens révèlent une stratégie heureuse pour la légitimité du gassendisme dans le climat intellectuel de la deuxième moitié du dix-septième siècle. En soulignant leur probabilisme, leur anti-dogmatisme, les gassendistes avaient pu détourner de leurs têtes les condamnations et les critiques qu'on avait faites aux cartésiens et qu'on aurait pu leur adresser en tant que défenseurs d'une philosophie nouvelle.

Les pièces curieuses de Bayle

Pierre Bayle avait publié une collection d'essais sous le titre *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes* en 1684.¹ Evidemment, ces essais se rapportaient à la philosophie cartésienne; mais ils avaient aussi un thème en commun: ils traitaient de l'explication de la transsubstantiation dans le sacrement de l'eucharistie, un sujet d'importance en ce temps-là. Parmi les essais recueillis par Bayle figuraient un *Concordat entre les Jésuites et les Pères de l'Oratoire*, des Actes de la Sixième Assem-

blée, de septembre 1678, et des *Remarques anonymes sur le Concordat*. Ces deux premières pièces se rapportaient au problème de l'eucharistie et à la philosophie cartésienne parce que le *Concordat* entre les Jésuites et les Pères de l'Oratoire traitait de «certaines manières d'enseigner qui soient agréables à ceux-ci», plusieurs de ces manières d'enseigner se rapportant à la doctrine orthodoxe de l'explication de l'eucharistie, et que «entre autres choses ils s'engagent à renoncer à la philosophie de Descartes, dont ils commencent à être les Partisans»². Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin dans la lecture du *Concordat* pour tomber sur un accord concernant la proposition selon laquelle on ne devrait pas enseigner la doctrine de Descartes et par contre, on devrait enseigner certains principes auxquels s'oppose Descartes.

Dans la physique l'on ne doit point s'éloigner de la Physique ni des principes de physique d'Aristote communément reçus dans les Colleges, pour s'attacher à la Doctrine de Monsieur Descartes, que le Roy a défendu qu'on enseignat pour de bonnes raisons.

L'on doit enseigner. 1. Que l'extension actuelle et extérieure n'est pas de l'essence de la matière. 2. Qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière. 3. Qu'il y a des accidents réels et absolus inhérents à leurs sujets, surnaturellement être sans aucun sujet. 4. Que l'âme est réellement présente et unie à tous les corps, et à toutes les parties du corps. 5. Que la pensée et la connoissance n'est pas de l'essence de l'âme raisonnable. 6. Qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes à même temps. 7. Que le vide n'est pas impossible.³

Les trois premiers principes que les Jésuites et les Pères de l'Oratoire devaient enseigner étaient directement applicables à la question de l'explication de l'eucharistie; en outre, tout ces principes, sauf le quatrième et le sixième, avaient été nettement rejetés par Descartes.

Mais le but principal de la collection de Bayle était de faire connaître plusieurs essais qui répondaient à une attaque contre la philosophie de Descartes, attaque fondée sur l'impossibilité d'expliquer l'eucharistie du point de vue cartésien. On apprend qu'en 1680, le Père Le Valois, un Jésuite de Caen, avait publié, sous le nom de Louis de La Ville, un traité intitulé *Sentimens de Monsieur Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposez à la Doctrine de l'Eglise, et conforme aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'eucharistie*. Parmi les réponses au traité de Louis de La Ville publiées par Bayle on trouve un essai écrit par le Père Malebranche⁴ et un autre par un Professeur de Philosophie à l'Académie de Sedan.⁵ Mais en ce qui nous concerne, la réponse la plus intéressante était celle de Bernier, qui sentait le besoin de répondre à Louis de La Ville parce que ses attaques avaient été dirigées contre la philo-

sophie nouvelle, et de cette manière elles touchaient celle de Gassendi⁶. Bayle explique la chose de cette façon: «Sur cela M. Bernier si connu par ses voyages, par l'estime que le celebre M. de Gassendi avoit pour lui, et par les témoignages publics qu'il a donnez de sa veneration et de sa reconnoissance pour un si grand Maître, craignant les malignes influences du zele de ces Messieurs, fit imprimer sourdement un petit Ecrit (c'est la troisième pièce de ce Recueil) dont il distribua quelques exemplaires en secret à ses amis, et même à quelques Prelats»⁷. Cependant, la matière du petit écrit de Bernier n'était pas aussi élevée que ce à quoi l'on aurait pu s'attendre. Selon Bayle, «Il consent qu'on fasse des Cartesiens tout ce qu'on voudra, et se declare fort vertement contre quelques unes de leurs doctrines, pour mieux faire sa paix, du reste ayant autant de raisons qu'eux de craindre qu'on ne l'accusât d'heresie au sujet de la Transsubstantiation, il fait ce qu'il peut pour faire connoître son innocences»⁸.

Ce qui est étrange, c'est que Bernier publiait en même temps la seconde édition de l'*Abregé de la philosophie de Gassendi*.⁹ et avait publié un petit écrit intitulé *Doutes de Mr. Bernier sur quelques-uns des principaux Chapitres de son Abrégé de la philosophie de Gassendi*¹⁰; la plus grande partie de ce dernier avait été insérée par Bernier dans le deuxième tome de sa seconde édition de l'*Abregé* sous le titre «Doutes sur quelques-uns des principaux chapitres de ce tome», (pp. 379-480)¹¹. Dans ces deux tomes, il semble que Bernier avait abandonné la doctrine Gassendiste de l'espace indépendant des choses et dans lequel toutes choses sont contenues et se succèdent¹², afin d'identifier ensemble l'espace et le corps, comme le faisait Descartes¹³. Il paraît incongru que Bernier critique la théorie gassendiste de l'espace en se rapprochant de la doctrine cartésienne de l'espace, et que, dans le même temps, il livre les cartésiens à leurs adversaires scolastiques et théologiques à propos de la même question. Cette contradiction avait tellement troublé Francisque Bouillier qu'il s'était cru obligé de censurer Bernier en ces termes presque deux siècles après: «Mais Bernier a le tort de chercher à prouver son innocence aux dépens des cartésiens, d'autant que lui-même abandonne Gassendi pour se rapprocher de Descartes en un des points les plus suspects aux théologiens, dans le débat sur l'eucharistie»¹⁴. Mais est-ce que Bernier avait vraiment tort? Est-ce qu'il abandonnait effectivement Gassendi dans ses *Doutes*? Est-ce qu'il compromettait les cartésiens dans sa réponse à Louis de La Ville? Au lieu d'accuser Bernier d'un affront vrai ou imaginaire contre Descartes, on peut utiliser ces événements pour illustrer les débats –dans la deuxième moitié du dix-septième siècle– entre les cartésiens, les gassendistes et les aristotéliens, à propos de leur légitimité intellectuelle dans les arènes sociales telles que la cour, l'Eglise, et l'université. Afin de remettre les deux traités de Bernier dans leur contexte, il faut discuter préalablement quelques aspects du milieu intellectuel dans lequel les cartésiens et les gassendistes étaient devenus adversaires mutuels, et non pas uniquement adversaires des aristotéliens.

La réponse des cartésiens au décret verbal du roi

Le *Concordat* entre les Jésuites et les Pères de l'Oratoire nous rappelle que «Le Roy a defendu qu'on enseignat [la doctrine de Descartes]». En 1671, l'archevêque de Paris, François de Harlay, avait publié le décret verbal du roi suivant:

«Le roi ayant appris que certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier, se répandent présentement, non-seulement dans l'Université, mais aussi dans le reste de cette ville et dans quelques autres du royaume, soit par des étrangers, soit par des gens de dedans, voulant empêcher le cours de cette opinion qui pourrait porter quelque confusion dans l'explication de nos mystères, poussé de son zèle et de sa piété ordinaire, il m'a commandé de vous dire ses intentions. Le roi vous exhorte, Messieurs, de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les status de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses, et laisse à votre prudence et à votre sage conduite de prendre les voies nécessaires pour cela.¹⁵»

L'allusion dans le décret à «certaines opinions que la Faculté de Théologie avait censurées autrefois,» était une référence surprenante à la condamnation de l'atomisme en 1624, condamnation à laquelle Marin Mersenne et Jean Baptiste Morin avaient pris part, et qui, en 1671, venait d'être utilisée contre le cartésianisme. La «confusion dans l'explication de nos mystères» était aussi une allusion au même épisode. Une des raisons avancées pour la condamnation de 1624 était que la philosophie atomiste avait des conséquences néfastes pour la doctrine des formes substantielles des corps naturels, et que sans cette doctrine on ne pouvait pas donner d'explication naturelle au mystère de la transsubstantiation dans l'eucharistie. En tout cas, l'exhortation du roi était une menace sérieuse contre le cartésianisme en France. Plusieurs universités –Angers, Caen, Paris– avaient tâché de suivre le décret du roi. Ce qui s'en est suivi est un épisode bizarre dans l'histoire intellectuelle française.

Il existe un compte rendu de première main des événements postérieurs à Angers, dans le *Journal* de François Babin, qui avait été dégoûté par les manières des jeunes cartésiens. Le *Journal* de Babin révèle à ses lecteurs une chose que les chroniques érudites de ces événements ne pouvaient pas dire - il exprime le sentiment que, pour son auteur, quelque chose de néfaste était en train de se produire:

«On n'apprenoit plus aux jeunes gens qu'a se déplaire des prejurers de l'enfance, & a douter de toute les choses, même s'ils estoient au

**Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes
de l'espace, Roger ARIEW**

monde: on leur enseignoit que l'ame est une substance dont l'essence est de penser toujours quelque chose; que les enfants pensent des le ventre de leur mere, & que quand ils deviennent grands, ils ont moins besoin de maitres qui leur apprennent ce qu'il n'on jamais sceu que des moniteurs qui rapellent dans leurs esprit les anciennes idées de toutes choses qui ont ete créées avec eux. Ce n'estoit plus la mode de croire que le feu estoit chaud, que le marbre estoit dur, que les corps animez estoient sensibles à la douleur: ces veritez estoient trop anciennes pour ceux qui aimoient la nouveauté; quelques uns assuroient que les bestes n'estoient que des machines et des marionettes sans mouvement, sans vie, et sans sentiment, qu'il n'y avoit point de forme substantielle outre l'ame raisonable; et par des principes tous contraire [...] d'autres enseignoient que l'ame des bestes estoit immortelle, spirituelle, crée immédiatement de Dieu comme celle des hommes: ils soutenoient qu'il n'y avoit point d'accidens réellement distinguez de leur substance; qu'il falloit bien se donner de garde d'attribuer quelque conaissance ou certitude au temoignage de nos sens [...]. Ils faisoient consister l'essence de tous les corps dans l'extension locale, sans prendre garde que celui de Jesus Christ n'en a point; pour mieux accommoder leur principe avec nos Mysteres, ils enseignoient qu'une chose ne laisse pas d'estre vraie dans la philosophie quoyque la Foy et la Religion Catholique nous enseignent le contraire: comme si ces messieurs le Chrétien et le philosophe eussent du estre deux choses distinguées. Leur temerité meme estoit si criminelle qu'elle s'attaquoit au pouvoir de Dieu, le renfermant dans les bornes et dans le cercle des choses qu'il a créées, comme si le tirant du néant il avoit anéanti toute sa Tout-puissance, leur doctrine estoit encore injurieuse aux Souverains et aux Monarques, et tendoit au reversement de l'Estat politique et civil, comme on verra cy-après.¹⁶»

Ces jeunes gens, en effet, se moquaient du décret du roi et de celui de l'archevêque de Paris. Après avoir lu le décret du roi, les cartésiens avaient lancé une contre-attaque avec leur propre décret, une raillerie de celui du roi. Si le roi et ses partisans allaient condamner le cartésianisme, les cartésiens allaient les condamner pour avoir soutenu Aristote. Je reproduis ci-dessous l'arrêt burlesque des cartésiens:

«La Cour a maintenu et gardé, maintient et garde Aristote en pleine et paisible possession et jouissance desdites écoles; ordonne qu'il en sera toujours suivi et enseigné par les régents, docteurs, maitres és arts et professeurs en ladite Université, sans que pour cela ils soient obligés de le lire ou de savoir sa langue et ses sentiments; remet les entités, identités, etc., en leur bonne fame.[...] bannit a perpétuité la Raison des

écoles de ladite Université, lui fait défense d'y entrer, troubler ni inquiéter ledit Aristote en la possession et jouissance d'icelles, à peine d'être déclarée janséniste et amie des nouveautés.¹⁷»

Les étudiants d'Angers avaient composé leur propre arrêt burlesque. Voici la citation dans le *Journal* de Babin:

«On produit icy cette pièce pour faire voire à la possibilité que les Novateurs employent tout leur esprit et toute leur industrie pour éluder, et traduire en ridicule, les ordres des puissances qui les combattent; & qu'il n'espargent ny les railleries, ny l'air burlesque, ny les plaisanteries, pour faire valoir leurs opinions décriées, voulans par ce moyen ébloir les esprits du commun par l'effet d'un faux jour, & persuader au vulgaire que la raison, la vérité, la science, & le bons sens ne logent que chez eux.¹⁸»

Et la pièce que Babin avait écrite était une version médicale de l'arrêt burlesque des parisiens:

«La Cour ayant egard à la dicte requeste à maintenir et garder, maintient et garde ledit Aristote en la pleine & paisible possession & jouissance des dites Escoles, ordonne qu'il sera toujours enseigné par lesdits Regens et Mres és Arts & Professeurs, sans que pource il soient obligez de le lire, ny de savoir son sentiment, et sur le fond de la doctrine les renvoyent à leurs cahiers, enjoint au cœur de continuer d'estre le principe des nerfs, et à toutes personnes de quelques qualitez condition et profession qu'elles soient de le croire tel, nonobstant toutes experiences au contraire; ordonne pareillement le Chile d'aller droit au Foye sans plus passer par ledit cœur, et audit foye de le recevoir[...]»¹⁹»

Comme on pouvait le prévoir, les autorités d'Angers avaient gagné la partie. Les autorités universitaires avaient soumis quelques-uns des écrits de leurs professeurs à un examen et avaient découvert que ces professeurs enseignaient les propositions défendues. Ils avaient aussi découvert que les professeurs permettaient à leurs étudiants de publier leurs thèses sans les soumettre à l'approbation du recteur. Par conséquent, les Pères Fromentier, L' Amy et Villecroze, de l'Oratoire, et Professeurs de Philosophie au Collège d'Angers, avaient été censurés.²⁰

La situation était différente à Paris. Quoique la faculté de théologie ait formellement condamné le cartésianisme en 1671, et que la faculté de médecine l'ait suivie par sa propre condamnation en 1673, l'université dans l'ensemble n'avait pas agi. Il est possible que l'arrêt burlesque ait atteint son but; il est aussi possible qu'un traité anonyme intitulé *Plusieurs raisons pour empêcher*

*la censure ou la condamnation de la philosophie de Descartes ait produit un certain effet. Il est vraisemblable que ce traité anonyme ait été écrit par Arnauld,²¹ bien qu'il ne soit pas reproduit dans les *Œuvres* d'Arnauld. On peut trouver ce traité dans une édition des œuvres de Boileau du dix-huitième siècle, où il suit le texte de l'arrêt burlesque.²²*

La réponse d'Arnauld

Arnauld avait donné une dizaine de raisons contre la condamnation du cartésianisme. D'abord, il indiquait que l'attaque sur Descartes faisait partie d'un complot politique de la part des Jésuites et de divers adversaires des Jansénistes qui conspiraient afin de renouveler des brouilles et de troubler la paix. Mais, Arnauld ajoutait que même ceux qui n'avaient pas l'intention de se disputer pouvaient créer des problèmes sans le savoir, parce qu'il était impossible qu'un arrêt changeât les opinions des gens. Il était tout aussi impossible de forcer ceux qui ne trouvaient rien de solide dans une certaine philosophie –comme celle d'Aristote– à l'embrasser. De plus, un arrêt de ce genre ne pouvait être que général, et ne pouvait que causer d'innombrables disputes, parce que chacun l'interpréterait comme il lui plairait. En tout cas, les esprits des hommes n'étaient pas si flexibles que chacun ait la liberté de croire ce qui lui plaisait. Troisièmement, l'histoire des condamnations antérieures montrait qu'il n'est pas possible de réussir à obliger les hommes à embrasser une philosophie particulière. Lorsqu'on avait tenté de le faire, l'autorité de l'Eglise et de ses magistrats avait été compromise. Arnauld cataloguait ensuite plusieurs condamnations de la philosophie, indiquant les absurdités et les contradictions de ces interdictions.²³

Le premier groupe des condamnations d'Arnauld détaillait les batailles entre les aristotéliens et l'Eglise au treizième siècle. Malgré diverses condamnations et interdictions en 1209, 1215, et 1231, S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin avaient enseigné et avaient commenté les livres d'Aristote. Pareillement, en 1264, les livres d'Aristote concernant la métaphysique et la physique avaient été interdits à nouveau par l'autorité apostolique. Mais deux années plus tard des étudiants obtenaient des diplômes sur tous les livres d'Aristote, même ceux qui avaient été interdits.

Le deuxième groupe d'Arnauld concernait les interdictions par l'Eglise des traités contre Aristote, aux seizième et dix-septième siècles. Au seizième siècle, Ramus avait été condamné pour avoir critiqué la logique d'Aristote. Mais l'arrêt avait été révoqué et on avait autorisé Ramus à enseigner la philosophie et à critiquer Aristote. En 1624, la faculté de théologie de Paris avait censuré les opinions anti-aristotéliennes et atomistes qu'enseignaient de Claves et Villon ainsi que Bitaud. La seule proposition suspecte qui se rapportait à la philosophie de Descartes dans cette affaire était « hors l'âme raison-

nable, il n'y a point de formes substantielles». Mais l'arrêt de 1624 qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner des propositions contre les anciens auteurs approuvés n'avait pas empêché Gassendi de publier pendant la même année un livre très fort contre la philosophie d'Aristote – les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*²⁴. Quand Descartes publia sa métaphysique en 1641, il la dédia à la faculté de théologie de Paris. Et la métaphysique de Descartes contenait sa réponse à la difficulté qu'Arnauld lui-même lui avait faite sur l'eucharistie, une réponse qui ne choquait personne en ce temps-là. Le fait que cette faculté ait gardé le silence sur la métaphysique de Descartes pendant une trentaine d'années indiquait que le désir de condamner ce livre n'était basé que sur des raisons politiques.

Arnauld continuait son attaque sur les condamnations en général avec une allusion aux guerres entre les réalistes et les nominalistes et au décret de Louis XI contre les nominalistes. Il disait qu'on ne pouvait pas lire cet essai sans le trouver ridicule et sans le considérer comme la preuve de la petitesse de l'esprit humain; il croyait que la réputation de son siècle et la gloire de son grand roi auraient pu être mises en danger pour toujours par une pareille condamnation.

Les raisons cinq à neuf d'Arnauld traitaient le problème de l'explication de l'eucharistie. Il commençait par expliquer en général qu'il était inutile de condamner une philosophie particulière au motif qu'elle ne pouvait pas expliquer l'eucharistie. Selon lui une telle condamnation serait même nuisible à la religion. L'Église ne pourrait trouver aucun moyen de se justifier de faire croire qu'une philosophie populaire, embrassée par de nombreux catholiques, était incompatible avec les mystères de l'eucharistie. Une pareille attitude pourrait servir de prétexte aux calvinistes pour faire croire qu'il existait beaucoup de catholiques qui ne croyaient pas plus qu'eux à la transsubstantiation. De plus, disait-il, la philosophie d'Aristote n'était pas sans difficulté à cet égard: Aristote qui enseignait qu'un corps ne peut être en deux lieux en même temps, avait besoin, pour être conforme à la foi, que l'on ait recours à un principe du type: «il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être compris par ce qui est fini»²⁵. En effet, sans ce principe, nulle philosophie ne pourrait être conforme à la foi. Dans la suite, Arnauld recommandait que l'on trace une démarcation entre la théologie et la philosophie afin d'éviter d'introduire des questions purement philosophiques dans la théologie. Il citait –en les approuvant– les cardinaux Du Perron et Richelieu qui avaient trouvé le moyen de ne pas confondre la philosophie et la théologie, et qui avaient accepté les mystères de la foi catholique en tant que mystère, c'est-à-dire n'ayant pas besoin d'explication naturaliste. Arnauld retournait alors à la condamnation de 1624 dirigée contre le rejet des formes substantielles (sauf l'âme rationnelle) par les atomistes. Il faisait allusion à des catholiques orthodoxes qui avaient aussi rejeté les formes substantielles dans quelques-unes de leurs œuvres: le Jésuite

**Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes
de l'espace, Roger ARIEW**

Fabry, dans un travail dédié au Général des Jésuites²⁶, et le Minime Maignan, dans une œuvre approuvée par les supérieurs de son ordre.²⁷

Pour sa dernière raison, Arnauld disait qu'il n'y avait nul inconvénient à laisser les choses comme elles l'étaient depuis tant d'années, et qu'il était toujours préférable de maintenir la paix en se gardant de donner occasion à ceux qui voulaient la troubler.

On pourrait considérer le traité d'Arnauld comme une réplique générale à ceux qui voulaient interdire certaines œuvres. Et en tant que tel c'était un document complexe, plein de nuances. Toutefois, il y a deux choses qu'il convient de souligner. Premièrement, étant donné le milieu intellectuel de la deuxième moitié du dix-septième siècle, à savoir les œuvres de Fabry, Maignan, et d'autres, qui avaient déjà reçu l'approbation de l'Eglise, il aurait été bien difficile de condamner la nouvelle philosophie parce qu'elle rejetait les formes substantielles. Une interdiction fondée sur la condamnation de l'atomisme en 1624 n'aurait pas été très efficace; il fallait proposer d'autres raisons formelles afin d'interdire la nouvelle philosophie. Deuxièmement, Arnauld et les autres cartésiens avaient adopté la stratégie qui consistait à enchaîner les diverses philosophies en un même ensemble, prétendant que si l'une devait être interdite, toutes devraient l'être. Plus précisément, les cartésiens prétendaient que les gassendistes étaient aussi coupables ou bien plus coupables que les cartésiens à l'égard de certaines notions prétendues hérétiques. Nous voyons ceci de nouveau dans une lettre écrite par Arnauld, dans un passage relatif à l'interdiction des œuvres de Descartes par les censeurs de Rome:

«[...] Je ne m'étonne pas de ce que l'on me mande de Naples, que de jeunes fous sont devenus Athées & Epicuriens par la lecture des Œuvres de Gassendi. (a) C'est ce qu'on en devoit attendre, sur-tout si on considère ce qu'il a écrit contre la métaphysique de M. Descartes, où il a employé tout ce qu'il avoit d'esprit à détruire tout ce que M. Descartes avoit trouvé de plus fort pour prouver l'existence de Dieu & l'immortalité de notre ame. N'y a-t-il pas cependant de quoi admirer le grand jugement de M.M. les inquisiteurs de Rome, & le grand service qu'ils rendent à l'Eglise par leurs prohibitions? Ils ont laissé toute liberté à ces jeunes gens de lire l'Auteur qui détruit, autant qu'il peut, les preuves les plus solides de l'existence de Dieu & de l'immortalité de l'ame; (car il n'y a aucun des ouvrages de M. Gassendi qui soit dans l'*Index*;) mais il ne leur a pas été permis de lire celui qui les auroit persuadés de ces vérités, pour peu qu'ils eussent l'esprit bien fait: car les Censeurs Romains ont eu soin de mettre dans leur *Index*; *Renati Descartes Opera sequentia donec corrigantur. De Primâ philosophiâ in quâ Dei existentia, & anima humanæ à corpore distinctio demonstratur*²⁸.»

Quelques années plus tard, en 1691, l'Université de Paris avait agi formellement et avait condamné onze propositions de Descartes, y compris les propositions: «Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés, & douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connaissance», «Il faut douter s'il y a un Dieu, jusqu'à ce qu'on en ait une claire connaissance», et «Nous ignorons si Dieu ne nous a pas voulu créer de telle sorte que nous soyons toujours trompés dans les choses mêmes qui paraissent les plus claires»²⁹. Il est assez intéressant que la condamnation de 1691 n'ait pas mentionné le problème de la prétendue incompatibilité entre le cartésianisme et les mystères de la foi; c'est-à-dire qu'elle n'ait pas condamné le rejet des formes substantielles et des qualités réelles, rejet qui était l'objet précis de la condamnation de 1624. La condamnation de 1691 avait approché la question seulement avec l'interdiction obscure de la proposition suivante: «En philosophie, il ne faut pas se mettre en peine des conséquences facheuses qu'un sentiment peut avoir pour la foy, quand même il paroît incompatible avec elle; nonobstant cela, il faut s'arrêter à cette opinion, si elle est évidente»³⁰. Les autorités avaient aussi condamné quelques propositions qui n'étaient pas normalement attribuées à Descartes: «Il faut rejeter toutes les raisons dont les théologiens & les philosophes se sont servi jusqu'icy avec S. Thomas, pour démontrer qu'il y a un Dieu», «Toutes les actions des infidèles sont des péchés», et «L'Etat de pure nature est impossible»³¹.

La doctrine gassendiste de l'espace dans l'Éclaircissement de Bernier

Mais les autorités avaient aussi interdit la doctrine cartésienne de la matière et de l'étendue avec la mise à l'index de la doctrine: «La matière des corps n'est autre chose que leur étendue, & l'une ne peut être sans l'autre.» Comme nous allons le voir, le rejet de cette proposition était relié au problème de l'eucharistie et de l'interprétation de la transsubstantiation par le Concile de Trente. Cette proposition était devenue la plus importante pour ceux qui prétendaient que le cartésianisme était incompatible avec l'eucharistie; en effet, c'était le champ de bataille choisi par Louis de la Ville. Bayle s'était prononcé de la façon suivante: «Il est clair que le Concile de Trente a décidé non seulement que le Corps de Jesus Christ est présent par tout ou il y a des Hosties consacrées, mais aussi que toutes les parties de son Corps sont pénétrées les unes avec les autres. Il est clair par le livre de M. de la Ville que cette décision est absolument incompatible avec la Doctrine qui pose que l'étendue fait toute l'essence de la matière»³². C'était aussi le problème que Bernier voulait résoudre dans son *Éclaircissement*:

«Il s'agit de sçavoir si l'on peut soutenir tout simplement avec Descartes que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, ou comme dit

**Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes
de l'espace, Roger ARIEW**

Gassendi, *qu'à considerer les choses selon les loix ordinaires de la nature, l'essence de la matiere semble consister dans la solidité, ou impenetrabilité, d'où suit necessairement l'étenduë? Car l'on prétend que si l'une ou l'autre de ces opinions est vraye, il s'ensuit que l'étenduë, comme essentielle à la matiere, ne peut jamais être sans la matiere, ni la matiere sans l'étenduë; ce qui est contraire à ce que l'on enseigne communement dans les écoles, à sçavoir qu'après la Transsubstantiation l'étenduë du pain subsiste sans pain, et le corps de Jesus Christ sans son étenduë: l'essence de la matiere ne consiste donc pas ni dans l'étenduë, ni dans la solidité ou impenetrabilité; mais l'étenduë doit être quelque chose d'accidentel à la matiere, c'est à dire un accident particulier, ou une certaine petite Entité qui fasse que la matiere soit étenduë, & que Dieu par sa puissance infinie puisse faire subsister sans la matiere. Voilà en peu de mots l'état de la Question, et le fondement des Objections de Monsieur de la Ville, et de plusieurs autres qui l'ont precede³³.»*

La solution de Bernier au problème de Louis de La Ville commençait avec quelques suppositions. Premièrement, il remarquait que les conciles de l'Eglise ne disaient pas que l'étendue réelle et effective du pain demeure après la transsubstantiation, et que le corps de Jésus-Christ soit sans son étendue propre, réelle et effective. Deuxièmement, il n'était pas le dessein de l'Eglise de légitimer une métaphysique particulière, de déterminer que les espèces ou les accidents du pain et du vin ne soient de petites entités distinguées et séparables de matière, et qu'ils ne soient pas des modes de la matière ou d'autre chose. Troisièmement, le Concile de Trente en parlant de ce qui reste du pain et du vin après la transsubstantiation, avait employé le terme espèce (*species*), et non pas le terme accident (*accidentia*). Le premier signifie «apparences», comme si le Concile voulait faire savoir qu'après la transsubstantiation, par le prolongement du miracle auquel les catholiques doivent se soumettre, les espèces ou les apparences du pain demeurent, quoiqu'il n'y ait plus de pain ni rien de ce qui peut être dans le pain; et que les espèces ou l'apparence du corps de Jésus-Christ ne soient pas dans le sacrement, quoique son corps y soit véritablement et réellement.

Etant donné ces suppositions, Bernier raisonnait ainsi: on pouvait répondre à Louis de La Ville en distinguant deux sortes d'étendue, l'une vraie et véritable, qui est le corps-même, et l'autre apparente, qui n'est que l'apparence du corps, ou l'apparence de la vraie et réelle étendue. Donc, après la transsubstantiation, l'étendue apparente du pain demeure, quoique l'étendue réelle et effective du pain ne demeure pas. Et, bien sûr, l'étendue réelle et véritable du corps de Jésus-Christ est réellement et effectivement dans le sacrement, mais son étendue apparente n'y est point. L'explication de Bernier utilisait

même l'image de la prestidigitation, ou de l'apparition d'un enfant, dans les mains du prêtre qui célébrait la messe. Mais il y avait cette différence-ci: dans le cas de l'eucharistie, quoique nos sens soient trompés nous ne sommes pas trompés parce que nous sommes avertis de la vérité du mystère.

Ayant énoncé sa solution, Bernier proposait alors «une difficulté considérable», afin d'en retourner l'argument contre La Ville: «Il faut de nécessité, dit-on que le corps de Jesus-Christ dans le Sacrement soit dépouillé de son étenduë, & que toutes ses parties se penetrent entr'elles, autrement comment le pourrions-nous manger, & le transmettre tout d'un coup dans nôtre estomac, comme nous faisons»³⁴? Sa réponse était que Dieu, qui peut faire passer un chapeau par le trou d'une aiguille, peut aussi faire que la vraie chair de Jésus Christ véritablement étendue soit mangée, sans qu'elle paraisse être chair; mais qu'il est incomparablement plus difficile de concevoir que toutes les parties d'un corps, n'ayant pas d'étendue, se pénètrent, et que cependant le corps ne demeure pas corps:

«N'apprenez-vous point quelque contradiction, & pourriez-vous bien dire, ou concevoir qu'une montagne reduite à un point fût encore une montagne? En vérité, Monsieur de la Ville, il me semble qu'il est bien dangereux d'aller si vite, & qu'avant de déterminer absolument que toutes les parties du Corps de Jesus Christ soient destituées de toute leur étenduë, et se penetrent toutes, il y faut bien penser»³⁵.

Ce qui est surprenant, c'est que l'essentiel de la réponse de Bernier est extrêmement proche de celle d'Arnauld: l'eucharistie est un mystère; l'action de Dieu est miraculeuse; nous pouvons laisser philosopher les philosophes tant qu'ils proposent des solutions probables, non-dogmatiques, à l'intérieur du cadre du possible, limitées au cours naturel des choses (en deçà de son cours sumaturel):

«Mais pour ne m'embarasser point des Réponses des autres, & ne m'opiniâtrer point même à celle que j'ai proposée, il me semble que Monsieur de la Ville auroit toujours bien pû, sans blesser sa conscience, permettre aux Gassendistes de philosopher à leur maniere, & de dire, non pas dogmatiquement & décisivement comme Descartes, mais qu'à considérer les choses selon les loix ordinaires de la Nature, l'essence de la matiere semble consister dans la solidité, ou impenetrabilité, d'ou suit l'étenduë; car cette maniere est tout à fait modeste; ils ne décident de rien positivement et absolument[...]»³⁶.

La stratégie de Bernier était d'esquisser une solution probable au problème, de limiter la réponse des gassendistes dans le cadre de la nature, et de rejeter

les réponses des dogmatiques, c'est-à-dire, celles de Louis de La Ville mais aussi celles de Descartes.

En effet, pour souligner son point de vue, les dix dernières pages de l'*Eclaircissement* contenaient une attaque contre le dogmatisme cartésien: «[...] voulez-vous sçavoir ce que vous auriez pû avec bien de plus raison reprendre dans Descartes? Je m'en vas vous en toucher quelque chose, quand ce ne seroit que pour divertir un peu le Lecteur, & luy faire voir le tort que vous faites aux Gassendistes de ne les pas distinguer davantage des Cartesiens»³⁷. Bernier poursuivait sa critique en affirmant que la doctrine de Descartes selon laquelle le vide implique une contradiction était insoutenable, et ensuite en se prononçant contre les bêtes-machines, contre la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, et contre les causes occasionnelles. Ce qu'il ne faut pas oublier dans ce dernier torrent critique, c'est que la solution que proposait Bernier au problème de Louis de La Ville aurait pu être utilisée par les cartésiens: la solution de Bernier n'était pas doctrinale; elle pouvait favoriser diverses théories de la matière et de l'espace qui auraient pu être avancées avec modération.

En effet un cartésien (mais peut-être pas Descartes lui-même) pourrait avoir dit comme Bernier: «il me semble que Monsieur de la Ville auroit toujours bien pû, sans blesser sa conscience, permettre aux Cartesiens de philosopher à leur maniere, & de dire, non pas dogmatiquement & décisivement, mais qu'à considerer les choses selon les loix ordinaires de la nature, l'essence de la matiere semble consister dans l'étenduë». Et, bien sûr, pour ce cartésien, la transsubstantiation dans l'eucharistie serait un événement extraordinaire; après la transsubstantiation, la véritable étendue du corps de Jésus-Christ serait dans le sacrement, mais l'étendue apparente du pain demeurerait, quoique la vraie et effective étendue du pain ne demeurerait pas.

Les doutes de Bernier sur la doctrine gassendiste de l'espace

De cette façon, il ne serait pas inconséquent pour Bernier, étant donné son *Eclaircissement*, de critiquer dans ses «Doutes» la doctrine gassendiste de l'espace en même temps qu'il se rapprochait de la doctrine cartésienne de l'espace et du lieu. En effet, conformément à son attitude non-dogmatique, il aurait pu accepter cela. De plus, le doute de Bernier rejetait la doctrine gassendiste d'un espace incorporel, pénétrable, et immobile, le rapport de tout mouvement. Cependant, contre Descartes, il soutenait aussi une défense du vide³⁸. Quand on lit les «Doutes» de Bernier, il faut se rappeler la description de ces doutes dans la préface de son traité de 1682:

«Ces doutes sont non pas sur le fond de cette philosophie, car je ne crois pas qu'on puisse raisonnablement philosopher sur un autre systè-

me que celui des atomes et du vide, mais sur certaines matières qui ne laissent pas d'être fort considérables, tels que sont l'espace, le lieu, le mouvement, le temps, l'éternité et quelques autres. Au reste, que ces doutes soient bien ou mal fondés, vous en jugerez. Ce petit livre vous servira toujours à deux choses; l'une a vous faire voir la pauvreté de toutes nos philosophies (il y a plus de trente ans que je philosophe très-persuadé de certaines choses; et voilà cependant que je commence à en douter); l'autre, à donner comme une idée générale de la philosophie de Gassendi, laquelle, après tout, me semble la plus raisonnable de toutes, la plus simple, la plus sensible et la plus aisée³⁹.»

Dans ses *Doutes*, Bernier avait appliqué à lui-même la forme de sa solution à l'égard du problème de l'eucharistie dans son *Eclaircissement*. Il avait tâché d'agir à la façon d'un prestidigitateur qui nous faisait accepter l'apparence d'une critique tout en gardant fermement la substance (gassendiste) au-dessous des apparences.

En fin de compte, les petites batailles de Bernier contre les cartésiens et les aristotéliens révèlent la stratégie des gassendistes pour s'attirer les faveurs du public dans le climat intellectuel de la deuxième moitié du dix-septième siècle. En mettant en évidence leur probabilisme, leur non-dogmatisme, ils avaient pu se soustraire à la critique et aux condamnations lancées contre les cartésiens et qui auraient pu être lancées contre eux en tant que défenseurs d'une philosophie nouvelle.⁴⁰

ROGER ARIEW
(BLACKSBURG, VIRGINIA, U.S.A.)

NOTES

L'expression «seconde édition de l'Abregé» (exemple: note 9) renvoie à l'édition de 1684 (rééditée par la collection Corpus en 1992 avec la signalisation dans le texte de la pagination originelle. [Note de l'éditeur].

1. Amsterdam, 1684.

2. Bayle, «Avis au Lecteur», fol. 4r.

3. Bayle, *Concordat*, pp. 11-12.

4. «[...]il explique l'eucharistie Romaine, selon l'hypothese de la nouvelle philosophie, d'une maniere toute differente de celles qu'on avoit vues ou dans les ecrits de M. Descartes, ou dans ceux de M. Rouhault, ou dans ceux du P. Maignan celebre Minime de Toulouse», Bayle, «Avis au Lecteur», fol. 6v (s. n.).

5. «Theses raisonnées, sur le chapitre du livre de M. de la Ville ou il examinoit l'essence de la matiere par les seules lumieres de la raison», Bayle, «Avis au Lecteur», n fol. 7r (s. n.).

6. *Eclaircissement sur le livre de M. de la Ville*, pp. 45-91.

7. Bayle, «Avis au Lecteur», fol. 5v.

Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace, Roger ARIEW

8. *Ibid.*, « Avis au Lecteur, » fol. 5v-6r (s. n.).
9. Lyon, 1684.
10. Paris, 1682.
11. A part que les passages sur Gassendi étaient inclus dans le traité de 1682, la différence principale entre le traité de 1682 et les « Doutes » de la deuxième édition de l'*Abrégé*, était seulement que Bernier n'avait pas répété, dans la seconde édition, deux de ses « Doutes » à propos du vide: pp. 45-8, « au lieu que nous devrions corriger nostre imagination, et concevoir que le vide n'estant rien, un corps dans le vide ne seroit en aucune chose, ou en aucun lieu »; et pp. 144-154, « si la raison qu'on apporte ordinairement pour prouver la necessité des petits vuïdes, est icy dans toute sa force ». En effet, ces essais n'étaient pas de vrais doutes, mais des défenses de la doctrine de Gassendi sur le vide.
12. Pour la doctrine de Gassendi sur l'espace dans l'*Animadversiones* et le *Syntagma*, voir Olivier R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*. (La Haye: Martinus Nijhoff, 1971), c. 6; voir aussi Alexandre Koyré, « Gassendi et la science de son temps », *Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi* (Digne, 1957), pp. 178-79 et Bernard Rochot, « La vraie philosophie de Gassendi », *ibid.*, pp. 244-45.
13. Pour la doctrine de Descartes sur l'espace et l'étendue, voir *Principia Philosophiae* II, art. 10-15.
14. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris: Delagrave, 1868), t. I, pp. 359-60.
15. *Ibid.*, t. I, p. 471.
16. François Babin, *Journal ou relation fidele de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Anger au sujet de la philosophie de Des Carthes en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678* (« Anger », 1679), p. 2.
17. Francisque Bouillier, *Op. cit.*, t. I, p. 471; comparer avec l'*Arrest Burlesque de Bernier et Boileau*, document V ci-dessous, pp. 231-239.
18. Babin, *Journal*, p. 18.
19. *Ibid.*, p. 18.
20. *Ibid.*, pp. 35-45.
21. Victor Cousin, qui a publié le traité d'Arnauld dans son ouvrage *Fragments Philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* (Paris, 1866), t. 3, pp. 303-317, prétendait qu'il avait trouvé un manuscrit du traité, attribué à Arnauld, daté de 1679. Et, comme nous allons le voir, le style et l'argumentation du traité ressemblent beaucoup à ceux d'Arnauld – particulièrement ceux de la lettre 830 à du Vaucel (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld* [1775], t. 3, pp. 395-398) où Arnauld se plaint qu'aient été mises à l'*Index* les œuvres de Descartes, mais non celles qui avaient été écrites contre Descartes, comme celles de Gassendi et de Regius.
22. *Œuvres de Boileau*, éd. Saint-Marc (1747), t. 3, pp. 112-26.
23. Le compte rendu d'Arnauld était basé sur le livre de François de Launoy, *De varia Aristotelis in Academica Parisiensi fortuna* (1653). Il existe un traité publié plus tard, en 1705 -*Quaedam recentiorum philosophorum ac praesertim Cartesii propositiones damnatae ac prohibita* - qui contient des documents sur les condamnations de 1277, 1311, et 1513, et sur celles de 1624, et qui met le sujet à jour avec des documents sur les nombreuses condamnations du cartésianisme: 1662, 1671, 1673, 1675, 1677, 1678, 1691, 1693, 1701, et 1704-05.
24. Il faut remarquer que, dès 1624, Gassendi avait annoncé son intention de s'exprimer contre la physique d'Aristote et ses doctrines de l'espace et du vide: « Le Livre III est consacré à l'Exposition de la Physique. Ici l'on s'attaque au nombre des principes aristotéliens, et l'on prouve entre autres choses que les Formes sont accidentelles. [...] L'espace des anciens est rappelé d'exil, est substitué au Lieu aristotélique. Le Vide est introduit ou plutôt rétabli dans la Nature », *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens*, trad. B. Rochot (Paris, 1959), pp. 12-15. Gassendi avait été presque immédiatement reconnu comme l'adversaire d'Aristote par les scolastiques, comme on peut le constater dans le *Cribrum philosophorum qui Aristotelem superiore & hac aetate oppugnarunt*, de

1628 de J.-C. Frey, Professeur de Philosophie à l'Université de Paris, c. 3, « In quo Petrus Gassendus innumera falsissima, et impia Aristotelem protulisse docens cribratur, » pp. 37-41; c. 12, « Patricius, Gassendus et Campanella de infinito, de vacuo, de ideis, de lineis, de Galaxia contra Aristotelem sentientes, reiciuntur », pp. 59-63; c. 15, « Patricius et Gassendus impiam omnem et falsam de Deo doctrinam Aristotelicam asserentes, cribrantur, » pp. 67-73; et c. 16, « Ramus, Ludius, Patricius Gassendus reiciuntur, asserentes nullum Peripateticorum usum Dialectices novisse », pp. 73-75.

25. « [...] quand nous considérons, d'une part, la puissance infinie de Dieu, et de l'autre, la faiblesse de notre raison, le bon sens doit nous faire juger qu'il n'est pas étrange que Dieu puisse faire ce que notre raison ne savoit comprendre », Arnauld, *Plusieurs raisons*, dans Cousin, *Fragments Philosophiques*, t. 3, p. 311.

26. *De Plantis et de Generatione animalium* (1666).

27. *Cours de philosophie* (1653).

28. Arnauld, lettre 830 à du Vaucel, *Œuvres* (Paris, 1775), t. 3, p. 395-398.

29. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus tomus tertius* (Paris: 1736), 1ère partie, p. 149.

30. *Ibid.*, p. 149.

31. *Ibid.*, p. 149. Voir aussi: « La Foy, l'esperance, & la charité & generalement les habitudes sumaturelles ne sont rien de spirituel distingués de l'ame, comme les habitudes naturelles ne sont rien de spirituel distingué de l'esprit et de la volonté », « L'ignorance invincible du droit naturel n'exuse pas de péché », et « On est libre, pourvu qu'on agisse avec jugement & avec pleine conoissance, quand même on agiroit necessairement ».

32. Bayle, « Avis au Lecteur », fol. 7v-8r (s. n.).

33. Bernier, *Eclaircissement*, in Bayle, pp. 45-6; répété comme en Doute 15, *Abrégé* II, pp.479-80.

34. Bernier, *Eclaircissement*, dans Bayle, p. 53.

35. *Ibid.*, pp. 55-6.

36. *Ibid.*, pp. 75-6.

37. *Ibid.*, p. 81.

38. Bernier défendait la possibilité des petits vides à l'intérieur du monde, non pas celle d'un vide au-delà du monde. Il avait consacré ses trois premiers doutes aux questions de l'espace, du lieu, et du vide: 1. Si l'espace de la manière que monsieur Gassendi l'explique est soutenable; 2. Si l'on peut dire que le lieu soit l'espace; 3. Si l'on peut dire que le lieu soit immobile (Bernier, « Doutes, *Abrégé*, seconde édition, t. II, pp. 382-405 ». Nous avons déjà indiqué que le dernier doute de Bernier – Doute 15. Si l'opinion des anciens touchant l'essence de la matière se peut accorder avec les mystères de la religion – était une répétition du problème de l'eucharistie développé dans l'*Eclaircissement*, avec une référence au quatrième chapitre de Gassendi sur les Qualités (dans le *Syntagma philosophicum*).

39. Bernier, *Doutes sur quelques-uns des principaux chapitres de son Abrégé de la philosophie de Gassendi*, "Au lecteur". Il y a un écho de ces remarques dans la préface des « Doutes » de la seconde édition de l'*Abrégé*: « Il y a trente à quarante ans que je philosophe fort persuadé de certaines choses, & voilà que je commence à en douter [...]. Cependant, Madame, cela ne doit pas nous rebuter, & il ne faut pas s'imaginer que toutes les choses naturelles soient d'une pareille obscurité; la Philosophie, & principalement celle de Gassendi, a toujours cet avantage qu'elle nous en découvre un tres grand nombre qui sans son secours nous demeureroient cachées [...]. », II, pp. 379-381. Voir ci-dessous document VII. 3: Compte Rendu des « Doutes », du *JDS.*, et document VIII. 2: début du compte rendu de Bayle.

40. Ces recherches ont été subventionnées en partie grâce à une bourse de la National Endowment for the Humanities, une agence indépendante du gouvernement fédéral des Etats-Unis, et de la National Science Foundation (no. DIR-9011998).

Raison et foi chez Guillaume Lamy

Réflexions sur le matérialisme d'un médecin "gassendiste" du XVII^e siècle

Dans sa *Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, G. Sortais a souligné qu'un grand nombre de gassendistes, ou plutôt d'admirateurs de Gassendi – car ce dernier « ne fut pas un chef d'école » –, étaient médecins : tel est en effet le cas, explique Sortais, « de Patin, de La Chambre, de Bernier, de Sorbiere, de Saint-Romain, de Charleton »¹. A ces noms, il faut ajouter, pour nous en tenir au seul XVII^e siècle français, ceux de Nicolas de Blégnay², qui édita deux lettres de Saint Romain³ dans son périodique, les *Nouvelles Découvertes sur toutes les parties de la médecine*, et de Guillaume Lamy⁴, dont de Blégnay devait reprendre l'argumentation contre l'ovisme. En réalité, c'est probablement ce Lamy que désignait Sortais en écrivant qu'« on a quelquefois appelés Gassendistes certains philosophes qui ont admis l'existence des atomes et du vide et fait opposition à la philosophie cartésienne, par exemple Fr. Lamy, D. Derodon, Kenelme Digby. C'est excessif, car ils n'ont pas suivi de près la voie et la méthode tracées par Gassendi »⁵. Cette erreur de prénom⁶, Sortais la devait à Johann Jakob Brucker, dont il suit ici le jugement⁷. Pourtant, Henri Busson, qui a bien mis en valeur l'importance de Guillaume Lamy, persista à voir en celui-ci un « libertin gassendiste ».

Rappelons que Guillaume Lamy naquit à Coutances⁸ en 1644⁹. Il fréquente très tôt l'Hotel-Dieu, observant les malades¹⁰. En 1667 et 1668 il publie trois lettres écrites à M. Moreau, à propos des expériences menées à l'Académie des Sciences sur la transfusion sanguine, qu'il condamne¹¹. En 1669 il donne ses *De principiis rerum libri tres*¹². Bachelier de la faculté de médecine de Paris, il aura l'occasion, lors d'une dispute, d'y défendre le système de Copernic¹³. Il soutient le 20 novembre 1670, sous la présidence de Pierre Yvelin sa première thèse quodlibétoire sur la question de savoir si la semence est l'ouvrière du fœtus comme elle en est la matière, sa réponse étant affirmative, puis, en 1671, ses deux autres thèses, l'une, le 19 mars, sous la présidence de Jacques Thevert, sur la question de savoir si le scorbut est dû à un défaut de l'air et du régime, sa réponse étant encore affirmative, l'autre, le 31 décembre, sous la présidence de Hermann de Launay, sur la question de savoir s'il faut administrer de l'opium à ceux qui souffrent de la goutte, sa réponse étant toujours affirmative¹⁴. Le 2 décembre 1672, il accomplit son acte de vespérie sur la question : « Y a-t-il un seul ou bien aucun esprit ? » ; le 13, son acte de doctorat sur la question : « L'humeur morbifique rivalise-t-elle avec la malignité du poison ou bien du démon ? » ; le 20, son acte pastillaire sur la question :

« La vision s'effectue-t-elle par réception ou bien par émission ? »¹⁵. Enfin, il fit en décembre 1672 son acte de régence en rédigeant et présidant la thèse quodlibétaire de Marc-Antoine Hellot, sur l'existence d'un sens de l'amour distinct du sens du toucher : *An sensus veneris sit à tactûs sensu diversus ?*¹⁶, la réponse étant affirmative, ainsi que la thèse de Nicolas Pelletier, sur la chylofication : *An chylosis à succo acido ?*, la réponse étant encore affirmative¹⁷. Il devient alors docteur régent de la faculté de médecine, et le restera jusqu'à sa mort¹⁸. En 1675 paraissent à Rouen ses *Discours anatomiques* qui reprennent six conférences prononcées en 1674 à l'occasion de la dissection d'un cadavre de femme, qu'il effectua publiquement¹⁹. Cette édition se présente comme ayant été faite à l'insu de l'auteur par un inconnu qui en aurait trouvé le manuscrit dans une auberge en se rendant à son prieuré, « éloigné d'environ cent-lieuës » de Paris. Ces conférences avaient en effet suscité l'hostilité de plusieurs médecins, en particulier de Cressé²⁰ et de Blondel²¹, en sorte qu'elles ne purent obtenir l'approbation de la Faculté, et ce, malgré l'appui du cartésien Nicolas Liénard²², l'ami de Molière et de Rohault. Les *Discours anatomiques* donnèrent lieu à une réplique du médecin bordelais Pierre de Galathea²³, à laquelle Lamy répondit dans un appendice à son *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme*²⁴, publiée en 1678 – cette fois avec l'approbation de la Faculté. En 1679, il fait paraître à Bruxelles une nouvelle édition de ses *Discours anatomiques*²⁵ augmentée d'une « Addition curieuse » qui est une vive critique des *Essais de Physique* de Claude Perrault, puis en 1682 une *Dissertation sur l'antimoine*²⁶, où il défend, contre Blondel et son beau-frère Douté « qui [lui] firent un deffoy d'écrire en faveur de l'antimoine »²⁷, les vertus des préparations qui s'en peuvent tirer, ainsi que l'utilité des découvertes de la chimie pour la médecine²⁸. Il meurt à Paris, vers la fin de 1682²⁹.

Parce qu'il est médecin, Lamy se veut aussi philosophe. Car la médecine ne saurait se passer de la philosophie, qui est la science des choses naturelles : un bon médecin, nous dit-il, « doit estre bon Physicien »³⁰, encore qu'il ne soit « pas nécessaire à un Medecin de remonter aux premiers principes de Physique »³¹. Comme tant d'autres, de Ramus à Descartes, l'avaient fait avant lui, Lamy insiste sur la nécessité de rejeter le principe d'autorité, de penser et de vérifier les choses par soi-même³², de recourir à l'expérience, aux faits, de se défier des spéculations abstraites : « Faites dessein d'examiner toujours autant que vous pourrez les choses par vous-mêmes. Dépouillez-vous de cette superstitieuse croyance pour les Auteurs. Ne faites point d'efforts pour justifier leurs erreurs ; Ils sont assez excusables de s'estre trompez, quand on considere qu'ils estoient hommes. Défiez-vous toujours des raisonnemens, surtout en matiere de fait ; & éclaircissez-vous de leur verité par l'expérience. Les apparences trompent presque toujours ; & quand on vient à examiner les choses les plus universellement receuës, on y trouve de la fausse-

té»³³. A ces principes s'ajoute une exigence de clarté dans l'expression, à laquelle Lamy fut le premier à s'astreindre³⁴. Il stigmatise notamment le jargon et les termes barbares de l'École³⁵, faux savoir qui produit tant de docteurs ignorants et sots³⁶, pour lesquels il conçoit une aversion qui le mène à une conception assez élitiste de la science³⁷.

Refus de toute autorité quelle qu'elle soit, divine ou humaine, recours uniquement à la raison et à l'expérience, « ces deux flambeaux qui nous éclairent & qui nous conduisent »³⁸, exigence de clarté, voilà donc les traits de la seule méthode philosophique que Lamy veuille considérer, des seules doctrines qu'il juge dignes d'être discutées. Ainsi observe-t-il dans la préface du *De principis rerum* qu'il existe, en ce qui concerne les choses naturelles, deux manières de philosopher diamétralement opposées. L'une se borne à rapporter, cachés sous le voile d'énigmes et de fables, des « principes secrets » enseignés et confirmés seulement par la religion et la foi (*mystica rerum principia, anigmatum fabularumque involucris occultata religioneque duntaxat & fide recepta ac confirmata tradidit*). Tel est le cas de la philosophie des prêtres d'Égypte, des brahmanes des Indes, des gymnosophistes d'Éthiopie, des kabbalistes hébreux, des druides gaulois, des mages perses (dont le plus illustre fut Zoroastre), de Moïse et d'Hermès Trismégiste ; chez les modernes, c'est encore le cas des philosophes hermétiques : Paracelse, Crollius, Van Helmont ou Fludd. On notera que Lamy n'approuve ni ne réfute ces doctrines : il donne dans le *De principis rerum* une brève analyse de celle de Fludd³⁹, qu'il s'efforce de traduire en langage intelligible ; il rapporte dans ses *Discours anatomiques* « l'opinion » de van Helmont sur le baume de vie ou sur l'archée⁴⁰, et, dans sa *Dissertation sur l'antimoine*, à côté de celui de van Helmont, l'avis de Paracelse sur la valeur thérapeutique de ce métalloïde ; mais chez chacun d'eux, comme au reste chez n'importe quel auteur, il ne veut prendre que ce qui est conforme à la raison et à l'expérience⁴¹.

L'autre manière de philosopher cherche, elle, à exposer clairement des principes précisément trouvés au moyen de la seule raison et fondés sur l'expérience (*principia rationis vnius ope excogitata, experimentisque stabilita aperte proposuit*). C'est cette manière qu'ont suivie, chez les Grecs, Leucippe, Démocrite, Aristote et Epicure ; chez les Arabes, Averroès et Avicenne ; chez les Latins « de nombreux auteurs », et particulièrement, parmi les modernes, Descartes. Bien que cette liste ne se veuille évidemment pas exhaustive, il est remarquable que Platon n'y figure pas, pas plus qu'il ne figurait dans la liste des philosophes s'appuyant sur une tradition religieuse. Il semble pourtant bien que ce soit à cette dernière classe que Lamy incline à le rattacher, si l'on en juge du moins par la sortie qu'il fait dans ses *Discours anatomiques* contre l'âme du monde immatérielle « de Pythagore et Platon », observant que grâce à elle « il est très-aisé d'expliquer jusques aux contes dont les Nourrices endorment les enfants. Aussi tous ceux qui se sont entestés des sciences secrètes ou

magiques, suivent religieusement cette opinion, & n'appellent Philosophes que ceux qui la croient, de mesme, que les Chymistes n'honorent de ce grand nom que ceux qui travaillent au grand œuvre »⁴².

Quoi qu'il en soit, Lamy ne considère dans son *De principiis rerum* que trois écoles : l'aristotélicienne, qui a longtemps régné en maître, et les deux écoles qui se sont récemment et victorieusement opposées à elle, la cartésienne et l'épicurienne en la personne de Gassendi⁴³. Ce sont ces trois écoles qu'il examine, rejetant successivement le système d'Aristote (livre I), puis celui de Descartes, dont il critique essentiellement le doute méthodique, le *cogito*, les preuves de l'immatérialité de l'âme et celles de l'existence de Dieu (livre II)⁴⁴, pour se rallier à un épicurisme « légèrement corrigé », qu'il professera avec constance dans ses autres ouvrages (livre III). Dans la plupart, en effet, l'on retrouve ses grands chevaux de bataille, qui ont été excellemment présentés par H. Busson : atomisme, mécanisme, déterminisme, antifinalisme, antianthropocentrisme, matérialité de l'âme sensitive⁴⁵.

Il est remarquable que les corrections que Lamy apporte dans son *De principiis rerum* à l'épicurisme tel que l'avait exposé Lucrèce, ne vont pas dans le sens d'une conciliation avec la foi, tant s'en faut. Certes, la première des critiques de Lamy porte sur la validité des arguments contre la création du monde, lesquels ne démontrent pas qu'elle soit impossible⁴⁶ ; mais c'est pour reconnaître tout aussitôt non seulement que la raison ne peut prouver que le monde ait été créé, mais encore que l'intelligence ne peut concevoir le passage du néant à l'être⁴⁷. La seconde critique, c'est que l'indivisibilité des atomes ne provient pas d'une absence de vide, puisque les molécules, qui ne renferment aucun vide entre leurs parties, peuvent être divisées : le vide ne fait en réalité que faciliter la division⁴⁸. La troisième, c'est que la vitesse des atomes ne saurait être supérieure à la lumière, puisque la quantité de matière et d'atomes ayant éternellement été la même, leur mouvement a toujours rencontré les mêmes empêchements dans l'espace⁴⁹. En quatrième lieu, Lamy repousse l'idée que la pesanteur des atomes les ferait tous se déplacer de haut en bas, puisqu'ils tombent tous à la verticale sur la terre qui est ronde, ce qui contredit la thèse d'Epicure⁵⁰. En cinquième lieu, il rejette l'idée de la déclinaison des atomes⁵¹, une invention inutilement faite pour rendre compte de la genèse du monde, et en sixième lieu il s'attache à démontrer que l'explication de la liberté humaine par ce mouvement de déclinaison n'est qu'une fiction⁵². Dans une réexposition de l'épicurisme selon ses vues propres, Lamy explique alors que l'univers se compose de trois choses : des corps, du mouvement et de l'espace (l. III, p. 2, c. 1) ; que le corps est impénétrable, contrairement à l'espace (ii) ; que le mouvement, la divisibilité et la figure sont les attributs du corps, lesquels ne conviennent pas à l'espace (iii) ; que l'espace peut être plein ou vide (iv) ; que l'espace, les corps et les masses sont infinis (v) ; que l'espace et le corps sont éternels (vi) ; qu'il existe un

vide disséminé à travers les corps (VII) ; que les premiers corpuscules sont les principes du mouvement (XI) ; qu'ils demeurent perpétuellement en mouvement si rien ne leur fait obstacle (XI) ; qu'il existe un mouvement propre et un mouvement acquis (XIII) ; qu'on ne peut déterminer la figure des atomes constituant chaque corps (XVI) ; que les mouvements des atomes sont éternels (XVIII), ainsi que leur conjonctions (XIX) ; enfin, que l'univers est éternel (XXI), bien que puissent périr les mondes en nombre infini qui le constituent (XXII).

La matérialité de l'âme sensitive est le corollaire de l'atomisme physique. Brièvement énoncée dans le sixième des *Discours anatomiques*, puis développée dans l'*Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, cette théorie n'est au demeurant qu'une reconduction de la conception dualiste de l'âme humaine exposée par Gassendi⁵⁵, et à sa suite par Bernier⁵⁶, selon laquelle cette âme comprend deux parties, l'une corporelle, qui est l'âme « irrationnelle, végétative et sensitive » présente dans tous les êtres vivants ; l'autre incorporelle, qui est l'âme rationnelle propre à l'homme. L'existence de l'âme incorporelle n'étant pas démontrable, mais seulement enseignée par la foi⁵⁵, Lamy laisse aux théologiens le soin de nous en dire davantage sur elle, et s'attache uniquement à décrire la nature et les fonctions de l'âme sensitive. Celle-ci « est un corps tres-subtil, toujours en mouvement, dont le reservoir est le cerveau, & les nerfs qui en partent sont autant de canaux qui en sont remplis, dispersez par tout le corps qui en est arrosé »⁵⁶. Des nerfs étant de la sorte « dispersez dans les organes des sens externes [...] nous apercevons la diversité des objets de ces sens, parce que par le moyen des nerfs où elle est contenuë, ils luy communiquent diverses impressions dont les traces, les vestiges ou les caracteres demeurent gravez dans le cerveau »⁵⁷. Ainsi, toutes « les actions ou perceptions » de l'âme sensitive « ne dépendent que des mouvemens & des figures des atomes qui la composent »⁵⁸ ; ainsi, toutes ses fonctions « dépendent absolument du corps »⁵⁹, et par conséquent du déterminisme auquel sont soumis les corps. Ainsi les passions dominent-elles l'âme sensitive, et la liberté humaine ne peut se réfugier que dans cette âme raisonnable que la raison n'atteint pas : « Nous ne pouvons non plus assurer de la durée de nos passions, » fait observer Lamy, « que de l'estat où se trouve un Cocq sur un clocher. Car comme celui-cy se tourne vers differens endroits, suivant la diversité des vents qui le meuvent, & qui ne dépendent point de luy ; de mesme l'Âme sensitive a diverses passions suivant la diversité des objets qui la frappent, dont la rencontre ne dépend point d'elle. Et quoyque la raison puisse resister aux passions, & que l'homme par le moyen de l'âme raisonnable, supérieure à la sensitive, soit libre comme la foy l'enseigne, de suivre ses passions, ou de ne les suivre pas, la passion, cependant pour l'ordinaire, entraîne la raison »⁶⁰. De plus, puisqu'elle dépend entièrement du corps, lorsque l'être vivant meurt, cette âme sensitive « meurt » car « ses

atomes se dispersent & ne sont plus une ame », de même que « quand le feu s'éteint ses particules se dissipent dans l'air & ne sont plus feu »⁶¹. Mais si l'âme sensitive est bien corporelle, il faut admettre que c'est « un corps d'une nature particuliere & differente des autres »⁶². Ce corps est en effet le *spiritus mundi*, cher à bien des alchimistes⁶³ et à propos duquel, dira Bernier, la plupart se perdent⁶⁴. Lamy le décrit en un texte célèbre, dont J. S. Spink a montré qu'il passa dans plusieurs œuvres relevant de la littérature clandestine du XVIII^e siècle, l'*Esprit de Spinoza*, l'*Ame materielle*, la *Republique des Philosophes* ou *Histoire des Ajaoïens* attribuée à Fontenelle et aussi l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie⁶⁵ :

« La plus vray-semblable opinion qu'on puisse avoir de l'ame des animaux, qui dans tous est de mesme nature, & n'a des fonctions differentes que par la diversité seule des organes & des humeurs, est celle que je vais vous dire. Il est certain qu'il y a dans le monde un esprit tres-subtil, ou une matiere tres-déliée & toujours en mouvement, dont la plus grande partie, & pour ainsi dire la source est dans le Soleil, & le reste est répandu dans tous les autres corps, plus ou moins, selon leur nature & leur consistance. C'est assurément l'ame du monde, qui le gouverne & qui le vivifie, dont toutes les parties ont quelque portion. C'est le feu le plus pur de l'Univers, qui de soy ne brûle pas, mais par les differents mouvements qu'il donne aux particules des autres corps où il est insinué, il brûle & fait ressentir la chaleur. Le feu visible a beaucoup de cet esprit, l'air aussi, l'eau beaucoup moins, la terre tres-peu. Entre les mixtes, les mineraux en ont le moins, les plantes plus, & les animaux beaucoup davantage. C'est ce qui fait leur ame, qui enfermée dans leurs corps devient capable de sentiment »⁶⁶.

La « maniere mécanique & naturelle d'expliquer les choses »⁶⁷ à laquelle veut se tenir Lamy, y compris en ce qui concerne l'âme sensitive, c'est-à-dire dans l'ordre du vivant, le conduit à rejeter avec Lucrece⁶⁸ toute forme de finalisme en biologie. Par cet antifinalisme rigoureux, Lamy se rapproche donc de Descartes⁶⁹ et s'éloigne de Gassendi et de Bernier⁷⁰. Gassendi faisait en effet une place aux causes finales en les donnant, comme l'a souligné O. Bloch, « pour constitutives, en droit tout au moins, de l'explication physique, pour une part aussi saisissables en fait dans l'apparence immédiate des êtres naturels »⁷¹. Or, selon Lamy les causes finales ni ne sont saisissables dans les phénomènes, ni ne relèvent en droit de l'explication physique. La maxime « Nulla habenda est ratio finis in rebus Physicis » se voit fermement posée dès le *De principiis rerum*, notamment au chapitre LIV, dont elle constitue l'intitulé ; et les *Discours anatomiques* répéteront à satiété que « les raisons de Physique ne doivent point estre tirées de la fin ; mais simplement de la cause efficiente & de la matiere »⁷². Lamy va ainsi s'opposer, avec une ironie mordante, à ces medecins galénistes qui se satisfont de pseudo-explications fondées sur la seule cause finale : « Les Physiciens de l'opinion de Democrite, tel

qu'estoit Hypocrate», explique-t-il, «se contentent de connoistre le fait, & de sçavoir que les parties servent à un usage, à cause qu'elles sont disposées d'une certaine maniere, sans inferer qu'elles soient formées de la sorte pour servir à cét usage. De façon qu'après avoir connu l'usage d'une partie, ils en cherchent la cause dans sa structure. Après avoir découvert, par exemple, que les reins servent à separer la serosité du sang, ils examinent la composition des reins, & après l'avoir trouvée, ils connoissent clairement qu'ils devoient de necessité servir à cét usage ; quoy-que dans leur opinion ils n'y eussent point esté destinés par une cause intelligente. Les Galenistes au contraire ayant connu l'usage d'une partie, conclüent qu'elle a esté destinée à cette fin par la nature ; & sans beaucoup se soucier de la maniere qu'elle y contribüé, ils n'aportent pour raison que la fin ; de façon que si on leur demande pourquoy les reins separent la serosité du sang, ils répondent que la nature qui les destinés à cette fin, leur a donné une vertu de l'attirer. Ainsi les faits ne sont point contestés, mais les manieres de raisonner dessus sont diferentes»⁷³.

Ce finalisme biologique rendant compte des parties par leur usage, qui donna lieu à des conclusions des plus ridicules (l'homme a deux yeux afin de voir encore s'il en perd un⁷⁴, le poil sert à cacher les parties honteuses⁷⁵, etc.), Lamy le réfute en montrant qu'il existe dans l'organisme non seulement des parties inutiles, mais encore des parties nuisibles : «je dis», explique-t-il, «qu'il y a dans le corps des parties qui sont sans usage ; & pour étonner bien des gens, je propose le pericarde, ou la membrane qui envelope le cœur. Mais dira-t'on, n'est-ce pas un usage d'enveloper le cœur ? non, avoir un usage est servir à quelque chose. Pour servir à une chose, il faut qu'elle en ait besoin, ou pour estre simplement, ou pour estre mieux : or le cœur peut estre sans pericarde, & n'est point mieux d'en avoir»⁷⁶. Et pour preuve, il allègue les exemples d'un écolier, disséqué par Colombo, l'élève de Vésale, et d'un chien vigoureux, autopsié par lui-même, qui n'en possédaient ni l'un ni l'autre. Il poursuit alors : «Mais disent nos Adversaires, la nature ne fait rien d'inutile. Je répons, dans leurs principes elle fait pis, puisqu'elle fait des choses nuisibles, & pour en donner un exemple pris d'entre deux cens mille que je pourrois apporter. Elle fait un Epiploon qui descend quelquefois jusques sur le col de la matrice, & empesche, comme ils avoient, la generation ; & si elle fait des choses nuisibles, elles peut en faire d'inutiles. Ils repartiront, ce n'est que quelquefois. Il est vray, mais si elle a des pechez actuels, elle peut en avoir d'habitude. L'impitoyable ou l'aveugle qu'elle est, produit toujours les honunes sans aisles qu'elle a accordées aux moucherons ! Cependant elle a donné aux hommes une inclination de voler. Je le prouve ; dans les principes de ceux contre qui je parle. L'inclination est naturelle, c'est à dire donnée de la nature, quand elle se trouve dans toute l'espece : or cette inclination est dans toute l'espece, puisqu'il n'y a pas un homme qui ne fust bien aise de

voler, & qui n'en souhaitast passionément les avantages, s'il pouvoit les obtenir. De maniere que la nature donne une inclination pour une chose dont elle refuse les moyens. Voilà, Messieurs, les fausses conséquences qui suivent les principes de ceux contre qui je parle. Dans ceux que j'ay établis quoy qu'il arrive de desavantageux, il n'y a rien à reprocher à la nature, qui n'est que la matiere avec ses mouvemens, dont elle suit aveuglément la nécessité»⁷⁷.

Mais dès lors qu'avec «Démocrite, Hipocrate, Epicure, Lucrece & plusieurs autres» on admet «que la figure, la situation, & le nombre des parties, dépendent absolument de la matiere & de ses mouvemens, qui font necessairement & sans élection, tout ce qu'ils sont capable de faire»⁷⁸, on comprend que ces philosophes «n'ont point crû qu'il y eust une cause intelligente qui gouvernast l'Univers ; mais soumettant tout à l'aveugle nécessité des mouvemens de la matiere, ils ont pensé qu'à la naissance de nôtre monde, qui n'est qu'une petite partie de l'Univers, il se produisit par les differens arangemens des Atomes ou particules de la matiere, un tres-grand nombre d'animaux de diverses especes ; les uns sans yeux, les autres sans bouche, les autres sans parties propres pour la generation : En un mot, il y en avoit beaucoup de ce grand nombre qui n'avoient pas les parties necessaires, ou qui en avoient trop, ou qui ne les avoient pas dans l'arrangement qu'il faut ; & qui ainsi perirent d'abord faute de pouvoir se nourrir, ou se multiplier par l'acouplement. Le reste qui se trouva bien disposé, se conserva, & ce furent les especes de ceux que nous voyons aujourd'huy»⁷⁹.

Ne faisant pas lui-même, en tant que philosophe, l'hypothèse d'une «cause intelligente» (qu'il n'admet qu'en tant que chrétien), Lamy reprend donc à son compte les analyses de Lucrèce⁸⁰, et réduit l'homme à n'être qu'une espèce parmi celles qui ont survécu, ne possédant, du point de vue physique, aucun statut privilégié par rapport aux autres êtres vivants, et ayant connu une lente évolution, que, comme Lucrèce, Lamy place davantage, semble-t-il, sur le plan intellectuel et social que sur le plan biologique⁸¹. Ainsi, critiquant Galien, qui voyait dans l'homme «le favory de la nature», Lamy ne peut s'empêcher de s'écrier : «Cet Auteur est admirable dans ses pensées, il parle de l'homme en l'état qu'il l'a trouvé, sans remonter aux premiers siècles, où il sortoit des mains de la nature. Combien de temps a-t'il esté, sans avoir seulement de quoy se défendre des mouches ? Combien de siècles se sont écoulés, avant qu'il ait inventé les arts de faire des habits & des armes, pour se mettre au mesme état où sont les bestes en naissant ?»⁸²

L'homme se caractérise non seulement par une grande faiblesse physique, qui le place en-dessous de bien d'autres espèces animales, mais encore par une misère psychologique qui le rabaisse d'un certain point de vue au-dessous de toutes, comme nous l'explique Lamy en un texte qui, après l'*Apologie de Raimond Sebond* de Montaigne⁸³, n'est pas sans rappeler certaines réflexions des *Considérations inactuelles* de Nietzsche : « Au lieu

donc de suivre la méthode des autres», observe-t-il, «ou d'encherir sur ce qu'ils ont dit touchant la prééminence de l'homme : j'ay voulu faire observer que par les purs dons de la nature, [l'homme] n'est pas si élevé au dessus des animaux, comme il s'imagine. Je m'étonne de la manière dont la plupart ont reçu mes Discours ; car si pour avoir prouvé que l'homme n'est point le maître de l'Univers, qu'il n'a d'empire sur les animaux, que celui que luy donne l'adresse ou la force ; & que ces animaux ont même droit sur luy, & tous ensemble les uns à l'égard des autres ; si, dis-je, pour des propositions si véritables, & si aisées à reconnoître, ils ont passé de la surprise à la fureur : Que seroient-ils devenus si j'avois montré qu'il est naturellement plus difficile à l'homme de vivre heureux, qu'à tout le reste des animaux. Cependant on peut avec un peu de reflexion connoître cette vérité. L'avarice & l'ambition, les plus ordinaires bourreaux de l'homme, ne troublent jamais le repos des bestes ; les maîtres fâcheux ; la nécessité d'apprendre des Arts, ne meslent point d'aunertume à leurs plaisirs. Les Loix ny les Coutûmes ne prescrivent point de bornes à leurs amours ; Les procez & la perte des biens ne leur donnent point d'inquiétude ; & la crainte de ce qu'elles deviendront après leur mort ne les trouble jamais. En un mot, par le nombre infini des fâcheux accidens à quoy l'homme est soûmis, & dont il éprouve toûjours quelques-uns, on peut reconnoître qu'il est presque impossible qu'il vive un jour dans le bonheur, au lieu que les animaux dont les desirs sont beaucoup moins vastes, ont tres-peu de choses qui troublent leur repos»⁶⁴. Et, à rebours de l'apologétique traditionnelle, qui en tirait des preuves de l'immortalité de l'âme⁶⁵, Lamy ne voit que des symptômes de la faiblesse de l'homme dans sa raison et dans son ingéniosité, qui prend sa source, comme le dira encore après lui Rousseau, dans les passions : «Tous les Arts qu'il a inventez sont des marques de son indigence, ou des effets d'une passion déreglée. Sa raison est véritablement beaucoup plus universelle & capable d'un plus grand nombre de connoissances que celle des brutes ; mais aussi semble-t-il qu'elle est plus incertaine. Avec le peu que les bestes en ont, elles trouvent sans étude & sans erreur, ce qui est nécessaire à leur félicité ; & celle de l'homme est sujette à mille égaremens, qui font que tres-souvent il se rend misérable, par la peine qu'il se donne pour devenir heureux»⁶⁶.

Sur ce qu'il convient de faire, selon lui, pour atteindre au bonheur, Lamy ne nous informe guère. Cependant, comme sa physique, sa morale paraît bien être épicurienne, sans toutefois verser dans l'ascétisme de celle d'Epicure, à propos duquel il remarque que l'on peut «assurément blâmer sa doctrine touchant la Divinité & la religion ; mais il faut estre bien peu informé de sa vie pour trouver à redire à ses mœurs»⁶⁷. Lamy, en tous cas, ne nourrit aucune suspicion, n'éprouve aucune honte à l'égard du plaisir, qu'il faut savoir parfois placer au-dessus de la vérité : «Croyez-moy», s'exclame-t-il à propos de l'illusion qu'un mari peut nourrir sur la virginité de son épouse,

« dans cette occasion, comme dans beaucoup d'autres, une erreur agréable vaut mieux qu'une vérité fâcheuse »⁸⁸. Les plaisirs de la chair semblent d'ailleurs l'intéresser tout spécialement. Dans sa thèse sur la spécificité du sens de l'amour, distinct du sens du toucher, il décrit avec force détails les degrés et les conditions de la volupté en un texte que nous nous dispensons de traduire :

« Voluptas hæc duplex, una minus exquisita exquisitissimam alteram prænuntiat, ut aurora solem ; prior illa minorque voluptas, titillatio quædam est suæ rationis, ex mutuo partium genitalium maris & fœminæ contactu nascens, quam in glande penis veri sentiunt, mulieres in uteri cervice rugosâ & in Clitoride ; hinc gratius & optabilius habetur in utroque sexu cum muliere juveniculâ connubium ; hinc pariter majorem sentiunt voluptatem viri, quibus glans suâ tegitur veste dum veneri non litant, velut in quibus mollior glandis caro acutiorem efficit sensationem ; hinc & idem experiuntur mulieres, quibus mollis & tenera est cervicis uteri substantia, non muco madens, non exsucca, arida, nullis velut sulcis exarata, sed frequentiore nimis venere effœta velut, aut indurata. Altera majorque voluptas seminis est effectus, quod dum effunditur ductus suos innumeris nervulis contextos tam suaviter tangit, ut omnium jucundissimum sensum efficiat ; sic ubi organorum eximia reperitur textura, semen suis optime dotibus constat, mutuus conspirat inter amantes animus, maxima voluptas expectanda »⁸⁹.

Il prend la défense des femmes, qui « sont comme nous sensibles à l'amour, & elles le ressentent mesme avec plus de violence, parce que les loix & les coutumes qui leur sont contraires, les contraignent de le cacher & de résister malgré elles au panchant qui les entraîne avec une violente douceur. Il y a long-temps qu'elles s'en plaignent & qu'elles portent envie aux plus farouches animaux qui jouissent sans peine d'une félicité qu'elles ne peuvent obtenir, écoutez leurs plaintes de la bouche d'une de leurs compagnes⁹⁰, dont le discours est fort touchant.

*Que vostre bon-heur est extrême,
Cruels Lions sauvages Ours,
Vous qui n'avez dans vos amours
D'autre regle que l'amour mesme.
Que j'envie un semblable sort,
Et que nous sommes mal-heureuses,
Nous de qui les Loix rigoureuses
Punissent l'amour par la mort.*

*Si l'instinct & la Loy, par des effets contraires,
Ont également attaché,
L'un tant de douceur au peché,*

*L'autre des peines si severes,
Sans doute où la nature est imparfaite en soy,
Qui nous donne un panchant qui condamne la Loy ;
Ou la Loy doit passer pour une Loy trop dure,
Qui condamne un panchant que donne la nature. »⁹¹*

Toutes ces positions de Guillaume Lamy ont conduit H. Busson à voir en lui un pur matérialiste et vrai libertin. Pour Busson, Lamy est « le premier qui, par une logique nécessaire, est remonté de l'atomisme édulcoré de Gassendi à l'atomisme matérialiste de Lucrèce »⁹² ; « de même que Huygens représente essentiellement l'esprit cartésien porté à son résultat logique, de même Guillaume Lamy a ramené le gassendisme à sa nature originelle : le matérialisme »⁹³ ; et Busson de conclure : « Jusqu'ici nous avons rencontré trois libertins authentiques : Ch. Huygens, Guillaume Lamy, Auzout »⁹⁴. Ce jugement, croyons-nous, mérite réflexion. Certes, Lamy s'est vu enrôlé dans leur rang par des matérialistes du XVIII^e siècle, qui utilisèrent, directement ou indirectement, ses textes ; certes, il a pu être traité d'athée par certains de ses contemporains, ou par la postérité, mais ce fut le lot de nombre de philosophes, de Descartes à Malebranche⁹⁵ en passant par Gassendi (pour s'en tenir au seul courant de la philosophie mécaniste), et d'un plus grand nombre encore de médecins⁹⁶. On observera toutefois que son *De principiis rerum* ne l'a nullement empêché d'être reçu docteur ; que, de manière générale, contrairement à ce qu'avance La Mettrie⁹⁷, il n'a jamais été « fort inquieté » pour ses opinions, qui n'ont apparemment pas nui à sa carrière. Au reste, aucun de ses ouvrages n'a été censuré : le *De principiis rerum* est paru avec privilège du roi, et les censeurs de la Faculté de médecine ont même approuvé l'*Explication mécanique et physique des fonctions de l'ame sensitive*⁹⁸. Les *Discours anatomiques* n'ont certes pas été approuvés, mais ils n'ont pas été non plus condamnés par ces censeurs, ni par ceux de la Faculté de théologie, qui ne voulurent pas s'engager⁹⁹ ; ils ont à tout le moins été édités et réédités sans difficulté. Mais surtout Lamy s'est lui-même défendu contre l'accusation d'impiété, en s'appuyant sur une distinction, qu'il nous faut maintenant examiner, entre vérités de raison et vérités de foi.

En conclusion de son *De principiis rerum*, après avoir pris parti pour l'atomisme d'Epicure, Lamy consacre en effet à la question des rapports entre raison et foi quatre chapitres dont nous proposons la traduction suivante :

« Chapitre XL

« Rien de ce que nous connaissons par le raisonnement ne doit être posé comme étant absolument vrai ou faux, mais seulement comme paraissant tel.

« Par ces arguments et par d'autres analogues, les épicuriens peuvent assez convenablement établir et défendre leur doctrine contre les autres philosophes

qui ne s'appuient que sur la raison. Néanmoins, si vraisemblable qu'elle paraisse, avant toute autre, et si minimes que soient les difficultés qui l'embarassent, je ne jugerai pas pour autant que cette doctrine soit vraie, même en faisant abstraction de la religion contre laquelle elle pèche sur de nombreux de points, puisqu'il existe beaucoup de philosophes de grande valeur qui pensent qu'elle s'éloigne autant du vrai, que d'autres jugent qu'elle y atteint. Aussi, comme personne ne peut se constituer juge pour trancher le différend entre eux, je pense qu'il faut dire que tous les préceptes que par le raisonnement les hommes déduisent de leurs expériences ne sont ni vrais ni faux, mais seulement que ceux-ci semblent tels à des esprits différents, de même que les aliments ne sont en soi ni agréables ni désagréables, mais qu'ils apparaissent tels à des langues et des palais divers. Voilà pourquoi j'ai vomé l'enseignement et les mœurs des écoles. Quoique j'aie défendu mes opinions sans faiblesse et avec succès lorsque l'occasion m'en a été donnée, j'ai cependant usé de la plus grande modération en portant un jugement sur les principes des autres philosophes concernant soit la nature soit les mœurs, et il m'a paru tout à fait injuste de croire qu'on est, parmi tant d'autres, le seul à savoir, et que les sanctuaires de la vérité ne se sont ouverts qu'à soi. En effet chacun, me semble-t-il, peint la sagesse selon sa fantaisie, mais en sorte qu'il puisse sans contredit être mis au nombre des sages.

« Chapitre XLI

« Ce qui apparaît vrai à la raison peut et doit être tenu pour faux lorsqu'il s'oppose à la foi. »

« Quiconque en examinant tant de diverses opinions aura atteint une telle modération d'âme, et n'aura pas moins éprouvé l'infirmité de son esprit que celle des autres, celui-là croira volontiers que ses principes, si vraisemblables qu'ils lui paraissent, sont entièrement faux lorsqu'ils s'opposent à ceux que Dieu par un singulier bienfait a révélé aux hommes. Car s'il ne peut avoir aucune certitude à l'égard de cela même qui lui apparaît vrai à cause du sentiment contraire d'autres philosophes qui, selon la loi commune, sont exposés au péril de se tromper, il jugera d'autant plus facilement que ses propres opinions sont erronées, quoique fardées d'une sorte de vérité, en raison de leur contradiction avec la révélation faite par Dieu, qui ne peut ni tromper ni se tromper.

« Chapitre XLII

« Par ce moyen la philosophie se trouve facilement conciliée avec la foi. »

« Grâce à cette manière de philosopher, la raison se trouve élégamment conciliée avec la foi, et ne lui est jamais véritablement opposée. En effet il n'est pas incompatible qu'apparaisse vrai à la lumière illégitime de la raison ce que la lumière de la foi, qui, elle, exclut l'erreur, démontre être en réalité faux. C'est pourquoi je ne saurais m'abstenir de dénoncer la calomnie de cer-

tains ignorants qui suspectent témérement les philosophes de la plus grande pénétration et de la plus sublime doctrine de toujours mal penser à propos de la religion, puisqu'il ne peut au contraire y en avoir aucun, à mon avis, qui ne se plie plus facilement à son joug. En effet, celui qui possède à bon droit le titre de philosophe connaît sans l'ombre d'un doute la faiblesse de l'esprit humain et distingue au premier chef entre la raison et la foi. Par conséquent, en matière de philosophie il suit de telle sorte la lumière de la raison, que, n'affirmant rien de manière certaine, il se garde de l'erreur et acquiert seulement une docte ignorance ; en revanche, pour ce qui concerne la religion, il écoute uniquement Dieu, et pas du tout la raison, quelle que soit la vraisemblance avec laquelle elle y contredise.

« Chapitre dernier

« Conclusion de l'ouvrage.

« Ainsi, bien que la doctrine exposée dans ce traité des principes des choses puisse apparaître vraisemblable à un personne qui écoute la raison, cela ne peut pourtant empêcher que cette même personne dirigée par la lumière de la foi croie que cette doctrine est erronée sur les points qui en elle s'opposent à la religion. De fait, il n'est pas plus difficile, je pense, de refuser la foi en raison d'arguments paraissant prouver l'éternité du monde, qu'en raison du témoignage évident des sens, selon lesquels après la consécration le pain et le vin apparaissent encore subsister. Afin donc que les principes physiques exposés ci-dessus s'accordent avec notre religion, il faut croire que les atomes des choses ont été créés au commencement par Dieu, avec le mouvement, l'ordre et l'enchaînement nécessaires à la constitution de l'univers, et que dans leurs mouvements et leurs effets Dieu s'est proposé des fins, qu'il ne serait cependant pas nécessaire de chercher à pénétrer. Il faut croire également, si l'infinité de l'univers apparaît contraire à la foi, que le nombre des atomes est fini et que Dieu empêche qu'ils ne s'écartent et ne se dispersent à travers l'espace infini. En un mot, on doit tenir pour faux tout ce qui est jugé contraire à notre religion par ceux à qui Dieu a donné un pouvoir légitime de le déterminer. »¹⁰⁰

Cette distinction entre raison et foi, cette affirmation, d'une part, du caractère simplement conjectural des vérités de la raison, dont le critère, l'évidence, n'est en réalité que celui de la vraisemblance, et, d'autre part, de la paradoxale certitude des vérités de la foi, qui se ramènent à de pures croyances que ne peuvent atteindre nulle démonstration et nulle évidence, Lamy la développera encore longuement dans ses *Discours anatomiques* :

« Je n'ay point, comme il dit », explique-t-il en parlant de son adversaire, « parlé de l'une, d'une manière à faire croire que je ne suis point persuadé qu'elle soit immortelle ; j'en suis tres-persuadé par la foy comme Chrestien ; je n'en suis point convaincu, je l'avouë, comme Philosophe, veut-il que je le

sois ? qu'il me donne des démonstrations, je luy en seray obligé, sans pourtant que cela ajoûte rien à la croyance que j'ay, qui n'en seroit pas plus ferme ny plus certaine, j'aurois seulement une évidence que je n'ay pas. Mais il n'est point dans mon pouvoir de me rendre aux raisons qu'on a jusqu'icy aportées ; mon esprit n'en est point satisfait, sans la foy je demeurerois dans le doute, comme en la pluspart des autres points de Religion. Que veut-il inferer delà ? pretend-il que ce soit une juste raison de m'accuser de n'avoir point de foy ? si cela est, il faut accuser tout le monde. Car il n'y a personne, je pense, qui ne trouve dans la Religion quelque chose aparemment contraire à sa raison & à ses sens. C'est ce qui fait la necessité de la foy, & le merite qu'on a de croire, mais je pense qu'il n'est pas meilleur Theologien que Philosophe. C'est pourquoy je veux en sa faveur, étendre un peu la chose & l'éclaircir davantage. Qu'il aprenne donc, Que la foy est une qualité suraturelle, dont l'esprit doit se faire esclave & renoncer à ses propres connoissances, pour suivre les propositions qu'elle le rend capable de croire ; Que la raison n'est point suffisante pour la détruire, & qu'elle ne sert de rien pour l'apuyer. Qu'ainsi il est indifferent que les choses qu'elle nous propose soient conformes à nostre raison, ou ne le soient pas. Que ce qui fait le merite de nostre croyance, est l'aparence du contraire de ce que la Foy nous propose ; & c'est en quoy consiste la captivité où l'esprit s'engage quand il s'y soûmet. Ce ne seroit point une servitude pour luy de croire des choses vray-semblables, c'est au contraire sa plus grande liberté, mais il s'asservît & se rend esclave, quand il ne va point où il veut, ou qu'il va où il ne veut pas ; c'est à dire quand il ne croit point aux aparences, ou qu'il croit quand il n'y en a point, & quand mesme il y en a de contraires. Il ne faut donc point écouter la raison en matiere de foy, ny chercher à fortifier nostre croyance par des raisonnemens. Si j'estois malicieux je pourrois montrer que Monsieur nostre Adversaire n'est pas un fort bon croyant, & que par la maniere dont il se conduit, il semble qu'il ne soit persuadé de l'immortalité de l'ame, que par les démonstrations qu'il pretend en avoir. Que si quelqu'un venoit luy dessiller les yeux, & luy montrer qu'il s'abuse dans ses raisonnemens, sa foy deviendroit fort chancelante. Ce n'est point comme il faut croire pour mériter, la foy doit toûjours estre au dessus de la raison ; & les efforts qu'on fait pour les unir, ne sont pas toûjours louables, puisque l'Herésie & l'impiété naissent souvent de cette fausse union : ce qui n'arriveroit jamais, si on les distinguoit bien l'une de l'autre, & que l'on fust persuadé, comme on doit l'estre, que la foy est toûjours certaine, & la raison toujours douteuse. Mais comme on tâche d'apuyer la foy par la raison, & que ceux qui étudient un peu plus que les autres, découvrent la fausseté des raisonnemens ; ils en tirent une mauvaise consequence, & concluent que la proposition de foy est fausse, parce qu'elle étoit apuyée d'un faux raisonnement. Voila le principe de toutes les erreurs en matiere de Religion. On feroit bien de le détruire, & d'enseigner que quand on découvre le

défaut d'un raisonnement qui sembloit prouver la proposition de Foy, elle ne doit pas pour cela estre rejettée ; parce que la raison n'est pas le motif qui nous fait croire les mysteres de nostre Religion. Je ne suis donc point de l'avis de Monsieur nostre Adversaire, qui voudroit qu'on ne parlast de l'ame que pour dire les raisons qui prouvent son immortalité. Je veux raporter celles qui semblent prouver le contraire, de crainte que les libertins ne se persuadent qu'on veut les cacher à dessein, comme des armes propres à détruire la Religion. J'ay donc voulu les mettre en main à tout le monde ; mais j'avertis aussi que ce sont des armes de verre, qui se brisent au premier coup, lorsqu'on les veut employer contre la Foy. Quand ces raisons seroient mille fois plus fortes & plus évidentes, nous devrions cependant croire le contraire de ce qu'elles semblent démontrer. C'est la soûmission que Dieu nous demande, & que nous sommes obligés de luy rendre.

« Je me suis trouvé avec des Theologiens assés ignorans dans la science dont ils font profession pour soûtenir qu'on ne pourroit croire, si on avoit une raison évidemment contraire à la chose que propose la foy, & comme peut-estre le nombre n'en est pas encore épuisé ; Je veux redire icy les moyens dont je me servis pour les convaincre afin qu'on évite une si pernicieuse erreur. Je leur dis qu'il estoit aussi possible & plus facile de croire malgré l'évidence d'une raison contraire dont on ne peut découvrir la fausseté par la raison ny par les sens qu'il est possible de croire malgré l'évidence des sens, parce que l'évidence de la raison, excepté en quelques propositions de Mathématique est toujours moindre que celle des sens ; or il est possible de croire malgré l'évidence des sens, puisque nous croyons tous les jours qu'après la consecration le pain n'est plus du pain, quoy-que nos sens nous raportent que c'est du pain avec la mesme évidence qu'ils faisoient auparavant, & qu'il soit impossible de distinguer par le moyen des sens un pain consacré d'avec un autre qui ne l'est pas. Par consequent il est possible de croire malgré l'évidence d'une raison contraire à la proposition de foy, & dont on ne peut naturellement découvrir la fausseté. »¹⁰¹

Ces textes, et d'autres semblables, n'ont guère convaincu H. Busson. « Naturellement », écrit-il en parlant de notre médecin, « les formules ne lui manquent pas pour assurer son orthodoxie. Pomponace avait fourni la meilleure, qui a été d'un grand usage. C'est de dissocier la foi de l'activité philosophique ou scientifique ; d'affirmer que l'on croit comme chrétien ce que l'on nie comme philosophe. G. Lamy a recouru plusieurs fois en latin et en français à cette distinction ambiguë, soit pour opposer la philosophie et la foi, soit pour couvrir d'une docilité apparente ses négations les plus certaines »¹⁰².

Mais en quoi sommes-nous autorisés à douter de la bonne foi de Lamy dans ses protestations d'orthodoxie ? Par ce doute, ne mériterions-nous pas

que l'on reporte sur nous ce que Lamy lui-même disait de son adversaire Cressé : « ou [...] il m'imputoit malicieusement des erreurs & des impiétés, ou [...] il n'avoit point compris le sens de mes Discours »¹⁰⁵ ? « Je suis extrêmement Religieux dans mes paroles, & tres-sincere en tout ce que je fais »¹⁰⁴, proclame Lamy ; ou encore, à propos du caractère prétendument dangereux de sa doctrine de l'âme sensitive, qui n'est en réalité, fait-il remarquer, pas plus périlleuse que celle d'un Aristote, il lance : « Tant pis pour ceux qui sont si peu fermes dans leur religion que d'en abandonner la certitude pour des raisonnemens douteux. Ce n'est pas mon dessein qu'ils le fassent, puisque je serois fort fâché de le faire »¹⁰⁵. Il faut assurément avouer qu'il y a une certaine ambiguïté dans de telles déclarations à l'égard de la religion, dans la mesure où elles ont un caractère de généralité qui ne nous éclaire guère sur l'adhésion de Lamy aux enseignements de la foi. Etre religieux dans ses paroles n'implique pas qu'on le soit au fond de l'âme : il peut aussi bien s'agir d'une conformité dictée par le respect des croyances d'autrui ou par d'autres motifs moins nobles. Au moins la sincérité exclut-elle duplicité et faux-semblants quant à ce respect que Lamy professe pour ces croyances, et quant à son souci de ne pas s'opposer à la foi. Naturellement, tout le monde n'a pas l'étoffe d'un martyr de la vérité, et l'on conviendra volontiers que devant le bourreau l'on puisse composer avec sa sincérité. Mais Lamy était loin d'en être arrivé là. Il n'était pas même contraint de parer ou de répondre aux accusations d'impiété portées contre lui : il pouvait laisser dire. Et si l'on objecte qu'il était impérieux pour lui de défendre sa situation et sa position sociale, on répondra qu'en ce cas, la sincérité commande que l'on ne se mette pas soi-même dans une situation qui conduise à mentir : or Lamy n'était nullement obligé d'exprimer, encore moins de publier, ses opinions philosophiques. Bien plus, il lui arrive parfois de plaider spontanément en faveur de la divinité. Ainsi, évoquant dans ses *Discours anatomiques* l'âme immatérielle et immortelle de l'homme, après avoir décrit l'âme sensitive matérielle et périssable, avance-t-il de lui-même, sans que rien ne l'y oblige, l'universalité de la croyance en Dieu, si souvent alléguée pour preuve de son existence : « Dans l'homme », écrit-il, « outre cette ame qui se dissipe dans la mort, comme celle des bestes, la foy nous enseigne qu'il y en a une immatérielle & immortelle, qui sort immédiatement des mains de la Divinité, & qui est unie au corps par le moyen de l'esprit dont j'ay parlé. C'est elle qui est le principe de nos raisonnemens, & qui porte en soy-mesme cette inclination naturelle à tous les hommes, de reconnoistre une Divinité, mais comme elle n'est connue certainement que par la foy ; c'est aux Theologiens à nous dire de sa nature ce que nous en devons croire »¹⁰⁶. Chose plus surprenante encore (sauf naturellement à y voir quelque ironie lucianique), il lui arrive d'invoquer lui-même à l'égard d'une théorie son incompatibilité avec la foi. Ainsi contre « l'Auteur des Essais de Physique »¹⁰⁷, qui à propos de l'âme « pretend qu'elle

ne dépend point des organes corporels pour les fonctions des sens intérieurs », Lamy observe : « on peut tirer de l'opinion de cet auteur des conséquences très-pernicieuses & tout-à-fait opposées à la foi, puisqu'il s'ensuit nécessairement que l'âme des bestes agit indépendamment des organes du corps, & peut en demeurer séparée comme celle de l'homme. Je ne m'arrêteray pourtant pas à cela, il n'y a pas je pense fait de réflexion »¹⁰⁸.

Acceptons donc, puisque Lamy nous le demande instamment, de croire en sa sincérité lorsqu'il parle de Dieu et de la foi. Dans ce cas, à côté de son intransigeant matérialisme atomistique et mécanique en philosophie naturelle, sa distinction radicale entre vérités de raison et vérités de foi, son scepticisme à l'égard de toutes les formes de l'humaine connaissance et son affirmation de la certitude des vérités de la foi débouchent sur un strict fidéisme¹⁰⁹ qui prend sa racine dans le sentiment de l'absolue inaccessibilité de Dieu à l'esprit humain, et conduit à une tacite théologie apophatique : « Je tâche toujours que mes comparaisons soient justes », écrit-il, « & ceux qui se donneront la peine d'y réfléchir, le reconnoîtront aisément. Mais sur tout je suis tellement circonspect quand il s'agit de la Divinité, & si persuadé qu'il y a une disproportion infinie entre son essence, sa puissance, sa manière d'agir, & celles des créatures, que je n'en fais presque jamais de comparaisons »¹¹⁰. Alors ses positions philosophiques que l'on invoquait pour preuve de son matérialisme et de son athéisme trouvent tout au contraire leur ultime fondement dans cette conception de Dieu, comme Lamy l'affirme lui-même à propos de son antifinalisme : « J'avoüe », écrit-il, « que la recherche de la fin est inutile en Physique, & qu'on ne peut jamais estre assuré de l'avoir trouvée; mais cela n'empesche pas que je ne sçache certainement qu'il y en a une : comme je sçay certainement qu'il y a un nombre déterminé d'hommes sur la terre, quoy-que je ne puisse dire quel il est ; & je connois certainement que chaque chose est destinée pour une fin, par l'idée que j'ay de Dieu, qui me le représente comme une cause intelligente, qui n'agit jamais sans dessein, & qui a un nombre infini de fins à se proposer. C'est ce qui me fait juger que mes soins seroient inutiles & temeraires, si j'entreprendois de les découvrir. Ainsi tout mon principe est fondé sur l'idée que j'ay de la Divinité »¹¹¹. C'est parce que « ce souverain Estre, qui a caché sa nature dans les tenebres, a encore plus caché ses desseins, & n'a admis personne dans son conseil quand il les a pris »¹¹², c'est parce que, comme le répète inlassablement Lamy, Dieu « s'est proposé soy-mesme pour la fin de tous ses ouvrages »¹¹³, que l'homme ne peut ni ne doit prétendre à comprendre les choses par leur causes finales. Tout comme Descartes, Lamy ne nie donc pas la réalité en soi de ces causes, mais pose fermement que leur appréhension échappe complètement à l'intelligence humaine. C'est d'ailleurs à Descartes lui-même que Lamy emprunte ses expressions. Descartes avait écrit dans la quatrième méditation : « [...] sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire

que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu ». Et Lamy écrit à son tour : « Il y a de la temerité à vouloir penetrer les desseins de Dieu dans la production de tous ses ouvrages; & il ne faut point conclure que les usages des parties, quand mesme ils seroient évidens, & que nous ne pourrions imaginer une autre fin, soient le dessein que l'Auteur de la nature s'est proposé en les produisant. Car Monsieur nostre Adversaire doit se ressouvenir que l'esprit de l'homme est extrêmement borné, & qu'au contraire celui du souverain Estre n'a point de bornes. De maniere que c'est une temerité insupportable de mesurer la grandeur infinie de l'Esprit de Dieu, par la foiblesse du nostre. C'est pourtant ce que fait nostre Adversaire, quand il conclut, que l'usage de la partie est la fin que Dieu s'est proposée dans sa production, parce qu'il n'en peut imaginer d'autre. Mais outre la temerité & l'incertitude de bien rencontrer dans ce raisonnement, on trouve encore qu'il est inutile, & qu'il ne nous rend pas plus sçavans en Physique »¹¹⁴.

Mais au-delà du problème des causes finales, ce sentiment de l'incompréhensibilité absolue de Dieu peut parfaitement expliquer chez Lamy son scepticisme à l'égard de la connaissance humaine conçue comme seulement relative et provisoire – ce qui justifie le matérialisme mécaniste et déterministe auquel ne saurait échapper la science – et son refus de toute métaphysique dogmatique, par quoi il se sépare d'un Descartes, sans pourtant accepter que la foi allègue la faiblesse de l'esprit humain pour se substituer à la raison, en quoi il ne rejoint pas un P.-D. Huet. L'ordre de la foi et l'ordre de la raison sont radicalement étrangers l'un à l'autre, ce qui, nous dit Lamy en s'appuyant sur le *De varia Aristotelis fortuna* de Jean de Launoy, fut la doctrine constante des Pères de l'Eglise. Car ceux-ci, « n'ont point crû qu'il falust se servir de Philosophie pour établir la Religion, ny pour la deffendre. Elle ne doit s'étendre qu'à l'explication des choses naturelles, sans s'efforcer de penetrer, & de faire concevoir les mysteres de la Religion, qui sont incomprehensibles. Comme elle n'a point assez de force pour les établir, elle en a encore moins pour les détruire ; & ainsi la Philosophie & la Religion sont deux choses, dont les principes sont entierement diferens. Le premier pas pour devenir fidele & Chretien, est de croire sans chercher de raison, le premier pas pour devenir philosophe, est de douter jusqu'à ce qu'on ait trouvé une raison évidente »¹¹⁵.

Dans ces conditions, la position philosophique de Lamy nous semble encore plus intéressante que si elle n'était qu'une simple reconduction du matérialisme épicurien. Car en refusant fermement de soumettre la philoso-

phie à la religion et en repoussant aussi bien toute velléité d'appuyer la religion sur la philosophie que celle de nier la religion à partir de la philosophie, Lamy assure les assises mêmes de la liberté d'esprit et de la tolérance. Si donc nous acceptons son fidéisme, plutôt qu'un matérialiste libertin quelque peu hypocrite et goguenard – ce qu'il fut peut-être – Guillaume Lamy nous apparaît comme un esprit ouvert et d'une rare probité intellectuelle.

SYLVAIN MATTON
(CNRS, PARIS)

NOTES

1. *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, 1922, t. II, p. 180.
2. Sur de Bléigny, voir J. Sgard, *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, Presses Universitaires de Grenoble, 1976, p. 42, en ajoutant à la bibliographie : D. A. Kronick, « Nicolas de Bléigny, medical journalist », *Bulletin of the Cleveland Medical Library*, VII (1960), pp. 47-56.
3. Sur Saint Romain, voir notre étude, « La "grande expérience" du puy de Dôme revisitée : à propos de la *Science Naturelle* de G. B. de Saint Romain et de ses théories alchimiques », *Chrysopaia*, II (1988), fasc. 4, pp. 305-364.
4. Sur G. Lamy, voir N. F. J. Eloy, *Dictionnaire historique de la médecine ancienne et moderne*, Mons, 1778, III, p. 8 ; J. H. Reveillé-Parise, « Étude biographique. Guillaume Lamy », *Gazette médicale de Paris*, 3^e série, VI, 8 août 1851, pp. 497-502 ; F. Hoefel (éd.), *Nouvelle Biographie générale*, Paris : Didot, 1859, t. XXIX, col. 293-294 ; H. Metzger, *Les Doctrines chimiques en France du début du XVII^e à la fin du XVIII^e Siècle*, Paris : Alcan, 1923 (rééd. Paris : A. Blanchard, 1969), pp. 223-226 ; H. Busson, « La Fontaine et l'âme des bêtes (seconde étude) », *Revue d'histoire littéraire de la France*, XLIII (1936), pp. 257-267, et *La Religion des classiques (1660-1685)*, Paris : P.U.F., 1948, spécialement pp. 134-135, 147-164, 185-186 ; H. Kirkinen, *Les Origines de la conception moderne de l'homme-machine*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B.* 122, Helsinki, 1960 ; J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres : the Athlone press, 1960, pp. 114-119 (trad. fr. *La Libre Pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris : Éditions Sociales, 1966, pp. 138-144) ; J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris : Armand Colin, 1971, spéc. pp. 271-280 ; S. Landucci, « Epicureismo e antifinalismo in Guillaume Lamy », *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXIII (1973), pp. 153-167 ; L. Plantefol art. « Lamy, Guillaume », dans Ch. C. Gillispie (éd.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973, t. VII, pp. 611-613 ; B. Tocanne, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris : Klincksieck, 1978, pp. 60-61, 71 ; G. Ricuperati, « Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti », *Il libertinismo in Europa. A cura di S. Benelli*, Milan – Naples : R. Ricciardi, 1980, pp. 389-390 ; A. Thomson, *Materialism and Society in the mid-eighteenth Century : La Mettrie's Discours préliminaire*, Genève – Paris : Droz 1981, pp. 22-24 ; A. Mothu, « LAMY Guillaume », *Encyclopédie philosophique universelle*, t. III : *Œuvres*, Paris : P.U.F., 1992, pp. 1258-1260.
- A. Mothu et moi-même préparons une édition critique des œuvres complètes de G. Lamy.
5. *Loc. cit.*
6. Sur François Lamy (1636-1711), bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, qui polémiqua avec Arnauld, Bossuet, Malebranche, Leibniz, etc., voir notamment M. P. Damiron, *Essai sur*

l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle, Paris, 1846, t. II, liv. VII, chap. I, et F. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, II, chap. XV, ainsi que la bibliographie donnée par G. Oury dans son article du *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX, Paris, 1976, col. 174-177.

7. Cf. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, éd. Leipzig, 1766, IV, pars I, p. 529 : « [...] Gassendistarum nomen in orbe philosophico auditum, licet nihil minus vir summus cupiuerit, quam sectam aliquam condere. Quamquam, quod hic obiter monemus, eo quoque nomine, haud raro illi appellantur, qui systema atomisticum admissio vacuo secuti de rebus naturalibus philosophati sunt, et Cartesianae imprimis philosophiæ se ex parte opposuerunt, quamvis non eam quam Gassendus tenuit, viam instituerent. Quo pacto Radulphum Cudworthum, magnum Verulamium, imitatum Franciscum Bayle, Franc. Lami^s, Robertum Boyleum, Kenelmum Digbaeum aliosque philosophari coepisse, in historia philosophiæ naturalis speciali exponi solet, et peculiari tractatione enarrauit HENRICUS MAIVS⁴. » Et Brucker précisait en note à propos de Lami : « c) Vid. STOLL. l. c. p. 593. BVDD. Annot. hist. phil. p. 379. Isag. p. 668. STRVVIUS Bibl. phil. c. 5. § 5. p. 150 sqq. » ; et à propos de Maius : « d) In physicæ veteris nouiter adornatæ ad principia Democriti a Gassendo, Verulamio, Boyleo, Derodone, Digbaeo aliisque redintegratæ Syn. Franc. 1689. conf. Bibl. Vniuers. T. XIII. p. 226. » L'erreur de Brucker avait pourtant été signalée par K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hambourg et Leipzig, 1890, t. II, p. 505 : « Als getreuen Anhänger Gassendis nennen wir noch Wilhelm Lamy (nicht Franciscus, wie Brucker angibt), der, nachdem er sich gegen Aristoteles und Descartes erklärt, die Lehren Gassendis vorträgt und verteidigt. »

8. Voir ses thèses, où il se qualifie de « Constantiensis ».

9. Cf. H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 147, s'appuyant sur les *Commentaires* manuscrits de la Faculté de médecine de Paris.

10. Cf. *Dissertation sur l'antimoine*, p. 156 : à propos de l'antimoine dont Lamy a observé l'action chez des malades « à l'Hôtel-Dieu durant cinq ou six ans avant que je fusse Medecin. C'estoit alors principalement que j'observois avec exactitude l'effet des remedes, & que je hazardois ma santé en m'exposant presque tout le jour à ce mauvais air pour m'en éclaircir ».

11. *Lettre écrite à M. Moreau [...] contre les prétendues utilités de la transfusion du sang pour la guérison des maladies, avec la réponse aux raisons et expériences de M. Denys*, Paris : J. Delaunay, 1667 ; *Lettre écrite à M. Moreau [...] par G. Lamy, dans laquelle il confirme les raisons qu'il avoit apportées dans sa premiere lettre, contre la transfusion du sang, en répondant aux objections qu'on luy a faites*, Paris, 1667 ; *Lettre écrite à M. Moreau [...] dans laquelle est décrite la mort du fou prétendu guéry par la transfusion, avec un récit exact de ce qui s'est passé aux transfusions qu'on luy a faites et quelques reflexions sur les accidens qui lui sont arrivés*, Paris, 1668. Voir G. Rodis-Lewis, « L'écrit de Desgabets sur la transfusion du sang et sa place dans les polémiques contemporaines », *Revue de Synthèse*, XCV (1974) : I, *Journée Dom Robert Desgabets*, pp. 31-64, repris dans *Anthropologie cartésienne*, Paris : P.U.F., 1990, pp. 201-235, ici pp. 221-222. Lamy était l'élève de Moreau.

12. *De principiis rerum. Libri tres. In quorum primo proponuntur & refelluntur principia Peripateticorum. In secundo Cartesianæ Philosophandi Methodus atque de Rerum Principiis opinio rejiciuntur. In tertio Epicuri principia paululùm emendata novâ methodo stabiliuntur. Cum appendice duplici. Altera de causa effectuum vacui fugæ ærisve gravitati adscribi solitorum. Altera de natura & modo fermentationis*, Paris : Pierre Le Monnier, 1669. L'ouvrage est dédié à Antoine de Barillon. Un compte rendu en fut donné dans les *Acta Eruditorum*, Anno MDCLXXXII, pp. 154-156, mais qui indique pour lieu et date d'édition « Paris, 1680 », date que reproduit K. Lasswitz (*loc. cit. supra*, n. 7). Nous n'avons pu retrouver cette édition.

13. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, quatrième lettre, p. 16.

14. Cf. Baron, *Quæstionum medicarum, quæ circa medicinæ theoriam et praxim, ante duo sæcula, in Scholis Facultatis Medicinæ Parisiensis, agitatæ sunt & discussæ, series chronologica ; cum Doctorum Præsidium, et Baccalaureorum propugnantium nominibus*, Paris : J.-Th. Herissant, 1752, p. 55 : « Anno 1670 : Præsès Pctr. Yvelin : An ut semen materia fœtûs, sic & ejusdem opifex ? aff. Il Anno 1671 : Præsès Jac. Thevart : An ex aëris & diætæ vitio scorbutus ? aff. Il Præsès Herm. de Launay : An arthritide laborantibus opium ? aff. Baccalaureus Guil. Lamy ».
15. Baron, *Quæstionum medicarum [...] series altera*, p. 55 : « Pro vesperis M. Guill. LAMY, Constantiensis, ij. Decembr. An spiritus Unus / Nullus ? Il Pro Doctoratu Ejusdem, xij. Decembris. An Veneni / Dæmonis Malignitatem æmulatur morbificus humor? Il Pro Pastillariâ Ejusdem, xx. Decembris. An Visio fiat Receptione ? / Emissione ? ».
16. *Quæstio medica quodlibetariis disputationibus mane discutienda in Scholis Medicorum, Die Jovis 22. Decembris. M. Guillelmo Lamy Doctore Medico, Præside. An sensus veneris. sit à tactu sensus diversus ?* [Colophon :] *Proponebat Lutetiæ Marcus-Antonius Helloi, Parisinus. A.R.S.H. MDCLXXII.*, Paris : Fr. Muguet. Cf. Baron, *Quæstionum medicarum...*, p. 55. H. Busson, qui ne semble avoir connu de cette thèse que son titre, a rappelé que cette question avait été traitée par Vanini, *De admirandis Naturæ [...] arcanis*, dial. XLVIII, « De tactu et titillatione », Lyon, 1616, pp. 311-332, ainsi que par Fracastor et J. C. Scaliger (cf. *La Religion des classiques*, p. 158).
17. *Quæstio medica quodlibetariis disputationibus mane discutienda in Scholis Medicorum, Die Jovis 29. Decembris. M. Guillelmo Lamy Doctore Medico, Præside. An chylosis à succo acido ?* [Colophon :] *Proponebat Lutetiæ Nicolaus Pelletier, Pithiverius. A.R.S.H. MDC-CLXXII.*, Paris : Fr. Muget. Cf. Baron, *Quæstionum medicarum...*, p. 55.
18. Cf. H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 147.
19. *Discours anatomiques de M. Lamy [...] avec des Reflexions sur les objections qu'on luy a faites contre sa maniere de raisonner de la nature de l'homme et de l'usage des parties qui le composent, et cinq lettres du même auteur sur le sujet de son livre*, Rouen : J. Lucas, 1675.
20. Il donnait des leçons au Jardin Royal, cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, troisième lettre, p. 9. Cressé était suppléant de La Chambre, et Molière était son parent par sa mère Marie Cressé (cf. H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 154, n. 2). Les rapports entre Lamy et Cressé semblent s'être par la suite améliorés, si l'on en juge du moins par l'élogieuse Approbation que donnera Cressé de la *Dissertation sur l'antimoine* de Lamy.
21. C'est par François Blondel (1609 ? - 1682), qui fut doyen de la Faculté de médecine en 1658 et 1663, que Lamy fut attaqué lorsqu'il défendit Copernic. Lamy nous informe que Blondel disait que « la Dioptrique de Descartes est le plus impertinent ouvrage du monde », et qu'il considérait « qu'Epicure estoit foû, & tous ceux de sa secte, d'admettre du vuide épars dans le monde, & voicy son raisonnement. Dieu, dit-il, est le monde archetype ou exemplaire : Or il est certain que Dieu n'a point de vuide dans luy-mesme ; donc il n'y en a point non plus dans le monde. » (*Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 15-16). Sur Blondel, voir la notice que Bayle lui consacre dans son *Dictionnaire*, où il reproduit (note C) le jugement de Lamy. Pour les autres références de Bayle à Lamy, voir H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 161, n. 1.
22. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 18-19.
23. *Dissertation touchant l'empire de l'Homme sur les autres Animaux, & sur toutes les Creatures Sublunaires : Où il est monstré qu'il est le Favory de Dieu & de la Nature : qu'il n'a pas eu besoin d'aisles, & qu'il n'a peu ny deû voler ; & qu'il a d'ailleurs toutes les perfections necessaires pour le rendre Maistre de l'Vnivers*, Paris : Cl. Barbin, 1676. Pierre de Galatheau fut médecin du roi en 1635, professeur à la faculté de Bordeaux en 1640, médecin ordinaire de la ville en 1677 (cf. *Dictionnaire de biographie française*, XV, col. 144, art. de St. Le Tourneur).
24. *Explication mechanique et physique des fonctions de l'âme sensitive, des sens, des passions et du mouvement volontaire. Discours sur la generation du lait. Dissertation contre la nouvelle opi-*

nion, qui pretend que tous les animaux sont engendrés d'un œuf. Réponses aux raisons par lesquelles le sieur Galatheau prétend établir l'Empire de l'homme sur tout l'univers, Paris : L. Roulland, 1678 ; [id.] Avec une Addition curieuse. Seconde édition, Paris : L. Roulland, 1681 ; Paris : L. D'Houry, 1683, et 1687.

25. *Discours Anatomiques de M. Lamy. Reveus & augmentés de toutes les plus curieuses découvertes des Anatomistes modernes. Plusieurs Lettres du mesme Auteur et ses reflexions sur ses Discours*, Bruxelles : H. Frickx, 1679 ; 2^e éd., Paris : L. D'Houry, 1685.

26. Paris : L. Roulland ; 2^e éd. Paris : L. d'Houry, 1687.

27. Préface, p. 5.

28. Voir notre étude, «Guillaume Lamy et la chymie», à paraître dans *Chrysopœia*.

29. Cf. H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 147.

30. *Discours anatomiques*, éd. 1679, seconde lettre, p. 5.

31. Cf. *Dissertation sur l'antimoine*, préface, pp. 41-42 : « Mais nous détruisons peut estre la Medecine parce que nous sommes à ce qu'ils pretendent, Cartesiens : à mon égard il est fort aisé de justifier le contraire, puisque j'ay fait un traité contre la Philosophie de Descartes, & pour ceux parmy nous qui le pourroient suivre, je répons qu'il n'est pas necessaire à un Medecin de remonter aux premiers principes de Physique, & qu'il est autant indifferant pour bien faire la medecine de suivre les principes d'Aristote ou de Descartes, que d'aller en habit long ou en habit court de consulter en robbe ou en manteau ».

32. Cf. *De principiis rerum*, « Epistola », ff. à iiiv-â iiijr : « Enimvero pene omnes priorum vestigijs tam superstitiose insistent, vt ab iis minimùm decedere nefas existiment : & cùm ingenium Philosophando excolere ac fœcundare deberent ; cæterorum placita de verbo ad verbum velut historiam addiscentes, memoriã duntaxat onerant. Eâdem primùm qua cæteri via deductus sum, per eosdemque errores diu sine progressu vagatus : verùm tandem, luce quadam oborta dubius hæsî, ac vndequaue circumspiciens, me frustra cucurisse animadverti. Quòd igitur damnus temporis male consumpti resarcirem, à communi tritaque via deflexi, semitamque minùs tortuosam inivi. Scilicet apud me Philosophorum expendi placita, atque post modum ab omni præiudicata opinione expeditus, solumque in naturæ contemplatione defixus ; vt abscondita rerum principia è tenebris eruere, laboravi. »

33. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 181-182.

34. A propos des *Discours anatomiques*, H. Busson loue « la clarté de la langue toute classique, la grâce de l'exposé, élégant, facile et serré à la fois, spirituel, voltairien déjà à l'occasion, assez polisson pour amuser le public, assez réservé pour ne pas l'effaroucher » (*La Religion des classiques*, p. 153).

35. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 267.

36. *Ibid.*, pp. 267-268 : « Mais en verité les gens de bon sens qui sçavent comme les Escoliers sestudient & comme les Docteurs se font, ne seront pas extrêmement surpris de voir tant de Docteurs & si peu de gens doctes. On estude les termes sans comprendre les choses, cela fait que les termes differents font paroistre les pensées differentes ».

37. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 288-289 : « c'est avilir les sciences, & les profaner, que de les exposer en public, & d'admettre toutes sortes de gens à l'estude. Un homme conduiroit bien dans le commerce ou dans le labourage, s'il s'y estoit appliqué. Un autre seroit bon artisan. Un autre en un mot reussiroit & seroit honneste homme dans une profession où il ne faut qu'un esprit mediocre qui devient impertinent & insupportable après avoir estudié. Il y a longtemps que j'ay la pensée qu'on ne devroit pas en laisser indifferemment la liberté à tout le monde, & qu'il seroit avantageux de faire un choix des personnes propres aux sciences & engager ceux qui n'y ont pas de dispositions, à s'occuper à autre chose, & si cela estoit, on ne verroit pas tant de Docteurs. Ce qui me fist dire il y a environ dix ans dans une satyre sur cette matiere

qui n'a esté veü que de mes amis,

*Si l'on eust fait ces loix on trouveroit sans perte,
Nostre université presque toute deserte,
Et tel qui fait le grave en habit de Docteur,
Sevoit porteur de chaise, archer ou crocheteur. »*

Voir aussi, *Explication mechanique*, éd. 1681, pp. 346-347.

38. *Dissertation sur l'antimoine*, p. 173.

39. Cette analyse paraît indépendante de celle que donne Gassendi dans son *Epistolica exercitatio*. Lamy a probablement lu la *Philosophia Moysaica*, Gouda, 1638.

40. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 55, 59, 61, 98.

41. Cf. *Dissertation sur l'antimoine*, pp. 173-174.

42. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 216-217.

43. Cf. *De principiis rerum*, Liber II, *Præfatio*, p. 80 : « Adversus Peripateticorum de rerum principiis doctrinam quæ à longo tempore sola vigerat, superioribus annis duo potentissimi hostes Gassendus & Cartesius successu adeò felici insurrexerunt, Vt Aristotelis Philosophia nunc vel solo nomine pluribus despecta sit, & quæ ab ipsis introducta est, summa in honore habeatur. »

44. Cf. *ibid.*, Liber II, *Præfatio*, p. 81 : « Quamvis autem istorum Philosophorum placita magnam habeant inter se affinitatem, atque ab eodem fonte hausta videantur : Contendit tamen Cartesius se meditationibus proprijs Philosophiam suam inuenisse, ipsamque non minus ab Epicureâ, quam à vulgari discrepare. Quoniam verò non solùm noua rerum principia proposuit, verùm etiam ignotam hactenus veritatis assequendæ viam, quam ab omni errore tutam existimat, demonstravit ; librum hunc in duas diuidemus partes, in quarum priore ostendemus neminem posse viam istam ingredi ; ipsamque, licet aditu possibilis foret, ad immortalitatis animæ existentieque Dei notitiam nullatenus conducere. In posteriore verò Cartesium in suis circa rerum principia placitis tantundem à veritate, quantum ab Epicuro, recessisse. »

Lamy a résumé une partie de ses critiques contre Descartes dans ses *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 223-227 : Descartes, explique-t-il, a affirmé, contre l'avis de tous les philosophes, que l'âme « se connoît plus aisément que le corps. Cependant il propose des moyens qui ne sont pas fort aisez à prendre ; il veut qu'on doute de l'existence de tous les corps, sans qu'un chacun épargne le sien même ; & comme si le doute universel estoit trop peu de chose, il veut qu'on se persuade qu'il n'y a point de corps, après quoy chacun doit raisonner de cette maniere, Il n'y a point de corps, je suis pourtant donc je ne suis pas un corps ; qui suis-je donc ? le voila trouvé ; Je suis une substance qui pense. En vérité, je ne puis me persuader qu'un esprit aussi beau que Descartes ait icy parlé sérieusement. Cependant les gens du bel esprit admirent cette subtilité ; & Messieurs nos Antagonistes suivent aussi cette opinion sans l'avoir, comme je croy, beaucoup examinée ; mais parce qu'elle est à la mode, & qu'elle a la grace de la nouveauté. Ceux qui voudront la voir exactement refutée, pourront lire ce que j'en ay écrit en Latin, dans un petit livre que j'ay fait des principes de Physique. Je veux pourtant dire en passant, & en peu de mots, pourquoy elle me paroist la plus étrange de toutes celles qu'on ait imaginées.

« Premièrement, le doute qu'on propose est impossible, on peut bien détourner son esprit de penser qu'il y a des corps, mais non pas douter qu'il y en ait quand on y pense.

« Secondement, avant que de pouvoir dire je ne croy point du tout qu'il y ait de corps ; il faut que cét estre qui dit cela soit assuré qu'il n'en est pas un, car il ne peut pas douter de soy-mesme, comme Descartes l'avoüe ; or s'il en est assuré son doute est inutile.

« En troisième lieu, quelle nouvelle découverte touchant la nature de l'ame nous fait-il faire par ce chemin, il nous apprend que l'ame est une substance qui pense, qui l'a jamais ignoré ? S'agit-il de cela ? quelque opinion qu'on ait de la nature de l'ame, avoüe-t-on pas toujours qu'elle est une

substance, ou du moins une chose qui pense ? Mais c'est la difficulté de déterminer ce que c'est que cette substance qui pense, dont il donne encore moins l'idée que tous les autres.

« En quatrième lieu, il suit de son opinion, que les animaux n'ont point de connoissance, ce qui choque le bon sens, & il faut en avoir moins qu'eux pour le croire. Je sçay aussi certainement qu'un Perroquet a de la connoissance, comme je sçay qu'un Estranger en a, & les memes marques qui sont pour l'un sont pour l'autre.

« En cinquième lieu, il ne peut répondre aux Arguments d'Epicure, comme on pourra le voir si on l'examine.

« Enfin, il ne sçauroit luy-mesme accorder ce qu'il dit. Le corps & l'ame sont deux natures entiere-ment opposées ; selon luy le corps n'est capable que de mouvement, l'ame que de connoissance ; donc il est impossible que l'ame agisse sur le corps, ny le corps sur l'ame. Que le corps se meuve, l'ame qui n'est point sujette aux Loix du mouvement, n'en ressentira aucune atteinte. Que l'ame pense, le corps n'en ressentira rien, puisqu'il n'obeit qu'au mouvement. Cependant il est tres-certain que l'ame ressent les dommages du corps ; que le corps obeit aux volontés de l'ame ; & ainsi l'opinion de Descartes n'est qu'une chimere qu'il a faite à dessein de voir, comment on la recevrait dans le monde, ou pour d'autres raisons qu'on peut bien deviner. »

45. Cf. R. Pintard, *Le Libertinage érudit*, Paris : Boivin, 1943, 2 vol. (rééd. Genève - Paris : Slatkine, 1983) p. 572 : « C'est après avoir, comme Gassendi, admis un nombre fini d'atomes créés et providentiellement gouvernés par Dieu, bien plus, c'est en utilisant sa conception de la dualité de l'âme humaine, que Guillaume Lamy adopte la physique épicurienne, distingue radicalement de l'âme corporelle - qui suffit aux bêtes et remplit chez l'homme presque toutes les fonctions du sentiment, de l'imagination et de la réflexion - une autre âme connue par la seule foi, enfin aboutit à un système matérialiste excluant tout finalisme et toute métaphysique. »

46. *De principiis rerum*, p. 237 : « Caput XX. *Argumenta Epicuri non demonstrant creationem esse impossibilem.* » Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, I, 539 sq.

47. *Ibid.*, p. 238 : « Fatendum tamen est creationis oppositæque ipsi annihilationis cognitionem fidei solum deberi, neminemque posse naturali lumine ad ipsarum notitiam assurgere : immo vero ab vnoquoque ipsas serio examinante statim iudicarentur impossibiles, nisi religionis fræno contineretur. Vbi enim distantiam entis à nihilo mens emetiri contendit ab eius immensitate confunditur, neque transitum ab vno ad alterum concipere valet. Istam ob causam Philosophi omnes quibus nullum supernaturale lumen affulsit, creationem iudicauerunt impossibilem, materiamque proinde non minus æternam esse quam opificem seu Deum crediderunt ; sic apud Aristotelem mouens & mobile probantur æterna, & apud alios qui mundo principium assignant præsupponitur informe calos ex quo rerum formas Deus extraxit mundumque confecit. »

48. Cf. p. 239 : « Caput XX. *Atomorum indiuisibilitas oriri nequit ab inanis exclusione.* » Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, I, 486 sq.

49. Cf. pp. 240-241 : « Caput XXI. *Non bene probat celeritatem motus atomorum.* » Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, II, 141 sq.

50. Cf. pp. 241-242 : « Caput XXII. *Gravitas atomorum qua tendant omnes superne deorsum commentitia est.* » Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, II, 216 sq.

51. Cf. « Caput XXIII. *Fictitius est declinationis motus. Cur Epicurus circa motum atomorum errauerit.* » Cf. Lucrèce, *ibid.*

52. Cf. « Caput. XXIV. *Fabulosa est per istum declinationis motum libertatis explicatio.* » Lucrèce, *De natura rerum*, II, 251 sq.

53. Cf. *Syntagma, Physica, Opera omnia*, Lyon, 1658 (rééd. Stuttgart, 1964) II, pp. 237-259, notamment p. 256 : « Quare admitti solum potest quæ restat opinio statuentium animam humanam compositam esse ex duplici parte, nimirum ex irrationali quæ, vegetativam & sensitivam complectens, corporea sit, a parentibus ortum habeat & sit quasi medium seu nexus iungendæ

- rationalis cum corpore ; & ex ipsa rationali seu intellectiva, quæ sit incorporea, a Deo creetur ac infundatur uniatuque ut vera forma corpori, intercedente irrationali. » Voir aussi P. F. Thomas, *La Philosophie de Gassendi*, Paris : Alcan, 1889, liv. II, 3^{me} partie, chap. 1, pp. 217 sq. ; G. Scartais, *La Philosophie moderne...*, t. II, p. 125-127 ; R. Pintard, *Le Libertinage érudit*, p. 497 ; O. R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971, pp. 368 sq., 398 sq.
54. *Abregé de la philosophie de Gassendi*, V, p. 456
55. Cf. par exemple *Explication mécanique*, éd. 1681, p. 33 : « [...] une substance incorporelle, comme la foy nous enseigne de l'ame raisonnable ».
56. *Ibid.*, p. 14. Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, III, 690-697.
57. *Ibid.*, pp. 117-118.
58. *Ibid.*, p. 38.
59. *Ibid.*, p. 33.
60. *Explication mécanique*, éd. 1681, pp. 173-174.
61. *Ibid.*, p. 39. Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, III, 579-605.
62. *Ibid.*
63. Voir par exemple, pour ne citer que deux auteurs qui attirèrent l'attention de Mersenne, Cl. Hestieu de Nuysement, *Traicté du vray sel secret des philosophes* (Paris, 1621), dans *Les Visions hermétiques*, éd. S. Matton, Paris : CAL, 1974, pp. 142 sq. ; P.-J. Fabre, *L'Abregé des secrets chymiques*, Paris, 1636, rééd. Paris : Gutenberg Reprint, 1980, pp. 8 sq.
64. Cf. Bernier, *Lettre à Monsieur Chapelain Touchant les Superstitions, étranges façons de faire, & Doctrine des Indous ou Gentils de l'Hindoustan*, 4 octobre 1667, publiée dans la *Suite des mémoires du sieur Bernier sur l'empire du grand mogul*, Paris, 1671, III, reproduite dans les *Voyages de François Bernier...*, II, pp. 97-168 de l'éd. de 1723, ici pp. 163-164. Texte cité par A. Mothu, « La pensée en cornue : considérations sur le matérialisme et la "chymie" en France à la fin de l'âge classique », *Chrysopaia*, IV (1990), sous-presse, auquel on se reportera pour une vue d'ensemble sur cette question et pour une bibliographie.
65. Cf. J. S. Spink, *La Libre Pensée française...*, pp. 150-152 ; A. Niderst, *L'Âme matérielle (ouvrage anonyme)*, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 1969, pp. 168-171 (Niderst donne les textes de Lamy et de Bernier) ; A. Thomson, « La Mettrie et la littérature clandestine », dans O. R. Bloch (éd.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, 1982, p. 237 ; Th. Verbeek, *Le Traité de l'Âme de la Mettrie*, Utrecht, 1988, I, pp. 27*-28*, et II, pp. 43, 84, 102 ; A. Mothu, « La pensée en cornue... », *loc. cit.*
66. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 227-228. Cité par H. Busson, *La Religion des classiques*, pp. 185-186, et par J. S. Spink, *French Free-Thought*, p. 118.
67. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 68.
68. Cf. *De natura rerum*, IV, 820 sq.
69. Cf. *IV^e Méditation*, A. T., t. IX, p. 44 ; *Réponses aux V^{es} Objections* (contre la *IV^e Méditation*, n^o D) ; *Principes*, I, 28 ; *Entr. avec Burman*, A. T., t. V, p. 158. Pour le débat sur le sens de l'anti-finalisme de Descartes, voir E. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, 1912, p. 96, et la critique de J. Laporte, « La finalité chez Descartes », *Revue d'histoire de la philosophie*, II (1928), pp. 375 sq., ainsi que *Le Rationalisme de Descartes*, Paris : P.U.F., pp. 343 sq. ; voir aussi E. De Angelis, *La Critica del finalismo nella cultura cartesiana, contributi per una ricerca*, Florence, 1967.
70. Cf. *Abregé de la philosophie de Mr Gassendi*, éd. Paris : J. Langlois, 1674, traité I, chap. XII, pp. 114 sq. ; éd. Lyon : Anisson et Posuel, 1678, t. I, chap. XVII, pp. 242 sq.
71. *La Philosophie de Gassendi*, p. 433. Sur le finalisme gassendien, voir tout le chapitre XIV de cet ouvrage ; P. F. Thomas, *La Philosophie de Gassendi*, Paris : Alcan, 1889, liv. II, 1^{re} partie, chap. V, spéc. pp. 92 sq.

72. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 39.
73. *Ibid.*, pp. 276-277.
74. *De principiis rerum*, c. LV, pp. 72-73 : « Sprenndique medici qui hac via insistentes vbi de partium vsu loquuntur ipsam tanquam earumdem finem proponunt, asseruntque exempli gratia causa naturam nobis concecisse duos oculos vt atrenitro effosso altero adhuc videremus. Quid enim responderent interroganti cur hæc bona mater sagax ac prouida centum oculos in corpore nostro non locauit, vt nonaginta nonem effossis, vno saltem superstite dirigeremur. »
75. Cf. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 165 : « Le poil [...] Le principal usage qu'on luy donne est de cacher ces parties que la pudeur défend de montrer, & c'est à ce que disent nos Philosophes Moraux en Physique, un effet de la prévoyance de la nature qui a pris soin d'elle-même de cacher ces parties & d'enseigner par là à ne les point montrer. Je ne sçay aussi si elle n'a point voulu nous enseigner par les mesmes marques à nous cacher la teste & le menton. »
76. *Ibid.*, p. 111.
77. *Ibid.*, pp. 112-114.
78. *Ibid.*, p. 33.
79. *Ibid.*, pp. 37-38.
80. Cf. *De natura rerum*, V, 781 sq.
81. Dans une communication « Sur les Discours anatomiques de Guillaume Lamy » faite en 1922 à l'Institut Français d'Anthropologie, Alphandéry expliqua que Lamy « affirmait la lenteur extrême de l'évolution intellectuelle et physique de l'humanité » mais qu'« il ne fonde sa conviction ni sur des faits anatomiques, ni même sur des comparaisons avec les primitifs que quelques-uns de ses contemporains (en particulier Lamoignon-Le Vayer) avaient déjà tentées : ses arguments sont d'origine surtout sentimentale, le plus souvent intuitive ; pourtant il entrevoit l'idée des périodes anthropologiques de l'histoire du travail et formule, au cours de la polémique soulevée par ses *Discours*, sa conception confuse de l'homme espèce animale. » Cf. *L'Anthropologie*, XXXII (1922), p. 274 (je dois à A. Molin *méd. visq.* la connaissance de ce texte). H. Busson, *La Religion des classiques*, p. 69, voyait dans le *De principiis rerum* « le manifeste du gassendisme hétérodoxe, plus exactement de l'évolutionisme lucretien ».
82. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 41-42. Lamy introduisait déjà cette idée dans sa thèse *An chylosis à succo acido ?*, écrivant (p. 1) : « Sæculum aureum, in quo fructus solis erant in deliciis fabula est : primis equidem temporibus homines duriori facileque parabili cibo utebantur, neque qui agrestes essent maximoque suo damno culinariæ artis ignari : sanius vivunt qui lautius comedunt, modo ciborum copiâ ventriculum non gravent ».
83. Sur l'importance de Montaigne dans le débat sur la supériorité de l'homme par rapport à l'animal, cf. H. Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris : Vrin, 1933, p. 187 sq.
84. *Ibid.*, Seconde lettre, pp. 5-6.
85. Cf. Ch. Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, Paris, 1946, t. II, pp. 411.
86. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 4-5.
87. *Ibid.*, p. 250.
88. *Ibid.*, pp. 188-189.
89. *Quæstio medica [...]* *An sensus veneris, sit à tactu sensus diversus ?*, p. 3.
90. Comme l'a vu H. Busson (*La Religion des classiques*, p. 158), ces vers sont de Madame de La Suze, *Recueil de Pièces galantes*, 1674, t. I, p. 32.
91. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 185-186.
92. *La Religion des classiques*, p. 149.
93. *Ibid.*, p. 160.

94. *Ibid.*, p. 391.

95. Cf. par exemple le Père J. Hardouin, *Athei detecti*, dans *Opera varia*, 1733, pp. 1 sq., qui range parmi eux Jansenius, Thomassin, Malebranche, Quesnel, Arnauld, Nicole, Pascal, Descartes, Regis.

96. Cf. *La Religion des classiques*, pp. 142-146. Busson signale notamment (pp. 144-145) l'observation de Duncan qui rapporte que l'on disait alors : « Sur trois médecins, un athée ».

97. Cf. *Histoire naturelle de l'âme, traduite de l'anglais de M. Charp, par feu M. H***, de l'Académie des sciences*, La Haye : Néaulme, 1745, p. 204.

98. L'approbation, datée d'août 1677, est de Le Moine, doyen de la Faculté, les lecteurs étant les docteurs régents Garbe et de Farcy qui « ont assuré que ledit Livre estoit tres-digne d'estre mis en lumiere, estant rempli d'opinions curieuses proposées d'une maniere sceptique, qui sans préoccuper le Lecteur luy laisse toujours la liberté de son choix ».

99. Lamy explique que c'est en raison d'une cabale menée par Blondel qu'il ne pu obtenir l'approbation des docteurs la Faculté de médecine, lesquels décidèrent « que le livre passeroit, pourveu que la faculté de Theologie n'y trouvast pas à redire [...] ces Messieurs de Theologie le lûrent assez promptement, après quoy ils firent une réponse à Monsieur nostre Doïen fort prudente, & qui ne les engageoit à rien, car ils ne voulurent signer ny pour ny contre » (*Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 25).

100. *De principiis rerum*, p. 294-296 : CAPVT XL. *Nihil absolute verum aut falsum ex ijs quæ ratiocinio cognoscimus dicendum est, sed solum tale apparere.*

Istis similibusve modis possunt Epicurei suam aduersus alios Philosophos ratione sola vtentes doctrinam suam stabilire ac defendere. Nilominus quantumvis præ cæteris vero similis minimisque difficultatibus impedita videatur, non protinus ipsam, religione etiam prætermissa aduersus quam in plurimis peccat, veram esse iudicarem : multi siquidem sunt non ignobilis ingenij Philosophi, qui tantumdem eam à verò recedere putant, quantum ad ipsum accedere ab alijs existimatur. Quamobrem cum nemo constitui possit inter eos iudex, qui dirimat litem : quæcunque ratiocinio suo placita ab experimentis homines deducunt, neque vera, neque falsa dicenda esse arbitror ; at solum ea diuersis ingenijs talia videri : sicuti cibi secundum se neque iucundi, neque molesti sunt, verum diuersis palatis ac linguis tales apparent. Ex quò certè Scholarum doctrinam & mores euomui, licet opiniones meas non molliter, neque infelici successu data occasione defenderim : in ferendo tamen de cæterorum Philosophorum placitis siue circa naturam siue circa mores iudicio, summa semper moderatione vsus sum, omninoque iniquum mihi visum est arbitrari inter tot alios se solum sapere, sibique vni veritatis adyta patuisse : vnusquisque enim vt nulli videtur sapientiam ad libitum pingit ; verum adeo vt in sapientum numerum adscribi facile possit.

CAPVT XLI. *Quæ vera videntur rationi, falsa credi possunt & debent vbi fidei aduersantur.*

Quicumque tam diuersarum opinionum examîne similem animi moderationem consecutus fuerit, nec minus ingenij sui quam aliorum senserit infirmitatem ; lubenter is placita sua quantumvis ipsi verisimilia videantur, falsa prorsus esse credet, vbi aduersantur ijs quæ Deus singulari beneficio hominibus reuelauit. Si enim ob contrariam mentem aliorum Philosophorum qui communi lege, errandi periculo subjacent, nihil certo determinet etiam in ijs quæ ipsi vera videntur : quanto facilius opiniones suas licet veritatis specie fucatas erroneas existimabit, ob oppositam reuelationem factam à Deo qui neque fallere potest neque falli.

CAPVT XLII. *Hac arte facile conciliatur Philosophia cum fide.*

Hac certè Philosophandi methodo, belle conciliatur ratio cum fide, neque vsquam ipsi reuera aduersatur. Non repugnat enim spurio rationis lumine quidpiam verum apparere, quod fidei lumen hallucitationis occasionem nunquam suppeditans reipsa falsum esse demonstrat. Eam obrem non possum non arguere calomniam quorundam imperitorum, qui Philosophos eximij

ingenij sublimisque doctrinæ, peruersè semper de religione sentire temere suspicantur ; cum è contra nulli meo iudicio esse possint qui ipsius jugum facilius subeant. Quicumque enim philosophi titulum jure possidet, is dubio procul mentis humanæ nouit imbecillitatem, adeoque rationem inter & fidem apprimè distinguit : atque proinde in rebus philosophicis, rationis lumen insequitur, ut nihil certò affirmando, sibi semper ab errore caueat, doctamque solum ignorantiam consequatur : in ijs verò quæ ad religionem attinent, Deum solum nullatenus verò rationem quantumvis verisimiliter repugnantem audit.

CAPVT VLTIMVM. *Libri conclusio.*

Quamquam igitur exposita hoc in libro de rerum principiis doctrina, cupiam rationem audienti verisimilis appareret ; hoc tamen impedire non posset, quominus idem fidei lumine directus, erroneam ipsam esse crederet in ijs quæ religioni aduersantur. Neque enim ut opinor difficilius est denegare fidem argumentis quæ mundi æternitatem persuadere videntur, quam euidenti sensuum testimonio, quibus post consecrationem, panis & vinum adhuc superesse apparent. Vt igitur principia Physices superius exposita cum religione nostra consentiant, credendum est atomos rerum initio à Deo fuisse creatas, cum motu, ordine, ac nexu ad vniuersi constitutionem necessarijs, ipsamque sibi in earum motibus & effectibus præstituisse fines, quos tamen scrutari necesse non sit. Credendum pariter, si fidei aduersari videatur vniuersi immensitas, atomorum numerum esse finitum deumque impedire ne dissiliant & per infinitum spatium dispergantur. Vno verbo falsa credenda sunt omnia quæ Religioni nostræ repugnare iudicabuntur ab ijs quibus istud definiendi legitima potestas à Deo concessa est. »

101. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 290-297

102. *La Religion des classiques*, p. 159

103. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 247.

104. *Ibid.*, p. 248.

105. *Explication mécanique*, éd. 1681, p. 132.

106. *Discours anatomiques*, éd. 1679, p. 230. C'est nous qui soulignons.

107. Claude Perrault, *Essais de Physique*, Paris, 1680, 4 vol.

108. *Explication mécanique*, éd. 1681, pp. 405 et 408-409.

109. Comme on sait, le fidéisme, ou ce qui en tenait lieu, n'avait pas encore été condamné par l'Église.

110. *Discours anatomiques*, éd. 1679, pp. 282-283.

111. *Ibid.*, pp. 334-335.

112. *Ibid.*, p. 306.

113. *Ibid.*, p. 264.

114. *Ibid.*, pp. 299-300. Voir encore p. 9 : « Alors sans doute vous reconnoistrez la puissance du Souverain Estre, qui par un seul vouloir a produit les différentes Particules de la matiere, avec des mouuemens, par la nécessité desquels sont formées des machines embellies de tant de ressorts : Et faisant reflexion que vous ne pouvez appercevoir leur enchaînement, ny les démesler, quoy qu'ils soient devant vos yeux ; vous avoüerez que c'est une temerité insupportable de vouloir penetrer ses secrets, & chercher, s'il m'est permis de parler ainsi, le pourquoy de tous ses ouvrages » ; et p. 298 : « Il veut s'affranchir de la temerité dont j'accuse ceux qui tâchent de penetrer les desseins de Dieu, & qui prétendent déterminer la fin qu'il s'est proposé dans la production de tous ses ouvrages. »

115. *Explication mécanique*, éd. 1681, pp. 301-302. Lamy cite des Pères d'après J. de Launoy pp. 303 sq.

Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

Au dix-neuvième siècle, on était persuadé que Descartes avait apporté la lumière au monde, et en dissipant les ténèbres de la scolastique, promu une philosophie pure et neuve, qui était, pour ainsi dire, la philosophie essentielle. Au vingtième siècle, le tableau s'est brouillé : Gassendi a combattu et Descartes et Aristote; on le réduit et on le récupère en en faisant simplement un libertin. En face de lui, les édifices ruinés de la scolastique, tenant encore par l'habitude, et, s'il le faut, la force, et la voie royale, claire et droite, du cartésianisme. Puis on imagine que Voltaire, en Angleterre, découvre Locke et fait pénétrer en France l'empirisme britannique.

Ce tableau n'est peut-être pas absolument faux, mais il exige bien des corrections. Bayle reconnaît avec son *Dictionnaire* que « le bras séculier » est venu soutenir la philosophie d'Aristote, mais il explique aussi que « les Théologiens Catholiques d'un côté, et les Théologiens Protestans de l'autre, ont conru comme au feu à son secours », et conclut « qu'il n'y a point d'apparence qu'elle perde de longtemps sa domination »¹. Huet, dans sa jeunesse, était cartésien. Comment ne pas admirer un penseur, qui bâtissait un si ambitieux édifice avec « un petit nombre de principes très simples »². Mais, dit-il, « je ne fus pas longtemps sans m'apercevoir que les Péripatéticiens se soutenoient encore; qu'il se formoit de dangereuses factions contre Des Cartes; que Gassendi se faisoit chef de parti, et renouvelloit avec succès la Secte d'Epicure, toute décriée qu'elle étoit, et suspecte d'impieité, quoiqu'il ait beaucoup plus d'adversaires que d'approbateurs »³.

Telle est donc la situation vers 1650. Les aristotéliens ne sont pas dissipés comme des nuages au souffle ardent du cartésianisme. L'épicurisme peut sembler impie et susciter bien des hostilités; il forme un nouveau parti, dont Gassendi est le chef.

On sait que le néo-stoïcisme de Juste Lipse, du premier Corneille, de Rubens – et de Descartes – s'effrite dès 1650, et que les jésuites, les oratoriens, les honnêtes gens, s'acharnent à dénoncer les « fausses vertus » de Sénèque. On sait que La Fontaine et Molière, Saint-Evremond et Guillaume Lamy, furent épicuriens – que Mine de Sévigné et Madeleine de Scudéry préféraient Montaigne à Descartes – que Malebranche démontra longuement que les passions étaient foncièrement bonnes et nous portaient à un « bonheur actuel ». Tout cela, quelles que soient les philosophies des uns et des autres, est un peu gassendiste.

Les aristotéliens ne désarmèrent pas. Le Père Daniel évoque « l'union de toutes les Universités et de tous les collèges » contre « la nouvelle philosophie »⁴. Il ne voit que « quelques femmes savantes » – et il pense à d'illustres contemporaines, aussi bien qu'à Philaminte, Armande et Bélise – pour s'en

tenir à Descartes. Que font donc « les doctes »? Ils deviennent gassendistes, ou se forgent des « systèmes composés »⁵.

Le tableau de la France philosophique dans les années 1650-1680 est donc modifié. Descartes n'a pas trop de sectateurs; en fait, il en a plus que ne dit le jésuite: Bossuet et les gens de Port-Royal le suivent malgré tout. Cela ne fait pas foule. Tous les « pédants », comme on disait alors, demeurent scolastiques et s'attachent parfois par la force à écraser l'opposition. Les gens d'esprit s'ils ne sont pas totalement gassendistes, tentent des compromis.

Ces gens d'esprit sont oubliés ou méconnus maintenant. Ils édifient toutefois un système passablement éclectique, mais à peu près cohérent, qui permet à la pensée française de ne pas s'enfermer dans des conflits inextricables.

Qui sont-ils? Quelques noms sont restés – des jésuites évidemment, les plus intelligents, les plus manœuvriers, le Père Daniel et le Père Buffier – et des amis des jésuites, Huet, Du Hamel, Fontenelle.

On commence par dissiper les légendes, par écarter les mauvais héritiers et par revenir aux maîtres. Il faut lire Aristote, et non les aristotéliciens, Descartes et non ses disciples⁶. Après tout, les dissertations de Gassendi n'étaient-elles pas composées « adversus Aristoteleos », contre les mauvais fils plutôt que contre le père?

On admire la rigueur cartésienne. « Avant M. Descartes, écrit Fontenelle, on raisonneit plus commodément [...] C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie mesme, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine selon les propres règles qu'il nous a apprises »⁷, et le Père Bussier ne dit rien d'autre: « On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion, ou à son exemple, et on lui est encore plus redevable que ne pensent quelques-uns de ses sectateurs, puisque sa méthode sert parfois à le combattre lui-même »⁸. Même Huet reconnaît que la *Somme* de Saint Thomas (qu'il admire tant) est dépourvue du « principal et premier principe de la méthode philosophique, qui consiste dans la division et la définition », et il lui reproche de jeter « d'abord l'esprit de son lecteur, sans aucune préparation, au milieu des questions les plus épineuses et sans rendre aucune raison du dessein de son ouvrage »⁹.

On commence donc par raisonner avec cette rigueur, dont Descartes a montré l'exemple, et ce sera le meilleur moyen de démanteler sa métaphysique. Le doute méthodique est de peu d'usage, ou se ramène simplement, comme l'écrit le Père Buffier, à dire « qu'on ne doit admettre aucune vérité qu'après l'avoir examinée autant qu'elle puisse l'estre »¹⁰. L'évidence n'est pas un critère certain, elle « peut se trouver dans le faux, comme dans le vrai »¹¹. Il est difficile de définir l'âme par « la pensée actuelle »¹². La preuve par l'idée d'infini de l'existence de Dieu n'est pas convaincante. Car « on ne [...] comprend, ni on n'[...] aperçoit l'infini »¹³; *Idea rei infinitæ et summe perfectæ*,

*quæ in nobis est, finita est et imperfecta neque clara est neque distincta [...] aliunde proficisci potest quam a re infinita et summe perfecta*¹⁴. Le dualisme absolu ne va pas sans difficultés. On ne peut nier l'âme des bêtes, et l'occasionalisme est inacceptable¹⁵.

Tout cela se trouvait dans la *Disquisitio Metaphysica* de Gassendi. Les néo-scolastiques n'ont rien eu d'autre à faire que d'aller chercher des arguments dans cette critique systématique des *Médiations*. « Il est faux, écrivait Gassendi, de supposer que l'on puisse se défaire de tout préjugé et ensuite de se trouver en possession de principes entièrement certains et évidents » [...] Si l'Âme est une chose qui sent, qui imagine etc... il semble nécessaire d'attribuer une âme aux bêtes [...] L'infini n'est connu que par négation »¹⁶.

On comprend que le philosophe se soit attiré cet éloge du Père Daniel: « C'étoit un homme qui avait autant d'esprit que M. Descartes, une bien plus grande estendue de science, et beaucoup moins d'entêtement. Il paroît être un peu Pyrrhonien en Physique, ce qui à mon avis ne sied pas mal à un Philosophe, qui, pour peu qu'il veuille se faire justice, connoît par sa propre expérience les bornes de l'esprit humain, et la foiblesse de ses lumieres »¹⁷.

Il est vrai que Gassendi s'en était pris aussi à Aristote, ou plutôt aux aristotéliciens. Il avait dénoncé les « présomptions arrogantes », « l'immense fatras de [leurs] vaines disputes », leur philosophie qui n'était qu'une pure science des mots », et leur sottise « de distinguer dix Catégories comme divisions du réel »¹⁸.

Les nouveaux scolastiques ne se cabrent pas contre ces critiques. Ils entrent gaiement la logique d'Aristote, à laquelle Fontenelle comprit vite « que ce n'étoit pas la peine [de] [...] rien entendre, que ce n'étoit que des mots »¹⁹. Même le Père Daniel se moque de ces pédants « armés de syllogismes, en toutes sortes de figures et de formes »²⁰. Que faire des « formes substantielles » et des « qualités occultes » ? Les premières sont réhabilitées par Leibniz; les Français ne vont pas si loin. Ils se contentent de distinguer Aristote et ses sectateurs. C'est la méthode du Père Daniel, qui attribue aux aristotéliciens, et non à leur maître, l'invention de l'« horreur du vide », des attributs métaphysiques, et de tous ces « petits êtres », qui se sont introduits dans la « Philosophie de l'Ecole »²¹. Ou bien on constate, avec Claude Buffier, que ce « galimatias scolastique » n'était pas pire que celui des « philosophes nouveaux »: ne les voit-on pas évoquer « certaine figure, certain arrangement, certain mouvement de parties », ce qui ne vaut guère mieux que « les qualités occultes »²².

On a commencé par reprocher à l'Ecole de trop dogmatiser. L'argument n'est pas difficile à retourner. Descartes est plus dogmatique que le véritable aristotélisme. Une fois cette philosophie dépouillée de toutes les tares introduites par des disciples incompetents et autoritaires, une fois oubliés les syllogismes, les accidents absolus, les qualités occultes, et, s'il le faut, les formes substantielles, nous rencontrons une doctrine plus simple, plus modeste, plus utile surtout que celle de Descartes.

Les idées innées doivent d'abord être éliminées. Aristote était un empiriste. Il a établi et diffusé le principe fondamental de la saine philosophie: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Comme l'écrivit Fontenelle, en une belle litote: «L'Ancienne Philosophie n'a pas toujours eu tort. Elle a soutenu que tout ce qui étoit dans l'esprit avait passé par les sens; et nous n'aurions pas mal fait de conserver cela d'elle»²³. Comme le dit Huet, *Universales Idea exceptæ sunt ex singularibus, cum animus in rebus multis idem quippiam animadvertens, excerptit illud e multis in quibus fuerat dispersum, et in unum colligit, atque inde ideam universalem conflat*²⁴, et Buffier, faisant la part du feu, peut affirmer: «Dans [...] [le] seul livre des Animaux [d'Aristote] il y a plus d'expériences ramassées que n'en ont ramassé ensemble sur ce sujet tous les philosophes qui aient jamais écrit [...] hormis l'âme des animaux qu'il appelle formes substantielles, il explique mécaniquement toutes les autres fonctions»²⁵.

Si l'on veut voir dans l'histoire de la philosophie classique le combat indéfini de l'idéalisme platonicien, auquel se rattachent Descartes et saint Augustin, et de l'empirisme d'Aristote, il faudra regarder Gassendi – quelles que soient ses impertinences – comme un aristotélicien. Il lui arrive assurément de s'en prendre à la religion, aux mœurs, à l'intelligence, du philosophe, de lui reprocher «d'innombrables déficiences» et «d'innombrables superfluités»²⁶; il finit aussi par constater que les idées viennent «de l'examen des choses particulières», que même «les idées géométriques sont tirées des sens», qu'il n'y a pas d'intellection sans une image corporelle», que «les sens ne trompent pas toujours»²⁷.

À la limite, «il ne saurait exister de proposition universelle»²⁸. Car «l'Esprit ne reconnaît dans les choses rien que du particulier»²⁹. Allons-nous aboutir au pyrrhonisme radical? Huet, comme Gassendi, paraît y tendre. «Il n'y a aucune idée, que par le ministère et le message des sens», répète-t-il³⁰, et on ne sait jamais, ajoute-t-il, si les espèces que nous transmettent nos sensations sont conformes au réel³¹. Il reprend même après Gassendi les vieux arguments pyrrhoniens – le «continuel changement» des choses³², la «différence des hommes»³³. Cela conduit évidemment au fidéisme. L'humilité de l'esprit humain le prépare à se soumettre à l'Église et à Dieu³⁴; la foi remplace la raison³⁵.

Mais on ne renonce pourtant pas à la recherche ni à la connaissance, à condition de les définir tout autrement que ne le faisait Descartes.

Dieu n'est pas seulement cette vérité transcendante que connaît le croyant; s'il ne peut être atteint par une «démonstration métaphysique»³⁶; la contemplation des «objets sensibles et corporels» peut y conduire³⁷. Les vieilles preuves empruntées à l'astronomie et à l'anatomie – l'ordre du ciel et les merveilles du corps animal sont préférables aux raisonnements de Descartes et de Malebranche.

Si nos sens nous trompent, il n'est pas impossible de rectifier leurs erreurs. «Les conditions de la science, affirmait Gassendi, existent, mais toutefois

d'une science expérimentale et, si je puis dire, fondée sur les apparences. C'est qu'en effet notre Intellect n'a de science ou de connaissance qu'en expérimentant sur de nombreuses apparences »³⁸, et, corrigeant son pyrrhonisme, il ajoutait: « Il y a beaucoup de choses qu'il est possible de savoir [...] d'une science expérimentale »³⁹. Certes, « la nature intime des choses » nous échappera toujours; Fontenelle redira que le dernier voile qui couvre Isis-la Nature, ne sera jamais soulevé par la curiosité humaine⁴⁰, et il ne cessera, tout au long de son *Histoire de l'Académie des Sciences*, de conseiller la lenteur, la prudence, l'hésitation, le retour en arrière; Leibniz reconnaît que l'humanité est parvenue dans l'antichambre de la Nature; il veut la conduire dans la chambre d'audience, mais il ne croit pas possible d'atteindre le cabinet.

La faiblesse de notre esprit ne vient pas des sens, qui donnent des informations, en général, utilisables; elle réside plutôt dans les universaux, dans les abstractions, les généralisations. Dieu, comme les bêtes, dira Fontenelle, n'a que des connaissances particulières. L'homme s'égare, parce qu'il est contraint de se forger des idées générales⁴¹.

Le solipsisme cartésien est périlleux, et il peut susciter une ruine de la culture. Il faut, au contraire, s'instruire, connaître l'histoire, comparer les opinions et les systèmes – « choisir, dit Huet, dans chaque Secte ce qui y paraît le meilleur »⁴². Ce qui explique l'entreprise de Jean-Baptiste Du Hamel (et, après tout, de Leibniz): réconcilier l'ancienne et la nouvelle philosophie⁴³. L'éclectisme, l'examen de l'histoire et des croyances, complètent l'examen des choses. Leibniz ne jugeait pas indigne de lui d'étudier la généalogie des princes, ni de s'entretenir avec « toutes sortes de personnes, Gens de Cour, Artisans, Laboureurs, Soldats. Il n'y a guère d'ignorant qui ne puisse apprendre quelque chose au plus savant homme du monde »⁴⁴.

Le bon sens ou « le sens commun » ne doivent pas être négligés. Il est un anas de vérités, que tous les hommes acceptent, sans les fonder vraiment en raison. C'est l'essentiel de la philosophie de Claude Buffier. Mais Gassendi y avait déjà songé, et Huet reconnaissait que « les choses probables » ne sont pas à mépriser; il faut « les suivre dans l'usage de la vie, comme si elles étoient véritables »⁴⁵.

Ce n'est donc pas du scepticisme, et ce n'est pas non plus tellement de l'épicurisme. On peut rattacher ce système à Sextus Empiricus plutôt qu'à Pyrrhon ou à Epicure. Une fois niée la possibilité d'atteindre à l'infini ou à l'absolu, on recourt à ce que Descartes avait rejeté – l'expérience en physique, la culture en histoire et en philosophie – pour fonder un ensemble de vérités probables et par tous acceptables: Dieu existe, le monde est ordonné, les animaux ont une âme, le particulier est plus sûr que l'universel. Même si Bayle affirme parfois que les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu lui paraissent encore les meilleures – et s'il penche vers l'automatisme animal – il se rattache assurément, avec sa curiosité universelle, son goût des anec-

doctes et des singularités, sa méfiance de tous les systèmes – à ce courant. On pourrait dire que son *Dictionnaire* est à l'histoire ce qu'est l'*Histoire de l'Académie des Sciences* de Fontenelle à la physique: un effort pour chasser l'erreur, un recours obstiné à l'expérience et au bon sens, un amas d'idées particulières justes en elles-mêmes et encore plus justes par le discrédit qu'elles apportent aux trop impérieuses synthèses.

Il est vrai que Buffier ne cite jamais Gassendi et se réfère à Locke. Ignore-t-il Gassendi, ou juge-t-il ce patronage dangereux ou moins séduisant? Voltaire, qui l'admirait, fera de même dans *Micromégas*, représentant le petit disciple de Locke qui vient anéantir tous les ambitieux systèmes de ses prédécesseurs. Mais Locke avait connu Bernier et avait lu Gassendi.

Le philosophe qu'on ne cite pas, qui paraît sombrer dans l'oubli, a permis à la scolastique de se renouveler. Dira-t-on que dans cet effort elle s'est compromise et peut-être altérée? Il est vrai que la philosophie du bon sens de Buffier paraît bien loin de la dialectique et de la morale aristotéliennes. Il s'agissait pour les jésuites et leurs amis de ruiner d'abord l'impérialisme cartésien, et c'était indispensable à la science, à l'histoire, enfin à la culture, modernes. Ce-faisant ils furent conduits à ne retenir d'Aristote que l'empirisme et les idées les plus communes, l'intelligence animale, Dieu qui se démontre par l'ordre de l'univers. Au fond, Gassendi les aida à enterrer toute métaphysique, alors qu'ils étaient partis pour défendre un système, à préparer, selon les mots de Karl Marx, «la philosophie du bon sens en décomposant la métaphysique par le scepticisme». Ainsi s'édifia – et il n'est pas trop de contradictions entre le huguenot Bayle, le plus ou moins libertin Fontenelle et les prélats et les professeurs des collèges – un relativisme (baptisé, faute de mot, scepticisme), qui fut le cadre général de la pensée des lumières. Leibniz tenta de faire mieux, d'intégrer l'éclectisme et même le scepticisme dans une nouvelle somme. Seul Kant fut capable de dépasser le problème en l'approfondissant, de bien circonscrire et de bien valider ce relativisme, tout en fondant un nouvel absolu.

ALAIN NIDERST
UNIVERSITÉ DE ROUEN

NOTES

1. *Dictionnaire*, Bâle: Jean-Louis Brandmuller, 1741, t. I, p. 323 (*Aristote*).
2. *Traité philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain*, Amsterdam: Henri de Sauzet, 1723, p. 5.
3. *Ibid.*, p. 6.
4. Gabriel Daniel, *Voyage du Monde de Descartes*, Paris: Veuve de Simon Benard, 1690, p. 314.
5. *Ibid.*, *loc. cit.*
6. *Ibid.*, p. 205.

7. Digression sur les Anciens et les Modernes, dans *Œuvres*, Paris: Fayard, 1991, p. 420.
8. Claude Buffier, *Œuvres philosophiques*, éd. Francisque Bouillier, Paris: Adolphe Delahaye, 1843, p. 4.
9. *Huetiana*, Paris: Jacques Estienne, s. d., p. 121.
10. Buffier, p. 377 (*Examen des préjugés vulgaires*).
11. *Traité philosophique*, p. 82.
12. Daniel, *op. cit.*, p. 215, sv.
13. Fontenelle, *Fragmens de la connoissance de l'Esprit humain*, dans *Œuvres*, Paris: Les Libraires associés, 1766, t. IX, p. 324.
14. Huet, *Censura Philosophiæ Cartesianæ*, Paris: Daniel Horthemels, *caput quartum*, III.
15. Fontenelle, *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, dans *Œuvres*, Paris: Fayard, t. I, 1990, p. 525, sv.
16. *Disquisitio Metaphysica*, tr. par Bernard Rochot, Paris: Vrin, 1962, p. 36, 148, 254.
17. Daniel, *Voyage*, p. 154. Comparer avec Ch. Perrault, document I ci-dessous, pp. 207-208
18. *Dissertations*, tr. par Bernard Rochot, Paris: Vrin, 1959, p. 8, 24, 44, 262, 310.
19. Trublet, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Fontenelle*, Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1759, p. 125.
20. *Voyage*, p. 160.
21. *Ibid.*, p. 185.
22. Buffier, *op. cit.*, p. 379.
23. *Fragmens de la connoissance de l'Esprit humain*, dans *Œuvres*, 1766, t. IX, p. 305.
24. *Censura*, p. 95.
25. Buffier, p. 378.
26. *Dissertations*, p. 70, 72, 74, 144, 146.
27. *Disquisitio*, p. 478, 484, 524, 532.
28. *Dissertations*, p. 412.
29. *Ibid.*, p. 282.
30. *Traité philosophique*, p. 50.
31. *Ibid.*, p. 50.
32. *Ibid.*, p. 59.
33. *Ibid.*, p. 63; Gassendi, *Dissertations*, p. 494.
34. *Dissertations*, p. 10.
35. Huet, *Traité philosophique*, p. 182.
36. Buffier, p. 21.
37. *Ibid.*, p. 19.
38. *Dissertations*, p. 504.
39. *Ibid.*, *loc. cit.*
40. *Eloge de Ruysch*, dans *Œuvres*, 1766, t. VI, p. 512.
41. *Fragmens d'un Traité de la Raison Humaine*, dans *Œuvres*, 1766, t. IX, p. 330.
42. *Traité*, p. 215.
43. *De Consensu Veteris et Novæ Philosophiæ Libri Duo*, Paris: Charles Savreux, 1663.
44. *Eloge de Leibniz*, dans *Œuvres*, 1766, t. V, p. 554.

Documents



**I. Jugement de Gassendi par Charles Perrault,
dans *LES HOMMES ILLUSTRÉS qui ont paru en France
pendant le XVII. siècle*¹**

Le texte

« PIERRE GASSENDI meritoit plutôt le nom de Sage que celui de Philosophe, parce que son ame estoit encore plus ornée de vertus que son esprit ne l'estoit de connoissances. Il nâquit au mois de Janvier de l'année 1592. dans un village proche de Digne, où dès l'âge de quatre ans on le voyoit la nuit contempler avec une attention incroyable la Lune et les Estoilles. Lors qu'il fut un peu plus âgé on l'envoya à Digne y faire ses études, où en peu de temps il donna des marques de son esprit et de ce qu'il seroit un jour. Il fit sa Philosophie à Aix, et au retour il enseigna la Rhetorique à Digne n'ayant encore que seize ans. Après avoir passé un temps considerable dans les disputes de l'Ecole, il se consacra à l'état ecelesiastique, état plus tranquille et plus propre à vacquer à la Philosophie. Il fut pourveu d'un Canonat dans la Cathedrale de Digne, et le degré de Docteur luy ayant obtenu une dignité qui luy fut disputée par plusieurs concurrents, il fut contraint d'aller plaider et à Grenoble, et à Paris, où son merite le fit connoistre, et luy fit beaucoup d'amis. En l'année 1628. il fit un voyage en Hollande avec Monsieur l'Huillier Maistre des Requestes, où il s'acquit une très-grande reputation pour les conférences qu'il eut avec les excellens hommes de ce pais-là.

Quelque éclairé qu'il fust, il ne laissa pas de combattre long-temps la circulation du sang et la communication du chyle avec le sang par les veines lactées; mais il en fut desabusé par les dissections que Monsieur Pecquet, qui le premier a decouvert le canal thorachique, fit devant luy plusieurs fois, et lors qu'il fut convaincu de la verité de ces deux decouvertes, il se rejouissoit de les avoir connues avant sa mort, ajoutant qu'il regardoit ces deux veritez qui se prouvent l'une par l'autre, comme les deux poles de la Medecine sur lesquels elle devoit rouler desormais, car il n'estimoit pas la Medecine ordinaire, qui n'admet que le combat des qualitez, et les differentes temperatures des humeurs, pour les causes de toutes les maladies. Il s'est rendu celebre par bien des endroits; mais rien ne luy a acquis plus de reputation que la dispute qu'il a eue fort long-temps avec Monsieur Descartes. C'étoient deux très excellens hommes; mais d'un caractere bien different. Descartes n'étoit jamais plus aise, que quand il avançoit des propositions contraires aux opinions receuës, et Gassendi se faisoit un plaisir de conformer les siennes autant qu'il le pouvoit à celles qu'il trouvoit établies. L'un se distinguoit par la profondeur de ses meditations, l'autre par l'étendue de sa litterature; L'un vouloit que tous ceux qui l'avoient devancé n'eussent presque rien connu dans les choses de la Nature. L'autre

tâchoit à faire voir par de favorables interpretations, que les Anciens avoient pensé les mêmes choses qu'on regardoit comme nouvelles. L'un sembloit entraîné par ses propres lumieres, l'autre paroissoit toujours en estre le maistre. En un mot on eust dit que l'un avoit des connoissances plus grandes que son ame, et que l'autre avoit l'ame plus grande que toutes ses connoissances. Ses maximes de Philosophie étoient composées de ce qu'Epicure et Democrite ont eu de meilleur et de plus raisonnable, et il s'éloigna de tous les paradoxes outrez, soit qu'ils se trouvassent dans les Anciens, soit qu'ils fussent soutenus par les Modemes les plus excellens. L'exacte piété dont il fit profession pendant toute sa vie ne seroit pas peu à le rendre modéré et circonspect dans ses recherches Philosophiques. Jamais il ne luy est rien échappé, en traitant des nouveaux systèmes de Tycho Brahé et de Copernic, qui pust blesser les dogmes de l'Eglise². Il disoit la Messe tous les Dimanches et toutes les festes, et c'étoit ordinairement dans l'Eglise des Minimes de la Place Royale où l'attiroit le pere Mersenne grand amateur de la Philosophie; et particulièrement des Philosophes avec tous lesquels il avoit fait amitié, leur servant merveilleusement à se communiquer leurs pensées les uns aux autres par le commerce de lettres qu'il avoit soin d'entretenir. Là, après la célébration des divins Mysteres, ils s'entrenoient ensemble, et avec plusieurs de leurs amis de diverses matieres de Philosophie ou de Mathematique. On luy a reproché de n'en avoir pas sçu assez à fond quelques parties, comme l'Algebre et plusieurs secrets de la Geometrie³; mais soit qu'il ait ignoré effectivement ce qu'il y a de plus caché dans ces discours, soit qu'il l'ait negligé, il ne peut qu'en être plus loüable. Il y a quelque chose de petit à s'attacher trop à de petites choses, et même de l'impudence à y consumer un temps, qu'on peut employer plus utilement à d'autres connoissances. Il mourut le neuvième de Novembre 1655⁴, âgé de soixante-trois ans. Persuadé qu'il mouroit pour avoir été trop saigné, il dit après qu'on l'eut saigné pour la dernière fois, il vaut mieux s'endormir doucement au Seigneur, après avoir ainsi perdu toutes ses forces, que de perdre la vie avec de plus vifs sentimens de douleur⁵. Jamais personne n'a vécu d'une vie plus égale et plus uniforme, personne n'a eu plus d'amis illustres, et dont il ait été plus aimé, particulièrement depuis que Monsieur de Montmor Maistre des Requestes dont la maison étoit le rendez-vous de tout ce qu'il y avoit de gens de merite et de science, l'avoit pris chez luy. Il fonda en mourant une Messe annuelle et perpetuelle dans une Chapelle à Digne, et des aumônes aussi annuelles et perpetuelles aux pauvres du même lieu. »

Post-scriptum : Gassendi, pierre de touche dans la querelle des anciens et des modernes.

Il est piquant, mais révélateur du sens de la fameuse querelle des anciens et des modernes, que le plus célèbre porte-parole des modernes contre les

anciens (représentés entr'autres par Boileau), prenne ici parti pour Gassendi et pour sa méthode –anamnèse et utilisation des anciens pour penser l'expérience et les observations faites aujourd'hui sur les choses mêmes de la nature– contre un certain Descartes présenté comme le chef de file de modernes annésiques par principe, c'est-à-dire contre ce qu'il y a d'excessif dans le rejet méthodique (et « orgueilleux », voire paresseux) du recours à l'érudition comme élément de la méthode pour bien conduire son esprit dans les sciences. On verra plus loin (doc.V) que le même Boileau participe à une dénonciation virulente du conservatisme et du culte sectaire des anciens. En fait les deux attitudes sont parfaitement compatibles, et l'œuvre entière de Gassendi illustre une façon « moderne » d'être un humaniste, et d'intégrer dans sa recherche affranchie de toute autorité les modes de raisonnement, le lexicque, les idées, les erreurs mêmes –dans la mesure où elles sont devenues patentes– des hommes qui ont pratiqué la recherche de la vérité avant eux.

On remarquera que Charles Perrault emprunte ses éléments de biographie à Bernier plus qu'à la « Vie de Gassendi » latine de Sorbière qui figure en tête des *Petri Gassendi Opera Omnia*. Et, soit dit en passant, il y a un point sur lequel Perrault, Boileau et Bernier s'entendent pour approuver Descartes plus que Gassendi: c'est la défense et illustration de la langue française. Gassendi pensait que la latine était plus précise, plus concise, et plus propre à la communication entre les savants sur des matières où la technicité de la terminologie implique la constitution de ce que nous appellerions des langues particulières. Tout le travail de Bernier consistera précisément à étendre à toutes les branches de la physique ce qu'il dit avoir fait pour la logique⁶, c'est-à-dire à adapter le texte du *Syntagma philosophicum* à « notre Langue » bien qu'elle n'ait pas Dieu merci « les termes et les manières de parler qui répondent aux termes barbares, & aux manières de parler serrées & Scolastiques » des auteurs néolatins.

NOTES

1. « Par Mr. PERRAULT, de l'Académie Française. TOME PREMIER. A LA HAYE, Chez PIERRE DE HONDT. M. DCC. XXXVI », p.132-135 : article *Pierre GASSENDI*. Il s'agit du « Discours prononcé par M. Racine à l'Académie Française, à la réception de Mr. l'abbé Colbert le 30 octobre 1678 ». Cf. B.N.: Rés.L²⁷.16878.

2. Voir sur ce sujet extrêmement délicat la déclaration de Gassendi dans *G.O.* I.29b-30. Tout ce qui précède manifeste que Perrault se fonde sur la lecture directe du *Syntagma philosophicum* et non pas simplement sur l'*Abrégé* de Bernier. De même ce que Perrault dit des hésitations de Gassendi concernant le passage du chyle et le *De motu cordis* de Harvey rétablit la perspective dans laquelle il faut placer la façon très expéditive dont Bernier passe sous silence les longs chapitres de physiologie rédigés avant 1647 –comme en témoigne la correspondance de Gassendi avec Du Prat et Sorbière, avant la publication par Sorbière du *Discours sceptique sur le passage du Chyle et sur le mouvement du cœur* [...] (Leyde: Jean Maire, 1648) qui traduit des traités publiés par

Gassendi un an plus tard dans les *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii*, appendices, pp.lxi sq. Cf. *Abrégé* 1684, V. 587-624 (éd. «Corpus» V. 377-401). Voir à ce sujet l'article «Bernier et le Gassendisme» ci-dessus, pp. 122-124.

3. Curieusement cette réputation que Descartes et ses partisans ont pris soin de faire à Gassendi s'est maintenue sans être mise en question jusqu'à Alexandre Koyré, qui l'a élevée à la dignité de théorème de l'histoire des sciences, jusqu'à ce que des travaux récents (E.Festa, P.Bailhache) reprennent les textes dans lesquels Gassendi montre son intelligence irréprochable des parties les plus formelles et/ou les plus avancées de la mathématique (dans la théorie mathématique de la musique ou le calcul des indivisibles de Cavalieri). Cf. les *Actes* du Colloque «Pierre Gassendi» pour le 4e centenaire, Digne, mai 1992, à paraître.

4. Erreur de date: Gassendi est mort le dimanche 24 octobre 1655 (cf. «Inventaire après décès de Pierre Gassendi», Min. centr. des arch. notar. Paris, étude XC, liasse 96, 26 oct.1655). Sorbière écrit «IX. Kal. Nov.» (dans sa «Vie de Gassendi» latine, *P.G. Opera* 1658 t.I). Comparer les informations biographiques avec celles que donne Bernier dans les diverses versions de son *Abrégé*, «Au lecteur».

5. Joseph Bougerel (*Vie de Pierre Gassendi*, Paris 1737) discute la crédibilité et le sens des diverses versions des «dernières paroles de Gassendi» qui selon lui entachaient la mémoire de son auteur, et qui tendaient à accréditer l'image –toute posthume– d'un Gassendi secrètement et véritablement «libertin» au sens où l'entendait son ennemi personnel Jean-Baptiste Morin (cf. ci-dessous document III), c'est-à-dire véritablement épicurien.

6. «Au lecteur» de l'édition de 1678, avant-dernière page.

II. L'image de François Bernier

Nous n'avons pas d'autre portrait de François Bernier que celui qu'il a peint lui-même au fil de sa correspondance (destinée, sous la forme où nous l'avons, à tout un public), ses mémoires de voyage, son *Abrégé* (émaillé de reinarques personnelles), ses dédicaces et «étreines» à Madame de La Sablière. De portrait peint, de description physique, nous n'en avons point¹. En revanche nous avons des portraits symboliques représentant les idées associées au gassendisme de Bernier. Deux d'entre eux, celui de Saint-Evremond et celui de Louis Racine, ont cristallisé pour la postérité l'image de notre personnage; nous en donnons ici le texte original.

II.1. Le «joli philosophe» libertin, selon Saint-Evremond.

L'expression «joli philosophe» en parlant de Bernier a fait fortune; on sait rarement d'où elle vient. Le ton de Saint-Evremond n'est guère sérieux; il n'est pas nécessaire que Bernier lui ait jamais dit sérieusement non plus, lors de son voyage en Angleterre en 1685, que le fonds de sa pensée était que l'abstinence des plaisirs était un grand péché. Il peut l'avoir dit pour faire de l'esprit, et Saint-Evremond exprime certainement le sentiment général lorsqu'il dit à Ninon de Lenclos -et à tout son public- que Bernier avait de la conversation et qu'il était agréable à regarder. Le personnage dont il donne ici l'image est celui d'un Bernier ami de Chapelle -et nous pouvons nous faire une idée de l'image de Chapelle que Bernier à son tour veut transmettre à la postérité, dans l'épithète qu'il envoie à Madame de La Sablière pour le nouvel an 1688 (cf. ci-dessous, document IX, pp.275 sqq.). C'est celle d'un homme de goût et d'esprit, haïssant à ce point le sérieux étriqué et la prétention, qu'il n'a jamais véritablement travaillé. Il est vrai qu'à la différence de Bernier, il n'en avait pas besoin.

C'est Chapelle qui avait fait connaître Gassendi à Bernier; c'est lui aussi qui animait les soirées durant lesquelles, au cabaret dit «la Croix-Blanche», les meilleurs poètes du siècle composaient ensemble parodies et pamphlets comiques tels que la «Requête des Maîtres ès Arts» et l'«Arrest Burlesque» (Cf. ci-dessous, document V, pp. 231 sqq.). Chapelle donnait le ton, Bernier suivait et savait tirer le meilleur parti des occasions qui s'offraient pour se faire une place dans la société, malgré sa petite naissance et son absence de fortune. L'essentiel de son génie tient de l'art de la conversation, et ses propos «libertins» complaisamment immortalisés par Saint-Evremond relèvent de cet art, au même titre que les propos mi-savants mi-mondains concernant le canal du midi et les lois de l'énergie cinétique qu'il adresse à Madame de La Sablière, et à la République des Lettres, dans le *Journal des Sçavans* de 1688 (Cf. Document IX).

[Lettre à Mademoiselle de Lenclos (1698)² :]

«Monsieur Bernier, le plus joli Philosophe que j'aye connu, (joli Philosophe ne se dit gueres, mais sa figure, sa taille, sa maniere, sa conversation, l'ont rendu digne de cette epithete-là) Monsieur Bernier en parlant de la mortification des sens, me dit un jour: "Je vais vous faire une confidence que je ne ferois pas à Madame de La Sabliere, à Mademoiselle de l'Enclos même, que je tiens d'un ordre supérieur; je vous dirai en confidence que l'abstinence des Plaisirs me paroît un grand Peché". Je fus surpris de la nouveauté du système; il ne laissa pas de faire quelque impression sur moi. S'il eût continué son discours, peut-être m'auroit-il fait goûter sa Doctrine. []».

II.2. Vie et mort du philosophe sceptique d'après Louis Racine³.

Les mémoires de Jean Racine ne sont pas un document historique très fiable: pour l'*Arrêt burlesque*, par exemple (voir document V, p. 321) elles donnent la date inexacte de 1674 (*Mémoires*, op.cit. p.50). Néanmoins il n'est pas sans intérêt de voir que Louis Racine estimait assez Bernier pour le compter au nombre des intimes de son père, et l'anecdote de la mort de Bernier, même si elle est arrangée, est tout-à-fait conforme à l'image que Bernier a voulu donner de lui-même dans l'adresse «Au lecteur» des *Doutes* [] *sur quelques uns des principaux Chapitres de son Abrégé de la Philosophie de Gassendi* de 1682, lorsqu'il écrivait : «Il y a plus de trente ans que je philosophe, très persuadé de certaines choses, & voilà cependant que je commence à en douter», image du philosophe irréductiblement sceptique diffusée par le *Journal des Sçavans* dans son compte-rendu (cf. document VII.3, pp. 265-266). C'est d'ailleurs dans la version des «Doutes» insérée à la fin du tome II de l'édition de 1684⁴, comportant une dédicace à Madame de La Sablière plus longue et bien plus personnelle que l'avis «Au lecteur» du texte imprimé en 1682, que se montre le plus nettement le scepticisme sans états d'âme et sans angoisse métaphysique, a-religieux sans irréligion, médicalement matérialiste, qui est propre à l'esprit du gassendisme de Bernier.

Tout se passe comme si le pieux Louis Racine révélait, sans le vouloir, l'étroite correspondance entre la vie et la doctrine de Bernier, puisque la mort, qui est souvent considérée dans la littérature comme la crise révélatrice de la vie d'un homme, nous montre un Bernier surpris jusque dans le ressort de son âme végétative, et vaincu par une blessure d'amour-propre, justifiant par la plus cruciale expérience in vivo l'inefficace –donc l'ineffectivité– de cette âme intellectuelle immatérielle qu'est censé cultiver plus que tout autre homme le philosophe gassendiste.

Le texte:

« Quand il [Jean Racine] en [i.e. «ses ouvrages»] parlait⁵, c'était avec modestie, lorsqu'il se trouvait avec ce petit nombre de gens de lettres dont, ainsi que Boileau, il cultivait la société. Ceux qu'ils voyaient le plus souvent étaient les PP. Bourdaloue, Bouhours, et Rapin, le comte de Tréville, MM. Nicole, Valincourt, La Bruyère, La Fontaine et Bernier. Ils perdirent ce dernier en 1688⁶. Sa mort eut pour cause une plaisanterie qu'il essuya de la part de M. le premier président de Harlai, étant à sa table. Ce philosophe, que ses voyages et les principes de Gassendi avaient mis au-dessus de beaucoup d'opinions communes, n'eut pas la fermeté de soutenir une raillerie assez froide. Comme il était d'un commerce fort doux, sa mort fut très sensible à Boileau et à mon père. »

NOTES

1. Il existe une miniature conservée à la *Raza Library* de Rampur (Uttar Pradesh, Inde) représentant un voyageur européen du XVII^e. siècle, que les guides de voyage donnent pour être Bernier, mais cette identification est sans fondement connu. Bernier était une figure familière de la culture coloniale anglo-indienne, car ses *Voyages* étaient considérés non seulement comme un classique de l'histoire de l'empire Mogol à la veille de sa décomposition et de la domination britannique, mais aussi comme un trésor et un modèle de rationalisme critique. Cet ouvrage fut en effet traduit et publié en anglais dès 1671 (en même temps que la seconde édition française), sous le titre *The History of the Late Revolution of the Empire of the Great Mogul [...] by Mons. F. Bernier [...]* (London: Pitt, Miller et al.] avec une dédicace (datée de Paris, 16 juillet 1670) adressée par le diplomate De Monceaux à Henry Oldenburgh, premier secrétaire de la Royal Society. L'ouvrage fut retraduit, réédité et réimprimé maintes fois jusqu'à ce jour, et sa version en urdu (1^e. édition en 1875) devait également connaître auprès de l'intelligentsia du nord ouest de l'Inde un succès considérable.

2. Edition Des Maizeaux des *Œuvres de Saint Evremond* (1740, 10 vol. in-12^o) t. IV, p. 320. La datation est due à René Terrenois (cf. son édition des *Lettres* de Saint Evremond, t. II, p. 279).

3. in *Œuvres complètes* de Jean Racine, éd. par Raymond Picard; Paris: Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, [1950] 1985, t.I, p.67.

4. Notre édition dans la collection «Corpus», Paris: Fayard, 1992, t.II, pp.261-334.

5. Nous avons repris l'orthographe et la ponctuation modernisées de l'éditeur moderne cité.

6. Bernier est mort le 22 septembre 1688 « en la maison place Daupline, à la Renommée »; il a été inhumé le jeudi 23 septembre en l'église Saint Barthélémy. Ont assisté au convoi Philippe Bourrigault docteur en médecine de la faculté de Montpellier demeurant alors dans la même maison place Daupline, et Martin Barthelemy d'Herbelot, «escuyer», demeurant rue Touraine, Paroisse Saint-Sulpice. Cf. « Extrait des Registres des sépultures faites en l'Eglise paroissiale St. Barthelemy de Paris de septembre 1677 à mars 1692 » cité par L. de Lens dans *Documents inédits ou perdus sur François Bernier*, Angers: E.Barassé, 1873 (BN: 8°Ln²⁷.27263), p.7. Cet article contient de précieuses informations biographiques sur F.Bernier; il est cependant parfois inexact et ne donne pas toujours ses sources.

III. Dénonciation de Jean-Baptiste MORIN contre BERNIER et GASSENDI¹ (déc. 1653 d'après le contexte)²

« Le Sr. Gassend³ Prebtre et Professeur du Roy aux Mathematiques grandement irrité de ce que le Sr. Morin⁴, aussi Professeur du Roy aux Mathématiques refutoit par vives et convaincantes raisons les fausses doctrines qu'iceluy Sr. Gassend a mis en lumiere dans sa Philosophie d'Epicure⁵, ou mesmes il met des hérésies touchant l'Eternité de Dieu et des faux dogmes contre le Concile de Trente: Et ne pouvant par raisons défendre sa doctrine, il s'est resolu à diffamer le Sr. Morin par les plus atroces injures faussetés et impostures qu'il a pu inventer en deux libelles diffamatoires, dont l'un est intitulé *Anatomia ridiculi Muris*, et l'autre *Favilla ridiculi Muris*. Et voyant bien que cette façon d'escrire pour défendre sa cause serait jugée abominable en un Prebtre il a fait imprimer ces Libelles sous le nom d'un sien disciple de la Philosophie d'Epicure, nommé FRANÇOIS BERNIER⁶, Angevin, homme de néant et ignorant: bien qu'au jugement des scavans, les deux libelles ne soient que le vray style et la doctrine de Gassend. Et ne s'est pas contenté de les remplir d'impostures, lesquelles ne vont qu'au desavantage du Sr. Morin. Mais encore pour le faire périr ou assommer en quelque sedition publique, il a par une temerité tres punissable, adjouté des impostures, lesquelles vont même contre l'honneur et la vie de Son Eminence⁷ Car en la p.168 *Anatomia*, parlant du Sr. Morin, il lui dit ces mots:

Debere te suppudere Astrologiam tuam jactare adhuc postquam fuit tot tantorumque per totam Galliam malorum causa; dissuaso abs te credulo Ministro, ne pacem Reginae optimae suaderet, quoniam futurum provideres ex Themate eius natalitio, ut ministerio excideret, ubi pax primum peracta foret⁸.

Or il est certain que ces paroles ne se peuvent entendre d'autre Ministre d'Etat que de Mgr. l'Eminentissime Cardinal Mazarin qui a bien le plus de part en la conduite de l'Esprit de la Reyne durant sa Régence⁹, & qui par ses conseils a gouverné l'Etat jusques à présent.

Et l'appellant Ministre credule aux Astrologues, c'est le vouloir accuser d'imprudence. Et l'accusant d'avoir persuadé la Reyne de ne faire la paix; de peur qu'il ne fut dépossédé de son ministère, c'est l'accuser d'estre la principale et prochaine cause de tous les maux que la France a souffert et souffre encore: sans parler des consequences qui s'ensuivroient d'icelles accusations pernicieuses à l'honneur & à la vie de son E..

Or ayant evidemment prouvé dans ma Defense quantité d'impostures contenues dans l'*Anatomia* & rencontrant celle-ci, je vis bien que c'estoit un effet de la rage de Gassend, pour me faire perir; Et mon Innocence m'empesche de croire, que personne creut telle imposture; pour me justifier de

laquelle ie n'aurois besoin d'autre tesmoin que son E. mesme, si elle eust été à Paris. C'est pourquoy ie me contenté de dire pour ma deffense que c'estoit une tres impudente imposture: Et qu'il me seroit tres facile de rendre le semblable à Bernier & Gassend, si j'estois Imposteur comme eux.

Mais parceque mesprisant telle imposture, ie n'y ay faict autre responce, [1034] Gassend, dans la Fauilla, p.221, s'en est mocqué & a reiteré l'impression de la mesme imposture, & a esté mesme si effronté que d'exposer aux deux impressions des tesmoins de qualité, qu'il ne nomme point, pour confirmer l'imposture.

Ie fus adverti par mes Amis vers la mi-septembre dernier, passé quand, prest à partir pour aller dans mon païs proche de Lyon, pour quelques affaires qui m'appelloient, que cette imposture estoit nouvellement imprimée. & trouvoy ces paroles en la susdite page, adressées à moy:

Quoniam porro ad calcem & cohærenter iis, quæ circa mala ex tuis Prædictionibus exorientia attigi, exprobatorem adieci tibi publice, ac in mensa magni, illustrisque Præsulis a Nobili Abbate factam, quod causa esses tuâ Astrologiâ tot tantorumque horum malorum, quibus Gallia affligitur, ob pacem eo prætextu dissuasam, quod ex Natalitio Ministri Themate prouidisses fore, ut si ea fieret, ipse Ministerio suo excideret. Quoniam, inquam, id adieci, ideo tu ad hoc solum in ipsa Responsionis Conclusionem respondes imposturam esse; Quasi vero res non sit palam nota, & præter Præsulem illustrem, qui sua fortitudine Rhodum tenet, præter Abbatem nobilem, qui sua in mari Insula valet, non tot alii testes exceptione maiores sint, qui mentiri te convincere possint »¹⁹.

Voyant donc par ses paroles que la rage de mes Ennemys contre moy & contre l'Astrologie qu'ils ignorent les porte à me rendre odieux au public & à me faire tuer en sedition populaire, ie me resolut, avant mon depart, d'advertir son E., lors absent de Paris¹¹ d'une telle imposture laquelle alloit contre son honneur & sa vie. & pris la hardiesse de luy escrire une lettre sur ce subject. En laquelle ayant mis les noms de Gassend & de Bernier, avec leurs Logis. Ensemble les noms des Libelles & les pages où l'imposture est imprimée, avec les noms des Imprimeurs, je partis de Paris, croyant que ma presence n'estoit pas necessaire, pour faire chastier ces deux Imposteurs; qui estoient assez convaincus par leurs Libelles; Et surtout Bernier qui s'en disoit l'Authur. Car son procès pourroit estre faict sur le champ

Or vers la Toussaint on vint en mon logis de Paris me demander de la part de Son E. par quelques trois fois. Et donna on une seconde Lettre pour me la faire tenir, Laquelle ie reçus en mon pays autour de la St. Martin, estant sur le point de revenir à Paris. Et estant arrivé icy j'ay appris qu'on avoit sçu que son E. m'avoit faict l'honneur de m'escrire; & que Bernier n'estoit plus à Paris depuis un mois. Ce qui m'a faict croire que Gassend ayant sceu que son E. m'avoit escript; Et craignant que Bernier ne fust arresté prisonnier pour

telle imposture & declarast que Gassend estoit le vray autheur des Libelles, iceluy Gassend a faict evader Bernier afin qu'il ne temoignast contre luy & que tous deux fussent chastiez. & dit on que Bernier est allé à Montpellier & qu'il y est encore à present, se disant Docteur en médecine¹².

De cette affaire Son E. en usera comme il Lui plaira. Mais s'il lui plaisoit de faire chastier la témérité de ces Imposteurs qui ne s'estudient qua seduire les Esprits Libertins par leurs fausses doctrines & donner au Public de mauvaises impressions par leurs impostures, sauf le meilleur sentiment de Son E., il faudroit proceder de cette sorte. [1035]

Il faudroit faire arrester prisonnier Bernier là où il sera, puisque les libelles & impostures sont imprimés sous son nom: & le menacer de la corde ou des galeres au cas qu'il en soit le vray autheur. Car il est certain qu'estant pressé, il accuseroit Gassend d'estre le vray autheur, puis tous deux seroient chastiés.

Audefaut de cette voie, il faudroit arrester les deux libraires qui ont imprimé les deux Libelles si abominables¹³ en injures atroces & perilleuses impostures mesmes contre S.E., ce qui est fort punissable.

& faudroit leur demander qui leur a donné les cahiers & fourni les frais de l'impression: Car il est croyable qu'ils accuseront Gassend, vu que Bernier n'a pas de quoy faire imprimer, n'ayant pas seulement le moyen de vivre, & qu'on leur a payé l'impression.

Et pour Gassend il le faudroit encore arrester Et l'interroger si Bernier ne l'est pas aller trouver en Provence il y a deux ans: s'il n'a pas demeuré avec Luy: S'il n'est pas venu de Provence en ceste ville avec Bernier Et si à leur arrivée le libelle intitulé Favilla na pas esté mis en lumiere. Car il ne peut nier cela que chacun scait. Et si s'agissant de l'honneur & de la doctrine de Gassend, relutée par le Sr. Morin, qui mesmes l'accuse d'heresie touchant l'Eternité de Dieu et d'avoir escrit contre le Concile de Trente, il a laissé respondre pour luy son disciple Bernier, sans avoir vu ce qu'il escrivoit et repondoit, estant venus ensemble pour mettre en lumiere la Favilla: Car cela n'est nullement croyable. Et partant Gassend et Bernier seront egalelement coupables et punissables

Et quant aux temoins imaginaires dont ils parlent sans les nommer, Il leur en faudroit faire dire les vrais noms. Mais qui est l'Evesque, Abbé, ou Gentilhomme, qui voulust servir de temoin à Gassend ou son disciple pour telle imposture? Ont-ils vû le Sr. Morin persuadant Son Eminence? Ou comment scauront-ilz quil la persuadé, puisquen effet il ne la point persuadé, comme scaût tres bien Son E.? Ils ne parlent donc de temoins que pour faire par une seconde imposture passer la première pour une histoire veritable.

S'il ne plaist à son E. d'user d'aucunes de ces voyes et qu'il vueille souffrir ou dissimuler telle imposture publique et punissable: il aura pour agreable s'il lui plaist que le Sr. Morin en sa Defense reponde à telle imposture; Tant pour l'honneur et seureté de Son E. que pour son propre honneur et seureté de

sa vie, évidemment exposée au peril, s'il arrivoit sedition populaire. Et le Sieur Morin ne fera imprimer sa response sur ce subject, qu'elle n'ait esté vüe et approuvée par son E. Qui sera adverty que Gassend estant toujours en bonne table et parmi gens de qualité, il est pernicieux en ceste ville, tant pour Son E.de laquelle il se declare enemy par l'imposture cy-dessous publiquement exposée que parcequ'il seduit les Esprits folets et impies par les fausses doctrines qu'il enseigne: comme estant un dangereux hypocrite à contrefaire l'agneau et l'homme de bien.

Mais la plus utile voye pour decouvrir toute l'affaire, est d'emprisonner Bernier qui se dit l'auteur des deux libelles.

Le Sieur Morin est logé fauxbourg St. Marcel rue du pays de fer, proche les Pères de la Doctrine Chrestienne.

NOTES

1. Ms. B.N., Coll.Clairembault n°442 pp.1033-1035 [1653]. Comparer avec les deux manuscrits cités et utilisés par René Pintard dans *Libertinage érudit* (Genève-Paris: Slatkine, 1983 [1943], p.410-412 et n., bibliographie n°127 p.660) qui sont conservés aux Archives du Ministère des affaires Etrangères, « Mémoires et Documents », France vol.891: 1653, f°398-399 (que Pintard situe fin sept. 1653), et 396-397; le texte en est semblable au Ms. Clairembault à cette différence près que ce dernier fait allusion aux précédents et que les précédents comportent des détails sur la « fuite » de Bernier à l'automne 1653.

2. Bernier avait accompagné Gassendi dans son retour de Provence à Paris, en mai 1653. C'est lui qui avait pris la plume pour répondre à Morin après que Gassendi ait renoncé à poursuivre la querelle, c'est-à-dire après déc.1649. Son dernier libelle, *Favilla ridiculi muris, hoc est dissertatiunculae ridiculae defensio a Joan. Bapt. Morino astrologo adversus expositam a Petro Gassendo Epicuri philosophiam, per Franciscum Bernerium* avait paru à Paris chez E.Martin en 1653. Bernier y déployait sa verve très artienne pour faire rire la galerie de ses grands et petits amis.

3. « Gassend » était le vrai nom d'état civil de Gassendi, celui par lequel il signait; le suffixe « i » ou « y » était, selon les érudits, une marque honorifique; on comprend que Morin l'ait utilisé lorsqu'il flattait Gassendi, et supprimé lorsqu'il cherchait à l'abaisser.

4. Morin affecte systématiquement de croire que lorsque Bernier signe, c'est en fait Gassendi qui écrit, alors que Bernier écrit pour se faire connaître, d'une part, et pour plaire à ses amis et disciples à l'esprit acéré, comme Chapelain. Pour les gens sérieux, la réputation de Gassendi n'avait rien à gagner à l'exhibition d'insanités que les réponses de Bernier, quelque spirituelles qu'elles fussent, provoquaient de la part de Morin (qui était, ce semble, un dangereux maniaque; cf. la biographie de Jean Parès dans *Jean-Baptiste Morin (1683-1656) et la querelle des longitudes de 1634 à 1647*, thèse dactylographiée 3^e cycle EHESS et Paris I, 1976). Le dernier libelle de Morin, avant la *Favilla* de Bernier, s'intitulait *Io. Bapt. Morini [...] Defensio suae Dissertationis de Atomis & Vacuo; adversus Petri Gassendi Philosophiam Epicuream. Contra Francisci Bernerii Andegavi Anatomiam ridiculi muris &c.* (Paris, chez l'auteur au Fbg. St. Marcel et chez M.Bouillette, au Collège royal, 1651). Il était dédié à Henri de Bourbon évêque de Metz et abbé de Saint Germain des Prés. Le titre de cette defensio contient le début du titre du pamphlet de Bernier auquel il répond: « *Anatomia ridiculi muris, hoc est dissertatiuncula J.B.Morini, astrologi, adversus expositam a P. Gassendo Epicuri philosophiam. Itemque obiter, prophetiae ejusdem Gassendi [...]* (Paris, M.Soly, 1651; « Anatomie de la souris dérisoire, c'est-à-dire de la minuscule dissertation de J.B., astrologue, contre la philosophie de Gassendi exposée par P.Gassendi, ainsi que, par la même occasion, de la prophétie sur le même Gassendi »). Bernier montre que l'argument produit à grand renfort de publicité par Morin fait l'effet de la souris dont accouche la montagne.

5. Il s'agit des *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii, qui est de Vita, Moribus, Placi-*

tisque Epicuri de Gassendi (Lyon: G.Barbier, 1649, 3 tomes en pagination continue, avec d'importants « appendices » sur des sujets inconnus d'Epicure).

6. Souligné dans le Ms.

7. Le Cardinal de Mazarin qui, pour ne pas compromettre le retour triomphal du roi (dont la majorité avait été célébrée à Paris le 7 septembre 1651 et qui devait être sacré en 1654) et de la Régente, le 21 octobre 1652, avait attendu le 2 février 1653 pour effectuer sa propre rentrée, une fois le parlement maté, le peuple et les bourgeois calmés, les meneurs achevés. Pierre Goubert dit de la période qui précède : « on ne peut qu'évoquer, et non pas conter - il y faudrait mille pages, dont la moitié incertaines -, l'imbroglia d'intrigues, de querelles, de batailles et d'émeutes qui emplissent l'année 1652, l'une des pires que connut le royaume de France. » (*Mazarin*, Paris: Fayard, 1990, p.336). Les deux armées, celle de Condé allié aux espagnols d'un côté, celle du roi et de Mazarin de l'autre, sillonnaient la France en ravageant tout sur leur passage. Entre le début de la Fronde des Parlements en 1648 et le retour triomphal de Mazarin, de nombreux hommes de lettres s'étaient laissé aller à composer des Mazarinades, mais aussi des chansons contre les parlements, Gondii (futur Retz), les princesses amazones et les princes frondeurs: la plupart s'étaient ralliés à la cause du roi avant 1653 et toléraient Mazarin comme le seul soutien efficace de cette cause - étant donné « les malheurs du temps ».

8. « Tu devrais avoir honte de vanter encore ton astrologie, après qu'elle ait été la cause d'un si grand nombre de maux si considérables à travers toute la France: le crédule ministre ayant été détourné de conseiller la paix à la très bonne reine parce que tu avais prédit à partir de son thème natal qu'il adviendrait que ce ministre serait chassé dès que la paix aurait été faite ». Ce qui est troublant c'est que Bernier ne se soit pas disculpé de ces accusations pendant que Gassendi était encore en vie; en revanche, à la mort de ce dernier (le 24 octobre 1655), Bernier disparaît de la scène parisienne pour s'embarquer vers Alep, début 1656, sur un navire armé par François Boysson, riche armateur Marseillais et ami de Gassendi. Ce voyage était prévu de longue date et désiré par Gassendi et son cercle d'amis, mais il surprend en 1656 alors que Bernier ne pouvait ignorer que son maître et protecteur l'avait désigné par testament pour aider à mettre en ordre les manuscrits du *Syntagma philosophicum* pour l'édition des *Opera omnia*. De là à se laisser persuader par Morin que c'est lui qui a fait fuir Bernier il y a tout de même un pas que, étant donné que nous n'avons absolument pas de documents sur les déplacements et les ennemis de Bernier depuis son retour de Provence en 1653 jusqu'à son départ pour l'Orient en 1656, nous ne franchissons pas - contrairement à René Pintard (qui, sans le reconnaître, supplée nos lacunes par son imagination romanesque: *Libertinage érudit* p.411 et n.).

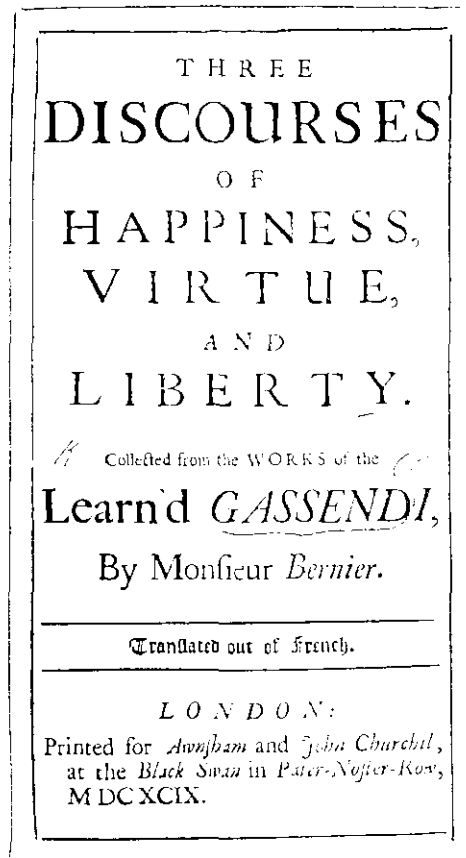
9. Le roi Louis XIII est mort le 14 mai 1643, quelques mois après Richelieu; la Régente nomma immédiatement Mazarin Président du Conseil de Régence et Premier Ministre, après avoir fait casser la dernière volonté de Louis XIII qui, bien qu'elle ait stipulé que le chef du conseil de régence fût Mazarin, laissait un contre-pouvoir considérable au reste des membres du conseil de régence: Gaston d'Orléans, Condé, et trois autres ministres: Séguier, Bouthillier et Chavigny (cf. Pierre Goubert, *Mazarin*, Paris: Fayard 1990; tout l'ouvrage insiste sur l'étroite collaboration de la Régente et de Mazarin; voir en particulier la mise au point rafraîchissante des pages 331-332).

10. « Parcequ'au surplus à la fin j'ai ajouté -en enchaînant- à ce que j'avais touché à propos des maux qui étaient nés de tes prédictions le blâme qui avait été formulé publiquement contre toi, et à la table d'un grand et illustre évêque, par un noble abbé qui te reprochait d'être la cause par ton astrologie des maux si nombreux et si grands dont la France est aujourd'hui affligée en raison du fait qu'on s'était détourné de la paix parce que tu avais prédit à partir du thème natal du ministre qu'il arriverait que si cette paix se faisait, lui-même serait chassé de son ministère. Parce que, dis-je, j'ai ajouté cela, tu ne répons qu'à cela dans la conclusion de ta réponse en disant que c'est une imposture: comme si la chose n'était pas bien de notoriété publique et outre l'illustre évêque qui tient Rhodes par sa force d'âme, outre le noble abbé qui est fort par son Ile dans la mer, il n'y avait pas un si grand nombre de témoins qui soient plus forts que l'exception, qui puissent te convaincre de mensonge ».

11. Perfide allusion à l'exil de Mazarin. On remarquera que cette allusion à une première lettre de dénonciation permet probablement d'identifier le Ms. conservé aux Archives du Ministère des Affaires Étrangères cité par Pintard, cf. note 10 ci-dessus.

12. On sait par les registres de la faculté de médecine de Montpellier que Bernier s'inscrit le 5 mai 1652; un autre acte de juin 1652 nous apprend qu'André Mauduit, François Bernier et François Cureau de La Chambre sont admis à s'inscrire à l'examen de licence bien qu'ils aient été absents plusieurs jours (« aliquot dies ») -tolérance due à la double menace de la peste (de Gênes)

et de la guerre (fronde du midi). L. de Lens (*Doc. inédits*, art. cité, p.6), se référant à « un registre de la Faculté qui s'étend de 1624 à 1662 », nous dit: « Le même registre nous apprend que Bernier prit sa licence le 3 août et reçut le bonnet de docteur le 26 du même mois, des mains du Professeur Solignac ». Une réponse de Gassendi à Bernier datée de Digne, 6 août 1652 (*P.G. Gassendi Opera* VI.317, la lettre de Bernier étant perdue), confirme que ce dernier était bien en train de passer son doctorat à Montpellier à cette date; dans la même lettre Gassendi nous apprend que Bernier lui parle avec émerveillement des démonstrations anatomiques faites à Montpellier par Pecquet sur le passage du chyle, et quelques autres points de physiologie, démonstrations dont Gassendi lui dit qu'il a hâte de les connaître (il écrit dans le *Syntagma* qu'après y avoir assisté à Paris en Octobre et novembre 1564, il avait été convaincu de leur véracité, ce qui implique son adhésion au système de Harvey). Conjecture pour conjecture, Bernier pouvait fort bien passer quelques mois à Montpellier en 1653 pour d'autres motifs que la crainte de Morin. Ce que dit Nivard dans l'éloge funèbre de Bernier à l'Académie Royale d'Angers, quoique peu fiable étant donné ce que fait remarquer L.de Lens (art. cité p.9-10), ne vient pas corroborer les dires de Morin -ni soutenir la foi que Pintard y ajoute (cf. L. de Lens, art. cité, éloge funèbre de Bernier par G.Nivard le 5 janvier 1689, p.13).
13. Note marginale dans le manuscrit: « Michel Soly r. St. Jacques pour l'Anatomia, Edmond Mart. au Soleil d'Or r. St. Jacques pour la Favilla ».



IV. Bernier défenseur de la propriété privée.

En 1970, Bernier dédie à Colbert une anatomie du despote « oriental » aux Etats du Mogol qui est un plaidoyer pour le droit du Mien et du Tien, et de la conservation du patrimoine des particuliers, par Mogols interposés.

Un condensé du passage de la lettre à Colbert que nous avons inséré ici se retrouve dans l'*Abrégé*, tant dans l'édition de 1678 que dans la nôtre (éd. «Corpus», Fayard 1992, tome VII, livre II, chap V, pp.246-249).

Ce texte est devenu un classique de la littérature d'opposition à l'absolutisme louisquatorzien après la révocation de l'Edit de Nantes¹: il ralliait les jansénistes, les parlements, les huguenots et les provinces dotées de parlements. Lorsqu'il l'a effectivement écrit, Bernier ne souhaitait nullement déplaire au Roi ni à Colbert: c'est au Roi qu'il dédie ses célèbres mémoires sur la dernière révolution des Etats du Grand Mogol, ainsi que les « evenemens particuliers » c'est-à-dire la description de la cour d'Aurang-Zeb durant les premières années de son règne. La lettre à Colbert est un éloge manifeste de la monarchie française et plus spécialement de Louis XIV² en même temps qu'une discrète mise en garde contre les maux qui pourraient subvenir si le Prince ne restait pas fidèle aux principes définis par Gassendi sous la rubrique « la prudence du Prince ». Pour une analyse plus détaillée de la signification de l'ensemble des *Memoires* où Bernier rapporte son voyage et son long séjour dans l'Inde Mogole d'Aurang-zeb (six ans), je me permets de renvoyer à mon article « Le politique au Mogol selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale »³.

Le texte

[Fin de la « Lettre à Monseigneur Colbert. De l'étendue de l'Hindoustan, Circulation de l'or & de l'argent pour venir s'y abîmer, Richesses, Forces, Justice, & Causes principales de la Decadence des Etats de l'Asie » (*Evenemens particuliers* [...], dans *Suite des mémoires du Sieur Bernier* [...] dédiés au Roy, Paris: Barbin, 1670, pp.253-294).]

« Mais avant que de finir, je diray d'où peut venir que cét Empire du Mogol estant ainsi un abysme d'or et d'argent, comme j'ay dit dans le commencement, on ne voit néanmoins pas qu'entre le peuple il y en ait davantage qu'ailleurs, au contraire le peuple y paroist moins pecunieux et l'argent s'y trouve plus rare qu'en beaucoup d'autres endroits.

La premiere raison est, qu'il s'en consomme beaucoup à fondre et refondre tous ces Aneaux de nez et d'oreilles, Chaisnes, Bagues et Brasselets de pieds et de mains que portent les femmes; et principalement dans cette

incroyable quantité de Manufactures où il en entre tant qui se perd et qu'on ne sçait ce qui devient, comme dans toutes ces broderies, Alachas où Etoffes de soye rayées, Touras ou toufes de filets d'or qui se portent sur les Turbans; dans ces toiles d'or et d'argent, Echarpes, Turbans, Brocars et autre pieces de la sorte: car generalement toute cettte Milice veut estre dorée depuis les Omrahs jusques aux simples Soldats avec leurs femmes et enfans, d'eussent-ils mourir de faim chez eux, ce qui est tres-commun.

La seconde, c'est que toutes les terres du Royaume estant en propre au Roy, elles se donnent comme Benefices qui s'appellent Jah ghirs, ou comme en Turquie Timars, à des gens de la Milice pour leur paye ou pension, selon que porte le mot Jag ghir qui signifie lieu à prendre ou lieu de pension; ou bien elles se donnent de mesme aux Gouverneurs pour leur pension et entretien de leurs Troupes à la charge que du surplus du revenant des terres ils en donneront certaine somme au Roy tous les ans comme Fermiers; ou bien le Roy se les reserve comme un Domaine particulier de sa Maison qui ne se donne iamais ou que tres-rarement en Jah-girs, et où il tient des Fermiers qui luy doivent aussi bailler vne somme par an, moyennant quoy les uns et les autres, c'est à dire les gens à Timars Gouverneurs et Fermiers, ont une autorité comme absoluë sur les paysans, et mesme encore fort grande sur les Artisans et Marchans des Villes, Bourgades et villages de leur dependance; de sorte qu'il n'y a là ny grands Seigneurs, ny Parlemens, ny Presidiaux comme chez nous qui puissent tenir en crainte ces gens que je viens de dire, ny Kadis ou Juges assez puissans pour empescher et reprimer leurs violences; ny en un mot personne à qui un Païsan, Artisan, ou Marchand se puisse plaindre dans les Avanies et tyrannies qu'ils leur font tres-souvent, abusans par tout impunément et sans crainte de l'autorité Royale qu'ils ont en main, si ce n'est un peu dans les lieux qui sont proches des Villes capitales, comme Dehly et Agra, et dans les grandes Villes et grands Ports de Mer des Provinces, d'où ils sçavent que les plaintes pourroient plus facilement estre portées à la Cour; d'où vient qu'un chacun est dans une crainte perpetuelle de ces sortes de gens, et sur tout des Gouverneurs plus qu'un Esclave de son Maistre: Que pour l'ordinaire ils affectent de paroistre gueux et sans argent, tres-simples dans le vestement, logement, auneblement, et encore plus dans le boire et le manger; Qu'ils apprehendent mesme souvent de se mesler trop avant dans le negoce, dans la crainte qu'ils ont qu'on ne les croye riches et qu'on ne leur trame quelque piece pour les ruïner; si bien qu'enfin ils ne trouvent point de meilleur remede que de cacher et enfouir leur argent bien secretement et bien profondement en terre; sortant ainsi hors du commerce ordinaire des hommes, et perissant enfin là dedans, sans que le Roy ny l'Estat, ny qui que ce soit en profite: Ce qui arrive non seulement entre les Païsans et Artisans, mais ce qui est plus considerable entre toutes sortes de Marchands, soit Mahumetans, soit Gentils, si ce n'est quelques-uns qui soient à la paye du Roy ou des Omrahs, ou qui ayent quelque

particulier Patron et appuy qui soit puissant; mais principalement entre les Gentils qui sont presque seuls les Maîtres du négoce et de l'argent infatigables qu'ils sont de cette croyance, que l'or et l'argent qu'ils cachent durant leur vie leur servira après la mort: Et c'est à mon avis la principale raison pourquoy ils paroissent si peu d'argent en commerce parmy le peuple.

Mais delà ils naissent une Question bien considérable, à sçavoir s'il ne seroit point plus expédient, non seulement pour les sujets, mais pour l'Estat mesme et pour le Souverain, que le Prince, comme dans nos Royaumes et Estats, ne fut pas ainsi propriétaire de toutes les terres du Royaume, en sorte que ce Mien et ce Tien se trovast entre les particuliers comme chez nous? Pour moy, après avoir exactement comparé l'estat de nos Royaumes où se trouve ce Mien et ce Tien avec celui-là de ces autres Royaumes où il ne se trouve pas; Je me trouve entièrement persuadé qu'il est bien meilleur et plus expédient pour le Souverain mesme qu'il en soit comme dans nos quartiers: Parce que dans ces Estats où il en est autrement l'or et l'argent s'y perd de la façon que je viens de dire: Il n'y a presque personne qui soit à l'abry des violences de ces Tunariots, Gouverneurs et Fermiers: Les Roys, quelque bonne volonté qu'ils pussent avoir pour leurs peuples ne sçauroient presque jamais, selon ce que je viens de dire, leur faire rendre la Justice, et empêcher les tyrannies, sur tout dans ces grands Estats et dans les Provinces éloignées de leurs Villes capitales; Ce qui doit pourtant estre, comme il est sans doute, un des principaux emplois et une des principales pensées d'un Roy: De plus, cette tyrannie passe souvent jusques à l'excez qui oste le nécessaire à la vie au Païsan et à l'Artisan qui meurt de faim et de misere, ou qui ne fait point d'enfans, ou qui meurent jeunes estans mal nourris et miserables comme leurs peres et meres; ou bien qui abandonne la terre pour se faire valet de quelque Cavalier, où s'enfuir là où il peut chez les voisins, dans l'esperance d'y trouver plus de douceur, de mesme que j'ay aussi dit dès le commencement: Enfin les terres ne se cultivent presque que par force et par consequent tres mal, et quantité mesme se gastent et se ruinent tout à fait, ne se trouvant personne qui puisse ou veuille faire la depense à entretenir les fossez et les canaux pour écouler les eaux et les amener aux lieux nécessaires; ny quasi personne qui se soucie de bastir, de faire des maisons, ny de r'accommoder celles qui tombent; le Païsan disant ainsi en luy-mesme: Et pourquoy est-ce que je me travaillerois tant pour un Tyran qui me viendra demain tout emporter, ou du moins tout le plus beau et le meilleur, et ne me laissera, peut estre seulement pas, s'il luy en prend fantaisie, dequoy la passer bien miserablement? Le Tunariot, le Gouverneur et le Fermier, faisant aussi chacun de leur costé ce beau raisonnement; et pourquoy est-ce que je tirerois de l'argent de ma bourse et que je me penerois tant pour améliorer et bien entretenir cette terre, puisque je suis toujours à la veille qu'on me l'oste ou que l'on me la change, que je ne travaille ny pour moy ni pour mes enfans, et que ce lieu que j'ay

aujourd'huy je ne l'auray possible pas l'année qui vient? Tirons-en ce que nous pourrons tandis que nous l'avons entre nos mains, le païsan d'eut-il crever ou abandonner, la terre deut-elle devenir deserte quand j'en seray dehors: Aussi est-ce pour cela que nous voyons ces Estats Asiatiques s'aller ainsi ruinant à veuë d'oeil si miserablement. C'est de là que nous ne voyons quasi plus parlà que des Villes de terre de bouë et de crachat au prix des nostres; que Villes et Bourgades ruinées et desertes ou qui s'en vont tombant en ruine. C'est de là mesme que nous voyons (pour donner exemple de ce qui est plu proche de nous) ces Mezopotamies, Anatolies, Palestines, ces merueilleuses plaines d'Antioche et tant d'autres terres autrefois si bien cultivées et si peuplées, à present à demy desertes, incultes et abandonnées, ou devenues marais pestiferés et inhabitables. C'est encore de là que de ces terres incomparables d'Egypte on remarque que depuis moins de quatre-vingt ans il s'en est perdu plus de la dixième partie, ne se trouvant personne qui vueille faire la depense pour entretenir tous les canaux⁴, et pour contenir le Nil qu'il ne se jette avec furie d'un costé, noye par trop les basses campagnes, ou les couvre de sable qui ne se peut tirer qu'avec beaucoup de difficulté et de dépençe. C'est ce qui fait encore que les Arts languissent en ces païs-là, ou que du moins ils y florissent bien moins qu'ils ne feroient autrement, et qu'ils ne font chez Nous: Car quel coeur et quel courage pourroit avoir un Artisan pour bien s'estudier et s'appliquer au travail quand il voit qu'entre le peuple qui est presque generalement gueux ou le veut paroître, il ne se trouve personne qui considere la beauté et la delicatesse de son travail, chacun ne cherchant que le bon marché; et que les Grands ne le payent que tres-mal et à leur fantaisie, bien heureux assez souvent de se pouvoir tirer de leurs mains sans Korrahs, cet horrible grand foïet qu'on voit là attaché tout prest à la porte des Omrahs; quand il voit encore qu'il n'a aucune esperance de pouvoir un jour parvenir à quelque chose, comme d'achepter quelque Office ou d'achepter quelques terres pour luy et les siens, et qu'il n'oseroit mesme quasi paroistre avoir un sol de reserve, ny porter de bons et beaux habits, ny faire bonne chere de peur qu'on ne le croye riche; Aussi y a-[t']il longtemps que cette beauté et delicatesse des Arts seroit entierement perduë dans ces quartiers là n'estoit que les Roys et les plus grands Seigneurs tiennent à leurs gages des Ouvriers qui travaillent chez eux, y enseignent leurs enfans, et qui tâchent de s'evertuer et de se rendre habiles pour estre un peu plus considerez et se sauver du Korrah; et n'estoit qu'il se trouve de ces grands et riches Marchands des Villes protegez par de bons et puissans Patrons qui payent un peu mieux les Ouvriers; je dis un peu mieux, car quelques belles étoffes que nous voyons dans ces païs-là, il ne faut point s'imaginer que l'Artisan soit là en honneur ou parvienne à quelque chose, ce n'est jamais que la pure necessité ou le Baston qui le fait travailler, il ne devient jamais riche, ce n'est pas peu quand il a de quoy vivre et se vestir bien petitement;

s'il y a de l'argent à gagner ce n'est pas pour luy c'est pour ces gros Marchands des Villes que j'ay dit qui ont encore eux-mesme assez de peine à se maintenir et à se garantir des Avanies. C'est encore de là qu'une crasse et profonde ignorance regne dans ces Estats, car le moyen qu'on y voye des Academies et des Colleges bien fondez? où pourroient estre ces Fondateurs? et quand bien il y en auroit, d'où est-ce que viendroient les Escholiers? où sont ceux qui ont du bien assez pour entretenir leurs enfans aux Colleges? et quand bien encore il y en auroit, qui sont ceux qui se voudroient hasarder à paroistre riches? et quand ils le voudroient, où sont ces Benefices? où sont ces Charges et ces Dignitez qui requierent de la Science et de la capacité et qui animent les jeunes gens à l'estude?

C'est encore de là mesme que le trafic languit en tous ces pays-là au prix des nôtres, car combien y en a-t'il qui se soucient de se tant pener, de tant courir, de tant écrire et de se tant hasarder pour autrui, pour un Gouverneur qui luy fera une Avanie s'il n'est joint à quelque homme de la Milice duquel il sera comme l'Esclave et qui fera sa part comme bon luy semblera? pour s'attirer quelque malheur, pour ne faire pas meilleure chere avec cent mille Roupies que s'il n'en avoit que dix mille, pour paroître gueux et miserable? Ce n'est pas là que les Roys trouvent pour les servir des Princes, des Seigneurs, des Gentils-hommes, de ces fils de famille riches et honnestes; d'Officiers, Bourgeois, Marchands et Artisans mesme bien nays, bien eslevez, bien instruits, des gens de coeur et de courage, qui ont de l'amitié et du respect veritable pour leur Roy, qui mesme, comme j'ay dit, s'entretiennent souvent assez long-temps à la Cour et à l'armée à leurs propres despens, vivans d'esperances, et se contentans de ce bon oeil du Prince, et qui dans l'occasion combattent de force et de vigueur, se piquans de soutenir cét honneur d'Ayeuls et de famille: Ils ne voyent jamais autour d'eux que des gens de rien, des Esclaves, des ignorans, des brutaux, et des Courtisans eslevez de la terre aux dignitez, et qui pour estre sans education et sans instruction qui vaille, sentent quasi toujours leurs gueux enrichis, superbes, insupportables, sans coeur, sans honneur, sans honnesteté et sans amour aucun ny inclination pour l'honneur de leur Roy et de la Patrie: C'est-là qu'il leur faut tout ruiner pour trouver dequoy faire ces prodigieuses dépenses qu'ils ne scauroient éviter pour entretenir leur grande Cour qui n'a point d'autre ressource pour vivre que leurs coffres et leur Tresor et pour entretenir perpetuellement ce grand nombre de gens de guerre qui leur est necessaire pour tenir les peuples en bride, les empescher de s'enfuir, les faire travailler, et leur tirer ce qu'ils exigent d'eux, desesperez qu'ils sont de se voir eternellement mal traitez, de se voir toujours sous le baston, et de ne travailler que pour autrui. C'est-là que dans une guerre considerable qui survient, et quasi mesme en tout temps, il leur faut comme par necessité vendre les Gouvernemens à beau[x] deniers contans, à sommes immenses, d'où s'ensuit principalement cette Ruine et

cette desolation que nous voyons; car ce Gouverneur qui est l'acheteur, ne faut-il pas qu'il se rembourse de toutes ces sommes, de tout ce grand argent qu'il a emprunté du tiers et du quart à gros interests? ne faut-il pas mesme, soit qu'il ait acheté le Gouvernement ou qu'il ne l'ait pas acheté, qu'il trouve aussi bien que le Tinariot assez souvent et le Fermier de quoy faire tous les ans de grands presens à un Vizir, à un Enuque, à une Femme du Serail, et à ces autres personnes qui le maintiennent à la Cour? Ne faut-il pas qu'il fasse payer le Roy de ses Tributs ordinaires, et qu'outre tout cela il s'enrichisse, pauvre esclave, affamé et endebté qu'il est venu, sans bien, sans terres et sans revenus de sa maison comme ils sont tous? Ne ruinent ils pas tout, ne desolent-ils pas tout; eux qui sont dans les Provinces comme de petits Tyrans avec une autorité sans bornes, sans mesure et sans bride, n'y ayant pas là, comme j'ay dit, personne qui les puisse retenir, ou a qui un Sujet puisse avoir recours pour se garentir de leurs tyrannies et se faire faire justice? Il est vray que dans l'Empire du Mogol les Vakea-Nevis, c'est à dire ces gens qu'il envoie dans les Provinces pour luy écrire tout ce qui s'y passe, tiennent un peu les Officiers en cervelle, si ce n'est, comme il arrive presque toujours, qu'ils s'accordent et s'accommodent ensemble pour manger, gueux qu'ils sont comme les autres; et que les Gouvernemens ne s'y vendent pas si souvent qu'en Turquie ny si à découvert; je dis ny si à découvert (car ces grands presens qu'ils sont obligez de faire de temps en temps valent quasi bien des ventes) et que les Gouverneurs demeurent ordinairement plus long-temps dans les Gouvernemens, ce qui fait qu'ils ne sont pas si affamez si gueux et si endebtez que ces nouveaux venus, et qu'ainsi ils ne tyrannisent toujours pas les peuples avec tant de cruauté, aprehendans mesme qu'ils ne s'en fuient chez les Rajas, ce qui arrive neanmoins fort souvent. Il est encore vray qu'en Perse les Gouvernemens ne se vendent pas aussi si souvent ny si publiquement qu'en Turquie, les enfans des Gouverneurs succedans mesme assez souvent y à leurs peres, ce qui fait aussi que les peuples y sont moins mal traitez qu'en Turquie; et ce qui fait encore qu'il y a plus de politesse, et qu'il y en a mesme quelques uns qui se jettent dans l'estude; mais tout cela certaineemnt est fort peu de chose; Ces trois Etats Turquie, Perse, et l'Hindoustan, comme ils ont tous osté ce Mien et ce Tien à l'esgard des fonds de terre et de la propriété des possessions qui est le fondement de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans le monde ne peuvent qu'ils ne se ressemblent de bien près; ils ont le mesme defect, il faut de necessité que tost ou tard ils tombent dans les mesmes inconveniens qui en sont les suites necessaires, dans la tyrannie, dans la ruine et dans la desolation.

A Dieu ne plaise donc que nos Monarques d'Europe fussent ainsi propriétaires de toutes les terres que possèdent leurs Sujets; il s'en faudroit bien que leurs Royaumes ne fussent dans l'estat qu'ils sont si bien cultivéz et si peuplez, si bien bastis, si riches, si polis et si florissans qu'on les voit; Nos Roys

sont tout autrement riches et puissans qu'ils ne seroient, et il faut avoier qu'ils sont bien mieux et plus royalement servis; il se trouveroient bien tost des Roys de deserts et de solitudes, de gueux et de Barbares, tels que sont ceux que je viens de représenter, qui pour vouloir tout avoir perdent enfin tout, et qui pour se vouloir faire trop riches se trouvent enfin sans richesses, ou du moins bien esloignez de celles que leur aveugle ambition et l'aveugle passion d'estre plus absolus que ne permettent les loix de Dieu et de la Nature leur propose; car où seroient ces Princes, ces Prelats, cette Noblesse, ces riches Bourgeois et gros Marchands, et ces fameux Artisans, ces villes de Paris, de Lion, de Toulouse, de Rouen, et si vous voulez de Londres et tant d'autres? Où seroit cette infinité de Bourgades et de villages, toutes ces belles maisons des champs et toutes ces campagnes et collines cultivées et entretenues avec tant d'industrie, de soin et de travail? Et où seroient par consequent ces grands Revenus qui se tirent de là, qui enrichissent enfin les Sujets et le Souverain? On verroit les grandes Villes et les grandes Bourgades devenues inhabitables pour le mauvais air et tomber en ruine sans que personne songeast à rien reparer: les Collines abandonnées, et les Campagnes devenues incultes pleines de broussailles, ou des Marais pestiferes comme j'ay dit. Ajoûtons ce mot à nos chers et experimentez Voyageurs: On ne trouveroit plus de toutes ces belles commoditez de voyage; il faudroit tout porter avec soy comme des Bohémiens, et toutes ces bonnes Hostelleries par exemple qui sont depuis Paris jusques à Lion, seroient devenues dix ou douze miserables Karavans-Serrahs, c'est à dire assez souvent de grandes Granges relevées et pavées tout autour comme nostre Pont-neuf, où les centaines d'hommes se trouvent pesle-mesle avec leurs chevaux, leurs mules et leurs chaneaux, où on étouffe de chand l'Esté et où l'on mourroit de froid l'Hyver, n'étoit le soufle des animaux qui rechauffe le lieu.

Cependant, me dira-t-on, Nous voyons des Estats où ce Mien et ce Tien ne se trouve point, comme par exemple celuy du grand Seigneur¹ que nous connoissons mieux qu'aucun sans aller si loin vers les Indes, qui non seulement subsistent, mais sont tres-puissans et qui s'augmentent tous les jours. Il est vray que cet Estat du Grand-Seigneur estant d'une prodigieuse étendue comme il est, avec cette quantité de Terres dont le fonds est si excellent qu'elles ne se peuvent detruire que tres-difficilement et à la longueur des temps, il est encore riche et puissant; mais il est certain que s'il estoit cultivé et peuplé à proportion des nostres, comme il le seroit si ce Propre des Sujets s'y trouvoit par tout, ce seroit tout autre chose; il seroit assez peuplé pour mettre sur pied de ces prodigieuses Armées comme autrefois, et assez riche pour les entretenir: Nous l'avons parcouru presque de tous costez; Nous avons veu de quelle incroyable façon il est ruiné et depeuplé, et qu'il faut à present dans la Ville capitale les trois mois entiers pour mettre les cinq ou six mille hommes sur pied; Nous sçavons mesme où il en seroit déjà venu sans ce grand nombre d'Esclaves Chrestiens qu'on y fait entrer de tous cos-

tez, et il est sans doute que si le mesme Gouvernement y continuoit des années, il faudroit de necessité qu'il se détruisist et tombast enfin de luy mesme par sa propre foiblesse, comme il semble ne se maintenir presque déjà apresent que par là, n'y ayant pas un Gouverneur ny un seul homme dans tout l'Empire qui ait un sol pour pouvoir entreprendre quoy que ce soit, ni qui pust quasi plus trouver de monde quand il en auroit: Estrange maniere de faire subsister des Estats! Il ne faudroit plus pour mettre fin aux seditions qu'un Brana de Pegu qui fist mourir la moitié du Royaume de faim et en fist des forests empeschant quelques années que les terres ne se cultivassent, quoy que neanmoins il n'ait pas reussi dans son dessein et que l'Estat se soit par après divisé, et que mesme depuis peu Ava la Capitale ait esté sur le point d'estre prise par une poignée de fugitifs de Chine: Il faut neanmoins avouer que nous sommes bien en danger de ne voir pas de nos jours cette ruine totale et cette destruction de cet Empire dont nous venons de parler (si mesme nous ne voyons quelque chose de pis) parce qu'il a des voisins qui bien loin de pouvoir entreprendre quelque chose contre luy, ne sont nullement en estat de luy resister, si ce n'est par ces secours Estrangers que l'éloignement et la jalousie rendront toujours lents petits et suspects.

Mais on pourra dire encore qu'on ne voit pas pourquoy ces Estats ne puissent pas avoir de bonnes Loix, et pourquoy les peuples des Provinces ne pourroient pas se venir plaindre ou à un Grand-Visir, ou au Roy mesme. Il est vray qu'ils ne sont pas tout à fait destituez de bonnes Loix, et que mesme si celles qui y sont y estoient bien observées, il y feroit aussi bon vivre qu'en nulle part du Monde, mais à quoy servent-elles ces Loix si elles ne sont observées et s'il n'y a pas moien qu'elles le puissent estre? ne sera-ce pas luy ce Grand-Visir ou le Roy qui leur aura donné ces gueux de Tyrans dans les Provinces et qui n'en a point d'autres à leur donner? ne sera-ce pas luy qui aura vendu ce Gouvernement? un pauvre Païsan ou un Artisan aura-t-il de quoy fournir à la despense du voyage pour venir chercher justice à la Ville Capitale qui sera éloignée de cent cinquante ou de deux cent lieuës de son quartier? le Gouverneur ne le fera-t-il pas assassiner par les chemins, comme il s'est veu plusieurs fois, ou attraper tôt ou tard? n'aura-t-il pas ses apuis à la Cour qui feront entendre les choses tout autrement qu'elles ne sont? et enfin ce Gouverneur affamé aussi bien que les Tymariots et Fermiers qui tous sont gens à tirer de l'huile du sable, comme dit le Persien, et à ruiner un monde, avec leurs tas d'Arpies de femmes, d'enfans et d'Esclaves; ce Gouverneur, dis-je, n'est il pas le maistre absolu, l'Intendant de Justice, le Parlement, le Presidial, l'Eslu, le Receveur, tout?

On ajoutera peut-estre que les terres que nos Roys tiennent en Domaine, ne sont pas moins bien cultivées et moins peuplées que les autres: Mais il y a bien de la difference entre avoir en propre quelques terres de ça de là dans un grand Royaume, ce qui ne change point la face de l'Estat et du Gouverne-

ment, et les avoir toutes, ce qui la changeroit entierement; et puis nous avons des Loix si raisonnables que nos Roys veulent bien eux-mesmes observer les premiers, et suivant lesquelles ils veulent que leurs terres particulieres soient gouvernées comme sont celles de leurs Sujets, jusques à souffrir qu'on intente des procès contre leurs Fermiers et autres Officiers, ensorte qu'un Païsan ou un Artisan puisse trouver moyen de se faire faire justice et trouver un refuge contre le violence injuste de ceux qui le voudroient opprimer; au lieu qu'en ces païs là je ne vois presque aucun Azile pour les foibles, le Baston et le caprice d'un Gouverneur estant presque la seule Loy qui regne et qui decide toutes choses.

Du moins, dira-on enfin, il est certain que dans ces sortes d'Etats il n'y a point tant de procès ny de si longue durée que par de ça, ni tant de gens de Palais de toute sorte. Il est à mon avis, tres vray qu'on ne sçauroit trop approuver en general ce viel dicton Persien, *Na-hac Kouta Beter-Ez hac Deraz* qui veut que courte Injustice vaille mieux qu'une longue justice; que la longueur des procès est insupportable dans un Estat, et qu'il est du devoir indispensable du Souverain de tacher par toutes sortes de voyes convenables d'y remedier; et il est constant qu'ostant ce Mien et ce Tien, on couperoit la racine à une infinité de procès à tous ceux presque qui peuvent estre d'importance longs et embrouïllez, et que par consequent il ne seroit pas necessaire d'un si grand nombre de Magistrats que nos Souverains emploient à faire rendre la justice à leurs Sujets, ny de cette multitude de gens qui ne subsistent que par là; mais il est aussi tres-évident que le remede se trouveroit cent fois pire que le mal, veu ces grands inconveniens qui en suivroient, et que mesme apparemment les Magistrats deviendroient tels que ceux de ces autres Etats qui n'en meritent pas le nom; car enfin nos Roys ont encore à se glorifier de ce costé là: Dans ces quartiers là, excepté quelques Marchands, la Justice n'est qu'entre la Canaille et entre des miserables d'égale condition qui n'ont pas le moyen de corrompre les Juges, et d'achepter des faux témoins qui y sont sans nombre à grand marché et qui n'y sont jamais punis; c'est ce que j'ay appris de tous costez par l'experience de plusieurs années, et pour m'estre soigneusement enquis des gens du païs, de nos anciens Marchands qui sont dans ces quartiers-là, des Ambassadeurs, des Consuls et des Truchemens; quoy qu'en dissent la plus part de nos Voyageurs qui pour avoir veu en passant trois Crocheteurs ou trois autres gens de la sorte de la lie du peuple à l'entour d'un Kady, estre renvoyez viste, l'un ou l'autre des parties, et quelquefois tous les deux avec des coups de bastons sous la plante des pieds, ou avec un Maybalé Baba, qui sont de certaines paroles douces dont se servent quelquefois les Kadys quand ils voyent qu'il n'y a rien à tondre sur les parties; s'en viennent icy crier O la belle et la courte justice. O les honnestes gens que sont tous ces Justiciers là au prix des nostres, ne prenant pas garde que si l'un de ces miserables qui seroit dans le tort avoit une

couple d'écus pour corrompre le Kady ou ses Ecrivains et autant pour acheter deux faux témoins, il pourroit ou gagner son procès ou le prolonger tant qu'il voudroit.

Ainsi je diray en trois mots pour Conclusion; qu'oster cette propriété des terres entre les particuliers ce seroit introduire en mesme temps comme par une suite infaillible, la Tyranie, l'Esclavage, l'Injustice, la G[u]euzerie, la Barbarie, rendre les terres incultes, en faire des deserts, ouvrir le grand chemin à la ruine et à la destruction du genre humain, à la ruine mesme des Roys et des Etats; et qu'au contraire ce Mien et ce Tien avec cette esperance qu'un chacun a qu'il travaille pour un bien permanent qui est à luy et qui sera pour ses Enfans, c'est le principal fondement de ce qu'il y a de beau et de bon dans le Monde; ensorte que celui qui jettera les yeux sur les divers Païs et Royaumes prenant bien garde à tout ce qui suit de cette propriété des Souverains ou des particuliers, il aura trouvé la premiere source et la cause principale de cette diversité si grande que nous voyons dans les divers Estats et Empires du Monde, et reconnoistra que c'est, pour ainsi dire, ce qui change, et ce qui diversifie la face de toute la Terre.»

NOTES

1. Cf. *Les soupirs de la France esclave qui aspire à la liberté*, Amsterdam 1689, second mémoire p.15 (Bibliothèque de la Sorbonne: P.7619, in 8°: 1689). Voir la réponse indignée d'Anquetil Duperron, « Le despotisme considéré dans les trois principaux Etats où il passe pour être le plus absolu, la Turquie, la Perse, et l'Indostan », B.N., Manuscrits N.a.fr.453.

2. Dans l'« [Avis] Au Lecteur » de l'édition de 1778, Bernier rend un hommage appuyé à « Louis-Le-Grand » et plus encore à Colbert à qui il dédie explicitement son travail – de même que dans l'avis « Au lecteur », plus succinct, de 1674 – mais il n'y est fait aucune allusion au Roi, cf. ci-dessous, document VI.1). Dans l'avis « Au Lecteur » de notre édition de 1684 (éd. «Corpus» I. 14) il n'est plus question de Colbert puisqu'il est mort, et l'hommage au roi est assez discret -ambigu même, puisque Bernier se borne à dire que Gassendi vivait sous « Louis-Le-Grand », alors qu'il est mort un an seulement après le sacre de Louis XIV, qu'il avait vécu principalement sous le règne de Louis XIII, et qu'il n'avait connu du siècle de Louis XIV que le ministerat de Mazarin.

3. Dans *Puruṣārtha* n° 13 (Paris, publications de l'E.H.E.S.S. 1990), pp.239-311. Pour la modernisation et l'explication des termes vernaculaires, voir l'édition des *Voyages dans les Etats du Grand Mogol* de François Bernier par France Bhattacharya (Paris: Fayard, 1981; cf. son «lexique»).

4. D'où la corrélation établie par les théoriciens du « mode de production asiatique » entre centralisme d'état, système hydraulique (irrigation), et capitalisme sans propriété privée. Cf. la synthèse sur le sujet par P.Vidal-Naquet dans son introduction à Wittvogel *Le despotisme oriental*, surtout p.20 sq. (traduction française, Paris: Minuit,1964; texte source: *Oriental Despotism. A comparative Study of Total Power*, Yale: Yale U.P., 1957). Voir aussi Eric Hobsbawm ed., introduction à *Precapitalistic Economic Formations*, New York: International Publishers, 1965.

5. Comme Bernier dit (plus bas) avoir parcouru ses Etats « presque de tous costez », il ne peut s'agir que de l'Europe orientale: Pologne, marches de la Moscovie, Hongrie, qu'il a visitées en 1647. Bodin considérait déjà le Prince de Moscovie comme un tyran paradigmatique.

***V. La «Requête des Maistres ès Arts» et l'«Arrêt burlesque»,
Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps.***

Il s'agit d'un canular anti-aristotélicien préparé par les meilleurs esprits de Paris, et des plus célèbres, où Bernier fait revivre -en le diabolisant- l'esprit des *Exercitationes paradoxicae*, et dresse un catalogue des «philosophes modernes»¹, c'est-à-dire réputés tels par les conservateurs en 1671; on y voit les cartésiens et les gassendistes unis par la seule cause du «modernisme» et de la liberté de philosopher sans autre censure que la raison. On comprend du même coup que Boileau et Perrault se réconcilient, car leur adversaire commun est le conservatisme – et son refus d'identifier la gloire des lettres et sciences françaises en plein mouvement à la gloire du Roi.

Le texte

«REQUESTE DES MAISTRES ES ARTS, Professeurs, et Regens de l'Vniversité de Paris présentée à la Cour Souveraine de Parnasse: Ensemble l'Arrest intervenu sur ladite Requête.

Contre tous ceux qui pretendent faire, enseigner, ou croire de Nouvelles Découvertes qui ne soient pas dans Aristote.

A DELPHE, Par la Societé des Imprimeurs Ordinaires de la Cour de Parnasse. M. DC. LXXI. [B.N.:Rp.13709]²

ALITOPHILE AU LECTEUR.

Comme tout le monde ne sçait pas ce qui a donné occasion à ces pieces burlesques, j'ay creu qu'il seroit à propos de mettre icy à la teste ce que j'en ay appris de ceux qui en estoient mieux instruits.

Quelques particuliers de l'Université voyans que les opinions de Descartes s'establissoient parmy toutes les personnes d'esprit et de la premiere qualité avec mépris des chicanes dont on se repaist dans les Echoles, creurent qu'il y alloit de leur interest de decrier ledit Descartes, de le censurer, et de le faire deffendre par Arrest du Parlement. Ils ne reussirent pas trop à le decrier, parce que leurs emportemens ne furent pas fort bien reçus parmy le beau monde. La Censure qu'ils avoient projectté n'eust pas un meilleur succes, parce qu'ils avoient resolu de le faire condamner comme un Athée qui ne reconnoissoit ny l'existence de Dieu ny l'Immortalité de l'Ame. Et cependant plusieurs Docteurs se souvinrent que Descartes avoit dedié à la Sorbone un de ses livres intitulé *les Meditations*, où il prouve par des argumens si plausibles et si convainquans l'Existence de Dieu, et l'Immortalité de l'Ame, que toute la Compagnie fut obligée de reconnoistre qu'il avoit excellé dans ces points, sur lesquels ses Acusateurs le vouloit diffamer. Ils eurent donc

recours en dernier ressort au Parlement. Ils furent trouver les Premiers de cette Cour pour mandier un Arrest qui deffendit d'enseigner d'autre doctrine que celle qui est contenuë dans les Livres d'Aristote. Ces Messieurs sages et prudens au lieu de leur accorder cet Arrest, leur firent sur le champ de tres grands reproches, qu'ils detruisoient par leur maniere d'agir le lustre de l'Université de Paris par tout le monde; et que s'il y avoit des nouvelles découvertes qui fussent contraires aux opinions d'Aristote, ils devoient bien plutost les enseigner eux-mesmes dans leurs Ecoles, tant par une juste jalousie de leur profession que par un amour sincere de la verité, et qu'il valloit mieus renforcer en cela Aristote que de renoncer aux experiences nouvelles qui font voir manifestement qu'il s'est trompé, et que c'estoit s'opposer directement aux genereux desseins de nôtre Monarque, qui excite sans cesse par des marques de sa liberalité tous ceux qui travaillent à l'embellissement des Sciences et qui font de nouvelles decouvertes. Outre que l'on ne pouvoit rejeter toutes les philosophies nouvelles, sans pretendre en même temps que l'ancienne est si accomplie qu'il n'y manque rien à sa perfection. Ce qui seroit une pretention ridicule.

Le sieur Boil... qui s'est rendu si celebre par ses belles Satires, voyant retourner les supposts de l'Université avec assez de mécontentement de ce qu'ils n'avoient pû rien obtenir du Parlement; s'avisa pour les consoler de leur faire expedier un Arrest tel quel: Et comme il est plus consideré dans la Cour de Parnasse que dans celle du Parlement, ce fut là qu'il l'obtint en leur faveur.

Au reste cette Piece quoyque burlesque ne laisse pas d'estre sçavante, en ce qu'elle contient les principales Decouvertes de ce siecle, et qu'elle fait voir que s'il falloit condamner Descartes, par ce qu'il a écrit quelque chose qui ne se trouve pas dans Aristote, il faudroit censurer tous ceux qui ont part à ces nouvelles Decouvertes, et principalement Gassendy, qui ayant renouvelé les opinions d'Epicure s'est déclaré formellement contre Aristote, et ne s'est point soucié d'encourir la Censure de Sorbonne qui fut faite en 1624. contre les Atomes en ces termes.

Hæc propositio (quæ omnia ex Atomis seu indivisibilibus componi sustinet) est falsa, temeraria, et erronea in fide,

Cette piece contient aussi la pluspart des erreurs qui se trouvent dans Aristote. Sur quoy si ses Sectateurs font un peu de reflexion, ils verront qu'il y auroit plus de gloire de l'abandonner que de le vouloir deffendre mal à propos. Outre que sa doctrine est si obscure et si embarrassée que de cinquante Professeurs qui sont dans l'Université, il n'y en a pas deux qui soient de même sentiment, quoy qu'ils fassent tous profession de le suivre.

On m'avoit dit que le sieur Moliere³ observoit toutes les démarches de ces Messieurs, et qu'il se proposoit de demesler toutes leurs intrigues dans une Comedie qu'il preparoit pour le divertissement de la Cour. Il avoit entre

autres un Acteur avec des grandes machoires qui representeroit merueilleusement l'original.

Mais on me vient d'avertir qu'il a changé de dessein sur ce qu'il a appris que le corps de l'Vniversité ne prenoit aucune part à ces broüilleries, et que les plus éclairés avoient fait connoistre aux autres que ces soulevemens philosophiques ne provenoient que par le moyen de deux ou trois Emissaires, qui estant secretement poussez par les ennemis jurez de l'Vniversité tâchoient d'engager cét illustre corps dans une entreprise capable de le décréditer par toutes les nations.

**REQUETE A NOS SEIGNEURS DE LA COVR
SOVERAINE DE PARNASSE.**

Supplient humblement les Maistres ès Arts, Professeurs, et Regens de l'Vniversité de Paris. Disant qu'il est de notoriété publique, que c'est le sublime et l'incomparable Aristote qui est sans conteste le premier Fondateur des quatre Elemens, le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Qu'il leur a accordé par grace speciale la simplicité qui ne leur appartenoit point de droit naturel. Qu'il a donné aux uns la pesanteur, et aux autres la legereté, afin de se pouvoir maintenir dans les lieux et places qu'il leur avoit assignées pour y estre en repos. Qu'il a ajoûté à la nature de chaque corps en particulier une horreur si considerable de leur ennemy commun le VVIDE, qu'il n'y en pas un qui ne souffre plus volontiers sa propre destruction, que de permettre qu'il occupe la moindre place dans le monde, estant tous fort instruits par ce qu'il en a écrit, que si cét affreux Vvide se pouvoit insinuer en quelque part, il empêcheroit les influences des Astres d'y descendre, et causeroit par ce moyen la destruction universelle de toute la nature. Qu'il a deplus réglé par des loix non variables les mouvemens des Cieux et des Astres, et de peur qu'ils ne se perdissent et s'égarassent dans des routes si contraires qu'ils sont obligez (pour suivre ses ordres) de tenir en même temps, il leur a par une prévoyance admirable destiné autant de Divinitez qui les guident et qui les condu[i]sent avec tant de justesse qu'ils ne tournent jamais ny plus viste ny plus lentement. Qu'il a retiré toutes les creatures de la corruption, où l'Autheur de la nature les avoit cré[é]es en declarant par une bonté digne de sa magnificence qu'il vouloit que le Monde fust doresnavant reconnu pour Eternel.

Qu'il a enfin établi une si belle subordination entre toutes les choses naturelles, qu'il a merité tout seul d'estre estimé pour le Genie de la nature, le Prince des Philosophes, et l'Oracle de l'Université. Et quoy que pendant plusieurs siecles, il ait esté maintenu d'un commun consentement dans une paisible possession de tous ces droits, et qu'il y ait lieu de prescription contre tous les prétendans au contraire. Neanmoins depuis quelques années en ça LA RAISON, et L'EXPERIENCE se sont liguées ensemble pour luy dispu-

ter le rang qui luy appartient avec tant de justice, et ont tâché de s'ériger un trône sur les ruines de son autorité. Et pour parvenir plus adroitement à leurs fins ont excité certains Esprits factieux, qui sous les noms de Cartistes et Gassendistes ont commencé de secouer le joug du Seigneur Aristote, et méprisant son autorité par temerité sans exemple, luy ont voulu disputer le droit, qu'il s'estoit acquis de pouvoir faire passer la vérité pour fausse et la fausseté pour véritable. Et pour donner quelque couleur à leur rebellion, ils ont fait courir plusieurs libelles diffamatoires, et entre autre un Manifeste sous le titre specieux de JOURNAL DES SCAVANS, lequel contient plusieurs nouvelles Découvertes formellement contraires à la doctrine d'Aristote, et dont le détail ne sera point icy rapporté tant parce que la chose n'est presentement que trop publique, que parce que l'autorité d'Aristote s'est acquise un droit de prescription contre la RAISON ET L'EXPERIENCE, et qu'il n'y a point de meilleur moyen pour les combattre et les renverser l'une et l'autre que de ne les point entendre, et les renvoyer aux fins de non recevoir.

Ce considéré, NOSSEIGNEURS, il vous plaise ordonner qu'on delivrera au plutôt Saturne du cerceau où Monsieur Huguens le tient tres injustement enfermé depuis plusieurs années.

Que Jupiter congedira ses quatre gardes, si ce n'est qu'il en vueille reserver un comme Saturne.

Que le Soleil se débarbouillera bien le visage, et ne paroistra plus en public avec ses vilaines taches qui sont des signes de corruption, et qui vont à la destruction de la quintessence celeste d'Aristote.

Que Venus n'aura jamais plus l'impudence de rompre les cieux pour monter au dessus du Soleil.

Que la Lune laissera la terre en possession des montagnes, des ombres, et des vallées, des mers, et des forests, et renoncera pour jamais au titre de véritable terre, ou d'autre monde.

Que les Mathematiciens rompront toutes leurs lunettes comme trompeuses et fausses inventions, et que Monsieur Picard avoüera de bonne foy, qu'il se trompe lourdement quand il croit voir au grand deshonneur du Soleil, les Etoiles en plein midy.

Qu'on abatra au plutôt l'Observatoire du faubourg S.Jacques, comme une forteresse à lunettes tres prejudiciable à l'Estat des Cieux solides d'Aristote.

Que Monsieur Denis sera tenu et obligé de faire reparer incessamment à ses frais et dépens toutes les hrèches et crevasses qu'il a faites à la voute des Cieux, pour y donner passage aux dernieres Cometes qui parurent en 1664. et 1665. et que les sieurs Petit, Auzout et Cassin, qui les virent alors de leurs Guerites se promener nuitâment au dessus de la Lune et du Soleil sans y former opposition quelconque, seront declarez complices de l'attentat qui fut fait en ce cas à l'autorité du venerable Aristote qui les avoit placées au des-

sous de la Lune avec tres-expresses deffenses de passer outre.

Que le feu elementaire ne sera plus imaginaire, et qu'il sera honorablement rétabli en son lieu, et place dans le Concave de la Lune.

Que l'Air sera reconnu de nouveau plus leger qu'une plume, et que l'on rompra tous ces tuyaux de verre de Messieurs Paschal, Roberval, et autres qui le rendent pesant, et qui attentent sur les interests du PLAIN partie adverse du VVIDE.

Qu'ancuns Pilotes ou autres Navigateurs ne tourneront plus à l'entour de la terre, sur peine de devenir Antipodes et d'estre precipitez au Ciel.

Que la Terre se reposera, et que le Soleil tournera pour elle sur peine d'excommunication.

Que Monsieur Thevenot sera reputé pour espion et perturbateur de la Republique des Abeilles, s'il ne rompt au plûtôt ces maisons de verre, où il les tient malicieusement enfermées, ne se fiant pas à ce qu'en a dit Aristote.

Que Monsieur Rohault sera contraint de donner acte à Monsieur Picque, que toutes les fois qu'il a enseigné que les bestes n'estoient que de pures machines, il n'a jamais pretendu l'y comprendre.

Ordonné de plus que la matiere premiere sera toujourns qu'un N'Y QUOY N'Y QUESTCE.

Que les accidens seront de nouveau reconnus non pas en qualité d'Estres absolus et imperieux, mais pour de jolies petites entitez.

Qu'on rappellera au plûtôt tous les Estres de raison qui s'estoient refugioez en Hybernie, et qu'ils seront rétablis avec honneur dans nôtre bonne Vniversité de Paris.

Que le Cerveau deposera la qualité qu'il a usurpée du principe des nerfs, et qu'elle sera renduë au coeur, nonobstant toutes les oppositions de Madame Aftopsie à ce contrariantes.

Que les sieurs Kerkerin, et Stenon jetteront dans la riviere tous leurs instrumens anatomiques, seront reputez pour innovateurs et perturbateurs du corps humain, et seront obligez de biffer de leurs écrits ce Triolet injurieux dit aux oreilles des femmes *Vous faites des œufs; Vous estes des poules: Nous sommes des Coqs.*

Que le sang ne circulera plus, et que le coeur ne luy ouvrira plus la porte pour entrer au poulmon.

Que le foye se remettra à son premier office de faire le sang sans que le coeur luy oze plus disputer ledit office, et que le chyle l'ira trouver tout droit par la veine porte sans s'anuser à aller monter vers les jugulaires, nonobstant aussi les oppositions experimentales de Monsieur Pequet, auquel il sera nommement et en son propre et privé nom fait tres-expresses deffenses de plus à l'avenir faire l'ouverture de chiens vivans pour prouver le contraire.

Que les moulins ne tourneront plus ny par le vent, ny par l'eau, mais par une Faculté tornative, de mesme que le coeur et les arteres ne se meuvent et

font le poulx que par une Faculté pulsifique.

Que l'on tirera desormais de l'argent de sa bourse, quoy qu'il n'y en ait point, comme on tire les formes substanciellles et accidentelles de la Matiere, où elles ne sont point.

Que Gassendy, Descartes, Rohault, Denis, Cordemois, Clercelier, Delaunay et leurs adherans seront conduits à Athenes et contraints d'y faire amand honorable devant toute la Grece, pour avoir composé des libelles diffamatoires et injurieux à la memoire de feu Aristote jadis precepteur d'Alexandre le Grand.

Que Gassendy sera plus rudement traité comme le plus criminel, et comme ayant osé afficher des Placars seditieux⁴ qu'on a voulu ignoramment faire cy-devant passer pour de grands et longs chapitres tres doctes et tres judicieux, dont en voicy quelques uns.

Quod apud Aristotelem innumera deficiant.

Quod apud Aristotelem innumera superfluant.

Quod apud Aristotelem innumera fallant.

Quod apud Aristotelem innumera contradicant.⁵

Enfin pour oster tout sujet de contestation entre les Parties; qu'il soit ordonné qu'on continuëra toujours de raisonner aveuglement en matieres philosophiques; Que la seule autorité d'Aristote fondée sur le titre de prescription qu'il s'est acquis depuis tant d'années prévaudra à la Raison et à l'Experience, et qu'à l'avenir on ne pretendra plus sottement et impertinemment comme l'on fait à de nouvelles decouvertes qui ne soient pas dans Aristote. Et vous ferez bien.

Signé CROTÉ Procureur de ladite Vniversité.

EXTRAICT DES REGISTRES de la Cour Souveraine de Parnasse.

VEV par la Cour la Requeste presentée par les maistres és Arts, Professeurs, et Regens de l'université de Paris, tant en leurs noms que comme tuteurs et deffenseurs de la doctrine de tres-haut, tres-admiré, et tres-peu entendu Philosophe Messire Aristote autrefois Professeur Royal en langue Greque à Athenes et Precepteur du feu Roy de triomphante memoire Alexandre dit le Grand, acquerur de l'Asie, Europe et autres lieux; Contenant que depuis quelques années en ça une inconnuë nommée la RAISON auroit entrepris d'entrer par force dans les Echoles de Philosophie de lad. Vniversité; et pour cét effet à l'aide de certains Quidans factieux prenant les surnoms de Cartistes et Gassendistes, gens sans aveu, se seroit mise en estat d'en expulser ledit Aristote ancien et paisible possesseur desdites Escholes, contre lequel elle et ses consors auroient deja publié plusieurs Livres et raisonnemens diffamatoires, voulant assujettir ledit Aristote à subir devant elle l'examen de sa doctrine; ce qui est directement opposé aux Loix et Vz, Coû-

tumes de ladite Vniversité, où led. Aristote a toûjours esté reconnu pour luge sans appel et non comptable de ses argumens. Que mesme sans l'aveu d'iceluy Aristote, elle auroit changé, mué, et innové plusieurs choses en, et au dedans de la nature, ayant osté au coeur la prérogative d'estre le principe des nerfs, que ce Philosophe luy avoit accordée liberalement et de son bon gré pour la donner au cerveau; et ensuite par une procedure nulle de toute nullité auroit attribué audit coeur la charge de recevoir le chile qui appartenoit cy-devant au foye, comme aussi de faire voïturer et circuler le sang par tout le corps, n'ayant autre droit, ny titres pour faire lesdites innovations que l'Experience, dont le témoignage n'a jamais esté receu dans lesd. Escholes. Et non contente de ce auroit entrepris de bannir desdites Escholes les formalitez, materialitez, entitez, identitez, virtualitez, hæcceitez, Polycarpeitez, et autres enfans et ayant cause de deffunct Maistre Jean Scote pere et premier Auteur. Ce qui porteroit un prejudice notable et causeroit la totale ruine et subversion de ladite Philosophie Scolastique, qui tire d'elle toute sa subsistance.

Auroit de plus fait des railleries publiques contre les craintes du Vuide, les Amours d'Vnion, les Sympaties, et les Antyperistases, par le moyen desquelles Aristote explique tous les changemens de la nature: Et au lieu de mettre à couvert sous ces grands mots mystérieux l'ignorance des Philosophes, se seroit fait forte de rendre raison de tout par le mouvement et la figure des parties marerielles. Ce qui est manifestement avillir la Philosophie en la rendant par trop sensible.

Auroit enfin attenté par une entreprise inouïe d'oster le feu de la plus haute region de l'air, nonobstant les visites et descentes faites sur les lieux. VEV aussi les libelles intitulez, Physique de Rohault, Logique du Port Royal, mesme l'*adversus Aristoteles* de Gassendy, et autres pieces attachées à ladite Requête. Signé Croté Procureur de lad. Vniversité. Ouy le Rapport de Messire Jean-Baptiste de la Ruë Conseiller en lad. Cour ET TOUT CONSIDERÉ: La Cour ayant égard à ladite Requête, a maintenu et gardé, garde et maintient ledit Aristote en la pleine et paisible possession et jouissance desd. Escholes, fait deffense à ladite Raison de l'y troubler ny l'inquieter à peine d'estre declarée heretique et perturbatrice des disputes publiques; Ordonne que ledit Aristote sera toûjours suivy et enseigné par lesdits Professeurs et Regens de ladite Vniversité, sans que pour ce ils soient obligez de le lire ny de sçavoir son sentiment, et sur les fonds de sa doctrine les renvoye à leurs cahiers. Enjoint au cœur de continuer à estre le principe des nerfs, et à toutes personnes de quelque condition et profession qu'elles soient le croire tel, nonobstant et malgré toute experience à ce contraire. Ordonne pareillement au chile d'aller droit au foye sans plus passer par le cœur, et au foye de le recevoir. Fait aussi tres-expresses inhibitions et deffenses au sang d'estre plus vagabond, errer, ny circuler dans le corps sur peine d'estre abandonné

entièrement à la Faculté de Médecine de Paris pour être tiré sans mesure, et à cette fin seront à l'avenir les Chirurgiens tenus de lier le bras audessous de l'endroit où ils voudront faire ouverture de la veine, sans qu'ils s'en puissent excuser sur la crainte de picquer l'artere. Remet les entitez, identitez, Petreitez, Polycarpeitez et autres pareilles formules Scotistes en leur bonne fâme et renommée.

Deffend à tous Philosophes d'expliquer les changemens naturels par d'autres termes que par la crainte du Vuide, l'Amour d'union, la Sympathie, et l'Antiperistase. A reintegré le feu dans la plus haute region de l'air suivant et conformement ausdites descentes. A relegué les Cometes au concave de la Lune, avec deffense d'en jamais sortir pour aller espionner ce qui se fait dans les Cieux. Defend à tous Libraires et Colporteurs de vendre et debiter à l'avenir le Journal des Sçavans et autres Libelles contenans des nouvelles Découvertes, à moins qu'elles ne servent pour faire entendre la Matière première, la Forme substantielle, et autres pareilles definitions d'Aristote qu'il n'a pas entendu luy-mesme. Enjoint à tous Professeurs et Regens de tenir la main à l'exécution du present Arrest, et de se servir pour ce de tels raisonnemens qu'ils aviseront bon estre; et aux Repetiteurs, Hybernois et autres Supposts de l'Vniversité de leur prester main forte, de courir sus aux contrevenans. Bannit à perpetuité la RAISON des Escholes de ladite Vniversité, la condamne en tous les dépens, dommages et interests envers les Supplians: Et sera le present Arrest leu et publié aux Mathurins à la première Assemblée qui se fera pour la Procession du Recteur, et affiché aux portes de tous les Colleges de la ville de Paris. DONNÉ en ladite Cour de Parnasse le 25. Aoust 1671.

Collationné BONSENS.»

NOTES

1. Il faudrait tout un article pour commenter et annoter ce texte hérissé d'allusions à l'actualité philosophique, c'est-à-dire scientifique, du temps. On trouvera des notes éclairantes dans l'article de L. de Lens (érudit de la Société nationale d'agriculture, sciences et arts d'Angers - ancienne Académie d'Anjou ou de Maine-et-Loire- , auteur au début de la troisième république de plusieurs articles sur Bernier publiés dans les *Mémoires de la Société Nationale d'Agriculture*, dont «Documents inédits ou perdus sur François Bernier», Angers: E.Barassé, 1873, pp.18-34.)

2. [B.N.:Rp.13709] Cette brochure de 12 pages est mentionnée à la page 1066 de l'édition de La Pléiade (1966) des *Œuvres complètes* de N.Boileau à propos du seul « Arrest burlesque ». La question de la part prise par Bernier dans la rédaction de l'« Arrest », et de sa paternité de la « Requête » est présentée p.1066 ainsi que p.1069 n.1. Il convient d'ajouter le témoignage de Louis Racine, *Œuvres complètes de Jean Racine*, op. cit. p.50: « Boileau [...] imagina l'*Arrest burlesque*, qu'il composa avec mon père [Jean Racine], et Bernier, le fameux voyageur, leur ami commun » (témoignage corroboré par Brossette, correspondant de Boileau).

3. C'est une grande question, et qui reste ouverte quelle que soit la subtilité des conjectures érudites dont elle a fait l'objet, de savoir si Bernier était bien un compagnon de jeunesse de Molière et s'il le rencontrait à la Croix-Blanche dans les joyeuses nuits où Chapelle, Boileau, Racine parfois et d'autres beaux esprit composaient des libelles incendiaires contre les « fats » (voyez

l'« épitaphe » que Bernier composa pour Chapelle, dans les « Etreues à Madame de la Sablière », Doc.IX ci-dessous, p. 283). Tout le monde s'entend cependant pour mettre en doute Grimarest dont la *Vie de Molière* raconte que Bernier, Chapelle et Molière s'étaient connus au Collège jésuite de Clermont vers 1637 (cf. par exemple Pintard, *Libertinage érudit*, op. cit. p.624 note 327/2 et p. 624 note 424/3, et G.Mongrédien, « Gassendi: l'influence immédiate » dans *Pierre Gassendi, sa vie, son oeuvre*, Paris: Albin Michel 1955, p.128-134, volume du tricentenaire édité par le Centre International de Synthèse).

4. Bernier et ses amis apportent ici de l'eau au moulin de J.B. Morin, en faisant passer Gassendi pour un jeune homme séditieux, ou un jeune thésard condamné par la Sorbonne comme le furent Biton et De Claves en 1624, ce qu'il n'était même pas quarante sept ans plus tôt lorsqu'il publiait effectivement à Grenoble le premier des sept livres des *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (cf. *G.O.* III. 97-212, comprenant aussi le second livre; voir l'introduction et la traduction juxtalinéaire de B.Rochot *Dissertations en forme de paradoxes...*, Paris: J.Vrin, 1959).

5. «Qu'il y a dans Aristote d'innombrables déficiences», ou «des innombrables superfluités qui se présentent dans Aristote», «Des innombrables fautes qui sont dans Aristote», «Des innombrables contradictions qui sont dans Aristote» *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos* [1624], trad B. Rochot, Paris: Vrin 1959, pp. 114, 146, 172, 206 (titres des dissertations v-viii du livre I).

REQUESTE
DES MAISTRES ARTS,
Professeurs, & Regens de l'Uni-
versite de Paris presentée à la
Cour Souveraine de Parnasse:
Ensemble l'Arrest intervenu sur
ladite Requête.

CONTRE TOVS CEVX QVI PRE-
tendent faire en faulx ou croire de Nouvelles Dé-
couvertes qui ne soient pas dans Aristote.



418

A DELPHE,
Par la Societé des Imprimeurs Or-
dinaires de la Cour de Parnasse.

M. DC, LXXI.

A B R E G É
DE LA
PHILOSOPHIE
DE
M^R GASSENDI
SECONDE PARTIE

C O N T E N A N T

L'Institution Astronomique.

Les Systemes de Ptolomée , de Copernic , & de
Tycho-Brahé.

Plusieurs Questions qui regardent la nature, & les
proprietez des Cieux & des Astres.

Et la Refutation de l'Astrologie Judiciaire.

Par F. BERNIER Docteur en Medecine
de la Faculté de Montpellier.



A P A R I S

Chez ESTIENNE MICHALLET, rue Saint Jacques, à l'Image
Saint Paul, proche la Fontaine de saint Severin.

M. DC. LXXV.
AVEC PERMISSION.



VI. Editions de l'«Abrégé» antérieures à celle de 1684
rééditée en 1992 par la collection «Corpus des œuvres de
Philosophie en Langue Française» (Paris, Fayard).

Introduction.

Il y a bien eu trois éditions de l'*Abrégé*, mais la première (1674/75) est incomplète alors que les deux autres (1678 et 1684) sont complètes.

Ce qui permet de considérer le volume in 4° imprimé en 1675 (et comprenant l'astronomie) comme faisant partie de la première édition est l'indication «seconde partie» figurant dans son titre: *Abrégé de la Philosophie de Mr. Gassendi. Seconde partie*, bien que l'unique volume au format de poche (qui sera celui des éditions de 1678 et de 1684) de la première édition, paru en 1674, ne porte pas la mention «première partie»; d'ailleurs la bibliographie du *Journal des Sçavans* de 1675 considère expressément les volumes parus en 1674 et 1675 comme deux tomes d'un seul et même ouvrage (voir ci-dessous, p. 265 document VII.1). On remarquera également que les volumes parus en 1674 et 1675 sont les seuls à comporter «Mr Gassendi», alors que les éditions de 78 et de 84 portent «Gassendi» tout court. Enfin, la page 1 du volume de 1674 porte en titre «Abrégé de la Philosophie de Mr. Gassendi» et en sous-titre: «Traité IV. Des choses célestes» (les livres 3 et 4 traitant respectivement des systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé), ce qui indique sans ambiguïté qu'il s'agit bien de la suite du volume in 12° paru en 1674, puisque ce dernier comporte trois traités et que le premier des traités annoncés dans la table des volumes à venir (donc le futur traité IV) y est intitulé «Des Choses Celestes. Institution Astronomique suivant les Systemes de Ptolomé, Copernic et Tycho Brahé».

On cite fréquemment l'édition de 1684 comme «seconde édition» et cet usage n'est pas sans fondement puisque la page titre de cette édition porte explicitement la mention «Seconde édition/ Reueüe, & augmentée par l'Autheur».

Le volume paru en 1674 est en quelque sorte un échantillon publicitaire préparant les éditions complètes. Il comporte cependant un avis «Au Lecteur» bref – mais original par rapport à ceux des deux éditions subséquentes –, trois traités divisés en chapitres ainsi que trois appendices de 15, 14 et 38 pages contenant chacun un échantillon particulièrement intéressant des traités de l'âme et du monde ainsi que de l'Institution logique. Il donne également la table des matières contenues dans les 18 traités de physique, la morale, et la logique annoncés pour les volumes à venir.

Nous ne pouvions donner ici les importantes variantes de l'adresse «Au Lecteur» de 1678, par manque de place. Nous n'avons retenu que le titre, la

table et l'adresse «Au Lecteur» de l'édition de 1674, le titre avec sous-titre complet de l'astronomie, ou deuxième partie du volume de 1674, parue en 1675 in 4°, et le titre et la table des matières (avec référence de pagination) des huit tomes de l'édition de 1678. Ce dossier permet de trouver rapidement l'équivalent de n'importe quelle partie de l'*Abrégé* de 1684 (éd. «Corpus») dans les deux éditions qui l'ont précédé.

VI. 1. Titre, «Avis au Lecteur» et table de l'édition de 1674, première partie.

ABREGÉ / DE LA / PHILOSOPHIE / DE / Mr.GASSENDI. / Par F.BERNIER / Docteur en Medecine de la Faculté /de Montpellier / A Paris, / Chez JACQUES LANGLOIS, Imprimeur ordinaire du Roy dans la Grand' Salle du Palais / au sixième Pillier, vis-à-vis la Grand'Chambre / à la Reyne de Paix, / et EMMANUEL LANGLOIS, ruë S.Jacques / à la Reyne du Clergé./ M.DC.LXXIV./ Avec Permission!

AU LECTEUR.

Mon dessein est de vous donner un Abregé de la Philosophie de Mr.Gassendi, selon que je l'ay puisée non seulement dans ses Livres, mais dans la Source mesme, et dans les entretiens tres frequens que j'ay eu avec luy.

Je ne commence pas par la Logique, parce que son sentiment, aussi bien que celui de plusieurs autres estoit, qu'il en est de la Logique comme de la Grammaire que l'on voit avec plus de plaisir, et d'utilité lors qu'on a déjà fait beaucoup de progrès dans la Logique.

Tout l'Ouvrage est presque achevé, cependant je n'en donneray presentement que cette premiere partie: l'ay crû que le donnant ainsi Traitez par Traitez on le liroit plus volontiers, et qu'il me seroit plus aisé de satisfaire à ceux qui me voudront proposer leurs difficultez: l'ay néanmoins mis à la fin de ce Volume en forme d'Appendix la Table de toutes les autres Matieres les plus importantes, la fin du Traité de l'Ame, et quelques parcelles de la Logique; parce que tout cela pourra donner par avance une Idée generale de toute nostre maniere de philosopher.

Je ne sçaurois icy m'empescher de dire qu'il y en a qui semblent prendre plaisir à décrier la Philosophie de Mr. Gassendi, la faisant passer pour celle de Democrite, et d'Epicure; mais j'espere bien que ceux qui se donneront la peine de lire cet Abregé luy feront justice, et qu'ils connoîtront qu'il en a usé à l'égard de ces deux Philosophes comme à l'égard de Platon, d'Aristote, et de tous les autres: Il a sçeu faire le choix de ce qu'ils avoient de meilleur, et l'accommoder à son Systeme, sans toutefois taire leurs noms, ni s'attribuer l'honneur de leurs Inventions; et lorsque quelques-unes de leurs Opinions luy

ont paru choquer la vérité, ou les bonnes moeurs, jamais homme n'a travaillé avec plus de soin, de force, et de succès à les détruire.

L'espere encore qu'on se desabusera à l'égard de ceux qui le veulent faire passer pour un simple Historien de la Philosophie, et mesme pour estre un peu trop Sceptique; car il a veritablement rapporté les diverses opinions des Philosophes, persuadé qu'il estoit que pour porter un jugement solide sur une matiere philosophique, il falloit premierement avoir en vetie tout ce que les Philosophes en ont pensé, mais il ne faut que le suivre pour voir qu'il n'en demeure pas là: et s'il se sert souvent de ce mot videtur, ce n'est pas qu'il ne fasse assez connoître où il tend, et ce qui luy semble plus probable; mais c'est que considerant que nos veties sont trop courtes pour penetrer jusques aux premiers Principes, et parvenir aux causes prochaines, et immediates, il croyoit qu'il y auroit trop de presumption à decider si Magistralement des choses comme ont fait quelques-uns de nos Modernes.

Au reste, je n'ay pas crû me devoir mettre en peine de chercher de la protection par quelque longue dedicace, j'ose me promettre que Monseigneur Colbert ne me refusera pas la sienne, puisqu'il est reconnu pour estre le [mot en caractères persans dans le texte] ou Protecteur né des Arts, et des Sciences, et qu'il semble n'avoir point de plus forte passion que celle de seconder le dessein qu'a Nostre Auguste Monarque de les porter à leur dernière perfection: et d'ailleurs dans un Siecle aussi éclairé que celui-cy la vérité seule est capable de proteger un Philosophe: le suis persuadé qu'elle éternisera cette Doctrine, et qu'elle la fera subsister aussi long-temps que le Monde, je veux dire aussi long-temps que l'esprit, la bonne foy, et le bon sens auront cours parmy les hommes.

**«TABLE DES TRAITÉZ ET CHAPITRES
Contenus dans ce Volume.»**

De la Philosophie en general. pag.1

**TRAITE PREMIER.
Des Principes Physiques.**

CHAP.I. De l'Espace.4

II. Du Lieu.15

III. Si de Rien il se peut faire quelque chose et si quelque chose peut retourner dans le Rien.23

IV. De l'Essence de la Matière.26

V. De l'Existence des Atomes.28

VI. De la Petitesse des Atomes.51

VII. De la Figure des Atomes.56
VIII. De la Pesanteur, et consequemment du Mouvement des Atomes.63
IX. De la Necessité des petis Vuides entre les Corps.75
X. Des Moyens de faire un grand Vuide et sensible.96
XI. Qu'il semble que l'on peut prendre les Atomes pour le principe Materiel, ou la premiere Matiere des Choses.104
XII. Quelles sont les causes dont les Physiciens recherchent la connoissance.110
XIII. De l'Existence, et Providence de Dieu.121
Premiere Preuve de l'existence de Dieu prise de l'Anticipation.125
Seconde preuve de l'Existence de Dieu tirée de l'Inspection de la Nature.131
XIV. Quel est l'interne et premier Principe d'agir dans les Causes Secon-des.141
XV. Ce que c'est que Mouvement.146
XVI. Du Mouvement Naturel, et Violent.157
XVII. De l'Augmentation de Vitesse du Mouvement des Corps qui tombent, et de la Proportion de cette augmentation.176
XVIII. Du Mouvement des Choses qu'on jette.195
XIX. Du Mouvement Reflexe, et des Vibrations des Pendules.215
XX. Si le Changement est different du Mouvement, et comment les Qualitez des Composez peuvent estre engendrées par le Changement, ou l'Alteration.235

**TRAITE II.
Des Qualitez.**

CHAP.I. Ce que c'est que Qualité.245
II. De la Rareté, et de la Densité.249
III. De la Transparence, et de l'Opacité.257
IV. De la Grandeur, Figure, Subtilité, Grossiereté, Douceur, et Aspreté.266
V. De la Vertu Motrice, Faculté, et Habitude.279
VI. De la Pesanteur, et Legereté.291
VII. De la Chaleur.299
VIII. De la Froideur.313
IX. De la Fluidité et Fermeté, Humidité et Secheresse.329
X. De la Mollesse, Dureté, Flexilité, Ductilité.341
XI. De la Saveur, et de l'Odeur.356
XII. Du Son.367
XIII. De la Lumiere.389
XIV. De la Couleur.423
XV. Des Images, ou especes Visibles.446
XVI. Des Qualitez Occultes.458

TRAITE III.

De la Generation, et de la Corruption.

- CHAP.I. En quoy la Generation, et la Corruption different de l'Alteration.481
II. Que dans la Generation il ne naist pas une Forme qui soit une nouvelle Substance.486
III. Que lors qu'il s'engendre quelque chose, ce n'est que la Substance qui se tourne, et se dispose d'une autre maniere.499
IV. Que dans la Corruption il ne perit que le Mode, ou Qualité.502-509

La fin du Traité de l'Ame.[pp.j-XV]

Si le Monde est animé.[pp.xvij-xxxj]

Parcelles de la Logique [pp.xxxij-lxj]

TABLE DES MATIERES
Contenuës dans les autres Volumes.

TRAITE

Des Choses Celestes.

Institution Astronomique suivant les Systemes de Ptolomé, Copernic et Tycho-Brahé.

TRAITE

Du Globe de la Terre, en VII. Chapitres, et entre-autres du Flux et Reflux de la Mer.

TRAITE

Des Meteores, en VI. Chapitres.

TRAITE

Des Pierres et des Metaux, en IV. Chapitres, et entre-autres de l'Ayman.

TRAITE

Des Plantes, en IV. Chapitres.

TRAITE

Des Animaux, en III. Chapitres.

TRAITE

Des Parties des Animaux, en III. Chapitres.

TRAITE

De l'Ame, en IV. Chapitres.

TRAITE

De la Generation des Animaux, en IV. Chapitres.

TRAITÉ

Des Sens en general, en IV. Chapitres.

TRAITÉ

Des Sens en particulier, en VI. Chapitres.

TRAITÉ

De la Phantaisie ou Imagination, en V. Chapitres.

TRAITÉ

De l'Entendement, en III. Chapitres.

TRAITÉ

Des Passions de l'Ame, en VII. Chapitres.

TRAITÉ

De la Vertu Motrice des Animaux, en VII. Chapitres.

TRAITÉ

Du Temperament, et de la Santé des Animaux, en VI. Chapitres.

TRAITÉ

De la Vie, et de la Mort des Animaux, en V. Chapitres.

TRAITÉ

De l'Immortalité de l'Ame, en II. Chapitres.

La Morale, en XVI. Chapitres.

La Logique divisée en IV. Parties.

* *
*

VI. 2. Deuxième partie de l'édition de 1674, l'astronomie, parue à Paris en 1675 in 4°.

La table des matières de cette première mouture de l'astronomie de Gassendi traduite par Bernier diffère peu de celles des tome IV des éditions de 1678 et de 1684. Elles traduisent toutes trois exactement celle des trois livres de l'*Institutio Astronomica* de 1647^a pour ce qui est des 27 chapitres du «Liber I. De Doctrina sphaerica» (1675: «Livre Premier. De la Sphère»; 1684: «Première Partie. De la Sphère»), des 18 chapitres du «Liber II. De Doctrina Theorica Astronomiæ» (1675: «Livre second, de la Théorie des Seconds Mobiles», 1684: «Seconde Partie. De la Théorie des Planètes» – «les planètes» étant l'équivalent moderne de «seconds mobiles»), et des 15 chapitres du «Liber III. De Copernicis et Tychonis Brahaei Systemate» (1675: «Livre Troisième. Du Systeme de Copernic» en 11 chapitres et «Livre Quatrième. Du Systeme de Tycho-Brahé» en 4 chapitres; 1684: «Troisième Partie. Du Systeme de Copernic, & de Tycho-Brahé» en 15 chapitres). La suite de l'astronomie de Bernier

est la traduction de la partie astronomique du *Syntagma Philosophicum*, «Physicæ Sectio Secunda. De Rebus Cælestibus»⁵, soit douze chapitres (1675 «Livre cinquième. Diverses questions qui regardent la nature, & les Propriétés des Cieux et des Astres»; 1684 «Quatrième Partie. De la Nature, & des Propriétés des Cieux, & des Astres», les chapitres X, XI et XII étant dans les deux éditions consacrés à la «Refutation de l'Astrologie judiciaire»). Pour la table du tome IV de l'édition 1678, voir ci-dessous pp. 250-254, document VI.3.

Titre

Abrégé / dela/ philosophie/ de / Mr. Gassendi/ seconde partie/ «contenant / L'Institution Astronomique / Les Systemes de Ptolomée, de Copernic, & de / de Tycho-Brahé. / Plusieurs Questions qui regardent la nature & les / proprieté des Cieux & des Astres. / Et la Refutation de l'Astrologie Judiciaire./ Par F. BERNIER Docteur en Medecine / de la Faculté de Montpellier. / A Paris / Chez Estienne Michallet, ruë Saint Jacques, à l'Image / Saint Paul, proche la Fontaine de saint Severin. / M. DC. LXXV. / Avec permission./

* *
*

VI. 3. Titre et Table de l'édition 1678 de l'*Abrégé*.

ABREGÉ / DE LA/ PHILOSOPHIE / DE / GASSENDI / en VIII. Tomes. / Par F.BERNIER Docteur en / Medecine de la Faculté / de Montpellier / Tome [I-VIII] / A Lyon / Chez ANISSON, & POSUEL. / M.DC.LXXVIII. / Avec Privilège du Roy. /

TOME I.

Au Lecteur.

De la Philosophie en general.1

La Physique, et Metaphysique.

LIVRE PREMIER.
Des Premiers Principes.

CHAP.I. *De l'Espace.7*

CHAP.II. *Que le Lieu n'est autre chose que l'Espace-mesme qui est appellé*

CORPUS, revue de philosophie

- Vuide quand il est priué de tout corps, et Lieu quand il est remply.*26
CHAP.III. *Du Temps inseparable du Lieu, et de l'Eternité.*33
CHAP.IV. *De l'Eternité.*50
CHAP.V. *Si le Monde a eu commencement.*60
CHAP.VI. *Si le Monde perira.*84
CHAP.VII. *Si le Monde est animé.*101
CHAP.VIII. *Si de rien il se peut faire quelque chose, et si quelque chose peut retourner dans le Neant.*122
CHAP.IX. *De l'Essence de la Matiere.*126
CHAP.X. *De l'Existence des Atomes.* 129
CHAP.XI. *De la Petitesse des Atomes.*163
CHAP.XII. *De la Figure des Atomes.*170
CHAP.XIII. *Du Mouvement des Atomes.*178
CHAP.XIV. *De la nécessité des petis Vuides entre les Corps.*193
CHAP.XV. *Des Moyens de faire un grand Vuide et sensible.*217
CHAP.XVI. *Qu'il semble que l'on peut prendre les Atomes pour le Principe Materiel, ou la Premiere Matiere des Choses.*229
CHAP.XVII. *Quelles sont les Causes dont les Physiciens recherchent la connoissance.*236
CHAP.XVIII. *De l'Existence, et Providence de Dieu.*252
*Premiere Preuve de l'existence de Dieu qui est prise de l'Anticipation.*258
*Seconde Preuve de l'Existence de Dieu tirée de l'Inspection de la Nature.*266
CHAP.XIX. *Quel est l'Interne, et Premier Principe d'agir dans les Causes Secondes.* 270

LIVRE II. Du Mouvement.

- CHAP.I. *Ce que c'est que Mouvement.*288
CHAP.II. *Du Mouvement Naturel et Violent.*303
*Ce que c'est que Pesanteur.*313
CHAP.III. *De l'Acceleration, et de la Proportion du Mouvement dans les Cho-*

ses qui tombent. 332

CHAP.IV. *Du Mouvement des Choses qu'on jette.* 359

CHAP.V. *Du Mouvement Reflexe, et des Vibrations des Pendules.* 386

Qu'une Bale n'est pas reflechie par la muraille, mais par celuy qui la jette contre la muraille. 393

De l'Egalité des Angles d'Incidence, et de Reflexion. 405

CHAP.VI. *Si le Changement est different du Mouvement, et comment les Qualitez des Composez peuvent estre engendrées par le Changement, ou l'Alteration.* 414

TOME II.

LIVRE I. Des Qualitez.

CHAP.I. *Ce que c'est que Qualité.* 1

CHAP.II. *De la Rareté, et de la Densité.* 6

CHAP.III. *De la Transparence, et de l'Opacité.* 17

CHAP.IV. *De la Grandeur, Figure, Subtilité, Grossiereté, Douceur, et Aspreté.* 30

CHAP.V. *De la Vertu-Motrice, de la Faculté, et de l'Habitude.* 49

CHAP.VI. *De la Pesanteur, et de la Legereté.* 65

CHAP.VII. *De la Chaleur.* 76

CHAP.VIII. *De la Froideur.* 97

CHAP.IX. *De la Fluidité, Fermeté, Humidité, Secheresse.* 119

CHAP.X. *De la Mollesse, Dureté, Flexilité, Ductilité.* 136

De la force du Ressort. 146

CHAP.XI. *De la Saveur, et de l'Odeur.* 154

CHAP.XII. *Du Son.* 172

CHAP.XIII. *De la Lumiere.* 205

De la maniere dont se fait la Reflection, et la Refraction de la Lumiere. 232

CHAP.XIV. *De la Couleur.* 253

CORPUS, revue de philosophie

CHAP.XV. *Des Images, ou Especes visibles.*288

CHAP.XVI. *Des Qualitez qu'on appelle vulgairement Occultes.*305

LIVRE II.

De la Generation, et de la Corruption.

CHAP.I. *En quoy la Generation, et la Corruption sont differentes de l'Alteration.*339

CHAP.II. *Que dans la Generation il ne naist pas une Forme qui soit une nouvelle Substance.*346

CHAP.III. *Que lorsqu'il s'engendre quelque chose, ce n'est que la Substance qui se tourne, et se dispose d'une autre maniere.*355

CHAP.IV. *Que dans la Corruption il ne perit que le Mode, ou la Qualité de la Substance.* 372

TOME III.

De la Logique en general.1

PREMIERE PARTIE.

De la Simple Imagination des Choses en XVIII. Regles.6

SECONDE PARTIE.

De la Proposition en XVI. Regles.56

TROISIEME PARTIE.

Du Syllogisme en XX. Regles.102

QUATRIEME PARTIE.

De la Methode en XIV. Regles.175

TOME IV.

De l'Astronomie en general.1

PREMIERE PARTIE.

De la Sphere.

CHAP.I. *Ce que c'est que Sphere.*7

- CHAP.II. *Du Globe qu'on appelle Celesten entant qu'il est une mesme chose avec la Sphere.*10
- CHAP.III. *De la Terre qui est représentée au milieu de la Sphere.*14
- CHAP.IV. *De l'Axe, et des Poles du Monde.*18
- CHAP.V. *De l'Horison.*21
- CHAP.VI. *Du Meridien.*26
- CHAP.VII. *De l'Equateur.*29
- CHAP.VIII. *Des Tropiques.*31
- CHAP.IX. *Des Polaires.*33
- CHAP.X. *Des Colures.* 35
- CHAP.XI. *Du Zodiaque, et de l'Ecliptique.*37
- CHAP.XII. *Des Signes du Zodiaque.*40
- CHAP.XIII. *De certains autres Cercles qu'on s' imagine dans la Sphere, comme ceux qu'on nomme Verticaux, de Hauteur, de Distance, de Position, ou de Maisons Celestes.*43
- CHAP.XIV. *Des Cercles de Declinaison, et de Latitude, où il est parlé de l'Ascension, et de la Longitude des Astres.*47
- CHAP.XV. *Des trois Positions, ou Situations de la Sphere, Droite, Oblique, et Parallele.*53
- CHAP.XVI. *Des Zones, et par consequent des Regions des Vents.*58
- CHAP.XVII. *Des Climats, et de la diversité des Habitans de la Terre.*62
- CHAP.XVIII. *Des Crepuscules qui se voyent à l'Horison en quelque Situation de la Sphere que ce soit.*65
- CHAP.XIX. *Des Refractions des Rayons des Astres qui arrivent principalement à l'Horison.*69
- CHAP.XX. *Du Lever, et du Coucher Horizontal des Astres.*71
- CHAP.XXI. *Du Lever, et du Coucher Heliaque ou Solaire des Astres.*74
- CHAP.XXII. *Des Parties du Temps, dont la Mesure est le Premier Mobile designé par la Revolution de la Sphere, et premierement du Jour.*77
- CHAP.XXIII. *De l'Heure.*80
- CHAP.XXIV. *De la Semaine.*83

CHAP.XXV. *Du Mois*.86

CHAP.XXVI. *De l'An*.90

CHAP.XXVII. *Des Epoches du Temps*.96

II. PARTIE.
De la Theorie des Planetes.

CHAP.I. *Des divers Phenomenes qui ont donné occasion à la Theorie des Planetes*.103

CHAP.II. *Diverses sortes d'Hypotheses pour sauver, ou expliquer les Phenomenes*.109

CHAP.III. *Hypothese de Ptoloméé, qui est par les Eccentriques et par les Epicycles*.115

CHAP.IV. *De la Theorie du Soleil*.119

CHAP.V. *De la Theorie de la Lune*.124

CHAP.VI. *De la Theorie des trois Planetes Superieures, ascavoir Saturne, Iupiter, et Mars*.133

CHAP.VII. *De la Theorie des deux Planetes Inferieures, ascavoir Venus, et Mercure*.139

CHAP.VIII. *De la Theorie du Firmament, et de l'un et de l'autre Crystallin*.143

CHAP.IX. *Pourquoy les Planetes paroissent tantost plus grandes, et tantost plus petites*.150

CHAP.X. *Pourquoy elles paroissent tantost plus vistes, et tantost plus lentes*.152

CHAP.XI. *Pourquoy elles paroissent tantost Directes, tantost Retrogrades, et tantost Stationaires*.155

CHAP.XII. *Ce que c'est que Parallaxe*.161

CHAP.XIII. *Quelle est par consequent la Distance des Planetes, et des Etoiles Fixes à l'égard de la Terre, et quel est aussi par consequent l'Ordre des Cieux*.165

CHAP.XIV. *Quelle est la vraye Grandeur des Planetes, et des Etoiles Fixes*.170

CHAP.XV. *Des Aspects des Planetes*.174

CHAP.XVI. *Des diverses Phases de la Lune, selon la diversité de ses Aspects ou Configurations avec le Soleil.*179

CHAP.XVII. *De l'Eclipse de la Lune.*185

CHAP. XVIII. *De l'Eclipse du Soleil.*196

III. PARTIE.

Du Systeme de Copernic, et Tycho-Brahé.

CHAP.I. *Ceux que Copernic a imité dans l'invention de son Systeme.*204

CHAP.II. *De la Situation, et de l'Ordre que Copernic a donné à la Terre, et aux Astres.*208

CHAP.III. *Du Triple Mouvement de la Terre.*214

CHAP.IV. *Pourquoy il n'a pas cru qu'à l'égard du Mouvement ou du Repos tant de la Terre que des Astres, on s'en deust rapporter à ce qui paroît au Sens.*219

CHAP.V. *Les Raisons qui ont semblé les plus convenables pour établir le Mouvement Diurne de la Terre.*223

CHAP.VI. *Les Raisons qui ont semblé plus convenables à ceux qui font la Terre Mobile pour établir le Mouvement Annuel.*229

CHAP.VII. *Les Raisons les plus convenables pour introduire le Troisième Mouvement.*239

CHAP.VIII. *Ce que les Sectateurs de Copernic repondent aux Objections qui se tirent de l'Astronomie.*249

CHAP.IX. *Ce qu'ils repondent aux Objections qui se tirent de la Physique.*257

CHAP.X. *Ce qu'ils repondent aux Objections qui se tirent de la Sainte Ecriture.*274

CHAP.XI. *Ce qu'ils définissent de la Distance des Astres à l'égard de la Terre, et absolument de leur Grandeur.*280

CHAP.XII. *Exposition du Systeme de Tycho-Brahé.*285

CHAP.XIII. *Les Raisons qui ont porté Tycho à inventer ce Systeme.*288

CHAP.XIV. *De quelle maniere les Sectateurs de Tycho deffendent ce Systeme.*291

CHAP.XV. *La Grandeur, et la Distance des Astres selon Tycho-Brahé.*298

IV. PARTIE.

De la Nature, et des Proprietez des Cieux, et des Astres.

CHAP.I. *De la Substance des Cieux.*303

CHAP.II. *Ce que c'est que ce Bleu-d'Azur, et ce Cercle large et blanc, qui paroissent au Ciel.*308

CHAP.III. *De la Substance des Astres.*319

CHAP.IV. *Si dans le Ciel, et dans les Astres il se fait des Generations, et des Corruptions.*334

CHAP.V. *Si les Cieux, et les Astres sont animez.*353

CHAP.VI. *Si le Ciel, et les Astres sont habitables.*365

CHAP.VII. *De la Figure des Astres.*376

CHAP.VIII. *De la Cause Motrice des Astres.*385

CHAP.IX. *Des Cometes.*401

V. PARTIE.

De l'Astrologie Judiciaire.

CHAP.I. *Que les Maximes sur lesquelles les Astrologues appuyent leurs Predictions, sont sans fondement.*430

CHAP.II. *Que les Aphorismes des Astrologues sur le fait des Nativitez, et des Accidens particuliers qui arrivent aux hommes, n'ont rien de solide.*459

CHAP.III. *Que les Reponses par lesquelles les Astrologues taschent d'affermir et defendre leurs Dogmes, sont vaines et frivoles.*469

TOME V.

**LIVRE PREMIER.
Des Choses Terrestres.**

- CHAP.I. *Ce que c'est que le Globe de la Terre.*1
CHAP.II. *S'il y a des Habitans tout-alentour du Globe de la Terre.*22
CHAP.III. *De l'Origine des Fontaines, et des Fleuves, et principalement de celle du Nil, et de son Inondation.*31
*Des Sources du Nil.*47
*De l'Accroissement ou Inondation du Nil.*56
CHAP.IV. *Du Flux, et du Reflux de la Mer.*73
CHAP.V. *Des Sucs ou Minéraux qui sont renfermez dans le Globe de la Terre.*84
CHAP.VI. *De la Chaleur Souterraine.*103
CHAP.VII. *Du Tremblement de Terre.*119
CHAP.VIII. *De la Salure de la Mer, et des diverses Proprietez des Fontaines.*137

LIVRE II.
Des Meteores.

- CHAP.I. *Des Vents.*161
CHAP.II. *Des Nuées, et des Pluyes.*189
CHAP.III. *De la Rosée, de la Gelée, de la Neige, de la Gresle, de la Glace, du Miel, et de la Manne.*204
CHAP.IV. *De l'Eclair, et du Tonnerre.* 217
CHAP.V. *De la Foudre, et du Tourbillon.*221
CHAP.VI. *De l'Arc-en-Ciel.*234
CHAP.VII. *De l'Aurore Septentrionale, et des Feux que l'on voit la nuit courir çà et là par l'Air.*245

LIVRE III.
Des Pierres, et des Metaux.

- CHAP.I. *De la Generation des Pierres.*257
CHAP.II. *Des Perles, et des Pierres precieuses.*265
CHAP.III. *De l'Aiman, et de ses Proprietez selon les Anciens.*271
CHAP.IV. *Des choses qu'on a depuis quelque temps observées dans l'Aiman.* 280

CORPUS, revue de philosophie

CHAP.V. *De l'Origine des Metaux.*309

CHAP.VI. *De la Transformation des Metaux.*322

**LIVRE IV.
Des Plantes.**

CHAP.I. *De l'Ame des Plantes.*336

CHAP.II. *Des Facultez des Plantes.*342

CHAP.III. *De la Naissance ou Generation des Plantes.*360

CHAP.IV. *De la Nutrition des Plantes.*373

**LIVRE V.
Des Animaux.**

CHAP.I. *Des plus grossieres Parties du corps des Animaux, et principalement de celles qui sont renfermées dans le Corps humain.*384

CHAP.II. *De l'Vsage des Parties.*405

**LIVRE VI.
De l'Ame.**

CHAP.I. *Ce que c'est que l'Ame, et qui sont ceux qui l'ont fait Incorporelle.*438

CHAPII. *Qui sont ceux qui ont fait l'Ame Corporelle.*450

CHAP.III. *Quelle est l'Ame des Brutes.* 453

CHAP.IV. *Quelle est l'Ame des Hommes.*475

**LIVRE VII.
De la Generation des Animaux.**

CHAP.I. *Des Animaux qui naissent d'eux-mesmes.*491

CHAP.II. *Des Animaux qui sont manifestement engendrez de Semence.*509

CHAP.III. *De la Formation du Foetus.*521

CHAP.IV. *De l'Animation du Foetus.*530

CHAP.V. *Des Causes des Monstres.*539

CHAP.VI. *De l'Enfantement, ou de la Naissance des Animaux.*547

LIVRE VIII.

De la Nutrition, du Poux, et de la Respiration.

CHAP.I. *Des Facultez, et des Organes par le moyen desquelles se fait la Nutrition.*560

CHAP.II. *De la Faim, et de la Soif.* 566

CHAP.III. *Des Alimens naturels.*570

CHAP.IV. *Du Chemin du Chyle.*576

CHAP.V. *De la Circulation du Sang.*581

CHAP.VI. *Du Poux, ou du battement du Coeur, et des Arteres.*590

CHAP.VII. *De la Respiration des Animaux.*599

TOME VI.

LIVRE PREMIER.

Du Sentiment en general.

CHAP.I. *Des Organes du Sentiment.*1

CHAP.II. *De la maniere dont les Sens apprehendent.*30

CHAP.III. *Comment une chose sensible peut estre engendrée de choses insensibles.*34

CHAP.IV. *De la Veille, et du Sommeil.*67

LIVRE II.

Des Sens en particulier.

CHAP.I. *Du Tact, et de la Taction, c'est à dire de la Perception qui se fait par le Tact.*78

CHAP.II. *Du Goust, et de la Gustation, c'est à dire de la Perception qui se fait par le Goust.*91

CHAP.III. *De l'Odorat, et de l'Odoration, c'est à dire de la Perception qui se fait par l'Odorat.*99

CHAP.IV. *De l'Oüye, et de l'Audition ou Perception de l'Oüye.*107

CHAP.V. *De la Veüe, et de la Vision.*128

CHAP.VI. *De la maniere dont se fait la Vision.* 139

CHAP.VII. *Du Passage de la Lumiere au travers des humeurs de l'Oeil.*175

CHAP.VIII. *Des Miroirs Convexes, et Concaves. La raison qui fait que les choses paroissent plus grandes ou plus petites acause de l'eloignement; et la Difference des Astres veus à l'Horison, et veus dans le Meridien.*183

CHAP.IX. *D'ou vient que d'un lieu obscur et tenebreux on voit les choses qui sont dans la lumiere, mais non pas reciproquement? Et pourquoy une chose regardée des deux yeux est veüe simple, et non pas double?* 207

LIVRE III.

De la Phantaisie, ou Imagination.

CHAP.I. *Ce que c'est que la Phantaisie, et de combien de sortes il y en a.*229

CHAP.II. *Si le Sens-Commun est distinct de la Phantaisie.*240

CHAP.III. *Si la Memoire est une Faculté distincte de la Phantaisie.*259

CHAP.IV. *Des Fonctions de la Phantaisie.* 269

CHAP.V. *De l'Instinct des Brutes.*301

CHAP.VI. *Des Songes.*315

LIVRE IV.

De l'Entendement, ou de l'Ame Raisonnable.

CHAP.I. *Que l'Entendement est immateriel.*342

CHAP.II. *De l'Immortalité de l'Entendement Humain.* 367

*Solution des Objections.*371

*Si les Brutes sont de pures Machines.*378

CHAP.III. *Des Fonctions de l'Entendement.*394

*Qu'il y a en nous de certaines Fonctions qui sont au dessus de la portée de l'Imagination.*405

CHAP.IV. *Des Habitudes de l'Entendement.*419

CHAP.V. *En quoy l'Entendement est different du Sens.*442

CHAP.VI. *Des Perfections ou Vertus de l'Entendement.*449

TOME VII.

LIVRE V.

De l'Appetit, et des Passions de l'Ame.

CHAP.I. *De l'Appetit, de la Volonté, et du Siege de l'une et de l'autre Puissance.*461

*Du Siege de l'Entendement, et de la Volonté.*468

CHAP.II. *Des Affections ou Passions de l'Ame en general.*485

*Division, Distinction, et Fondement general des Passions.*493

CHAP.III. *Du Plaisir, et de la Douleur, que les Latins appellent Voluptas, et Molestia.*507

*Des principales Especes de Plaisir, et de Douleur.*520

CHAP.IV. *De l'Amour, et de la Hayne.*530

CHAP.V. *De la Cupidité, et de la Fuite.*549

CHAP.VI. *De l'Esperance, et de la Crainte, de l'Audace, et de la Pusillanimité.*560

CHAP.VI. *De la Colere, et de la Douceur.*582

LIVRE VI.

De la Faculté Motrice des Animaux, et de leurs differentes Motions ou mouvemens.

CHAP.I. *Ce que c'est que la Faculté Motrice des Animaux.*600

CHAP.II. *De la Voix des Animaux.*623

CHAP.III. *Si les Noms sont de Nature, ou d'Institution.*631

CHAP.IV. *Du Marcher des Animaux.*638

CHAP.V. *Du Vol des Animaux.*647

CORPUS, revue de philosophie

CHAP.VI. *Du Nager, et du Ramper des Animaux.*653

CHAP.VII. *De la Fin du mouvement des Animaux, et de leur Passage en des Regions etrangeres.*665

LIVRE VII.

Du Temperament des Animaux.

CHAP.I. *Ce que c'est que Temperature, ou Temperament selon l'Opinion commune.*678

CHAP.II. *Du Temperament selon les Chymistes.*688
*Que le Temperament doit estre pris d'ailleurs que des Elemens vulgaires.*692

CHAP.III. *De la Santé.*714

CHAP.IV. *De la Maladie.*723

CHAP.V. *De la Cure naturelle des Maladies.*740

CHAP.VI. *De la vie des Animaux.*753

CHAP.VII. *De la Mort Naturelle, et Violente des Animaux.*764

CHAP.VIII. *De la Medecine Universelle, et des Années Climacteriques.*776

CHAP.IX. *De la Durée de la Vie des Animaux.*785

TOME VIII.

De la Morale en general.1

LIVRE PREMIER.

De la Felicité.

CHAP.I. *Ce que c'est que Felicité.*5

CHAP.II. *Des Causes Efficientes de la Felicité.*8

CHAP.III. *De certains Chefs dont les Anciens, et principalement Epicure, recommandent la Meditation comme absolument necessaire à la Felicité.*14

CHAP.IV. *Quelle est la Volupté qu'Epicure a dit estre la Fin de la Vie heureuse.*47

- Les differents Caracteres de Zenon, et d'Epicure.*60
*La Diference d'Epicure, et d'Aristippe.*68
*La Diference d'Epicure, et des Stoïciens.*81
CHAP.V. *Si la Volupté est de soy un Bien.*96
CHAP.VI. *Si dans toutes nos Actions il y a toujours quelque Volupté meslée.*110
*Si le Desir de l'Honneur est blasmable.*123
CHAP.VII. *Quel Bien produit la Vertu Morale.*127
*De la Vertu, et Felicité de Regulus.*152
CHAP.VIII. *Qu'il n'y a de Sage que celuy qui embrasse la Vertu Morale.*165
CHAP.IX. *Quelle, et combien grande est la Vertu qui scait se passer de peu.*201

LIVRE II.
Des Vertus.

- CHAP.I. *Des Vertus en general.*234
*Comment la Vertu est dite consister dans le Milieu ou dans la Mediocrité.*238
*De la Liaison, ou Connexion mutuelle des Vertus.*247
*Division generale de la Vertu.*253
CHAP.II. *De la Prudence, et des Parties la Prudence Privée, l'Economique, la Politique, la Royale, la Militaire.*256
*Des Devoirs ou Offices generaux de la Prudence.*259
*Des Parties Integrantes de la Prudence.*261
*Des Especies ou Parties Sujettes de la Prudence, et premierement de la Privée.*267
*Des Devoirs de la Prudence Privée.*269
*De la seconde Espece de Prudence qu'on appelle Economique ou Domestique.*281
*Des Devoirs de la Prudence Conjugale.*284
*Des Devoirs de la Prudence Paternelle.*287
*Des devoirs de la Prudence Herile.*291
*Des Devoirs de la Prudence Possessoire.*292
*De la Prudence Politique ou Civile.*298
*Des Principaux Devoirs du Souverain.*305
*Des Principaux devoirs du Souverain durant la Paix.*316
*Des Consequences importantes du Mien et du Tien.*317
*Des Principaux Devoirs du Souverain en temps de Guerre.*326

*Si le Sage se doit mesler dans les affaires de la Republique.*332

CHAP.III. *De la Force.*338

*Des Maux Publics que la Force fait surmonter.*358

*Des Maux Particuliers que la Force surmonte.*362

*De la Prison.*365

*De la Servitude.*367

*De l'Infamie.*370

*De la Perte des Enfans, et des Amis.*372

*De la Perte des Biens.*375

*De la Douleur, et de la Mort.*378

CHAP.IV. *De la Temperance.*381

*De la Pudeur, et de l'Honnesteté.*383

*De la Sobriété, et de la Chasteté en general.*386

*De la Sobriété en particulier.*391

*De la Chasteté en particulier.*393

*De la Clemence.*401

*De la Misericorde.*402

*De la Modestie.*403

CHAP.V. *De la Iustice, du Droit, et des Loix.*411

*Du Talion.*415

*De l'Origine du Droit.*417

*De la Iustice des Hommes à l'égard des Bestes.*431

*Que c'est avec beaucoup de raison que l'on observe la Iustice.*434

*De la Beneficence.*442

*De la Gratitude.*443

*De l'Amitié.*444

*De la Pieté.*450

*Du Respect.*452

*De la Religion.*453

*Des Fausses Prières.*459

*De la Superstition.*461

LIVRE III.

De la Liberté, de la Fortune, du Destin, et de la Divination.

CHAP.I. *Ce que c'est que Liberté, ou Liberal-Arbitre.* 464

CHAP.II. *Ce que c'est que la Fortune, et le Destin.*495

CHAP.III. *Comment le Destin peut estre concilié avec la Fortune, et la Liberté.*519

CHAP.IV. *De la Divination, ou du pressentiment des choses futures purement fortuites.*543
*Des Demons selon les Anciens.*549
*Des Oracles.*580

NOTES

1. Permis de La Reynie en date du 2 mai 1673.
2. Graphie originale: «*souuent*»
3. La graphie, en iranien ancien, est correcte; l'expression transcrite signifie bien, à peu près, «Protecteur, maître».
4. *Institutio Astronomica juxta hypotheses tam veterum, quam Copernici, et Tychoonis. Dictata à Petro Gassendo [...] Eiusdem Oratio Inauguralis iterato edita.* Paris: L. de Heucqueville, 1647, 1 vol. in 4°; repris dans *G.O.* IV.1-73.
5. *G.O.*1.495-752.

VII. Compte-rendu de l'Abregé et des Doutes de BERNIER dans le Journal des Sçavans.

VII. 1. L'édition 1674-1675 de l'Abrégé

Elle n'a pas à notre connaissance fait l'objet d'un compte-rendu, bien qu'elle figure dans la liste des livres parus dans l'année 1675 («Bibliographia seu catalogus Librorum qui hoc anno 1675. typis mandati ad nos pervenerunt») insérée à la fin du *Journal des Sçavans* de 1675 (à la suite de la livraison du 2 décembre 1675, p.274 édition de Paris in 4°). Elle est libellée ainsi:

«La Philosophie de Gassendi en abrégé par M. Bernier 2 vol. A Paris chez Estienne Michallet.»

VII. 2. Texte du compte-rendu de l'Abrégé de 1678 dans le JOURNAL DES SCAVANS de 16781:

«ABREGE DE LA PHILOSOPHIE DE GASSENDI en 8 Tomes, par F. Bernier Docteur en Medecine de la Faculté de Montpellier. A Lion, et se trouve à Paris chez Estienne Michallet, et Seb.Mabre-Cramoisy. 1678.

La Philosophie de Gassendi est trop connue pour avoir besoin d'un long detail. Il suffit de dire que M.Bernier ancien Disciple et bon ami de ce sçavant homme nous en donne ici l'abregé entier en huit petits volumes in 12 mais comme depuis la mort de ce Philosophe on a enrichi la Physique d'une infinité d'experiences curieuses, et que l'on a fait beaucoup de belles decouvertes dans l'Astronomie, qui s'accordent merveilleusement bien avec ses Principes, M.Bernier a crû ne faire point de tort à son Auteur de les inserer dans le corps de l'Ouvrage.»

VII. 3. Compte-rendu des Doutes 1682 dans le Journal des Sçavans de 1682.

«DOUTES DE M.BERNIER SUR QUELQUES-UNS des principaux Chapitres de son Abregé de la Philosophie de Gassendi, in-12. A Paris, chez Estienne Michallet 1682.

L'Espace, le lieu, le mouvement, le temps, l'eternité, et quelques autres points importants dans la Philosophie sont le sujet des doutes que M.Bernier propose ici à tous les Sçavans pour en avoir leur sentiment. Comme il travaille à present à mettre en Latin en faveur des Professeurs et des Etrangers son Abregé de Gassendi, il voudroit achever par-là de perfectionner cette Philosophie qu'il croit d'ailleurs la plus raisonnable, la plus simple, la plus sensible et la plus aisée de toutes, mais de laquelle il avoue de bonne foi

qu'on peut par-là reconnoître la pauvreté aussi bien que de toutes les autres, puisqu'ayant passé trente ans à l'étudier, il commence aujourd'hui à douter de certaines choses dont il avoit été très-persuadé jusqu'ici.»

**VII.4. Compte-rendu de l'Abrégé 1684
dans le JOURNAL DES SÇAVANS de 1684.**

«*Journal des Sçavans, ou Recueil succinct et abrégé de tout ce qui arrive de plus surprenant dans la Nature, et de ce qui se fait ou se decouvre de plus curieux dans les Arts et dans les Sciences.* Du Lvndy 24 Jvillet M. DC. LXXXIV.

ABREGÉ DE LA PHILOSOPHIE DE GASSENDI Par F.BERNIER D.M. de la Fac. de Montpellier. 2.Edition reveuë et corrigée par l'Auteur. in 12.T.VII. à Lyon, et se trouve aussi à Paris chez Est.Michallet. 1684.

Comme cet abrégé que M.Bernier nous a donné il y a quelques années, a esté parfaitement bien reçu dans le monde, et que nous n'en avons pas suffisamment parlé dans nos anciens Journaux, le Public ne sera pas fâché que nous en retouchions icy quelque chose; et que nous l'avertissions, qu'encore que cet Auteur combatte souvent les sentimens de Descartes, et qu'il suive ordinairement ceux de Gassendi, néanmoins il a plusieurs opinions qui luy sont particulieres, et qui sont fort differentes de celles de l'un et de l'autre de ces auteurs.

Il tient par ex. que la mesme quantité de mouvement ne demeure point dans la nature. Il avouë que cela peut causer des diversitez dans les saisons, et consequemment dans les generations et les corruptions ordinaires; aussi est-ce là le train ordinaire de la nature, puis que nous ne voyons jamais deux années semblables, soit à l'égard de la chaleur, soit à l'égard de la generation des grains, des fruits et de tant de differens animaux ou insectes.

Toutes les definitions du mouvement qui ont esté rapportées jusqu'à present tant par les anciens que par les modernes luy paroissent fausses, il en établit 4. regles. Il ne sçauroit accorder que les Atomes soient dans un continuel et *inamissible* mouvement: car quoy qu'on ne puisse pas nier que les Atomes ne soient en une estrange agitation, par ex. dans une masse ardente et brulante de metal fondu; bien qu'il n'y ait rien qui semble estre plus en repos; et qu'il soit constant qu'il y a un certain mouvement intestin et continuel dans ces eaux fortes qui rongent les metaux etc. il est bien difficile de croire, dit-il, que tous ces premiers principes soient toujours dans un mesme et egal mouvement; que dans un calme de la Mer, il y en ait autant que dans la plus serieuse tempeste; et qu'au milieu des corps les plus solides comme les cailloux, le marbre ou le diamant, il n'y ait pas un seul atome qui ne soit dans un mouvement continuel, *inamissible* et plus rapide que le feu de la

foudre, ou que la lumiere du Soleil, qui en un clin d'oeil parcourt des espaces immenses.

Le *Nisus* ou le poussement continuel des atomes dans les compositions solides, que les premiers deffenseurs de ces Corpuscules semblent n'avoir introduit que pour éviter l'inconvenient de ce pretendu mouvement continuel et *inamissible*, n'est à son avis plus soutenable; n'y pouvant avoir de milieu entre estre en mouvement ou être en repos.

Il veut qu'on ne puisse pas raisonnablement demander la cause de la continuation du mouvement dans les choses qui ont esté jettées ou lancées; que la reflexion des corps ne doit pas estre attribuée à la vertu Elastique, etc. Il explique cette vertu à sa maniere; aussi bien que le Temps et l'Eternité dont il donne des definitions toutes particulieres.

Il rapporte au changement du centre de la terre la cause des montagnes ou inégalitéz qui s'y trouvent, et celle des inondations ou des deluges particuliers, qui font que ce qui a esté terre devient mer, et ce qui a esté mer devient terre, comme dit Aristote; et qu'il se decouvre quelquefois des terres qui estoient cachées sous les eaux, de mesme qu'il s'en abîme et s'en cache qui jusqu'alors avoient esté decouvertes. Nous avons remarqué ailleurs que le premier s'est vû de nos jours dans le Canada. L'autre, dit cet auteur, pourroit bien estre arrivé depuis un siecle à l'Isle de Groënlande qui ne se trouve plus du costé du Nord, et peut-estre autrefois à l'Isle Atlantique de Platon.

Il attribuc à ce mesme principe ces Ancres, ces debris de vaisseaux, et ces couches de coquillages qui se trouvent dans les lieux elevez et eloignez de la mer; comme sans aller plus loin dans le village d'Issy près de Paris, où l'on voit de semblables couches horizontales diversifiées de coquilles de plusieurs sortes, d'entieres, de rompuës ou à demy ecrasées de vieillesse etc. mesme d'arêtes de poissons, d'herbes, et d'autres differentes choses.

Les autres Traitez ne sont pas moins curieux à leur maniere. La Morale que cet Auteur appelle par excellence son ouvrage, est à proprement parler un precis de ce que l'antiquité a de plus beau sur les moeurs et sur la conduite de la vie. Il soûtient veritablement que la felicité naturelle consiste dans la volupté; mais il s'explique, et par ce mot de volupté il n'entend autre chose qu'un etat tranquille du corps et de l'ame; qu'être exempt de douleur à l'egard du corps et du trouble des passions à l'egard de l'ame, estre sain de corps et d'esprit: et il enseigne en mesme temps que pour estre heureux il faut de necessité estre vertueux, juste, sobre, chaste, temperant, etc. en un mot que le seul et unique moyen de parvenir à la felicité, est la vertu.»

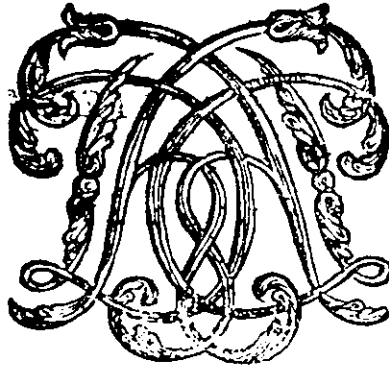
NOTES

1. Edition de Paris in 4°, p. 118.
2. Lundi 2 février. Edition de Paris in 4°, p.23
3. Edition de Paris in 4°, pp.241-244.

T R A I T É
D U
L I B R E
E T D U
V O L O N T A I R E

*Par Monsieur BERNIER Auteur
de l'Ascege de Gassendi.*

Le contenu de tout le Traité se verra
dans la page suivante.



A AMSTERDAM,
Chez HENRI DESBORDES.

M. D C. LXXXV.

*A Monsieur les mesmes Messieurs de
Paris le 12. de Mars 1685.
Monsieur 1685.*

**VIII. Le «*Traité du Libre et du Volontaire*» de Bernier (1685);
compte-rendu de Pierre Bayle.**

Introduction

Les trois chapitres du *Traité du libre et du volontaire* de Bernier reproduisent une partie de l'*Abrégé*, en l'occurrence, les trois premiers chapitres du livre III («De la Liberté, de la Fortune, du Destin & de la Divination») de la morale¹, laissant de côté le chapitre final consacré à la réfutation de l'astrologie judiciaire. La seconde partie de l'ouvrage comprend des «Doutes» entièrement orientés contre ce qu'il appelle la «piété des cartésiens» et la métaphysique de Malebranche, illustrant à cette occasion les avantages de la solution gassendienne au problème de la responsabilité humaine dans le péché. Le «libraire» d'Amsterdam nous apprend dans son «Avis au Lecteur» que l'ouvrage était prêt à imprimer quand Bernier, passant par la Hollande à son retour d'Angleterre, lui donna ses nouveaux «Doutes» – Bayle reprend l'information dans le compte-rendu qu'il publie dans ses *Nouvelles de la République des Lettres* («Nouvelles de décembre 1685, article VII»)². Comme le libraire en question est celui-là même qui a imprimé en 1684 le *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes* édité par Bayle et contenant la réponse de Bernier au livre de La Ville (Louis Le Valois, s.j.) contre Malebranche³, on peut supposer que c'est Bayle qui l'a mis en rapport avec Bernier. Mais nous n'avons actuellement aucune trace de la correspondance ni des faits et gestes de Bernier.

L'ouvrage est rare en France; il ne s'en trouve aucun exemplaire à la Bibliothèque Nationale. L'exemplaire que nous avons utilisé appartient au British Library, et l'inscription manuscrite qu'il porte sur sa page-titre pourrait bien être le seul échantillon de la main de Bernier que nous ayons. Il s'agit d'une dédicace «au Philosophe du tems, l'illustre Monsieur Boyl», c'est-à-dire à Robert Boyle, qui l'avait introuvé à la Royal Society lors de son voyage à Londres et méritait l'admiration de Bernier non seulement parce qu'il était effectivement si illustre en France qu'on pouvait lire dans presque chaque livraison du *Journal des Sçavans* la communication de quelque-une de ses nouvelles expériences, mais aussi parce que sa physique était fondée sur les premiers principes définis par Gassendi.

Le Compte-rendu de Bayle commence par un jugement sur l'ensemble des ouvrages de philosophie de Bernier, *Abrégé* et *Doutes*. Il y relève 3 «perfectionnements» du gassendisme: 1. En abrégéant, Bernier choisit «ce que la philosophie de son maître contient de meilleur»; 2. Il ajoute «quantité d'expériences qui sont venues au monde depuis la mort de Gassendi»; 3. il actualise

la philosophie de Gassendi en définissant sa position par rapport aux nouvelles controverses et à leurs protagonistes des années 1680. On ne s'étonnera pas que Bayle ait relevé le même passage des *Doutes* que le *Journal des Sçavans*⁴ : l'aveu, par un philosophe, de l'impuissance de la philosophie apportait de l'eau à son moulin, et Bayle ne pouvait pas ne pas se trouver des affinités avec le scepticisme et le relativisme culturel de Bernier.

VIII.1. Titre et table du T.L.V.

«Traité / du Libre, / et du / Volontaire. / Par Monsieur BERNIER, Auteur / de l'Abregé de Gassendi. / Le contenu de tout le Traité se verra / dans la page suivante. / A Amsterdam, / chez Henri Desbordes. / M.DC.LXXXV. / [inscription manuscrite au bas de la page de l'exemple du British Library, cote 702.a.47:] A monsieur Alis [?] pour donner sil luy / plaist Au phiosophe du tems. l'illustre / Monsieur Boyl.

Indice des Chapitres.

Chapitre I. *Ce que c'est que Liberté, ou Libre-Arbitre.* p.5
Chapitre II. *Ce que c'est que la Fortune, et le Destin.* p.37
Chapitre III. *Comment le Destin peut être concilié avec la Fortune et la Liberté.* p.62
Doute I. *Si la Conservation est une continuelle Création.* p.86
Doute II. *Si le Concours prochain, et immédiat de Dieu avec les Créatures seroit compatible avec la Religion?* p.95
Doute III. *De la Prédétermination Physique, si elle ne feroit point Dieu Auteur du Peché?* p.123
Extrait d'un livre *De la Providence et du Destin*, écrit sous l'Empire de Diocletien par le Philosophe HIEROCLES. p.127»

VIII. 2 Compte-rendu de cet ouvrage par Pierre BAYLE

«Nouvelles / de la / Republique / des / Lettres / Mois de [décembre] / Par le Sieur B... Professeur en Philosophie / & en Histoire à Rotterdam. / Seconde édition revueë & corrigée / par l'Auteur. / A Amsterdam / Chez Henry Desbordes, dans / le Kalver-Straat, près le Dam. / M.DC.LXXXVI. / Avec Privilèges des Etats de Holl. & Westf. / [in 12°] ⁵

Article VII.

Le public a rendu justice aux 2. éditions⁶ que M. Bernier nous a données de l'Abregé de l'illustre Gassendi; Abregé où il ne se contente pas de nous conserver dans une juste étendue ce que la Philosophie de son Maître contient

de meilleur, il y joint aussi du sien quantité d'experiences qui sont venuës au monde depuis la mort de Gassendi, et quantité d'éclaircissemens sur des difficultez qu'on lui a faites en divers temps. Mais il a sur tout reüssi dans la Morale, tout y est plein de bon suc et d'érudition. On nous en donne ici 3. ou 4. excellens morceaux, sçavoir le chapitre de la Liberté, celui du Destin et de la Fortune, et celny de l'accord du Destin avec la Fortune et avec la Liberté. On étoit sur le point de les imprimer à part en Hollande lors que M. Bernier y passa à son retour d'Angleterre, et c'est ce qui l'engagea à fournir à l'Imprimeur un Manuscrit qui contenoit quelques éclaircissemens considérables en forme de Doutes sur ces grandes et difficiles matières. Voilà où M. Bernier en est réduit comme il s'en est plaint agréablement dans l'Epître Dédicatoire de ses Doutes. *Il y a 30. 40 ans*, dit-il à Madame de la Sablière, *que je philosophe fort persuadé de certaines choses, et voilà que je commence à en douter. C'est bien pis, il y en a dont je ne doute plus desespéré de pouvoir jamais y rien comprendre*⁷. La Liberté des Créatures seroit apparemment une des choses dont il douteroit, si la révélation d'un Enfer ne prouvoit démonstrativement que l'homme n'est pas purement passif. C'est la seule bonne preuve de nôtre liberté, car ce que disent quelques uns fort subtilement à ce qu'ils croient, que si quelcun [*sic*] nie que l'homme soit libre il faut lui donner cent coups de bâton, et lui alleguer pour toute excuse que l'on n'est pas maître de ce que l'on fait, cela, di-je, est un de ces argumens qu'on appelle *Tribunitia* propres à être debitez à une populace ignoraute ou à de bons Bourgeois, par quelques Tribuns du peuple, mais auprès des bons Philosophes cela ne signifie rien. La preuve de M. Descartes est un peu meilleure, sçavoir que nous sommes libres puis que nous en sommes si convaincus qu'il n'y a rien que nous connoissions plus distinctement, mais il s'en faut bien que ce ne soit une bonne preuve, car par la même raison on lui prouveroit que l'ame est la cause efficiente des mouvemens qu'on appelle volontaires. Il est certain que nôtre conviction intérieure ne nous montre pas plus distinctement l'activité de nôtre ame sur ses volontez que sa puissance de remuer nôtre main. Mais comme il ne s'agit pas ici de sçavoir s'il y a une liberté, car Dieu merci on est d'assez bon accord sur cela, du moins en gros, nous n'avons que faire de parler des choses⁸ contenuës dans cet Ouvrage.

Nous disons donc que M. Bernier établit dans son 1. chapitre que l'indifférence de nôtre ame consiste originairement dans la faculté qu'elle a de juger des mêmes objets tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, d'où il résulte qu'elle peut aimer ou ne pas aimer les mêmes choses, mais de peur que cette hypothese n'affoiblit l'idée de la librerité qu'il donne à l'ame, il ajoute que la volonte se peut déterminer elle-même sans suivre les jugemens de l'entendement. Il explique tout cela avec une clarté merveilleuse qui régne aussi dans le chapitre second où il explique ce que c'est que la fortune et le destin. Il debite sur ce dernier chef une érudition curieuse, parce qu'il a été

nécessaire qu'il expliquât l'opinion de plusieurs anciens Philosophes qui ont cru que tout se faisoit par une fatale nécessité et par un enchainement irrévocable de causes. C'est un sentiment que nos Esprits forts tâchent de rétablir aujourd'hui en disant que ce que nous appellons liberté d'indifférence n'étant fondé que sur la petitesse et sur la mobilité de nos lumières, on ne peut pas se rencontrer dans l'Être souverainement parfait qui a nécessairement et par sa nature une connoissance très-distincte de ce qu'il doit faire, et une détermination invariable à l'exécuter. Ceux qui tiennent avec Epicure qu'il n'y a que des corps au monde devoient admettre la fatalité des Stoïques, cependant on voit plusieurs de ces gens-là qui sont les plus outrés partisans de la liberté humaine. Ils seroient bien embarrassés s'il faloit *[sic]* qu'ils prouvassent par bonnes raisons qu'un homicide est justement puni 20. ans après le meurtre qu'il a commis, car selon leurs principes l'ame d'un homme doit se renouveler encore plus promptement que sa chair, et on ne doute pas qu'au bout de 7 ou 8 ans toute la matière de nôtre corps ne fasse place à celle des alimens; on ne puniroit donc point l'ame qui avoit commis le meurtre, et par conséquent pour punir sans injustice un meurtrier 20 ans après son action, il faut supposer que l'ame de l'homme est incorporelle. L'Auteur se moque raisonnablement de la fausse subtilité dont Epicure se servoit pour sauver le libre arbitre par le moien du mouvement de *déclinai-son* qu'il attribuoit aux atomes.

Le 3. Chapitre de M. Bemier est le plus embarrassant parce qu'il roule sur une matière si difficile que les Docteurs les plus résolus ont avoué qu'ils ne pouvoient pas s'en tirer, je parle de l'accord des decrets divins avec nôtre franc-arbitre. Quoique l'Auteur ait été Philosophe toute sa vie il préfère en cela le sens populaire à celui d'un bon Métaphysicien, c'est à dire, qu'il se sauve dans la science moienne et dans je ne sçai quelle prévision infaillible des événemens les plus fortuits, qui est une chose tout à fait inconcevable. Mais comme il a crû que ce parti est plus utile que l'autre à la Religion, et que ses voyages lui ont fait connoître que le dogme de la Prédéstination absolue est cause de très-grands abus parmi les Mahometans, il ne faut pas s'étonner qu'il ait donné en partie dans l'opinion des Jesuites.

Je dis qu'il n'y a donné qu'en partie, car il se propose 3 doutes dans la suite de cet Ouvrage dont les deux premiers sont contraires à l'opinion de ces Messieurs, puis qu'il dit en examinant le 1. que la conservation des créatures n'est pas une création continuée. Il traite cela d'absurde, et il satisfait aux objections de ses adversaires. Dans le 2. il soutient que le concours immédiat ne peut s'accorder ni avec la sainteté de Dieu ni avec nôtre liberté, de sorte qu'il se rend à l'opinion de Durand, qu'il dit avoir été soutenué par Aureolus, par Nicolas Bonnet, par Richard Archevêque d'Armach, par Jean Gerson, par Jacques Merlin, etc. et qui porte que les causes secondes n'ont besoin de l'influence divine dans leurs actions qu'afin que leurs facultez leur soient

conservées. C'est le seul moien, dit-il, de faire comprendre que Dieu n'est point auteur du péché, et que la créature n'est point nécessaire d'agir, car pour ce qui est de la définition du matériel et du formel du péché et de plusieurs autres qu'on a inventées, peu s'en faut qu'il ne les traite d'un galimatias ridicule. Je laisse aux lecteurs à juger s'il a pris le bon parti et je me contente de dire qu'il a du moins mis dans un grand jour et en peu de mots les objections diffuses du Capucin Louis de Dole qui a soutenu aux Jesuites qu'avec leur science moyenne et leur concours *simultanée* [sic] fourni à la créature en vertu d'un decret indifferent ils n'évitoient pas la fatale nécessité qu'ils reprochent si vivement aux Thomistes. Avant que de passer au 3. doute M. Bernier donne un assaut à M. Descartes sur ce qu'il attribué à Dieu tous les mouvemens de la matière, et toutes les idées et les sensations de nôtre esprit, et enfin dans son dernier doute il rejette la Prédetermination Physique comme la ruine totale de la liberté, qu'il prétend qu'on n'entend point lors qu'on la confond avec la puissance d'agir volontairement.»

NOTES

1. 1678: VIII. 464-543; 1684: VII.593-711. (éd. «Corpus» VII. 377-428) Cf. *G.O.* II.821-847.
2. *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle* «contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matieres de Théologie, de Philosophie, de Critique, d'Histoire, & de Littérature; excepté son Dictionnaire historique et critique» La Haye: P.Husson, T.Johnson, P.Gosse et al., 1727 (repr. G.Olms Vg., Hildesheim 1964), t.I, p.438-439.
3. Cf. l'article de R.Ariew ci-dessus, pp. 164-167.
4. Mais à la différence du *J. des S.*, il cite d'après l'édition de l'*Abrégé* de 1684, où l'«Avis au Lecteur» est remplacé par la dédicace à Madame de La Sablière. Cf. Document II.2 ci-dessus, p. 212.
5. pp. 1365-1371. Autre référence: voir note 2 ci-dessus.
6. Bayle, généralement mieux informé en matière d'édition, semble ignorer l'*Abrégé* de 1674/75.
7. *Abrégé* 1684 II.379 sq.; éd. «Corpus»II.254 sq. Cf. aussi *supra* pp. 265-266, document VII.3.
8. Entendre: «nous n'avons à parler que des choses...».

IX. Les «Etrenees à Madame de La Sablière» de Bernier: la conversation savante du joli philosophe gassendiste.

Introduction

Le texte que nous reproduisons ici est celui d'une brochure sans lieu ni date conservée à la B.N. sous la cote V.12226, cataloguée parmi les œuvres de Bernier¹ sous le titre: *Copie des etrenes envoyées à Madame de La Sablière, par M. Bernier* et datée à partir de la dernière ligne du texte «A Montpellier le lendemain des Rois 1688». La brochure porte sur la 2^e de couverture la mention manuscrite suivante: «Inséré avec des retranchements dans les Journal des Savants de juin 1888».

Les choses sont plus compliquées. Les textes réunis dans la brochure en question ont bien été insérés dans le *Journal des Sçavans*, mais à des dates différentes: dans la livraison du 24 avril 1684, pour ce qui est de la «Nouvelle division de la Terre par les différentes espèces ou races d'hommes...»,² mais ce texte est présenté comme étant extrait d'une lettre d'un «fameux voyageur» à l'abbé de La Chambre. Les fragments concernant le Canal des Deux Mers, le Combat des Vents, et les Maximes touchant le Mouvement ont paru dans la livraison du lundi 7 juin 1688³ dans les «Extraits de diverses pièces envoyées pour êtreines par Mr. Bernier à Madame de La Sablière» à la suite de l'«Introduction à la lecture de Confucius»⁴. Ce qui concerne les Réfractions, l'Épithaphe de Chapelle, et les Remarques Anatomiques de M. Chirac se trouve dans la livraison du lundi 14 juin 1688⁵. En outre la version du *Journal des Sçavans* présente non seulement des «retranchements» mais aussi des variantes. Comme la version de notre brochure contient des détails familiers et mondains, et surtout des transitions naturelles entre les différents fragments, qui ne figurent pas dans le *Journal des Sçavans*, il semblerait qu'elle ait été composée par Bernier exprès pour donner au public (sous forme d'une lettre à Madame de La Sablière) le texte complet de ses «Etrenees». On y lit en effet (p.11) «Ce sont là les Etrenees que je vous envoyois, & que pour des raisons que je ne sçay pas, on a trouvé à propos de supprimer», mais comme ce même passage figure aussi dans le *Journal des Sçavans* du 8 juin 1688 (p. 30, entre l'Épithaphe et les Remarques anatomiques d'un de nos jeunes professeurs, M. Chirac), qu'il répète deux fois la maxime «*Sit Mens sana in corpore sano*», et qu'en outre le texte de la brochure finit par les trois derniers paragraphes de l'«Introduction à la lecture de Confucius» publiée dans le même *Journal des Sçavans* du 8 juin 1688 (pp.21-22), l'énigme reste entière. Et l'importation, dans les «Etrenees» de janvier 1688, d'un texte publié par le *Journal des Sçavans* en 1684 ne fait que

l'épaissir.

Nous avons conservé l'orthographe originale; on remarquera qu'elle est analogue à celle de Bernier.

Texte de Bernier.

«[P.1] COPIE DES ETRENES / ENVOYEEES / A MADAME DE LA
SABLIERE / Par Mr.BERNIER. /

MADAME,

Vous me croyez encore à Montpellier, et me voicy trois journées au delà, proche du point de partage, où se rendent les eaux de la Montagne Noire, pour faire la communication des deux Mers par ce fameux Canal, dont il n'est pas que vous n'avez assez entendu parler. Comme j'entreprends de vous rendre compte de ce voyage, je vous diray tout d'un coup, que ce Canal est un Ouvrage à venir voir du bout du Monde: La pensée seule de joindre la Méditerranée à l'Océan, et d'épargner par là mille lieües aux Marchands qui seroient obligez de passer le Detroit de Gibraltar au danger de la Mer, et des Corsaires, me semble déjà avoir quelque chose de fort grand; mais ce qui me paroît tout-à fait surprenant, c'est qu'un homme, qu'un simple particulier, ait non seulement eu cette grande pensée, mais qu'il se soit mis en teste de l'exécuter, et qu'il en soit effectivement venu à bout, tant l'exécution devoit luy paroître difficile, pour ne pas dire impossible: S'il n'avoit fallu creuser que dans un plat pays, et dans des terres molles, comme en Flandres et en Hollande, je n'y trouverois rien de trop extraordinaire, j'en ay veu de mesme en bien des endroits, en Egypte, en Mesopotamie, et aux Indes Orientales dans le Bengale. Mais de faire un Canal de plus de quarante lieües de long, avec plus de quatre-vingt Ecluses, entre des Montagnes, et le soutenir toujours là à my-coste, ou le continuer par des plaines seches, dures, et, comme on dit icy, de pierres et de rokas; mais d'estre obligé de percer une Montagne, comme un aute Posilipe; de tailler, ou de faire sauter des rochers à force de leves de fer, de mines, et de petarts; de faire passer des rivieres et des torrens les uns par dessus, et les autres par dessous; et pour remedier aux secheresses extraordinaires, de faire un Reservoir entre deux Montagnes avec une Chaussée assez haute et assez forte pour soutenir le poids de [p.2] plus de douze cent mille muits d'eau, sans conter qu'on la va hausser pour en arrester, et soutenir le double: Enfin, de faire monter des barques, comme on a déjà fait quelques années, et peut-estre mesme un jour, des Galeres, s'il est besoin, par-dessus des Montagnes, il faut avoüer que cela a quelque chose d'extraordinairement grand, et je ne sçay en quelle part du Monde on ait jamais rien veu d'approchant. Il est vray qu'on n'a pas encore pourveu à tous les inconveniens, qui la plupart viennent des orages de pluye, des avalages,

des eboulemens de terre, et des rivieres, ou des torrens qui ſe rencontrent; mais dans un ſi grand Ouvrage, et qui a tant de dependances, le moyen de prévoir d'abord tous les accidens, et d'y pourvoir tout d'un coup? Pour moy, je n'y vois rien d'impoſſible, et je tiens qu'avec le temps, la patience et la depenſe on pourra enfin remedier à tout, ſi principalement on continue de faire quantité de ces nouveaux Aqueducs ſouſterrains, à double voute, qui recevront les inondations, et les ravines des Montagnes, et les feront paſſer par deſſous le Canal.

Je ne dois pas oublier icy une circonſtance tres-considerable, en ce qu'elle regarde ceux qui s'occupent à la conduite des eaux: Le fait eſt, qu'entre ce grand nombre de differens canaux qui font le Canal entier, il y en a un de ſix à ſept lieuës de long, dans lequel l'eau coule d'un bout à l'autre de pur niveau, et ſans aucune pente, ce qui eſt contraire au ſentiment de feûs Meſſieurs Picard et Mariote, et de quelques-uns de nos Amis qui ſont encore pleins de vie; car je les ay toûjours veu demander une certaine pente ſenſible, comme par exemple, un ou deux pieds tout au moins, ſi j'ay bonne memoire, ſur chaque lieuë; mais la Nature ne ſuit pas toûjours nos raïſonemens, et leur ſentiment n'empêche pas que la choſe ne ſoit: Or cela eſtant, il n'eût point eſté beſoin de ſe mettre tant en peine, comme on a fait, de la pente neceſſaire pour faire venir la Riviere d'Eure à Verſailles, ou celle de Liſy à Paris, puis qu'une mediocre chête d'eau dans un Canal de niveau auroit ſuffi.

Il eſt vray que n'y ayant point de pente, l'eau ne coulera pas ſi viſte; mais faites voſtre Canal plus large, et donnez ainſi plus de face à l'eau, et vous aurez infailliblement remedie à l'inconvenient

Du reſte, je croirois bien qu'il faudroit enfin dans une grande longueur donner quelque choſe à la ſphericité de la Terre, mais vingt-cinq, ou trente lieuës qu'il y aura de la ſource de la Riviere d'Eure à Verſailles, ou de Liſy à Paris, qu'eſt-ce que cela ſur neuf à dix mille qu'en peut avoir le Globe de la Terre dans ſon circuit? Voila, Madame, ce qui a obligé le Voyageur curieux à quitter pour [p.3] quelques jours le beau ſoleil de Montpellier: Diſons maintenant un mot du combat des Vents, et des Nuages ſi celebre en ces quartiers.

Je me trouve icy dans un endroit du Monde aſſez particulier, et extraordinaire; c'eſt un Détroit entre les Alpes et les Pyrenées; il eſt ouvert de l'Orient à l'Occident; il a quatre à cinq lieuës de largeur, et le double de longueur: A l'Orient, il regarde la Mediterranée, et les plaines du bas Languedoc, où ſont Toulouze, Montauban, Bordeaux, etc. Il eſt fait comme une eſpece d'entonoir, principalement du côté de l'Orient, parceque dès la ſortie qui regarde la Mediterranée, les Montagnes s'etendent comme deux grands bras à droite et à gauche, les Pyrenées vers le Rouſſillon, et la Catalogne, et les Alpes vers le Givaudan, les Cevenes, le Vivarez et le Dauphiné, et il en eſt à peu près de meſme du côté qui regarde l'Occident: Voila la ſituation

du lieu, et le champ de bataille ordinaire des Vents d'Orient et d'Occident. Le plaisir est maintenant de se trouver icy heureusement un jour de combat, et de voir venir de loin de part et d'autre des pelotons et des amas de nuages de toute sorte, de les voir se serrer et s'épaissir à mesure qu'ils approchent, comme deux Armées ennemies qui voudroient s'affronter au passage, à qui l'emporteroit, à qui repousseroit son ennemy, et à qui passeroit la premiere. Sont-ils venus à se joindre, on les voit aux prises, se mesler et comme se pousser les uns les autres, ceux-là prendre le dessus, ceux-cy glisser par dessous, et d'autres s'échapper par les costez, cependant le Ciel s'obscurcir, pluvoir beaucoup, et tandis que le combat se donne là haut, regner quelque temps icy-bas une espece de calme qui dure jusques à ce que l'un des deux Vents arreste l'autre, le fasse rebrousser, le renverse dans la plaine, l'abatte par terre, pour ainsi dire, et passe par dessus; car on remarque que celui qui a une fois pû prendre le dessus, l'emporte enfin, et abat l'autre. Mais ce qu'il y a de plus bizarre en tout cecy, c'est, que lorsque l'un ou l'autre, l'Occidental, par exemple, l'emporte, et qu'il commence d'entrer dans la plaine, les nuages se divisent d'abord en deux, à droite et à gauche, de façon qu'une partie s'en va coulant le long des Pyrenées, et l'autre le long des Alpes, où ils tombent en pluyes; au lieu que le Vent descendant comme un torrent impetueux, s'en va droit se jeter, et se repandre dans la plaine, balayant l'Air de nuages, et chassant devant soy vers l'Orient, et la Mediterranée tous ceux qu'il rencontre çà et là en chemin: Et c'est veritablement ce qui donne ces beaux jours clairs et serains, et ces beaux Soleils du bas Languedoc, mais qui donne aussi souvent des Vents tres-impetueux, & quelquefois, [P.4] comme ces quatre ou cinq années dernières, des secheresses qui gâtent fort les moissons. Or c'est principalement de cette division de Nuages dont j'espère que vous me donnerez quelque bonne raison à mon retour, car je n'en entends icy que de fort mauvaises.

Cependant vous sçavez que Penautier est compris dans ce detroit qui fait le champ de bataille dont je viens de parler, et c'est de là que je considère agréablement tout ce fracas de vents & de nuages: je dis fort agreablement, car nous avons icy trouvé Monsieur de Penautier l'aîné, celui qui est Conseiller à Toulouze, attendant son frere au retour des Estats, qui nous regale depuis sept ou huit jours de tout ce qu'il y a de meilleur & de plus rare dans ce païs; les levraux, les grosses perdrix rouges, les becassines et les pluviers dorés y sont d'un goût admirable; les cuisses d'oyes y sont meilleures qu'en Bearn; le vin ne cede assurément à aucun vin de Bourgogne, le feu roy d'Angleterre n'en beuvoit presque point d'autre; enfin tout y est excellent & en abondance; mais ce que j'estime plus que tout (car on est bientost las de faire trop bonne chere) c'est la maniere agreable dont tout cela se donne, & ce qui est fort rare dans le monde, une certaine douceur cordiale & honneste que je vois regner entre ces deux freres. Le Château n'a rien de nos beautez

modernes, mais il ne laisse pas d'estre tes-commodement bâti, et d'avoir un certain air de grand et de noble, qui ressent se bonne & ancienne Maison. Le Parc est grand & beau, il a ses parterres, son potager, ses grands carrez de prez entourez de grands arbres, ses bois, une jolie & poissonneuse riviere qui l'environe presque tout entier, & des jets d'eau de source vive qui vont jour & nuit, dont on pourroit faire des merveilles; enfin, c'est une agréable solitude. A mon retour vous sçavez le reste, quand je vous marqueray ceux qu'on souhaiteroit fort d'y pouvoir voir dans la belle saison de l'année, dans le Printemps le regne des Rossignols, ou dans l'Automne: Mais reprenez, s'il vous plait, vostre ancienne Philosophie, pour en considérer un poinct important qui regarde le Mouvement: Si l'on ne me l'accorde pas plus facilement que le Coulement de l'eau dans un Canal sans pente, il faudra prendre patience, il pourroit n'en estre pas moins vray pour cela; vous en jugerez et vous nous en manderez vôtre sentiment.

J'ay souvent oüï proposer comme une loy generale du Mouvement, *qu'un corps en mouvement n'en peut recevoir d'un autre qui n'en aura qu'autant, ou moins que lui.* Certainement je vois que de deux boules qui rouleront sur une même ligne, si la dernière [p.5] n'a qu'aucun ou moins de mouvement que la première, elle ne luy en pourra aucunement communiquer, parce qu'il n'y aura ni pulsion ni percussion: Mais si l'on suppose qu'une de ces boules vienne choquer l'autre par le costé, je tiens pour certain que la boule qui aura esté choquée, et qui aura esté obligée de changer de route, comme il arrive toûjours, aura acquis quelque nouvelle vitesse, encore même que la boule choquante n'ait qu'aucun ou moins de mouvement qu'elle. En effet, si nous supposons un canal de riviere qui aille en étressissant, n'est-il pas vray que les files d'eau du milieu, qui seront pressées de part et d'autre par les files laterales, iront tres-vite, quoique ces files laterales qui poussent et resserrent de part et d'autre, ayent beaucoup moins de mouvement?

Je sçais bien que cecy semble repugner au principe, *nemo dat quod non habet*, et qu'un corps qui n'a qu'une petite vitesse, semble d'abord n'en pouvoir pas donner à celui qui en a une fort grande: Cependant je croirois volontiers le contraire; je croirois, dis-je, volontiers qu'il luy pourroit communiquer quelques degrez de vitesse, qui estant joints à la vitesse qu'il a déjà, seroient une tres-grande vitesse, pourveu qu'il le pût attraper et choquer par le costé, comme dans les deux cas précédens.

Cela me semble même d'autant plus probable, qu'il est constant que plusieurs petits coups particuliers appliquez contre un seul et même corps, plusieurs petits mouvemens, plusieurs petites vitesses sont un grand coup, un grand mouvement, une grande vitesse, une grande impression.

D'ailleurs, d'où vient que lors qu'un grand Navire qui marche doucement dans un port, rencontre un petit bateau, il le brise, ou que s'il est assez fort pour resister, il le fait aller d'une vitesse incroyable, si ce n'est que le petit

bateau a receu comme autant de petits coups particuliers qu'il y a de parties dans le grand navire, de façon que si le navire avoit esté plus grand, il en auroit encore receu davantage, et seroit allé plus vite? Passons maintenant à une autre matiere, deussions nous faire une *Oilla poutrida*: Qu'importe, pourveu que cela vous tire un quart d'heure du serieux de vôtre solitude? Vous pourrez vous souvenir de ce que vous m'avez dit autrefois sur cette nouvelle division du Monde, qui va suivre, que c'estoit une pensée à cultiver, et qu'il y auroit plaisir de sçavoir si ceux qui habitent le milieu de l'Afrique, la terre Australe, et les autres lieux qui nous sont encore presque inconnus, seroient assez differents de nous pour faire une espece, ou race differente.

[6] *Division de la Terre par les differentes Especes ou Races d'hommes qui l'habitent.*⁶

Les Geographes n'ont divisé jusqu'icy la Terre que sur les differents Pais ou Regions qui s'y trouvent; mais ce que j'ay remarqué dans les hommes en tous mes longs Voyages, m'a donné la pensée de la diviser autrement. Car quoique dans la forme exterieure du corps, et principalemeny du visage, les hommes soient presque tous differens les uns des autres, selon les divers Cantons de Terre qu'ils habitent, de sorte que ceux qui ont beaucoup voyagé peuvent souvent, sans se tromper, distinguer par là chaque Nation; j'ay neanmoins remarqué qu'il y a sur tout quatre ou cinq Especes de Races d'hommes dont la difference est si sensible, qu'elle peut servir de juste fondement à une nouvelle division de la Terre.

Je comprends sous la premiere espece la France, l'Espagne, l'Angleterre, le Danemarck, la Suede, l'Allemagne, la Pologne, et generalement toute l'Europe, à la reserve d'une partie de la Moscovie. On y peut encore ajoûter une petite partie de l'Afrique, à prendre depuis les Royaumes de Fez et Maroc, Alger, Tunis et Tripoly, jusques au Nil, de même qu'une bonne partie de l'Asie, comme l'Empire du Grand Seigneur avec les trois Arabies, la Perse tout entiere, les Etats du Grand Mogol, le Royaume de Golconde, celui de Visapour, les Maldives, et une partie des Royaumes d'Arakan, Pegu, Siam, Sumatra, Bantan et Borneo. Car quoique les Egyptiens, par exemple, et les Indiens soient fort noirs, ou plutôt bazanez, cette couleur ne leur est qu'accidentelle, et ne vient qu'à cause qu'ils s'exposent au Soleil; puisque ceux qui se conservent, et qui ne sont point obligez de s'y exposer aussi souvent que le Peuple, ne sont pas plus noirs que beaucoup d'Espagnols. Il est vray que la plupart des Indiens ont quelque chose d'assez different de nous dans le tour du visage et dans la couleur qui tire souvent sur le jaune; mais cela ne semble pas suffisant pour en faire une espece particuliere: ou bien il en faudroit faire aussi une des Espagnols, une autre des Allemans, et ainsi de quelques autres peuples de l'Europe.

Sous la 2. espece je mets toute l'Afrique, excepté les Costes dont nous venons de parler. Ce qui donne lieu de faire une espece differente des Africains, ce sont 1. Leurs grosses lèvres et leur nez écaché, y en ayant fort peu parmi eux qui ayent le nez aquilin, et les lèvres d'une grosseur mediocre. 2. La noirceur qui leur [7] est essentielle, et dont la cause n'est pas l'ardeur du Soleil, comme on le pense; puisque si l'on transporte un Noir et une Noire d'Afrique en un Païs froid, leurs enfans ne laissent pas d'estre noirs aussi bien que tous leurs descendans, jusques à ce qu'ils se marient avec des femmes blanches. Il en faut donc chercher la nature particuliere dans la semence et dans le sang, qui sont neanmoins de la même couleur que par tout ailleurs. 3. Leur peau qui est comme huileuse, lisse, et polie, si l'on excepte les endroits qui sont rôtis du Soleil. 4. Leurs trois ou quatre poils de barbe. 5. Leurs cheveux qui ne sont pas proprement des cheveux, mais plutôt une espece de laine qui approche du poil de quelques uns de nos Barbets: Et enfin leurs dents plus blanches que l'ivoire le plus fin, leur langue et tout le dedans de la bouche avec leurs lèvres aussi rouges que du Corail.

La 3. espece comprend une partie des Royaumes d'Arakan et de Siam, de l'Isle de Sumatra et de Borneo, les Philippines, le Japon, le Royaume de Pegu, le Tunkin, la Cochinchine, la Chine, la Tartarie qui est entre la Chine le Gange et la Moscovie, l'Usbek, le Turquestan, le Zaquetay, une petite partie de la Moscovie, les petits Tartares et les Turkomans qui habitent le long de l'Euphrate vers Alep: Les habitans de tous ces Païs-là sont veritablement blancs; mais ils ont ordinairement de larges épaules, le visage plat, le nez écaché et les yeux comme en ovale, et qui viennent finir en pointe au grand et au petit canthus.

Les Lapons composent la 4. espece. Ce sont de petits courtaux avec de grosses jambes, de larges épaules, le col court, et un visage je ne sçay comment tiré en long, fort affreux, et qui semble tenir de l'Ours. Je n'en ay jamais veu que deux à Dantzic; mais selon les portraits que j'en ay veu et le rapport qui m'en [a] esté fait par quantité de personnes qui ont esté dans le Païs, ce sont de vilains animaux, de vilains beuveurs d'huile de poisson qu'ils trouvent meilleure que toutes les plus agreables liqueurs du monde.

Pour ce qui est des Americains, ils sont à la verité la plûpart olivâtres, et ont le visage tourné d'une autre maniere que nous: Neanmoins je n'y trouve point une assez grande difference pour en faire une espece particuliere et differente de la nôtre.

Au reste comme dans nôtre Europe la taille, le tour du visage, la couleur et le poil sont ordinairement fort differents, ainsi que nous l'avons dit, il en est de même des autres parties du Monde: car, par exemple, les Noirs du Cap de bonne Esperance semblent estre d'une autre espece que ceux du reste de l'Afrique. Ils sont ordinairement plus petits, plus maigres, plus laids de visage, [8] et tres-vite à la course, aimans avec passion les charognes qu'ils man-

gent toutes cruës, et dont ils entortillent les boyaux autour de leur bras et de leur col, comme on voit icy quelquefois à nos chiens de Bouchers, pour les manger ensuite dans le besoin, beuvans de l'eau de la Mer quand ils n'en ont point d'autre, et parlans un langage tout à fait estrange et presque inimitable aux Europeens. Quelques Hollandois disent qu'ils parlent Coq-d'Inde.

Ce que j'ay remarqué touchant la beauté des femmes, n'est pas moins particulier. Il est certain qu'il s'en trouve de belles et de laides par tout. J'en ay veu de tres-belles en Egypte, qui me faisoient souvenir de la belle et fameuse Cleopatre. J'en ay aussi veu parmi les Noires d'Afrique quelques-unes de tres belles, et qui n'avoient point ces grosses lévres et ce nez écaché. Sept ou huit entr'autres que j'ay rencontrées en divers endroits, étoient d'une beauté si surprenante, qu'elles effaçoient, à mon avis, la Venus du Palais Farnese de Rome: Ce nez aquilin, cette petite bouche, ces lévres de corail, ces dens d'ivoire, ces yeux grands et vifs, cette douceur de visage, ce sein et le reste s'y trouvoient dans la dernière perfection. J'en ay veu à Moka plusieurs toutes nuës qui estoient à vendre, et je puis dire qu'il ne se peut rien voir au monde de plus beau; mais elles estoient extrêmement cheres, car on les vouloit vendre trois fois plus que les autres.

J'ay aussi veu de tres belles femmes dans les Indes, et l'on peut dire que ce sont de belles Brunnes. Il y en a entr'autres d'une certaine couleur qui tient tant soit peu jaune, qui sont fort estimées, et que je trouvois aussi fort à mon gré; car ce petit jaune est vif et éclatant, et n'a rien de ce vilain et livide pâle de la jaunisse. Inaginez vous une belle et jeune fille de France qui ne feroit que commencer à avoir la jaunisse, et au lieu de ce visage malade, pâle, et de ces yeux jaunâtres, abbatués et languissans, donnez-luy un visage sain, doux, rieur, et de beaux yeux brillans et bien amoureux, c'est à peu près l'idée que je puis vous en donner.

Les Indiens ont raison de dire qu'il ne se trouve point de belles femmes dans les Païs où il y a de méchantes eaux, et où la terre n'est pas abondante et fertile. En effet la bonté des eaux et celle de la nourriture contribuent sans doute beaucoup à la beauté. Il n'est pourtant pas généralement vray que par tout où ces deux qualitez se rencontrent, les femmes y soient toujours belles. Cela depend encore, à mon avis, de quelques autres conditions, qui font que la beauté est plus rare et dispersée par cantons. Elle ne vient donc pas seulement de l'eau, de la nourri[9]ture, du terroir et de l'air, mais aussi de la semence qui sera particuliere à certaines races et especes.

Les femmes qui sont sur le Gange à Benares en descendant vers Bengale, sont généralement estimées. Celles du Royaume de Kachemire le sont encore davantage; car outre qu'elles sont blanches comme en Europe, elles ont une douceur de visage et une taille admirables, aussi est-ce de là que viennent celles qui sont à la Cour du Mogol, et que tous les Grands Seigneurs ont auprès d'eux. Il me souvient que lorsque nous nous en retournâmes de ce

Paiſ là, nous ne voyions autre choſe que de petites filles dans des eſpeces de hottes que des hommes portoient ſur leurs épaules au travers des montagnes. Mais quoy que celles de Lahor ſoient brunes, de même que le reſte des Indiennes, elles m'ont néanmoins ſemblé plus charmantes que toutes les autres; leur belle taille menuë et dégagée avec la douceur de leur viſage, ſurpaſſent encore de beaucoup celle des Kachemiriennes.

On ne peut pas dire que les femmes naturelles et originaires de Perſe ſoient belles: Cela n'empêche pourtant pas que la Ville d'Hispan ne ſoit remplie d'une infinité de tres-belles femmes, aſſi bien que de tres-beaux hommes, à cauſe de ce grand nombre de belles esclaves qui leur ſont amenées de la Georgie et de la Circaſſie.

Les Turcs ont aſſi grand nombre de tres-belles femmes; parcequ'outre celles du Paiſ qui ne ſont pas laides, ils ont ces beautez Grecques dont vous avez ſi ſouvent oüi parler, et outre cela une quantité prodigieuſe d'Esclaves qui leur viennent de la Mingrelie, de la Georgie et de la Circaſſie, où, de l'aveu de tous les Levantins et de tous les Voyageurs, ſe trouvent les plus belles femmes du monde. Aſſi n'est-il pas permis à Conſtantinople aux Chrétiens et aux Juifs, d'acheter une Esclave de Circaſſie: Elles ſont reſervées pour les ſeuls Turcs. Quand nôtre amy M. le Chevalier Chardin, qui a traversé leur Paiſ, en parle, il en eſt ravi, et il avoue que généralement elles ſont toutes belles, et qu'il n'a jamais rien veu de ſi beau dans tous ſes voyages. Je ne vous diray rien des beautez de l'Europe, vous en ſavez ſans doute autant, ou plus que moy'. Je me ſuis encore avisé de faire l'Epitaphe du pauvre Chappelle, vous la montrerez, ſ'il vous plaît, à M. de la Fontaine.

EPITAPHE.

Cy giſt le celebre Chappelle, cet aimable Philoſoophe, qui inſpiroit l'eſprit, et la joye à tout le monde. Jamais la Nature ne fit une Imagination plus vive, un Eſprit plus penetrant, plus fin, plus [10] delicat, plus enjoué, plus agreable. Les Muses et les Graces ne l'abandonnerent jamais: Elles le ſuivoient juſques chez les Crenets et les Boucingaults, où elles ſçavoient agreablement attirer tout l'Eſprit de Paris. Les Faux-plaiſans n'avoient garde de ſ'y trouver; à l'ombre ſeule il connoiſſoit le fat, et le tourmoit en ridicule. L'illuſtre Moliere ne pouvoit vivre ſans ſon Chappelle; il avoit reconnu de quel ſecours luy eſtoit un Critique de ſi bon gouſt. Son Voyage eſt un excellent et inimitable petit Chef-d'œuvre qu'il déroba en chemin faiſant à ſes plaiſirs. Le reſte, cher Paſſant, tu n'as que faire de le ſçavoir; ſçaches ſeulement qu'il eſtoit homme, qu'il fut extraordinaire en tout, et plains ſon Sort.

Mais pourrois-je oublier vos bons Amis de Paris? Sçavez-vous bien que j'aime beaucoup plus Monsieur le P.G. que je ne penſois? Quand je receus la nouvelle de ſa maladie qu'on faiſoit ſans reſource, j'en fus tout conſterné;

j'avois beau me dire, tu as accoutumé de manger doucement, et de boire à petits coups, souvent et longtemps, et cependant on n'est ordinairement qu'une demie heure à table, les plats, tres exquis d'ailleurs, passent d'une vitesse étonnante, et souvent au soir à souper on se voit plutôt au dessert qu'on n'a pû regarder l'aloyau; souvent même il arrive que malgré les beaux projets de Mr. le Marquis de S. le vin n'est pas des plus rejoüissans, le Maître de la Maison n'en buvant jamais qu'une goutte, noyée dans un grand verre d'eau, et n'ayant jamais pû, avec ce grand Esprit, comprendre l'energie et l'importance de ce divin passage, *Vinum latificat, etc.* J'avois beau, dis-je, me remettre devant les yeux toutes ces belles consolations, je me trouvois toujours triste, melancolique, affligé, et je ne pouvois en aucune maniere me resoudre à vous entendre dire; Nous avons fait une grande perte aussi bien que le public, Monsieur nostre Philosophe, ce grand homme, le refuge des Innocens, la terreur des Seclerats n'est plus, et ma Medecine Asiatique, quoy qu'étrangement méprisée, estoit au desespoir de ne s'être pas trouvée à l'occasion. Nous voila, graces à Dieu, revenus de cette consternation, et je vois d'icy avec plaisir cette pretendue Apathie, ou insensibilité de Madame de M. (Mr. D. vous expliquera l'enigme) convaincue de tres grande tristesse premierement, et puis de tres grande joye. Je vois de mesme avec plaisir que, la terreur dissipée, on a retourné dormir tranquillement aux Incurables, et j'entens ces pauvres perdrix de la plaine de Charenton qui crient, Le voicy nôtre mortel ennemy; car de se rejoüir, et de songer à la Chasse, *Antehac nefas, dum mors dementes ruinas familiæ*, et le reste que vous ajusterez comme vous pourrez avec Monsieur de la Fontaine le Roy des Vers; car il faut toujours qu'il échape quelque [11] bribe de Latin, en voicy une qui sera moins embarrassante, *Sit mens sana in corpore sano.*

Ce sont là les Etrenees que je vous envoyois, et que pour des raisons que je ne sçais pas, on a trouvé à propos de supprimer: Voicy aussi celles dont un de nos jeunes Professeurs, Monsieur Chirac, m'a fait part, et que j'ay cru estre dignes de vostre curiosité.

Il m'a fait voir un Chien, qui, après qu'il luy eut tiré tout le grand cerveau, respiroit fort librement, et avoit du sentiment plus de quatre heures apres l'operation lors qu'on le piquoit, ou qu'on le brûloit. Il a fait plus, car apres luy avoir entierement coupé le col, il luy entretint encore plus de demie heure le battement du coeur, et par consequent la vie en quelque façon, en luy soufflant dans la trachée artère, et il pretend me faire voir au premier jour, que quand il en aura fait tout autant à un jeune petit Chien, il aura encore du sentiment long-temps après: Ce seroit une assez plaisante chose qu'on pût encore faire vivre quelque temps un homme apres qu'on luy aura coupé la teste. Cependant je voudrois bien sçavoir comment Messieurs les Cartesiens pourroient ajuster ces Experiences avec leurs Principes, eux qui veulent que les parties ne sentent point, et que tout le sentiment se fasse dans le cerveau?

Mais je ne songe pas qu'ils n'ont qu'à dire que les Bestes ne sentent point: Admirable expedient pour se tirer d'affaire!

Il m'a encore donné le précis d'un Traité qu'il a fait sur la Plie, cette étrange maladie de Pologne, où les Cheveux estant coupez donnent du sang et de la sanie, ostent la veüe, font recourber les ongles, et causent plusieurs autres maux. Il a composé ce Traité sur la structure des cheveux qu'il a trouvé avoir du rapport aux plantes bulbeuses, en ce que leur racine est à peu pres comme un oignon formé par une espece de capsule cartilagineuse, qui en dedans est tapissée d'une enveloppe glanduleuse qui couvre immédiatement la racine du poil, avec cette particularité, qu'entre cette capsule et l'enveloppe glanduleuse il y a vers le bas un petit intervalle qui est plein de sang, et qui entoure toute la racine du poil. Il a encore remarqué à l'égard de la tissure particuliere du poil, qu'elle a du rapport avec une plume d'oyseau, en ce qu'il a de mesme un canon, et un fetu en dedans, qui tient à une espece de petit corps glanduleux. Mais j'ay trouvé ce Traité si curieux, que je luy ay conseillé de le donner au public.

Au reste vous estes en partie cause avec le R.P. Couplet, Mr. Thevenot, et Mr. l'Abbé de la Chambre, de ce que j'ay furieusement travaillé depuis trois à quatre mois sur Confucius, jusques là que j'en ay esté incommodé, ne me donnant pas assez de garde du froid penetrant du pays. Je ne m'estonne plus que ce Philosophe [12] Moral, et Legislateur, soit depuis plus de deux mille ans en si grande veneration dans la Chine, que ses descendans tiennent encore presentement lieu de Princes, que dans toutes les Villes considerables il y ait ou des Temples, ou des Colleges dediez à sa memoire, et que personne ne puisse estre élevé aux Charges qu'il ne soit plusieurs fois tres-exactement interrogé sur Confucius, et ne le sçache par coeur; car il faut avoüer que c'estoit un grand Personnage: Ah qu'il connoissoit bien l'interieur de l'homme, et qu'il avoit de grandes veües pour la conduite des Princes, et pour le gouvernement des Estats, qu'il tenoit ne pouvoir estre heureux, qu'autant qu'ils sont vertueux! Jamais homme, que je sçache, n'a paru avoir tant de sagesse, tant de prudence, tant de sincerité, tant de pieté, tant de charité: Il n'y a presque pas un paragraphe, pas un petit conte, pas une historiette, pas une demande, pas une reponse qui ne tende à la Vertu, ou qui ne contienne quelque sage enseignement, soit pour le bon gouvernement, soit pour la conduite particuliere de la vie: J'ay lû dans Mr. de la Mothe le Vayer, qu'il avoit de la peine à s'empêcher de dire, *Sancte Confuci ora pro nobis*; que n'auroit-il point dit s'il avoit veu ses Ouvrages, et que n'en dirions-nous point s'il avoit esté Chrestien?

Vous aurez sans doute veu ce bel endroit de la Charité que Mr. Regis nous a donné dans le Journal des Sçavans du 5. de Janvier; ce passage est admirable, et Mr. Regis a bien raison de dire qu'au motif prés, aucun Chrétien n'a mieux parlé de cette veritable Charité qui regarde generalement tous les hommes; mais je souhaiterois qu'il eust ajoûté cet autre petit passage qui

est aussi du mesme Philosophe. *Je me souviens avec plaisir de ce Soldat du Royaume de Lu, qui avoit perdu son bouclier, et qui apres l'avoir bien cherché sans le trouver, dit enfin pour se consoler; un homme de Lu l'avoit perdu, un homme de Lu l'aura trouvé: Il auroit encore pû mieux dire, un homme l'aura trouvé.*

Cependant, comme il n'y a presque point d'ordre dans l'Ouvrage, et que ce ne sont que de petites pieces décousues, qu'il y a d'ailleurs plusieurs redites, que les manieres de ce pays là sont fort éloignées des nostres, et que pardessus tout cela je le trouve en beaucoup d'endroits pitoyablement defiguré, et comme enterré, je ne sçais s'il y aura moyen d'en faire quelque chose qui puisse plaire. C'est ce qu'il faudra voir à mon retour avec les Amis de qui nous prendrons conseil. Adieu, c'est toûjours ma devise, vous entendez le Latin aussi bien que moy, et je n'ay rien à vous souhaiter de meilleur, *Sit mens Sana in corpore Sano.*

F.BERNIER.

A MONTPELLIER LE LENDEMAIN DES ROIS, 1688.»

NOTES

1. Catalogue imprimé de la B.N. tome XI p.861a.
2. Ed. de Paris, pp.133-140. Ce texte ne figure pas à la rubrique *Bernier, François* des tables (Paris: Briasson, 1753, t.II pp. 175-176).
3. Ed. Paris in 4°, pp.23-28.
4. Ed. de Paris in 4°, pp.15-22.
5. Ed. de Paris in 4°, pp.28-31.
6. *Journal des Sçavans* du 24 avril 1684, éd. in 4° de Paris p.133-140: «*Nouvelle division de la Terre[.] envoyée par un fameux Voyageur à M. l'Abbé de La Chambre, à peu près en ces termes*».
7. Var. *J. des S.*: «autant que moy». Ici s'achève l'extrait publié par le *J. des S.* du 24 avril 1684, p.140.

X. L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza.

Introduction.

Gassendi avait assimilé dans sa réfutation de la doctrine de l'âme du monde –et du monisme immanentiste en général– les Pythagoriciens, Platon, Aristote, les Stoïciens, et les occultistes, kabbalistes et rosicruciens tels que Fludd¹. Bernier s'est attaché, dès le volume d'échantillons de son *Abrégé* de 1674, à mettre en relief cet aspect de la philosophie de Gassendi. En effet, contrairement à ce qu'a cru Bernard Rochot², Bernier a parfaitement saisi l'importance que revêtait, pour Gassendi, le fait que Dieu soit présent au monde («adest in Mundo»³) tout en restant *substantiellement distinct*. La conjugaison des prépositions en général mutuellement exclusives «ex» et «in» détermine le mode de présence de Dieu au monde: il y est présent dedans, mais non comme une âme matérielle animant le corps, ni même comme une âme immatérielle habitant une âme matérielle (comme dans le cas des âmes humaines): il y est présent en ceci que, contrairement à ce qu'affirme Epicure, il prend un soin particulier du Monde et des hommes en tant que Providence. D'autre part, il est vrai que l'ordre de la nature, et plus spécialement le fait que les parties de la matière soient animées comme par le programme immanent de leurs mouvements à-venir, ressemble à l'opération d'une âme matérielle dans un individu vivant. Cependant cette téléonomie n'est semblable à une âme –n'est comme dit Bernier «une âme à sa manière»⁴– que par une analogie indispensable à la finitude et à l'origine sensible de toutes les idées de l'entendement (de la même façon que nous nous représentons Dieu comme un vénérable vieillard barbu, sans pour autant croire qu'il est un vieillard barbu, comme le remarquait plus haut Fred Michael⁵).

Bernier fait intervenir ici comme en bien d'autres endroits de son *Abrégé* ses observations de voyageur pour apporter un soutien à la fois exotique et empirique à tel ou tel point théorique de la doctrine de son maître. La «kabbale des Soufis» de Perse et la doctrine des «Docteurs Indous» sert ici à illustrer l'irrationalité du monisme immanentiste.

Bernier cite lui-même dans son *Abrégé*, à propos de l'âme du monde, l'endroit de sa lettre à Jean Chapelain (publiée dans la *Suite des Mémoires du Sieur Bernier, sur l'Empire du Grand Mogol*⁶), qui rapporte les «Doctrines des Indous ou Gentils de l'Hindoustan». C'est ce même endroit qu'utilise Pierre Bayle dans la note A de l'article *Spinoza* de son *Dictionnaire Historique et Critique*, article dont on sait l'influence qu'il a exercée sur la réception de Spinoza au XVIII^e. siècle.

Nous donnons le texte de 1671 (avec l'orthographe et la ponctuation

d'origine) et la façon dont Bayle l'intègre à sa réfutation du monisme spinoziste. Pour la transcription moderne et l'explication des termes sanskrits, je renvoie à l'édition des *Voyages* de Bernier par France Bhattacharya (Paris: Fayard, 1981) et à son glossaire. Pour la doctrine moniste des Indiens et ce qu'en pensaient les auteurs européens au XVIII^e. siècle, voir la synthèse de l'Abbé E.Mignot dans son Mémoire intitulé «Exposé de la Doctrine des Anciens Philosophes de l'Inde et comparaison de cette Doctrine avec celle des philosophes des autres Pays» lu les 15 Juin et 14 décembre 1762 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres⁷.

X.I. Le monisme oriental selon la relation de voyage de Bernier:

«SUITE / DES / MEMOIRES / DU SIEUR BERNIER, / SUR / L'EMPIRE / DV GRAND MOGOL. / DEDIEZ AV ROY. / A Paris, / Chez Clavde Barbin, au Palais, / sur le Perron de la Sainte / Chapelle. / M. DC. LXI. / Avec Privilege du Roy./ [in 12°]

«LETTRE A MONSIEUR CHAPELAIN, envoyée de Chiras en Perse, le 4.Octobre 1667.Touchant les Superstitions, étranges façons de faire, et Doctrine des Indous ou Gentils de l'Hindoustan; D'où l'on verra qu'il n'y a Opinion[s] si ridicules et si extravagantes dont l'Esprit de l'homme ne soit capable.

[...] Il n'est pas que vous ne sçachiez la doctrine de beaucoup d'anciens Philosophes, touchant cette grande ame du Monde, dont ils veulent que nos ames, et celles des animaux, soient des portions: Si nous penetrions bien dans Platon et dans Aristote, peut-estre que nous trouverions qu'ils ont donné dans cette pensée; C'est là la Doctrine comme universelle des Pendets des Indes, et c'est cette mesme Doctrine qui fait encore à present la Cabale des Soufys, et de la pluspart des gens de lettres de Perse, et qui se trouve expliquée en Vers Persiens si relevez et si enfatiques dans leur Goul-tchen-raz ou parterre des Mysteres; Comme ç'a esté celle-là mesme de Flud que nostre grand Gassendy a refutée si doctement⁸, et celle où se perdent la pluspart de nos Chymiques. Or ces Cabalistes ou Pendets Indous que je veux dire, poussent l'impertinence plus avant que tous les Philosophes, et pretendent que Dieu ou cet Estre souverain qu'ils appellent Achar, immobile, immuable, ait non seulement produit ou tiré les ames de sa propre substance, mais generalement encore tout ce qu'il y a de materiel et de corporel dans l'Univers, et que cette production ne s'est pas faite simplement à la façon des causes efficientes, mais à la façon d'une Araignée qui produit une toille qu'elle tire de son nombril, et qu'elle reprend quand elle veut; La creation donc, disent ces Docteurs imaginaires, n'est autre chose qu'une extraction et extension que Dieu fait de sa propre substance, de ces rets qu'il tire comme

de ses propres entrailles, de mesme que la destruction n'est autre chose qu'une reprise qu'il fait de cette divine substance, de ces divins rets dans luy-mesme; en sorte que le dernier jour du Monde qu'ils appellent Maperlé ou Prælea, dans lequel ils croyent que tout doit estre detruit, ne sera autre chose qu'une reprise generale de tous ces rets que Dieu avoit ainsi tirés de luy-mesme. Il n'est donc rien, disent-ils, de réel et d'effectif de tout ce que nous croyons voir, ouïr ou flairer, goûter ou toucher; tout ce Monde n'est qu'une espece de songe et une pure illusion, en tant que toute cette multiplicité et diversité de chose qui nous apparoissent, ne sont qu'une seule, unique et mesme chose, qui est Dieu mesme; comme tous ces nombres divers que nous avons, de dix, de vingt, de cent, de mille, et ainsi des autres, ne sont enfin qu'une mesme unité repetée plusieurs fois: Mais demandez-leur un peu quelque raison de cette imagination, ou qu'ils vous expliquent comme se fait cette sortie et cette reprise de substance, cette extension, cette diversité apparente, ou comme il se peut faire que Dieu n'estant pas corporel, mais Biapek, comme ils auoient et incorruptible, il soit neantmoins divisé en tant de portions de corps et d'ames; ils ne vous payeront jamais que de belles comparaisons; que Dieu est comme un Ocean immense dans lequel se mouveroient plusieurs fioles pleines d'eau; Que ces fioles quelque part qu'elles pussent aller, se trouveroient toujourns en mesme temps unies à leur tout, à cet Ocean dont elles estoient des portions: Ou bien ils vous diront qu'il en est de Dieu comme de la Lumiere, qui est la mesme par tout l'Univers, et qui ne laisse pas de paroître de cent façons differentes selon la diversité des objets⁹ où elle tombe, ou selon les diverses couleurs et figures des verres par où elle passe. Ils ne vous payeront, dis-je, jamais que de ces sortes de comparaisons qui n'ont aucune proportion avec Dieu, et qui ne sont bonnes que pour jetter de la poudre aux yeux d'un peuple ignorant; et il ne faut pas esperer qu'ils vous répondent solidement, si on leur dit que ces fioles se trouveroient veritablement dans une eau semblable, mais non pas dans la mesme¹⁰, et que c'est bien une semblable lumiere par tout le Monde, mais non pas la mesme, et ainsi de tant d'autres fortes objections qu'on leur fait; ils reviennent toujourns aux mesmes comparaisons; aux belles paroles, ou comme les Soufys, aux belles Poësies de leur Goultschen-raz. []»

X.2. Utilisation de Bernier et Gassendi contre Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle.

Pierre Bayle utilise l'édition hollandaise (imparfaite) des *Voyages* (cf. sa note 22).

P.BAYLE. *Dictionnaire Historique et critique*. Article «SPINOZA» note A. (édition d'Amsterdam: «par la Compagnie des Libraires», 1734, pp. 202b-203b).

[] Le Dogme de l'ame du monde, qui a été si commun parmi les Anciens, et qui faisoit la partie principale du Systême des Stoïques, est dans le fond celui de Spinoza. Cela paroît plus clairement si des Auteurs Géometres l'avoient expliqué; mais comme les Ecrits, où il en est fait mention, tiennent plus de la méthode des Réthoriciens, que de la méthode dogmatique; et qu'au contraire Spinoza s'est attaché à la précision, sans se servir du langage figuré qui nous dérobe si souvent les idées justes d'un corps de doctrine: de là vient que nous trouvons plusieurs différences capitales entre son Systême, et celui de l'ame du monde. []

[] Je remarquerai en passant une absurdité de ceux qui soutiennent le Systême de l'ame du monde. Ils disent que toutes les ames, et des hommes, et des bêtes, sont des particules de l'ame du monde, qui se réunissent à leur tout par la mort du corps: et, pour nous faire entendre cela, ils comparent les animaux à des bouteilles remplies d'eau, qui floteroient dans la Mer. Si l'on cassoit ces bouteilles, leur eau se réuniroit à son tout: c'est ce qui arrive aux ames particulieres, disent-ils, quand la mort detruit les organes où elles étoient enfermées. Quelques-uns même disent que les extases, les songes, les fortes méditations réunissent l'ame de l'homme à l'ame du monde, et que c'est la cause pourquoi l'on devine l'avenir, en composant des figures de Géomance. *Nihil heic attingo de arte illa prophetica deque Geomania, quibus ipse Fluddus quamplurimum tribuit. Et si enim Mens cogitando sic in seipsam colligi, ac veluti abstrahi possit, ut humanas res contempletur velut è quadam specula: attamen quod illa possit, quandiu hoc mortali circumvestitur corpore, ita uniri animæ mundanæ, ut sicut illa omnia cognoscit, ita ipsa particeps fiat cognitionis hujusmundi: quod illa item in hac exstasi digitos regat ad exprimenda varia punctula, ex quibus effectus sive arbitrarios, sive fortuitos colligere liceat; hoc aut longe fallor, aut fabulam sapit⁹*. Il est facile de voir la fausseté du parallèle. La matiere des bouteilles qui flotent dans l'Océan est une cloison, qui empêche que l'eau de la Mer ne touche l'eau dont elles sont pleines; mais s'il y avoit une ame du monde elle seroit répandue dans toutes les parties de l'Univers, et ainsi rien ne pourroit empêcher l'union de chaque ame avec son tout; la mort ne pourroit pas être un moyen de réunion. Je m'en vais citer un long passage de Mr. Bernier, qui nous apprendra que le Spinozisme n'est qu'une méthode particuliere d'expliquer un Dogme qui a un grand cours dans les Indes.

«Il n'est pas que vous ne sçachiez la Doctrine de beaucoup d'anciens Philosophes, touchant cette grande ame du monde [Bayle copie ici le texte de Bernier que nous avons donné ci-dessus. N. de l'éditeur.] ils reviennent toujours aux mesmes comparaisons, aux belles paroles, ou comme les Soufys,

aux belles Poésies de leur *Goultchez-raz*²²».

[Notes marginales de Bayle]

¹⁹ Gassendus, in *Examine Philosoph. Fluddanae*, num.29. *Operum*. t.III,p.247. [Traduction de la citation tirée de l'édition *Ecrits sur Spinoza*, Paris: Berg International, 1983, p.34: «Et je n'aborde pas ici l'art prophétique, ni la géomancie, à qui Fludd a tant attribué. Car même si en méditant l'esprit peut rentrer en lui-même et se détacher en quelque sorte du corps, de façon à contempler les choses humaines comme dans un miroir; peut-on cependant prétendre qu'aussi longtemps qu'elle est unie à ce corps mortel elle est capable de s'unir à l'âme du monde de façon à tout connaître comme celle-ci et à participer à son savoir? qu'elle peut dans une telle extase diriger les doigts pour tracer les figures dont on peut calculer les effets arbitraires ou fortuits? ou je me trompe fort, ou cela sent la fable.»]

²²Bernier, *Suite des Memoires sur l'Empire du Grand Mogol*, p.202 et suiv. Edit. de Hollande.»

NOTES

1. Cf. *Fluddanae Philosophiae Examen* (1630) repris dans *G.O.* III. pp. 312-269.
2. Cf. l'article «Bernier et le gassendisme» ci-dessus, p. 116.
3. *G.O.* I. 82b40 «*quasi Deus in Mundo adesses*» et ligne 66 «*intelligere adesse illum in rerum natura*» (à propos de la légitimité des signes endeiktiques, ou «indicaifs» dans la détermination du critère de vérité). Voir aussi dans le «De Mundo» des premiers principes de la physique, le chapitre 5 «*Sitne Mundus Animâ præditus?*», *G.O.*I.155-162 (*Abrégé* 1674 pp.xvij-xxj; 1678 I.101-122; 1684 II.79-96; éd. «Corpus» II.67-76).
4. *Abrégé* II.95-96; éd. «Corpus» II.75-76.
5. Cf. ci-dessus, p. 29.
6. Paris: Claude Barbin, 1671; réédité immédiatement «sur la Copie imprimée à Paris» à La Haye avec les *Memoires...* par Arnoult Leers le fils; réédition avec illustrations sous le titre, désormais définitif, *Voyages de François Bernier*, à Asterdam: Paul Marret, 1699, 2 vol. in 12°. Cette édition sera réimprimée à plusieurs reprises et en particulier en 1711, année de la parution de son compte-rendu dans le *Journal des Sçavans* du 27 juillet (éd. de Paris in 4° pp.544-549).
7. *Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris: Imprimerie Royale, 1768, tome XXX («Mémoires»). Sur le contexte de ce Mémoire, voir S.Murr, «Les conditions d'émergence du Discours sur l'Inde au Siècle des Lumières» dans *Inde et Littérature*, collection *Puruṣārtha n°7*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983, pp.233-284, et S.Murr, «Les jésuites et l'Inde au XVIIIè. siècle» dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, Ottawa 1986, vol.56/1, pp.9-29.
8. Avant de citer Bernier, Bayle avait donné le texte de Gassendi auquel renvoie ici Bernier,

avec la référence marginale; cf. sa note (19) ci-dessous.

9. Bayle insère ici la note marginale (20) «Il y a sans doute ici une faute d'impression dans le Livre de Mr. Bernier; il faut lire, selon la diversité des objets, etc.».

10. Bayle insère ici la note marginale (21) «Notez que les Spinozistes ne repondent pas mieux à la distinction perpétuelle dont on les accable, entre même & semblable».

Varia

Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVIIIe siècle

En 1986 la revue *Corpus* a publié un article très intéressant sur le contexte historique, la vie et les œuvres de Scipion Dupleix.¹ Ne voulant pas continuer dans ce même chemin, je voudrais entreprendre une analyse un peu différente; essayer de comprendre l'essor de la philosophie de Dupleix, et sa philosophie naturelle en particulier. Il est intéressant de remarquer dès le début que Dupleix a participé à un mouvement important au sein de la philosophie scolastique française au dix-septième siècle, mouvement qui n'est pas bien compris et qui est résolument anti-thomiste.

On sait bien qu'à la fin du seizième et au début du dix-septième siècle, certains ordres catholiques (les Dominicains, mais en particulier les Jésuites) avaient décidé d'enseigner une seule doctrine dans leurs écoles. (On doit comprendre cette intention dans le cadre de la Contre-Réforme.) En outre la deuxième partie du seizième siècle a vu une renaissance thomiste (et par conséquent une renaissance aristotélicienne). Au Concile de Trente (1545-63), la *Summa theologiae* de Saint Thomas d'Aquin avait pris sa place à côté de la Bible, sur la même table, afin d'aider le Concile dans ses délibérations. En 1567, le Pape Pius V avait proclamé Saint Thomas Docteur de l'Eglise. Saint Ignace de Loyola, le fondateur des Jésuites, avait invité les Jésuites de suivre les doctrines de Saint Thomas en théologie et celles d'Aristote en philosophie.² Cet avis avait été suivi dans la *ratio studiorum* des Jésuites de 1586: «In logica inquit et philosophia naturali et morali et metaphysica, doctrina Aristotelis sequenda est.»³

Mais que veut dire suivre Saint Thomas en théologie et Aristote en logique, philosophie naturelle, éthique, et métaphysique? On peut mieux comprendre l'avis en lisant une circulaire écrite par le général des Jésuites (François de Borgia) au Supérieur, juste après la fin du Concile de Trente. Cette circulaire est imbue de l'esprit du Concile et de l'avis de Saint Ignace. Le document de Borgia affirme clairement la décision d'enseigner une seule doctrine thomiste. Il a deux sujets: «Ce qui doit être tenu en théologie et philosophie» et «Opinions que les Nôtres doivent soutenir et enseigner et tenir comme vraies.» Le premier sujet est une admonition générale: «Qu'on ne défende ni n'enseigne rien qui soit opposé, ou qui déroge, ou qui soit moins favorable à la loi, tant en philosophie qu'en théologie.» Ensuite il traite la prohibition des doctrines particulières: «Qu'on ne défende rien qui soit contre les axiomes reçus des philosophes, tels que ceci: *il n'y a que quatre genres de causes; il n'y a que quatre éléments; il n'y a que trois principes des choses naturelles; le feu est chaud et sec; l'air est humide et chaud.*» Ces axiomes auraient été suffisants pour bannir les philosophies stoïques, épicuriennes, et atomistes. Insister sur le fait qu'il n'existe que quatre éléments

fait opposition à la cosmologie stoïque. En outre, les épicuriens et atomistes expliquent la mutation par la substitution ou réarrangement des atomes, non pas le remplacement des formes dans une matière capable d'accepter des formes diverses. Et pour un épicurien ou un atomiste, les atomes seraient plus fondamentaux que les éléments.

Par la suite, la circulaire déclare: «Qu'on ne défende rien contre l'opinion la plus commune des philosophes et théologiens, par exemple, qu'on n'enseigne pas que les agents naturels agissent à distance, sine medio.» Cette opinion commune aurait été suffisante pour rejeter la philosophie des scolastiques qui n'étaient pas thomistes, comme par exemple les ockhamistes. Dans son *Super quatuor libros Sententiarum annotationes*, lib. II, quaest. 18, Guillaume d'Ockham avait accepté le magnétisme en tant qu'action à distance, sans milieu, et non pas comme nécessitant un milieu pour diffuser la vertu magnétique.

Le deuxième sujet de la circulaire traite plusieurs opinions concernant Dieu et les anges.⁴ Ensuite il traite quelques opinions concernant l'homme: «L'âme intellectuelle est véritablement la forme substantielle du corps, selon Aristote est la vraie philosophie. L'âme intellectuelle n'est pas une numériquement (una numero) dans tous les hommes; mais dans chaque homme il existe une âme distincte et propre, selon Aristote et la vraie philosophie.» C'est la doctrine Averroïste de l'unité numérique de l'âme intellectuelle que vise cette dernière opinion, c'est-à-dire, la doctrine qui rejette l'existence de l'âme intellectuelle individuelle qui soutient qu'il n'existe qu'une seule âme intellectuelle.

Ensuite la circulaire affirme que: «L'âme intellectuelle est immortelle, selon Aristote et la vraie philosophie. Il n'y a pas plusieurs âmes dans l'homme, l'âme intellectuelle, l'âme sensitive, et l'âme végétative, selon Aristote et la vraie philosophie.» C'est la doctrine augustiniste et franciscaine de la pluralité de formes substantielles qui est visée par cette opinion. Jean de Duns Scot et Guillaume d'Ockham soutenaient la doctrine que l'homme est un être composé de formes (forme intellectuelle, sensitive, etc.), doctrine rejetée par Saint Thomas, qui montrait qu'il n'y a qu'une forme ou âme dans l'homme (l'âme intellectuelle) qui contient en elle-même les fonctions que les autres âmes contiennent chez les êtres inférieurs.

La circulaire termine en donnant des opinions sur les âmes sensibles et végétatives, les humeurs, les prédicables, et le péché.⁵ Il proclame même le mécanisme d'application de ces prescriptions jésuites: «Qu'on ne défende aucune opinion contraire à l'opinion commune sans consulter le Supérieur ou le Préfet. Qu'on n'introduise aucune opinion nouvelle en philosophie et en théologie, sans consulter le Supérieur ou le Préfet... Que tous les professeurs se conforment à ces prescriptions; qu'ils ne disent rien en public, ni en particulier, contre les propositions ci-dessus énoncées; que sous aucun prétexte, pas même de piété, ni de vérité, ils n'enseignent autrement qu'il n'est

établi et défini. Ce n'est pas seulement un avertissement que nous donnons, mais un enseignement que nous imposons. »

Étant donné le thomisme du circulaire jésuite, nous pouvons nous attendre à ce que les doctrines des livres d'école des Jésuites⁶ soient fréquemment des paraphrases des réinterprétations chrétiennes d'Aristote par Saint Thomas. Mais le thomisme du dix-septième siècle n'était pas identique au thomisme du treizième siècle. Le thomisme du dix-septième siècle s'enseignait contre les doctrines opposées du quatorzième au seizième siècles. Et puisque le thomisme n'avait pas de doctrine pour chaque sujet possible, certaines autres doctrines avaient été importées afin de remplir les lacunes⁷. En outre, même si certains ordres, tels que les Dominicains et les Jésuites, étaient toujours complètement engagés par ce qu'ils croyaient être le thomisme, il semble qu'il y avait un reflux contre cette philosophie dans les livres d'école des non Jésuites.⁸ Saint Thomas était devenu une autorité, mais il y avait d'autres autorités. L'influence de Saint Augustin, particulièrement transmise par Jean de Duns Scot, ne doit pas être sous-estimée. Donc, quand on veut comprendre les doctrines des scolastiques du dix-septième siècle, on doit isoler les doctrines aristotéliennes fondamentales et leurs variations dans le thomisme du dix-septième siècle et dans le reflux contre ce thomisme (qui prend la plupart du temps la forme du scotisme au dix-septième siècle).

Scipion Duplex était plutôt historien que philosophe; il était catholique, mais non-Jésuite.⁹ On pourrait donc croire qu'il y aurait opposition entre ses doctrines et celles des Jésuites (Conimbricenses et François Toledo, par exemple) mais que ses doctrines seraient à peu près les mêmes que celles des catholiques associés à l'Université de Paris (Eustache de Saint Paul et Charles d'Abra de Raconis, par exemple). Afin d'illustrer cette thèse, je traiterai quelques problèmes de la philosophie de la nature au dix-septième siècle, et en particulier, quelques unes des grandes questions discutées dans les commentaires des Conimbricenses, Toledo, Eustache de Saint Paul, Abra de Raconis, et Duplex sur la matière et la forme, le lieu, le vide, et le temps.

1. La matière et la forme

Aristote avait écrit dans le premier livre de la *Physique* qu'il y a trois principes des choses naturelles, la matière, la forme et la privation. (Rappelons-nous qu'il s'agit d'un des axiomes que tout Jésuite doit tenir.) Quoique le nombre des principes soit trois, la privation ne compte pas en réalité puisqu'elle est incidente – « il faut dire que les principes sont en un sens deux, en un sens trois, » dit Aristote,¹⁰ et Saint Thomas répète: «Materia ac formam principia per se tam in esse quam in fieri rerum naturalium esse; privationem vero per accidens principium esse inducitur.»¹¹ La question qu'il faut donc résoudre est: la matière, peut-elle exister sans forme et la forme, peut-elle

exister sans matière? Les philosophes pensent qu'une forme peut subsister sans matière, c'est-à-dire l'âme intellectuelle,¹² mais ils ne sont pas d'accord sur la deuxième partie de la question, soit la matière peut-elle exister sans aucune forme. Saint Thomas croit que la matière première est une potentialité pure, ou n'est qu'une chose potentielle;¹³ donc la matière n'a pas été créée sans forme, et la matière ne peut subsister sans aucune forme.¹⁴ Duns Scot n'est pas d'accord; il tient que la matière est une chose positive et différente de la réalité de la forme qui peut subsister en son propre droit sans forme.¹⁵ La raison de Duns Scot est fondée sur son intention de préserver le pouvoir absolu de Dieu autant que possible. Duns Scot tient que Dieu peut créer la matière sans aucune forme, accidentelle ou substantielle.¹⁶

Toledo connaît les doctrines de saint Thomas et de Duns Scot. Dans la treizième question du premier livre de son *Commentarium una cum quaestionibus physicorum Aristotelis*, il se demande si la matière première est une substance; il donne la réplique affirmative de Duns Scot et la négative de Saint Thomas – que la matière première est une potentialité pure – et il conclut avec Saint-Thomas. La doctrine de Toledo affirme que la matière première est imparfaite en elle-même.¹⁷ Ensuite Toledo se demande si la matière peut exister sans forme. Il renvoie le lecteur à Saint Thomas qui pense qu'il serait impossible qu'elle le soit, puisque ceci implique une contradiction,¹⁸ et à la doctrine de Duns Scot que cela pourrait être accompli par moyen surnaturel (mais il ne réfère pas son lecteur à Duns Scot). Il conclut qu'il est d'accord avec Saint-Thomas, qu'il ne peut pas y avoir de matière en acte sans forme. Il montre, contre Duns Scot, que la matière est imparfaite en elle-même.¹⁹

D'autre part, Eustache de Saint Paul n'est pas d'accord avec Toledo. Il n'existe pas pour lui de problème dans l'existence des formes sans matière: « At vero forma si virtute divina separaretur a materia non posset vi sua coherere, sed statim (nisi virtute divina sustentaretur) in nihilum rueret... excepta tamen, uti jam dictum est, anima rationali. »²⁰ Le problème reste pour l'existence de la matière sans aucune forme. Eustache de Saint Paul soutient une variation de la doctrine de Duns Scot, sans nommer personne, donc sans renvoyer à Duns Scot ou à la doctrine de Saint Thomas que la matière première est une potentialité pure: « Quare materia non nisi per creationem produci, nec nisi per annihilationem destrui potest, proindeque a nullo agente naturali, sed a solo Deo procreari aut aboleri potest... Potest tamen Deus (qua est virtute) materiae omni forma tum substantiali cum accidentali expoliare, aut nudam ac informem ex nihilo creare, possetque in tali statu materia vi sua subsistere, quanvis id nondum contingeret, nec fortassis unquam futurum sit. »²¹ Abra de Raconis est du même avis; il renvoie son lecteur à Saint Thomas et à Duns Scot;²² il dit que la matière est une substance incomplète;²³ mais il soutient que Dieu peut créer la matière sans forme substantielle.²⁴

Scipion Duplex met en relief la dispute entre les thomistes et les scotistes:

[La matière] mérite néanmoins le nom de substance, parce qu'elle subsiste de soy-même et n'est point en aucun sujet. Laquelle réponse est fondée sur la doctrine du Philosophe, mais pourtant elle ne satisfait pas toute sorte de gens, et particulièrement à saint Thomas d'Aquin et ses sectateurs, lesquels soutiennent que telle matière n'est point en la nature, et n'y peut estre aucunement, voire même que cela repugne tellement à la nature, que Dieu même ne peut faire qu'elle subsiste ainsi dénuée de toute forme. Mais cette opinion est trop hardie, fort erronée, et comme telle a estreprouvée de Scot subtil, et de plusieurs autres...²⁵ Dupleix dit même que la doctrine de Saint Thomas sur la matière première ne peut pas justifier le sacrement de l'Eucharistie qui se base sur la réalité de la matière première.²⁶ C'est la contre-partie du problème que les cartésiens et les atomistes auront plus tard dans le même siècle, c'est-à-dire que le sacrement de l'Eucharistie semble avoir besoin des qualités réelles.

Comme nous pouvons le voir, les scolastiques du dix-septième siècle ne sont pas d'accord sur les trois principes des choses naturelles. Ils ont tous traité les problèmes de la matière, de la forme, et de la privation, mais leurs interprétations de ces termes embrassent un véritable hylomorphisme et simultanément un genre de dualisme. Les scolastiques non-jésuites français du dix-septième siècle semblent avoir été influencés par Jean de Duns Scot, et les Jésuites semblent avoir maintenu leur fidélité aux doctrines thomistes, contre les scotistes.

2. Le lieu

La notion de lieu d'Aristote (*Physique* IV, c. 1-5) est très distante des conceptions modernes de l'espace. Le lieu pour Aristote est la surface du corps contenant qui se met en contact avec le corps contenu, un corps contenu qui peut être mu. Mais il modifie cette définition en ajoutant que le lieu est la surface *immobile* immédiate du corps contenant. Donc le lieu d'un navire dans une rivière n'est pas les eaux qui coulent, mais la rivière entière, parce que c'est la rivière qui est immobile.²⁷ Il y a évidemment conflit entre les deux définitions, et cela pose des questions à propos de la mobilité ou immobilité du lieu. Un autre problème relevé par la définition du lieu concerne le lieu de la sphère ultime. Si un corps doit être contenu pour avoir un lieu, la sphère ultime n'aurait pas de lieu, puisqu'il n'y a pas de corps en dehors d'elle qui puisse la contenir. Aristote reconnaît le problème: «Mais le ciel, on l'a dit, dans son ensemble, n'est pas quelque part ni dans un certain lieu, si du moins aucun corps ne l'entoure.»²⁸ Le ciel a besoin de lieu puisqu'il tourne et puisque le mouvement entraîne un changement de lieu. Pour résoudre ce problème Aristote fait une distinction entre le lieu *per se* et le lieu *per accidens*. Un lieu *per se* est un lieu que les corps capables de locomotion et d'accroisse-

ment doivent posséder. Un lieu *per accidens* est un lieu que certaines choses possèdent indirectement: «D'autres sont dans un lieu par accident, comme l'âme et le ciel; en effet, toutes les parties sont dans un lieu en un sens, car, sur l'orbe, elles s'entourent mutuellement.»²⁹

Saint Thomas accepte et modifie la théorie d'Aristote du lieu de la sphère ultime. Selon Saint Thomas, les parties de la sphère ultime n'ont pas actuellement de lieu, mais la sphère a un lieu par accident, à cause de ses parties qui ont elles-mêmes un lieu en puissance.³⁰ Il rejette aussi la solution d'Averroes, que la sphère ultime est logée à cause de son centre, qui est fixe. Au sujet de l'immobilité du lieu, Saint Thomas propose une théorie intéressante.³¹ Les termes scolastiques développés afin d'interpréter la théorie de Saint Thomas consistent en une distinction entre le lieu matériel et le lieu formel (où le lieu formel est la *ratio* du lieu, dans le vocabulaire de Saint Thomas). Le lieu est donc mobile *per accidens* (comme lieu matériel) et immobile *per se* (comme lieu formel: le lieu d'un corps rapporté à l'ensemble de l'univers). Donc le navire est immobile en forme (rapporté à l'ensemble de l'univers) quand le fleuve coule autour de lui. Il faut remarquer que la théorie d'Averroes requiert l'immobilité du centre du monde, tandis que celle de Saint Thomas ne requiert que l'immobilité de l'univers *secundum substantiam*, ce qui entraîne normalement l'immobilité du centre du monde; pour que ce centre changeât, il faudrait que le monde subisse un déplacement d'ensemble.

Jean de Duns Scot et les scotistes ont modifié considérablement les théories de Saint Thomas. Ils ont rejeté la distinction entre lieu matériel et lieu formel, raisonnant que le lieu est une relation du corps contenant un corps contenu. Le lieu est donc un attribut relatif de ces corps. (Les scotistes emploient aussi le terme *ubi*, qui est la contre-partie du lieu ou le lieu interne, pour dénoter la relation symétrique du corps contenu au corps contenant). Étant donné qu'une relation change avec tout changement de corps contenant ou du corps contenu, le lieu d'un corps ne reste pas le même quand la matière qui est autour du corps change, même si ce corps demeure invariable. Quand un corps est dans un milieu changeant, le corps est dans un lieu à un instant et dans un autre à un autre instant; pour reprendre ce qui est entendu par l'immobilité du lieu, les scotistes disaient que ces deux lieux sont distincts, mais qu'ils sont des *lieux équivalents* du point de vue du mouvement local.³² Sur la question de la sphère ultime, Duns Scot niait les solutions d'Averroes et de Saint Thomas, soutenant que le ciel peut se mouvoir même s'il n'existe pas de corps qui le contienne et même s'il ne contient pas de corps; il peut se mouvoir même s'il était formé d'une seule sphère homogène en toute son étendue. (Duns Scot niait aussi que l'empyrée peut loger la sphère ultime.) Mais il ne s'est pas prononcé sur le lieu de cette sphère.³³

Les discussions au dix-septième siècle sur les deux questions de l'immobilité du lieu et du lieu de la sphère ultime forment deux camps: les scolas-

tiques jésuites s'allient au camp des thomistes et les scolastiques non-jésuites s'allient avec les scotistes. Par exemple Toledo, accepte l'opinion de Saint Thomas contre Duns Scot en ce qui concerne les deux questions.³⁴ Par contre, Eustache de Saint Paul s'exprime dans les termes de Duns Scot: le lieu et l'*ubi* sont des relations entre les corps contenant et les corps contenus, et les lieux sont les mêmes *par équivalence*.³⁵ (Abra de Raconis emploie aussi les termes de Duns Scot et les attribue au Docteur Subtil)³⁶. En outre, Eustache de Saint Paul rapporte, quoique brièvement, certaines opinions excentriques sur le lieu de la sphère ultime. Le lieu de la sphère suprême serait un lieu interne ou espace, et externe, mais imaginaire.³⁷ Ces opinions semblent avoir été développées de la théorie scotiste au dix-septième siècle, car Abra de Raconis tient une opinion pareille. De Raconis discute aussi les deux genres de lieux, externe et interne: le lieu externe est la surface du corps concave ambiant, et le lieu interne est l'espace occupé par le corps.³⁸ Le ciel ultime est en un lieu interne, ou il occupe un espace de trois dimensions.³⁹

Comme il arrive souvent, c'est Scipion Dupleix qui répond le mieux à la question. L'opinion qu'il maintient c'est que le lieu est immobile en lui-même, même si les corps changent de lieux. Il prétend que Saint Thomas est en désaccord avec cette opinion (probablement à cause de la mobilité du lieu matériel) et que Saint Thomas appuie une autre opinion, que Dupleix rejette complètement. L'interprétation de Dupleix sur la doctrine du lieu formel est la suivante: on peut s'imaginer la distance de chaque lieu à certaines parties du monde, relatif à laquelle le lieu, quoique changeable, est dit immobile. Et Dupleix raille contre la doctrine:

«Mais tout cela ne consistant qu'en vaines imaginations, je m'étonne de ce que cette opinion est receuë en plusieurs escoles de Philosophie: tant qu'il y a de cerveaux foibles, et neantmoins opiniâtres, lesquels s'obligent si étroitement à la doctrine de certains personnages, qu'ils suivent à tort et à travers, sans se souvenir de cette dorée sentence du Philosophe, *Je suis amy de Socrates, je suis amy de Platon, mais je suis encore plus de la verité*. Ce sont, dy-je, des âmes foibles qui ressemblent à certains soldats, lesquels se rendent si devotieux au service de quelque seigneur qu'ils suivent aussi-tost à une guerre injuste qu'à une juste⁴⁰».

Dupleix préfère la doctrine autorisée par Philopone et Averroes: quand le vent souffle autour d'une maison, on dit que le lieu de la maison est changé accidentellement. La maison est dans le même lieu *par équivalence*.

Au sujet du lieu de l'univers, Dupleix rejette aussi l'opinion de Saint Thomas. Il dit au sujet de cette opinion: «Mais c'est abuser et mescompter.»⁴¹ Dupleix tient que les cieux ne changent pas de lieu et ne se meuvent pas proprement dit, puisqu'ils ne font que tourner dans leur propre circonférence.

Cachés parmi les débats entre les thomistes et les scotistes sur les questions de la mobilité ou de l'immobilité du lieu et du lieu de la sphère ultime

se trouvent les problèmes de la relativité du mouvement ou du référent du mouvement. Les représentations de ces débats au dix-septième siècle ne font pas de progrès sur ces questions. Les scolastiques non-jésuites français se rangent avec Duns Scot et les Jésuites, influencés par les termes scotistes, se rangent toujours avec Saint Thomas.

3. *Le vide*

Aristote rejette le vide (*Physique IV*, c. 6-9). Il arrive à cette conclusion au moyen d'un nombre de différents raisonnements séparables en deux genres. Premièrement, il pose que le vide est une chose impossible, si le vide est un lieu où il n'y a rien, ou bien un lieu privé de corps, distinct des corps qui l'occupent. Mais si le vide a trois dimensions, il serait un corps et ne pourrait accepter un autre corps dans le même lieu: «Le vide semble être, n'est-ce pas, le lieu où il n'y a rien. La raison est que l'on pense que l'être est corps: or tout corps est dans un lieu, et vide est le lieu où il n'y a pas de corps, de sorte qu'à l'endroit où il n'y a pas de corps, là, il y a le vide.»⁴²

Deuxièmement il pose que le mouvement n'est pas possible dans le vide. Ce raisonnement se fonde sur les principes du mouvement d'Aristote. Un corps en mouvement par la violence se meut en rapport à la force exercée sur lui et en rapport inverse à la résistance du milieu dans lequel il se trouve. Puisque dans le vide il n'y a pas de résistance au mouvement d'un corps, «dans le vide toute proportion sera dépassée»⁴³ – ce qui n'est pas possible. Aristote ajoute que dans le vide, «on ne saurait dire pourquoi un corps mû s'arrêtera quelque part; pourquoi serait-ce ici plutôt que là? de sorte que nécessairement ou il sera en repos ou nécessairement il sera transporté à l'infini, si rien de plus fort ne l'arrête.»⁴⁴

Les scolastiques ont essayé de retrancher les raisonnements d'Aristote contre le vide non parce qu'ils ont voulu accepter sa possibilité; ils voulaient soutenir que Dieu a le pouvoir de créer un vide.⁴⁵ A cette fin, ils ont beaucoup discuté le raisonnement d'Aristote contre le vide, à cause de l'impossibilité du mouvement dans le vide. Plusieurs de ces discussions étaient inspirées par un criticisme interne contre Aristote, probablement à cause de Philopone, mais connu par l'exposition d'Averroes. Le criticisme est que, dans le système d'Aristote, les cieux tournent avec une vitesse précise, mais ils ne sont pas ralentis par la résistance d'un milieu. Si le raisonnement d'Aristote que le mouvement n'est pas possible dans le vide était applicable aux cieux, les cieux devraient tourner avec une vitesse qui dépasserait toute proportion. En rejetant le raisonnement d'Aristote on pourrait concevoir une notion de masse (comme résistance interne au mouvement, ce qui annulerait la conclusion qu'un corps devrait se mouvoir avec une vitesse qui dépasserait toute proportion dans le vide). Pierre Duhem maintenait que cela était l'opinion de Saint Thomas, mais

que Saint Thomas a été souvent mal compris par ceux qui l'ont suivi.⁴⁶

Il n'y a aucun désaccord dans la scolastique du dix-septième siècle au sujet de l'existence du vide et du mouvement dans le vide. Toledo sait que Saint Thomas tient contre Aristote que le mouvement dans le vide ne serait pas instantané,⁴⁷ et il soutient son opinion. Eustache de Saint Paul est du même avis, disant que le mouvement dans le vide est extrêmement probable.⁴⁸ Dupleix rejette aussi le raisonnement d'Aristote concernant l'impossibilité du mouvement dans le vide; il maintient que la vitesse du mouvement n'est pas causée uniquement par la résistance du milieu, mais aussi par la pesanteur et la forme du mobile.⁴⁹ Eustache de Saint Paul clarifie sa notion de l'espace imaginaire au-dessus des cieux en disant que cet espace n'est pas vide proprement dit.⁵⁰

4. Le temps

Aristote discute la doctrine du temps dans sa *Physique* liv. IV, 10-14. Pour Aristote, le temps est le nombre du mouvement, c'est-à-dire, l'énumération du mouvement. Le temps ne peut pas exister sans le changement. Bien qu'Aristote pense que le temps n'a pas de réalité indépendante du mouvement qu'il mesure, il pense que le temps a une réalité indépendante de l'âme qui mesure le mouvement: « Mais la question est embarrassante de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non; car, s'il ne peut y avoir rien que le nombre, il n'y aura rien de nombrable, par suite pas de nombre; car est nombre ou le nombré ou le nombrable. Mais si rien ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence, il ne peut y avoir de temps sans l'âme, sauf pour ce qui est le sujet du temps, comme si par exemple on disait que le mouvement peut être sans l'âme. L'antérieur-postérieur est dans le mouvement et en tant que nombrable, constitue le temps. »⁵¹

Les scolastiques se posaient des questions sur la subjectivité du temps et sa dépendance au mouvement. Duns Scot avait rejeté plusieurs éléments de la doctrine d'Aristote; inspiré par la théorie du temps de Saint Augustin, il montrait que même si tout mouvement s'arrêtait, le temps existerait toujours et il mesurerait le repos universel.⁵² Cette doctrine ne semble pas survivre complètement chez Toledo, Eustache de Saint Paul, ni chez Dupleix. L'opinion de scolastiques du dix-septième siècle semble indiquer que le temps avait commencé avec le mouvement des cieux et il finirait avec ce mouvement. Toledo soutient une opinion thomiste qui considère que s'il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de génération ni de temps;⁵³ Eustache de Saint Paul maintient que le temps est divisible en temps réel et en temps imaginaire, où le temps imaginaire est le temps que nous nous imaginons précéder la création du monde;⁵⁴ Dupleix parle de la théorie du temps de Saint Augustin et dit que le temps mesure le mouvement et le repos, mais il s'exprime d'une façon assez obscu-

re, puisqu'il ne mentionne jamais le repos universel.

Le défi augustiniste contre la conception d'Aristote du temps, comme le défi contre la conception d'Aristote du lieu, contient en soi-même des questions sur la relativité du temps; mais de nouveau les scolastiques du dix-septième siècle ont essayé de résoudre leurs difficultés sans faire de progrès. On peut toujours parler du thomisme et du scotisme, mais il n'y a pas beaucoup de différence entre les doctrines des deux concernant le vide et le temps, le scotisme et le thomisme étant d'accord au sujet du premier et bien difficile à cerner au sujet du deuxième.

On peut trouver d'autres différences pareilles – et aussi de plus grandes différences, comme nous l'avons déjà vu à l'égard des questions sur la forme et la matière et sur le lieu – dans les livres d'école de la première partie du dix-septième siècle. Quoique je n'aie discuté que quelques questions traditionnelles au sujet des quatre premiers livres de *La physique*, on pourrait dire presque la même chose à l'égard de toutes les parties du corps de philosophie (ou de la *Summa philosophica quadripartita*) au dix-septième siècle. Par exemple, on pourrait retracer l'exemplarisme de la métaphysique du dix-septième siècle à l'Augustinisme qui se manifeste à travers l'influence de Duns Scot et d'autres penseurs dans les écrits d'Eustache de Saint-Paul, de Charles d'Abra de Raconis et de Scipion Duplex.

ROGER ARIEW
(BLACKSBURG, VIRGINIA, U.S.A.)

NOTES

1. Cf. E. Faye, «Le corps de philosophie de Scipion Duplex et l'arbre cartésien des sciences,» *Corpus* 2 (1986): 7-15.

2. «In theologia praelegendum esse S. Thomam,» Ignace de Loyola, dans Camille de Rochemonteix, *Un collège des Jésuites au XII^e et XIII^e siècle: le collège Henri IV de la Flèche*. (Le Mans, 1889), IV, p. 10.

3. Camille de Rochemonteix, t. IV, p. 8n.

4. «*Sur Dieu*. Dieu est une puissance infinie en intensité, et un agent libre selon la vraie philosophie. Sa Providence s'étend à tous les êtres créés en général, à chacun en particulier et à toutes les choses humaines; sa connaissance embrasse le présent, le passé et l'avenir, selon la vraie philosophie.

Sur les Anges. Les anges sont réellement dans les Prédicaments et ne sont pas un acte pur, selon la vraie philosophie. Ils sont dans le lieu (in loco) et se meuvent d'un lieu à l'autre (localiter), de telle sorte qu'il n'est pas permis de soutenir qu'ils ne sont pas dans aucun lieu ni qu'ils ne se meuvent pas, de telle sorte aussi que leur substance soit présente en quelque manière dans ce lieu, ensuite dans un autre.»

5. «Et dans l'animal, il n'y a pas deux âmes, l'âme sensitive et l'âme végétative. L'âme, soit dans l'homme, soit dans l'animal, n'est ni dans les poils, ni dans les cheveux. Les puissances sensitive et végétative n'ont pas pour sujet immédiat la matière première. Les humeurs sont en

quelque manière des parties de l'homme et de l'animal. Tout l'être de la substance composée (soit de l'homme, soit de la bête) n'est pas la *forme* seule, mais la *forme* et la *matière*.

Divers. Les prédicables sont au nombre de cinq. L'essence divine n'a pas une seule subsistance commune aux trois personnes, mais seulement trois subsistances personnelles. Le péché et le mal *formel* est une privation et non quelque chose de positif.» Bibliothèque Nationale, mss. fond Latin, n. 10989, fol. 87, dans de Rochemonteix, IV, pp. 6-7.

6. Les Conimbricences et François Toledo, par exemple: les Conimbricences étaient des professeurs au Colégio das Artes, Coimbra (Portugal), qui ont publié (entre 1592 et 1598) des commentaires encyclopédiques sur le corpus d'Aristote. Le plus important des Conimbricences était Petrus de Fonseca, qui a contribué aux *Ratio studiorum* des Jésuites et qui a publié séparément des commentaires sur la *Métaphysique* et le *De Anima*. (C. H. Lohr, «Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors C», *Renaissance Quaterly* 28 (1975) et «Authors D-F», *Renaissance Quaterly* 29 (1976). François Toledo était un professeur au Collegio Romano (1562-69); il a publié plusieurs commentaires sur Aristote, notamment une *Logique* (1572), une *Physique* (1575), et un *De Anima* (1975). (Lohr, «Authors So-Z», *Renaissance Quaterly* 35 (1982).)

7. Le support des Jésuites pour le Thomisme semble s'affaiblir de 1565 à 1616 – de François de Borgia à Claudio Acquaviva (Général des Jésuites de 1585 à 1615). Par exemple, pour exprimer les principes de la *ratio studiorum* de 1586 Acquaviva avait écrit à ses Supérieurs: «I. Sans doute nous ne jugeons pas qu'on doive interdire aux Nôtres, dans l'enseignement de la théologie scolastique, les opinions des auteurs que telles sont plus probables et plus communément reçues que celles de Saint Thomas: pourtant, son autorité, sa doctrine si sûre et plus généralement approuvée, les recommandations de nos Constitutions nous font un rigoureux devoir de le suivre *ordinairement*. C'est pourquoi, toutes ses opinions, quelles qu'elles soient (excepté celle qui touche à l'immaculée-Conception de la Sainte-Vierge), pourront être défendues, mais encore on ne devra les abandonner qu'après mûr examen et pour de graves raisons.» Bibliothèque Nationale, mss. fonds latins, n. 10989, dans la Rochemonteix, t. IV, pp. 11n-12n. Voir aussi Roger Ariew, «Descartes and Scholasticism», *Cambridge Companion to Descartes*, John Cottingham, ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

8. Eustache de Saint Paul, Charles d'Abra de Raconis, et Scipion Dupleix, par exemple. Eustache de Saint Paul (Asseline) était un Feuillant, de l'ordre de Cîteaux. Il a reçu son doctorat en théologie de la Sorbonne en 1605. Il a publié sa *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis* en 1609. La *Summa* a été publiée de nouveau une vingtaine de fois pendant la première partie du siècle, jusqu'en 1648. (Lohr, «Authors D-F», *Renaissance Quaterly* 29 (1976). Charles d'Abra de Raconis est né Calviniste mais se convertit au Catholicisme. Il enseignait la philosophie au Collège des Grassins et au Collège du Plessis, Paris, et la théologie au Collège de Navarre, aussi à Paris. Il a publié sa *Summa totius philosophiae* en 1617; elle a été publiée plusieurs fois pendant la première partie du siècle, jusqu'en 1651. (Lohr, «Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B», *Studies in the Renaissance* 21 (1974).

9. E. Faye, «Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences,» op. cit.

10. Aristote, *La physique* I, 190b28-30.

11. Saint Thomas d'Aquin, *De physico auditu sive physicorum Aristotelis* I, lectio 13.

12. L'évidence pour ceci se trouve au chapitre 5 de la *De Anima* III, concernant l'intellect actif.

13. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, I, quaest. 7, art. 2.

14. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, I, quaest. 66, art. 1.

15. Jean de Duns Scot, *Opus Oxoniense*, II, dist. 13, quaest. 1. Guillaume d'Ockham tient une doctrine semblable.

16. Duns Scot, *Opus Oxoniense*, II, dist. 12, quaest. 2.

17. François Toledo, Quaest. XIII: An materia sit substantia, fol. 34 verso.
18. *Ibid.*, fol. 35 recto: «Sanctus Thom. I. p. q. 66. ar. 1. & quodlibeto 3. arg. 1.»
19. *Ibid.*
20. Eustache de Saint Paul, *Summa Philosophica Quadripartita* (1629), pars III: Physica, Book I, disp. 2, Q. 9: An formæ extra materiam esse possint, pp. 22-23.
21. *Ibid.*, Physica, Part I, disp. II, Q IV: Quænam sint præcipua proprietatis materia, pp. 16-17.
22. Charles d'Abra de Raconis, *Physica* (1651), Tractatus de Principiis, membrum quartum, Utrum materia sit pura potentia metaphysica, p. 35.
23. *Ibid.*, p. 38
24. *Ibid.*, p. 39.
25. Scipion Dupleix, *La physique*, p. 131.
26. Scipion Dupleix, *La physique*, p. 132.
27. Il y a aussi, au sixième chapitre des *Catégories* d'Aristote, sinon une théorie différente, au moins un plus ancien exposé de la notion de lieu.
28. Aristote, *La physique* IV, c. 5 (212b 8-10).
29. Aristote, *La physique* IV, c. 5 (212b 12-14).
30. Saint Thomas, *In libros Physicorum Aristotelis* IV, lectio 7, et *De Natura Loci*, Opusc. LII des *Opuscula Philosophica*. Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, t. VII c. 3.
31. Saint Thomas, *In libros Physicorum Aristotelis* IV, lectio 8, et *De Natura Loci*, Opusc. LII des *Opuscula Philosophica*.
32. Jean de Duns Scot, *Quæstiones in librum II Sententiarum*, dist. II, quaest. VI. Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, t. VII, c. 3.
33. Jean de Duns Scot, *Quæstiones Quodlibetales*, quaest. XII.
34. Toledo, *Physica* IV, quaest. V: An locus sit immobilis, fol. 120r-121r, et quaest. VII: An ultima sphaera sit in loco, fol. 121v-122v.
35. Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica Quadripartita*, Physique, tract. III, 2nd disp., quaest. 1, Quid sit locus, p. 56-58.
36. Abra de Raconis, *Physica* IV, tract. II, sec. 3, pp. 205-06.
37. Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica Quadripartita*, Physica, tract. III, 2nd disp., quaest. 2, Quotuplex sit locus, p. 58-59. Sur la notion du lieu imaginaire, voir Edward Grant, *Much Ado About Nothing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), c. 6-7.
38. La distinction entre le lieu externe et interne (ou l'espace) se trouve aussi chez Toledo et les Coimbricenses; mais ces derniers n'utilisent pas cette distinction afin de résoudre les deux problèmes de la mobilité du lieu et du lieu de l'univers. Voir aussi Grant, *Much Ado About Nothing*, c. 2.
39. Abra de Raconis, *Physica* IV, tract. II, sec. 1-2, pp. 204-05.
40. Scipion Dupleix, p. 252.
41. Scipion Dupleix, p. 257.
42. Aristote, *La physique* IV, c. 7 (213b 31-35).
43. Aristote, *La physique* IV, c. 8 (215b 24).
44. Aristote, *La physique* IV, c. 8 (215a 19-22).
45. Même si les assauts sur la doctrine d'Aristote du vide précèdent la condamnation de diverses propositions par Etienne Tempier en 1277, il est évident que l'attaque devient plus intense à cause de l'inspiration théologique de la condamnation, et proposition 49 en particulier: «Quod Deus non possit movere Caelum motu recto. Et ratio est quia tunc reliqueret vacuum.» Evidemment, cette proposition condamnée relève aussi des problèmes posés par le lieu de l'univers et la relativité du mouvement.
46. Duhem, *Le Système du Monde*, t. VIII, c. 8. Pour le récit de Duhem sur Saint Thomas et la

- notion de masse, voir pp. 371-387. Voir aussi Grant, *Much Ado About Nothing*, c. 3.
47. Toledo, *Physica* III, quaest. IX: An si esset vacuum, motus esset in non tempore, fol. 129r-130r.
48. Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica Quadripartita*, Physique, tract. III, 2nd disp., quaest. 5, An motus in vacuo fieri possit, p. 61.
49. Scipion Dupleix, *La Physique*, pp. 273-74.
50. Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica Quadripartita*, Physique, tract. III, 2nd disp., quaest. 4, An detur Vacuum, pp. 59-60. Voir aussi Grant, *Much Ado About Nothing*, c. 6-7.
51. Aristote, *La Physique* IV, c. 14 (223a 21-29).
52. Duns Scot, *Quaestiones Quodlibetales*, quaest. XI. Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, t. VII, c. 4. La relativité du temps gagne du support théologique à cause de la condamnation de 1277, proposition 156 en particulier: «Si caelum stare, ignis in stupam non ageret, quia nec Deus [tempus?] esset.»
53. Toledo, *Physica* III, quaest. XII: An tempus sit numerus motus secundum prius, & posterius, fol. 142v-143v.
54. Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica Quadripartita*, Physique, tract. III, quaest. II: Quomodo distinguatur tempus a motu, pp. 63-64. Voir aussi Scipion Dupleix, *La Physique*, pp. 299-303.

La fonction du « narré » chez La Popelinière

Lancelot du Voisin de La Popelinière (1541-1608) est un de ces nombreux historiens de la fin de la Renaissance française qui fut fortement influencé par les écrits de Jean Bodin. L'auteur du *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) et des *Six Livres de la République* (1576) laissa en effet une empreinte profonde sur la philosophie de l'histoire à cette époque; bon nombre de ses successeurs se contentèrent de « parfaire » sa pensée et limitèrent leur démarche critique à un simple commentaire ou à une glose de ses ouvrages. Bien qu'elle se situe directement dans la lignée de ce phénomène d'écriture-réponse à l'œuvre de Bodin, la carrière intellectuelle de La Popelinière n'est cependant pas dépourvue d'intérêt et d'originalité.

Après une éducation humaniste et légale – la formation typique et idéale pour beaucoup de futurs historiens –, La Popelinière poursuit une carrière militaire. C'est dès le début des guerres de religion – après le massacre de Vassy (1562) – que notre jeune étudiant prend les armes contre le parti catholique. Il se distingue alors comme capitaine dans les armées protestantes, et c'est sous les ordres de La Noue qu'il se fait une réputation de valeureux soldat¹. Trente ans de guerres aussi cruelles que vaines devaient marquer à jamais sa perception de l'histoire.

Rares sont les historiens qui, à l'époque, possèdent une expérience directe du champ de bataille. Pourtant, dans le domaine de l'histoire, et comme l'exprime parfaitement Montaigne, « il faict beau apprendre la theorie de ceux qui sçavent bien la pratique »². La fonction d'historien est en train de changer, sa tâche tient du grand reportage et il lui est bien difficile de rester passif et objectif devant les événements. L'histoire telle qu'on l'écrit alors est une histoire engagée qui relève bien souvent de la propagande. L'historien établit son autorité sur son seul jugement personnel. D'Aubigné et La Noue serviront de modèles pour une histoire nouvelle fondée sur l'expérience directe du narrateur. Il ne s'agit plus des mémoires et des chroniques du Moyen Age, mais plutôt d'une histoire-reportage qui donne plus de crédibilité et d'objectivité aux faits rapportés. Les historiens redécouvrent un présent immédiat, ils avaient jusque là été trop dépendants de l'autorité livresque des Anciens. Beaucoup ont le sentiment qu'il est temps de revenir à une proximité temporelle de l'événement.

Comme bon nombre de ses contemporains, La Popelinière a vécu directement le carnage et les atrocités du champ de bataille. Il fut le témoin de massacres sanglants qui devaient lui donner le recul nécessaire à l'analyse d'une situation qu'il juge avant tout comme politique. En effet, de plus en plus éloignées des querelles théologiques, les guerres de religion se transforment rapidement en un conflit politique. La Popelinière développe alors un relati-

visme moral qui se retrouve dès ses premiers écrits. Son *Histoire de France*, publiée en 1581, raconte l'origine des guerres de religion depuis 1550 et offre le tableau saisissant d'un conflit doctrinal profondément marqué par des intrigues et manigances qui, en définitive, dépassent largement le cadre religieux. Malgré son appartenance au clan huguenot, La Popelinière rédige une histoire « objective » du conflit religieux. Il se réclame critique impartial et refuse d'être à la solde d'un camp ou d'un autre. Son jugement acerbe et virulent envers la politique huguenote lui vaut les réprimandes du parti protestant et son livre est sévèrement dénoncé avant d'être officiellement condamné par Odet de Nort lors du synode protestant de La Rochelle en 1581³. On reproche à La Popelinière de jouer la carte catholique et on l'accuse même d'impiété et de diffamation contre la cause huguenote. Il fait bientôt figure de traître. Devant ces accusations outrancières notre historien fait appel et demande que son cas soit transféré à la juridiction huguenote de Paris. Sa requête est ignorée. Devant l'échec de sa démarche, La Popelinière baisse finalement les bras et accepte l'humiliation publique. Le 12 février 1585 il signe une confession dans laquelle il reconnaît ses « erreurs ». Les censeurs genevois ont prévalu. La Popelinière se retranche alors dans le silence jusqu'en 1599.

C'est entre 1585 et 1599 que La Popelinière lut les deux ouvrages de Jean Bodin. Depuis longtemps il rêvait d'une histoire coupée de toute influence politique et religieuse. La lecture des livres de Bodin fait resurgir de vieilles questions théoriques sur la place de l'historien dans la société et la fonction de l'histoire. C'est en effet sa réaction envers les textes de Bodin – et plus particulièrement le *Methodus* – qui pousse La Popelinière à sortir de son silence et à prendre à nouveau la plume afin d'offrir au public ce qu'il aimerait être une histoire « accomplie ». Le terme « histoire accomplie », que l'on retrouve dans le titre d'un des trois traités publiés comme triptyque dans un même volume (*L'Histoire des histoires*, *L'Idée de l'histoire accomplie*, et *Le Dessein de l'histoire nouvelle des François*), signifie histoire « parfaite », absolue et complète: une histoire où l'historien n'interviendrait qu'au minimum et où sa subjectivité serait pratiquement inexistante. La Popelinière abandonne le projet d'une histoire de France et ne propose cette fois qu'un « dessein de l'histoire nouvelle des français ». Son ouvrage triptyque possède une résonance théorique qui est en fait un dialogue avec Bodin à qui il reproche d'avoir été trop loin dans l'organisation des faits historiques tout en ayant passé sous silence l'importance de la narration historique. La célèbre méthode bodinienne lui semble cacher le fond du problème qui, pour La Popelinière, a plus à voir avec la narration de l'histoire que son organisation méthodique.

Certes, les problèmes que se pose La Popelinière sont loin d'être nouveaux. L'histoire et son écriture font l'objet d'une discussion théorique depuis les années 1560. De Bodin à Le Roy, en passant par Pasquier, on s'intéresse à la forme de l'histoire, ou, plus précisément, à sa mise en histoires. La notion de subjectivité est à l'ordre du jour. On se demande jusqu'à quel point l'historien peut arranger et organiser les événements afin de les présenter au public. L'histoire ne jouit plus du statut de véracité absolue qu'elle avait dans la philosophie aristotélicienne. L'écriture subjective et engagée de l'histoire la rapproche désormais de la poésie, et ce n'est peut-être pas une coïncidence si plusieurs «histoires» sont à cette époque rédigées en vers. En ce sens la dichotomie irréconciliable entre histoire et poésie établie par Aristote dans sa *Poétique* est abandonnée. Le vrai et le vraisemblable ne représentent plus des catégories antinomiques absolues mais se rejoignent dans un même discours où les désirs politiques deviennent vite des réalités historiques. La Popelinière est pleinement conscient que l'on peut toujours manipuler l'histoire en fonction de fins spécifiques. Son expérience face à la censure protestante n'a fait que renforcer cette perception. Il éprouve le sentiment – d'ailleurs justifié – que la discussion qui occupe les esprits autour de l'idée de méthode historique a ignoré l'écriture de l'histoire. Voilà pourquoi il veut désormais concentrer ses efforts théoriques non pas sur la méthode mais bien sur ce qu'il appelle le *narré* de l'histoire.

Comme l'a dit récemment un historien, *L'Histoire des histoires* offre «le résumé de la pensée historique de toute une génération»⁴. Les contemporains de La Popelinière étaient du même avis. Ainsi, D'Aubigné déclare que La Popelinière et De Thou sont les deux seuls auteurs qui, à son époque, méritent le titre d'historien⁵. On lui envie son idéalisme critique face à une pratique asservie aux pouvoirs politiques. La Popelinière fut en effet le premier à construire la théorie moderne de l'objectivité historique⁶. Mais il ne faut pas ici confondre objet historique et objectivité de la narration. Notre auteur se préoccupe très peu de l'objet historique en tant que tel; seule la pratique discursive de l'historien retient son attention. Il n'aborde ainsi presque jamais la question du matériau historique et de son choix parmi d'autres documents possibles. Ce qui intéresse La Popelinière n'est pas l'«histoire» telle que l'on a coutume de la définir (une série d'événements par exemple), mais plutôt le verbe «historier». Ce déplacement du nom vers le verbe montre bien que c'est la pratique de l'historien qui engendre la réflexion théorique de La Popelinière. La narration de l'histoire, en tant qu'exercice individuel, lui permet d'aborder de façon critique toutes les sortes possibles d'histoires (aussi bien particulières qu'universelles) et de réduire la tâche de

l'historien à un dénominateur commun. Toute histoire passe en effet par une narration: une lapalissade qu'il juge pourtant bon de rappeler. La Popelinière entend ainsi démontrer comment les « genres » de l'histoire ne sont eux-mêmes que le résultat d'un découpage arbitraire qui n'a rien à voir avec une méthode mais dépendent au contraire de la pratique narrative de l'historien.

Il n'existe aucun fait privilégié qui serait plus approprié qu'un autre pour servir à l'élaboration d'une histoire particulière ou universelle; l'historien n'a à sa disposition qu'un corpus commun qu'il doit exploiter en fonction de la finalité qu'il s'est donnée. Tout est ainsi récupérable au nom de l'histoire et l'historien doit toujours être conscient de cette possibilité. Le même matériau historique pourra même également servir de support aux fables: « Suivant la deduction du terme historier. Comme font presque tous aujourd'huy, qui le tirent de son Ethimologie ou derivation du Nom. Veu que le terme est si general, qu'il comprend tous autres discours que les particuliers, à celuy duquel nous parlons. La prenant pour une narration, comme le mot ἱστορεῖν s'enquerir, cognoistre et narrer, signifie toutes les sciences, voire tous les discours humains, naturels et divins. Les Fables mesme seront histoires »⁷ (23). Selon La Popelinière, tout discours, scientifique, historique, ou fabuleux, passe inmanquablement par la narration. C'est donc au niveau de l'énoncé que la spécificité de ces genres doit être étudiée. L'idée de narration de l'histoire n'a rien de nouveau, mais ce qui fait son originalité chez La Popelinière est le fait que notre auteur tente d'établir une typologie des genres à partir de ce concept. On peut résumer le problème que se pose l'historien de la façon suivante: jusqu'où peut-on pousser les faits lors de leur narration?

La Popelinière est partisan d'une histoire « objective » et son analyse du narré vise précisément à établir l'impartialité de l'historien lors de la rédaction de l'histoire. Pour La Popelinière, les historiens grecs et romains se seraient contentés de rapporter « les choses notables de l'estat », c'est pour cela qu'ils donnèrent le nom d'Annales à ce genre de récits. Pourtant, l'évolution logique de ce genre conduisit certains auteurs à « représenter leurs accidens plus au long et avec moins de contrainte », ces écrits s'appellent Commentaires, lesquels ne sont que de « longs narrez et autres discours continuz » (25-26). Du commentaire nous débouchons enfin sur l'histoire qui n'est autre que « ἀβ ἱστορέω narrer » (26). Une distinction est alors faite entre raconter les choses « simplement » et exprimer ces mêmes choses grâce à la déduction et en tenant compte des effets. Cette façon de procéder « est proprement narrer, deduire ou discourir. Autrement, ce seroit conter, que de reciter quelque chose abruptement, ou par reposeses » (26). La distinction entre « narrer » et « conter » est ici essentielle. Là où « conter » sous-entend une déformation des événements et une manipulation du récit pour mettre en lumière une position politique et idéologique qui reflète les idées du sujet qui rapporte l'histoire, « narrer » exclut toute intervention du sujet, c'est un acte

«objectif» qui conduit à une histoire parfaite. La Popelinière déclare être le premier à s'être intéressé spécifiquement à la narration de l'histoire. D'après lui, si les historiens nous ont laissé des modèles et des méthodes pour comprendre et enseigner l'histoire, personne avant lui «n'a bien représenté quel en doit être le Narré, qui est toutefois la substance et principale partie d'icelle» (27).

On pourrait évidemment accuser La Popelinière d'idéalisme et ne voir dans ces termes qu'une différence théorique sans grand rapport avec la réalité du langage. La Popelinière est conscient de la difficulté de sa démarche critique et c'est pourquoi il admet l'impossibilité d'une objectivité totale. Mais il ne s'agit pas de perdre de vue ce but souhaitable; l'historien érige alors une série de garde-fous qui lui permettront de rendre compte à tout instant de sa démarche et d'évaluer son intégrité. La différence entre le narré historique et les fables est imputable à la *dispositio*. Alors que dans le cas des fables il est impossible «d'en déduire le fait simple, sans en reprendre la source, suite ny l'issue de ce qui en est advenu: ainsi qu'on fait es fables, et tels autres legiers propos» (26), l'histoire doit quant à elle faire preuve d'une organisation rigoureuse et pleinement réfléchie. Le «narré» demande une concentration extrême de la part de l'historien et l'élaboration du discours historique exprime un recul critique qui met l'historien à l'abri de toute réprobation.

Le narré symbolise ainsi la «substance et principale partie» (27) de l'histoire. La méthode n'est que secondaire et s'efface devant l'importance du narré, car elle s'insère elle-même dans un cadre discursif qui la précède et détermine son organisation. En ce sens, selon La Popelinière, le narré forme la pierre angulaire de la méthode. La Popelinière reproche pour cette raison à Jean Bodin d'avoir passé sous silence cette composante essentielle de la méthode: «Comme s'il s'estoit imaginé chose trop esloignée du pouvoir humain» (27) dit-il du narré chez Bodin. La Popelinière accepte le fait que l'historien subit l'influence de la langue et donc de l'idéologie véhiculée par celle-ci. Mais encore faut-il reconnaître et combattre cette emprise. Seule une acceptation de la subjectivité inhérente à toute pratique discursive aurait permis de s'interroger sur les problèmes liés à la narration de l'histoire. La Popelinière s'efforce de comprendre ce que nous pourrions aujourd'hui appeler la «contamination» subjective de l'histoire. Il est vrai que Bodin s'arrête très peu sur ce problème de la contamination historique. C'est précisément parce qu'il a réussi à identifier sa propre subjectivité narrative que La Popelinière va plus loin que Bodin. Toute son œuvre tend à réduire au minimum l'aspect subjectif de l'écriture de l'histoire, quitte à promouvoir une histoire aseptisée et soit disant positive qui n'a plus guère d'intérêt à être lue. La Popelinière ne demande pas d'évincer l'historien en tant qu'interprète, mais il lui rappelle sans cesse son devoir vis-à-vis du matériau historique. Il entend en fait fonder une véritable déontologie pour la profession d'historien.

En mettant l'accent sur l'aspect subjectif de la narration des événements, La Popelinière remet en cause l'idée d'universalité de l'histoire. Selon lui, le narré fonctionne toujours au niveau du particulier dans la mesure où il est « parole » et non pas « langue » comme le croyait Bodin: « Bodin aussi, devoit prendre l'histoire, pour un Narré des actions humaines, non des divines ny d'autres. Et par ainsi, accommoder sa methode à ceste histoire particuliere, non à l'universelle » (28). Le projet d'une histoire universelle paraît donc une erreur pour La Popelinière qui appréhende le narré comme le récit parfait d'événements que le sujet (l'historien) pourra embrasser de son seul regard. Par le biais du « narré », La Popelinière critique ainsi la direction que prend l'histoire et la méthode historique à la fin de la Renaissance. Face au courant « universel » désormais bien implanté dans les esprits, il propose de se pencher sur l'histoire particulière: « Or, pource que la Methode de bien entendre et dresser quelque chose, n'est qu'au jugement d'en sçavoir bien comprendre et disposer les parties: et que l'Histoire gist plus en la verité et bon ordre d'icelle, qu'en autre chose: il me semble qu'il se devoit arrester à les disposer: ou autrement esclaircir, l'obscurité de l'histoire particuliere, que d'extravaguer ainsi sur l'Universelle » (18). Les documents de l'histoire renvoient bien à des particuliers que l'historien se doit de narrer, d'autres (les philosophes par exemple) pourront peut-être ensuite en tirer des universaux.

Mais à quoi répond exactement le concept de « narré » dans l'œuvre de La Popelinière? S'il est facile de parler de sa fonction – comme nous l'avons vu, ce terme représente avant tout un concept critique –, il est par contre plus difficile de dire ce qu'il représente vraiment au niveau de son contenu. Plutôt qu'un type de discours bien défini, le concept de narré reste en effet toujours assez vague dans les écrits de La Popelinière. Écoutons le dans sa propre définition du « narré » historique: « Ainsi la digne Histoire, sera un *Narré vray, general, eloquent et judicieux, des plus notables actions des hommes, et autres accidens y representez selon les temps, les lieux, leurs causes, progresz et evenemens*. A fin que le Narré, luy soit pour substance commune. Et le reste autant de differences formelles, à tous autres discours. Le *Narré* sera veritable et general des actions humaines: et notamment de tous les affaires notables d'un ou plusieurs Estats. *Bien ordonné*, selon les lieux, les temps et la suite des affaires y discourues par leurs causes, progresz et issues. *Grave*, tant pour le choix des matieres, que forme de les exprimer. D'une *Eloquence*, surpassant le commun parler de son temps. Et le tout assaisonné d'un Jugement exquis, qui s'estendra, tant sur la gravité et accommodement des matieres: que liaison des clauses et parties de tout le corps d'icelle » (33-34). Tout y est: la véracité, l'éloquence, l'organisation, le ton, le jugement.

On remarquera plus particulièrement le jugement qui sert à bien « assaisonner » le narré. Comment donner l'illusion d'objectivité à ce « jugement après-coup » que réclame La Popelinière? Là où la catégorie du jugement est en effet primordiale pour un Montaigne ou un Pasquier, dans le cas de La Popelinière il n'apporte que du sel à un discours qui existerait préalablement par lui-même. Le narré se coupe ainsi du sujet pour n'être bientôt plus que le seul discours possible sur l'histoire. La fameuse histoire considérée comme transformation de documents en monuments – d'après la séduisante définition donnée par Michel Foucault – fait place à l'historien-machine dont la seule tâche est de relater les faits « objectivement » et de sans cesse faire la critique de sa propre pratique. Le narré serait ainsi une sorte de moule discursif qui effacerait toute trace de subjectivité de la part de l'historien: un projet souhaitable au niveau théorique mais impossible au niveau de la pratique.

Le narré représente donc une catégorie absolue, partagée par tous ceux qui écrivent: « Le Narré est General à tous ceux qui escrivent. Mesmement au Poëte, Philosophe, Orateur et Historien. Mais il est different selon la diversité des fins que chacun se propose. Le Poëte, feint le Narré, selon qu'il le trouve propre à ceux ausquels il veut plaire. Le Philosophe, narre le bien et le mal: l'honneur et deshonneur: en somme la force et naturel, tant du vice que de la vertu, pour le proffit, de ceux qu'il veut adresser au devoir de gens de bien. Comme l'Orateur, n'a autre but qu'en recitant ce qu'il se propose, louer ou blasmer les effects et accidens qui en sont issus ou peuvent sortir. Mais le but de l'Historien, est de ne rien alterer en ce qu'il se propose. Ains narrer toutes choses purement fidellement, clairement et avec plus de discretion qu'il pourra » (34). C'est parce qu'il passe inexorablement par le sujet que le narré acquiert la diversité de contenu qu'on lui connaît. Le but de l'historien est pourtant de retourner à la source et de retrouver le « narré » dans son état premier, non contaminé par les altérations et corruptions des poètes, philosophes et orateurs.

Jean Bodin – après Machiavel – avait mis fin à la vision verticale de l'histoire qui établissait une hiérarchie entre Dieu, la Providence divine et l'homme. L'auteur du *Methodus* avait recommandé le développement parallèle de quatre histoires bien distinctes: l'humaine, la naturelle, la divine, et enfin l'histoire mathématique – genre autant supérieur qu'abstrait. Bien qu'il se fût contenté de traiter la première histoire (humaine) en y joignant quelques éléments mathématiques⁹, Bodin se proposait pourtant d'offrir plus tard une histoire naturelle et une histoire divine. L'histoire humaine ne représentait à ses yeux qu'une priorité immédiate mais qui n'enlevait rien à l'intérêt des autres histoires. A l'opposé de ces vues, La Popelinière argue que seule l'histoire humaine remporte « le prix d'une vraye Histoire » (36). Selon l'auteur de *L'Idée de l'histoire accomplie*, le discours portant sur les choses naturelles relève plus de la philosophie, de la médecine et de la science en général, que

de l'histoire. De même, les faits divins et surnaturels ressortent de la théologie et non pas de l'histoire. Car, d'après La Popelinière, ces deux dernières disciplines traitent de choses incertaines qui, si elles étaient prises en compte par l'historien, «seroient infinies, et par consequent incomprehensibles» (36). S'il prétend être objectif, La Popelinière comprend parfaitement que l'historien devra limiter son territoire aux actions humaines.

Philosophie à la fois moderne et étrange que celle de La Popelinière. Toute la problématique soulevée par notre historien se résume à la question suivante: comment l'historien pourrait-il éviter d'«altérer» l'histoire? Le «naré» a pour fonction de pallier à tous les problèmes liés à la mise en histoires des événements humains, il sera la garantie indispensable à l'objectivité historique. Malgré son aspect utopique, une telle vision de l'histoire a pourtant besoin d'être contextualisée. N'oublions pas les expériences personnelles de La Popelinière qui subit en 1585 la réprobation de son Eglise pour avoir refusé de se faire le chantre du parti huguenot. La Popelinière est ici à contre-courant de toute une époque. Seul, il se bat pour une histoire qui, au fil des guerres de religion, s'est transformée en outil de propagande. En réclamant une histoire objective, La Popelinière croit fermement à la possibilité de se placer au-dessus de la mêlée et de rapporter les choses comme elles se passent vraiment. L'angle associé à cette vision ne le perturbe nullement; n'a-t-il pas lui-même démontré que l'on pouvait très bien se faire le critique des actions particulières d'une cause que l'on embrasse pourtant au niveau général. C'est précisément pour cela que La Popelinière ne croit pas à l'histoire universelle, celle-ci lui paraît trop teintée idéologiquement. La politique se joue à partir de particuliers que l'on tente ensuite d'imposer comme des universaux: c'est là la base de la morale nouvelle. Mais pour La Popelinière la morale aurait bien besoin de redescendre au niveau de l'individu et des comportements particuliers.

L'historien ne louera pas ce qui est bon mais critiquera ce qui est mauvais. Son rôle est de se placer du côté négatif de l'histoire, relevant ses contraintes et son asservissement aux partis politiques. La connaissance du faux est aussi nécessaire que le récit de la vérité. Trop d'histoires n'ont servi qu'à gratifier et à louer les princes, il s'agit désormais de parler de leurs imperfections. Sans souci pour les menaces qui s'abatront sur lui, l'historien relèvera les «sotes et prejudiciables actions» (39) des rois et des princes. Voilà pourquoi l'histoire ne doit jamais être à la solde d'un mécène ou d'un parti. La Popelinière est explicite à ce sujet: «Le But de l'Historien n'est autre, que de reciter les choses telles qu'il les void advenues. Ce qu'il ne peut faire, s'il craint, s'il hait ou aime celui duquel il parle. Il se doit du tout

vouer et dédier son labeur à la vérité. C'est à elle seule à laquelle il doit consacrer et immoler ses écrits. L'aune et vraie mesure, qu'il y doit prendre pour s'y bien conduire, est de buter, non au respect des présents, mais de la Postérité, qui d'ailleurs jugera toujours plus droitement de son mérite» (41). Tel un chien de garde qui aboie dans la nuit, l'historien se contente de réagir objectivement face aux événements, il «narre» les hommes et le monde dans ce qu'ils ont d'historique: «la vraie mire de l'Historien, n'est la considération de son temps, ni des Princes d'icelui: pour en estre loué, honoré, enrichi, ni autrement avantage. Mais toute la Postérité, à laquelle il doit envoyer, vouer et consacrer ses écrits» (42). La postérité fut pourtant loin d'être charitable envers notre historien!

La Popelinière suivit ce précepte critique durant toute sa vie et mourut dans la misère – oublié de tous – à Paris en 1608. Dans son *Journal*, Pierre de l'Estoile nous dit qu'il s'éteignit «d'une maladie assez ordinaire aux hommes de lettres et vertueux comme il estoit, à sçavoir de misere et de nécessité»¹⁰. On a reproché à La Popelinière de n'avoir pas atteint les buts qu'il s'était fixés et de n'avoir rien apporté de bien nouveau au développement de l'historiographie moderne¹¹. L'idée d'histoire «accomplie» resta en effet un projet impossible à réaliser, et c'est peut-être pourquoi La Popelinière tomba dans l'oubli. L'histoire a toujours eu du mal à rendre compte des échecs. Mais les écrits de La Popelinière sur l'histoire, et plus particulièrement l'idée qu'il se fait du narré historique et de sa fonction, indiquent pourtant une coupure importante avec le travail de ses prédécesseurs. C'est en cela que La Popelinière représente un moment important dans l'histoire de la philosophie de l'histoire.

PHILIPPE DESAN
UNIVERSITY OF CHICAGO

NOTES

1 Voir George Wylie Sypher, *La Popelinière: Historian and Historiographer*, thèse de doctorat dactylographiée, Cornell University, 1961.

2 Montaigne, *Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, II, 10, 415 A.

3 Voir George Wylie Sypher, «La Popelinière's *Histoire de France*: A Case of Historical Objectivity and Religious Censorship», *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV, n° 1, 1963, pp. 41-54.

4 George Huppert, *L'Idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973, p. 141.

5 D'Aubigné, *Histoire universelle*, I, 3-4.

6 Voir Sypher, *La Popelinière: Historian and Historiographer*, op. cit., p. 150.

7 Nous citons La Popelinière d'après notre édition dans la collection du Corpus des œuvres de

philosophie en langue française: *L'Histoire des histoires*, 2 vols., Paris, Fayard, 1989. Nous indiquons dans le texte le numéro de page de cette édition. Toutes les citations sont tirées du deuxième volume qui contient *L'Idée de l'histoire accomplie*.

8 Voir Philippe Desan, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, A.-G. Nizet, 1987.

9 Voir Philippe Desan, «La justice mathématique de Jean Bodin», *Corpus: revue de philosophie*, vol. 4, 1987, pp. 19-29.

10 Pierre de l'Estoile, *Journal de Henri IV*, ed. Brunet, t. IX, pp. 189-190.

11 Voir par exemple Myriam Yardeni, «La conception de l'histoire dans l'œuvre de La Popelinière», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XI, 1964, pp. 109-126.

Corpus n° 20/21
Bernier et les gassendistes
Sommaire

Articles

Introduction, <i>Sylvia Murr</i>	3
La place de Gassendi dans l'histoire de la logique, <i>Fred Michael</i>	9
La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi, <i>Carole Talon-Hugon</i>	37
Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin, <i>Monette Martinet</i>	47
Cyrano et les « figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction, <i>Jean-Charles Darmon</i>	65
A propos de Bernier - Les « Mogoleries » de La Fontaine, <i>Mireille Lobligeois</i>	91
La modernité de Bernier, <i>Jean Mesnard</i>	105
Bernier et le gassendisme, <i>Sylvia Murr</i>	115
L'Abrégé de François Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi, <i>Gianni Paganini</i>	137
Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace ; Réponses au problème de l'explication de l'eucharistie, <i>Roger Ariew</i>	155
Raison et foi chez Guillaume Lamy, <i>Sylvain Matton</i>	171
Gassendisme et néoscholastique à la fin du XVII ^e siècle, <i>Alain Niderst</i>	199

Documents (édités par Sylvia Murr)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault.....	207
L'image de François Bernier.....	211
Dénonciation de Jean-Baptiste Morin contre Bernier et Gassendi (déc. 1653 d'après le contexte).....	215
Bernier défenseur de la propriété privée.....	221
La Requête des maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps.....	231
Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684.....	241
Compte-rendu de l'Abrégé et de doutes de BERNIER dans le Journal des sçavans	265
Le Traité du Libre et du Volontaire de Bernier (1685); compte-rendu de P. Bayle	269
Les « Etrenees à Madame de la Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste.....	275
L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza.....	296

Varia

Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVII ^e siècle, <i>Roger Ariew</i>	295
La fonction du « narré » chez La Popelinière, <i>Philippe Desan</i>	309