Aurélien Galan
Direction : Jean Salem

L'évolution du courant libertin entre le 17ème et le 18ème siècle

(Mémoire en trois parties)

L'évolution du courant libertin entre le 17ème et le 18ème siècle

La question du rapport de l'homme à la religion, envisagée
à travers trois ouvrages de Pierre Gassendi,
Pierre Bayle et D.A.F. de Sade

(Mémoire en trois parties)

Mémoire de Maîtrise, Université Paris I, Panthéon Sorbonne.
Sous la direction de Jean Salem
Achevé le 13 juin 2005

Introduction

Dans l'étude du libertinage, le premier problème qui se pose à nous est celui de la définition de ce qu'est un libertin. Nous connaissons généralement les libertins à partir d'un classement casuiste, qui consiste à estampiller traditionnellement certains auteurs de cette mention : on dira que Boyer d'Argens est libertin, mais que Bossuet ne l'est pas. La difficulté qui est soulevée ici de façon évidente est que l'on ne connaît pas la logique de ce classement, les raisons qui font qu'un auteur est vu comme libertin, alors qu'un autre ne l'est pas. Il nous est donc nécessaire de donner une définition du libertin en compréhension, et non en extension. Cette définition ne doit pas obligatoirement avoir un caractère absolu et académiquement certain, elle doit cependant être suffisamment précise, et être en adéquation avec l'étude que nous nous proposons de mener.

Cette tâche va se révéler plus ardue qu'on ne pourrait le croire, car la définition du libertin est souvent floue autant par la description des idées que par les bornes temporelles qui délimitent le mouvement libertin. L'imprécision dans la description des idées libertines vient de ce qu'il n'y a pas une pensée universellement partagée par tous les libertins ; les matérialistes se définissent par leur croyance en une prépondérance de la matière et du vide, ils ont donc une idée commune à tous qui permet de les définir relativement à elle. Ce n'est

pas le cas des libertins[1], dont certaines doctrines peuvent être vues comme diamétralement opposées, d'où découle l'abandon nécessaire d'un type de définition généralement utilisé pour délimiter les courants philosophiques, et explique le manque de précision de la définition du libertin.

A cela s'ajoute la façon dont ce titre de libertin a été attribué. La définition du libertin n'est pas neutre, elle est souvent polémique, c'est une définition orientée qui est attribuée comme un blâme pour la personne qui la reçoit. L'idée de libertinage est souvent accompagnée de celle de vice, de mauvaise vie, d'immoralité, d'absence de mœurs, et cela encore aujourd'hui. Dans le dictionnaire, le libertin est défini ainsi : « Qui s'adonne sans retenue aux plaisirs charnels, avec un certain raffinement. ⇒ dévergondé, dissolu »[2]. Le libertin étant défini relativement à la façon dont nous jugeons de ses mœurs, nous ne pourrons en donner de définition objective, valant pour une personne ayant une conception des bonnes mœurs différente de la nôtre.

La définition de libertin prise sous son aspect polémique a servi à discréditer différents types de penseurs, si bien que les libertins se trouvent être dissemblables selon les époques. Le libertin le plus connu est l'homme de passion du 18ème siècle, mais il existe un libertin, lui libre penseur, au 17ème siècle. On a donc une difficulté de plus dans cette scission de la définition, qui semble se dédoubler. A cela s'ajoute le caractère antagoniste des deux personnages rassemblés sous le nom de libertin : alors que le plus ancien est tout occupé de son esprit, le second oriente sa vie vers les plaisirs du corps et des sens. Cela laisse présager deux types de philosophies très différentes.

On se retrouve donc confronté à un obstacle majeur dans l'étude du libertinage : comment penser en un même courant deux types de pensées aussi opposées, comment justifier

[1] On peut voir un exemple de cela chez Paul Hazard, « Donc, les libertins n'ont pas de doctrine formelle. Ce ne sont pas de profonds philosophes, concédons-le, que ceux des petits soupés […], leur métaphysique est courte », à la page 164 de *La crise de la conscience européenne 1680-1715* ; ed. Gallimard nrf, 1968.
[2] *Nouvelle édition du Petit Robert, grand format*, définition Libertin(-ine), page 1279 ; ed. Dictionnaire le Robert, Paris, 1993.

l'appellation unique attribuée à deux personnages aussi dissemblables ? Doit-on penser un des deux libertins comme le libertin authentique, alors que l'autre serait désigné tel qu'il est par une utilisation abusive du nom ? Doit-on essayer de voir des ressemblances entre les personnages ? Pour donner une définition correcte du libertin, il nous faut nous interroger sur la base à partir de laquelle cette définition est mise en place.

⁂

L'une des définitions du libertinage les plus simples est celle qui consiste à penser cette qualification comme purement utilitaire, dans le but d'une classification littéraire. Le mot *libertinage* aurait donc la même utilité que le mot *naturalisme*, ou *romantisme*. Mais une dénomination ainsi conçue ne rend pas justice à la dualité du mouvement que nous avons vue plus haut, elle ne sépare pas les libertins du 17ème et ceux du 18ème siècle, qui ont pourtant des styles littéraires différents : si Cyrano de Bergerac crée des fictions s'appuyant sur la marche des astres[1], Crébillon, lui, décrit plutôt les mœurs de son temps[2]. Comment un classement usuel pourrait-il conserver sous un nom identique deux temps littéraires aussi dissemblables ? Il faut voir aussi que cette définition prend avant tout en compte des éléments typiques de la littérature (langage, style…), elle ne semble donc pas d'un très grand intérêt relativement à une étude philosophique de l'évolution du courant libertin.

Notre définition ne peut donc pas être réductible à un plan littéraire, elle doit s'appuyer sur des caractères relatifs à la pensée de l'auteur, à ses mœurs, à sa position sociale… Il est

[1] « […] quelles grandes vraisemblances avez-vous pour vous figurer que le soleil soit immobile, quand nous le voyons marcher ? et que la Terre tourne autour de son centre avec tant de rapidité, quand nous la sentons ferme dessous nous ? » Cyrano de Bergerac, *Les états et empires de la Lune*, page 907, in *Libertin du XVIIème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

[2] « Moins encore pour l'intérêt des mœurs que pour le sien même, une femme ne doit point se livrer à une légèreté qui l'expose toujours plus au mépris de ceux qu'elle aime, qu'elle n'en obtient de reconnaissance » Crébillon, *Le hasard du coin du feu*, page 136 ; ed. Flammarion, Paris, 1993.

courant de parler des libertins comme d'*esprits forts*[1]. Cette équivalence pourrait être la base d'une définition du libertin. Mais il est nécessaire, dans ce cas, de savoir ce que l'on entend précisément par *esprit fort*, car cette expression ne peut être vague si nous voulons la poser comme fondement de notre définition. C'est là une expression qui désigne généralement un libre penseur, un homme qui a une pensée personnelle et originale. Cela conviendrait pour définir le libertin, les œuvres de Pierre Bayle ou de Laclos nous montrent bien qu'il s'agit là d'esprits forts. Mais on s'aperçoit vite que cette définition englobe plus de personnes qu'il n'est souhaitable. En effet, comment nier que Bossuet soit un esprit fort ? Ses combats contre Richard Simon ou Ellies Du Pin, pour redonner un caractère divin aux Ecritures, en sont la preuve. Il est cependant impossible de classer Bossuet parmi les libertins, ne serait-ce que parce qu'il les a combattus. On voit donc que cette base de la définition du libertin est difficilement tenable, car des auteurs non-libertins pourraient se retrouver classés comme tels.

Ce qui nous retient le plus de classer Bossuet dans les libertins, ce sont les mœurs douteuses que l'on associe généralement à ceux-ci. Bossuet étant très religieux, ses mœurs étant réglées sur les usages de sa foi, il se voit éloigné du mode de vie que l'on prête aux libertins. C'est selon ce critère que Frédéric Lachèvre donne sa définition du libertin : « Un homme aimant les plaisirs, tous les plaisirs, sacrifiant à la bonne chère, le plus souvent de mauvaise mœurs, rayant la religion, n'ayant autre Dieu que la nature, niant l'immortalité de l'âme et dégagé des erreurs populaires. En un mot, c'est un esprit fort doublé d'un débauché »[2]. Cette définition s'applique parfaitement aux libertins du 18ème siècle, les peignant selon des traits certes polémiques mais leur rendant justice. Mais c'est relativement aux libertins du 17ème siècle que cela pose un problème. Si ceux-ci sont bien des esprits forts, ils ne sont cependant pas tous débauchés comme le voudrait la définition. Pierre Bayle en est

[1] *Nouvelle édition du Petit Robert, grand format*, définition Libertin(-ine), page 1279 ; ed. Dictionnaire le Robert, Paris, 1993.
[2] Frédéric Lachèvre, *Recueil collectif de poésies libres et satyriques, supplément*, cité dans l'introduction de Jaques Prévot au volume *Libertin du XVIIème siècle*, page XI ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

un exemple flagrant. Il est possible que l'on ait voulu le faire passer pour un homme de mauvaises mœurs, du fait de ses opinions : il voulut rendre justice aux athées[1], appréciait Epicure pour le caractère ascétique de sa doctrine[2] et conspua l'église catholique romaine et la politique de Louis XIV[3]. Néanmoins, il ne fut pas question pour lui de suivre dans sa conduite d'autres commandements que ceux de la lumière naturelle : « Il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde »[4]. C'est sur ce même point qu'il s'attacha particulièrement à Epicure, « l'un des plus grands philosophe du monde »[5]. Il en aimait la vie réglée et exempte de passions : « C'est ainsi qu'en parle Sénèque, quoi qu'il fût d'une secte remplie d'animosité contre la mémoire d'Epicure, et il ne fait pas difficulté de protester qu'il est fort persuadé que la volupté de ce philosophe était fort sobre et fort sèche. Saint Jérôme parle très avantageusement de la frugalité du même Epicure, et l'oppose au dérèglement des chrétiens, pour leur faire plus de confusion »[6]. En découle l'objection qui peut être faite à une définition du libertin qui le présente comme un débauché, comment Pierre Bayle, qui est aujourd'hui classé parmi les auteurs libertins du 17ème siècle, peut-il être vu comme un débauché alors qu'il apprécie tout particulièrement la tempérance des passions ?

Il nous faut donc nous rabattre sur une autre fondation pour notre définition du libertin. Antoine Adam, dans son ouvrage *Les libertins au 17ème siècle*, l'identifie à l'homme qui pose sa pensée contre le christianisme. La même idée sera traitée avec plus de précision dans sa

[1] C'est ce que montre le titre du paragraphe de l'ouvrage de Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comètes* : « Que l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie », cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.
[2] « On ne saurait dire assez de bien de l'honnêteté de ses mœurs, ni assez de mal de ses opinions religieuses », Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 7*, article *Epicure*, page 167 colonne 2 ; ed. Desoer, Paris, 1820.
[3] « […] Un honnête homme devroit régarder comme une injure d'étre appelé catholique, & aprés ce que vous venez de faire dans le Roiaume très-Chrêtien, ce devroit étre désormé la même chose que de dire la Réligion Catholique & de dire la Réligion des malhonnêtes gens. », Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 34 ; ed. Vrin, Paris, 1973.
[4] Pierre Bayle, *Commentaires philosophiques*, 1ère partie, I, 1.
[5] Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comètes* : « Exemples qui montrent, que les athées ne se sont pas distingués par l'impureté des moeurs », cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.
[6] Idem note 2.

formulation par René Pintard : « Est libertin tout ce qui marque un excès de liberté en matière de morale ou de religion, par rapport à ce que dogme, traditions, convenance et pouvoirs politiques définissent ou préconisent »[1]. C'est là une autre définition courante du libertin dele penser comme celui qui prend des libertés avec la religion[2]. On y retrouve parfaitement les doctrines libertines du 18ème siècle : la jeune Eugénie, convaincue par les leçons de Dolmancé, ne s'écrit-elle pas « je méprise toutes ces rêveries dégoûtantes, et ce Dieu même, auquel je tenais encore par faiblesse ou par ignorance, n'est plus pour moi qu'un objet d'horreur »[3] ? On peut même penser les libertins du 17ème siècle comme entrant dans le cadre proposé par cette définition. Dans son violant pamphlet, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, Pierre Bayle fait une démonstration pour montrer le caractère diabolique de l'église catholique romaine : « La violence & la mauvaise foi sont les deux traits caractéristiques de vôtre église »[4]. Mais une lecture attentive de ce texte nous montre que ce qui y est la première cible de Pierre Bayle n'est pas le dogme catholique, ni les pratiques religieuses qui y sont liées, mais les agissements, politiques pour la plupart, des gens qui appartiennent à l'église. C'est la politique intolérante de la France à l'égard des Huguenots qui est dénoncée, politique elle-même soutenue par les membres de l'église catholique romaine. Ce n'est donc pas à proprement parler avec la religion que Bayle prend des libertés, il est lui-même un fervent protestant et ne remet pas en cause le caractère sacré des Ecritures, mais avec les religieux et le mode de pensée qu'ils véhiculent. On a donc une divergence par rapport à la définition du libertin qui nous avait été donnée.

---

[1] René Pintard, *XVIIème siècle*, 127, avril-juin 1980, cité dans l'introduction de Jaques Prévot au volume *Libertin du XVIIème siècle*, page XII ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

[2] « Qui ne suit pas les lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique. ⇒ impie, incrédule, irréligieux », *Nouvelle édition du Petit Robert, grand format*, définition Libertin(-ine), page 1279 ; ed. Dictionnaire le Robert, Paris, 1993.

[3] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 410 ; in *Œuvres complètes*, tome III, ed. Pauvert, 1992.

[4] Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 38 ; ed. Vrin, Paris, 1973. La violence et la mauvaise foi sont les deux traits caractéristiques associés au Diable dans l'*Evangile selon Saint Jean*, 8, 44.

Qui plus est, il est question dans cette définition d'un *excès de liberté*, ce qui nous amène nécessairement à nous questionner sur la façon dont la transgression que commet le libertin est définie. C'est ici un excès, c'est donc quantitativement que la transgression a lieu, et cela relativement à une limite préétablie. Mais cette limite n'est pas définie, et est difficilement définissable, car elle variera selon la morale de l'utilisateur de la définition. Nous aurons donc ainsi une définition subjective. La définition que nous adopterons devra être pensée sans idée quantitative en elle, sur le plan moral, sans quoi elle sera subjective.

⁂

Il est un point qui n'a pas encore été abordé dans notre raisonnement, c'est celui des bornes temporelles. Le libertinage est un courant à cheval sur le 17ème et le 18ème siècle. La France connaît alors une situation politique sans précédent, qui est amenée par le règne de Louis XIV. La monarchie absolue est mise en place, tout est centralisé sur Versailles, la politique étrangère du Roi met le pays au centre de l'Europe, lui donnant un rayonnement culturel inégalé pendant un demi-siècle. Paris devient la capitale de la culture et du bon goût. S'installe alors un climat d'uniformité sur le royaume : il n'est gouverné que par un seul homme et une seule religion y a le droit de cité. C'est une des raisons pour lesquelles l'Edit de Nantes est révoqué, car il met en péril cette uniformité en autorisant l'existence de deux religions schismatiques sur le territoire. A cela s'ajoutent des flots de littérature de propagande produite par les membres de l'église catholique romaine visant à soutenir cette conformité sociale, des ouvrages prônant l'intolérance religieuse et les conversions forcées des protestants, tel que l'*Explication de l'Edict de Nantes par les autres edicts de Pacification, Déclarations et Arrests de Reglement* de P. Bernard, ou *l'Apologie pour les catholiques* d'Antoine Arnauld. C'est dans cette continuité, dans cette uniformité sociale que le libertinage va naître.

L'étymologie du terme *libertin* met elle aussi en avant le caractère social du mot. Le latin *Libertus* est le mot désignant la nouvelle situation de l'esclave par rapport au maître qui l'a affranchi, et *Libertinus* désigne la nouvelle situation de liberté de cet esclave au sein de la société ; le *Libertinus* est donc un homme qui s'est dégagé d'une certaine emprise de la société, mais il ne faut pas manquer de voir que cela faisait de lui un citoyen à part, peu considéré relativement à cette liberté nouvellement acquise.

On peut tirer de là une première esquisse de la définition du libertin : une personne introduisant de la discontinuité dans l'uniformité sociale ; l'uniformité sociale se définissant par l'ensemble des dogmes, traditions, croyances et pouvoirs politiques établis et normalement admis unanimement. On peut voir ici l'un des avantages les plus immédiats de cette définition, à savoir qu'elle nous définit l'emplacement du libertin dans le temps. Pour qu'un auteur puisse être pensé comme libertin, il est nécessaire qu'une uniformité sociale soit en place, si bien que l'on peut approximativement poser le courant libertin entre les premières persécutions protestantes précédant la révocation de l'édit de Nantes, qui sont certaines des principales actions mettant en place l'uniformité sociale, et la révolution française, qui tentera de bannir cette uniformité.

Nous sommes donc parvenus à donner une définition du libertin proche de celle de René Pintard, sans notion quantitative. Mais il faut encore statuer sur la façon dont le libertin introduit de la discontinuité dans l'uniformité sociale, savoir comment il se démarque de ses contemporains. Sans cela, nous risquons de mettre sous l'appellation de libertin des personnes qu'elle ne concerne pas. Nous n'avons plus, dans notre définition, cette idée d'esprit fort, de libre penseur que nous avions rencontrée dans notre recherche. Or sans elle, nous nous trouvons détachés de l'aspect philosophique du libertin, qui est pourtant essentiel dans notre enquête ; mais nous risquons surtout de mettre sur un même pied d'égalité le Marquis de Sade

et toute sa science de la débauche et n'importe quel petit roué aveuglément mené par ses passions.

Il nous faut donc augmenter notre définition avec ce critère essentiel. Elle devient donc : une personne introduisant, par ses raisonnements, de la discontinuité dans l'uniformité sociale. Ainsi formée, elle se prémunit contre les difficultés que nous avions relevées plus haut. On voit d'abord que son caractère polémique est réduit dans la mesure du possible, des expressions connotées tel que vice, mauvaises mœurs, immoralité, débauche… en sont absentes. Elle ne contient pas non plus d'expressions quantitatives, relatives à un niveau de relâchement des mœurs mal défini qui pourrait y introduire une subjectivité. Au contraire, c'est qualitativement que se définit la rupture qui distingue le libertin.

Mais le grand avantage de cette définition est de résoudre le problème créé par le double personnage du libertin, à la fois libre penseur au 17ème siècle et homme de passions au 18ème siècle. En effet, tout deux ont en commun de produire de la discontinuité sociale. Le libertin du 17ème s'oppose à l'idéologie couramment répandue, soit en réhabilitant un système de pensée jugé honteux, comme le fit Gassendi avec l'atomisme, soit en remettant en cause la politique royale et les agissements du clergé, comme Pierre Bayle. Le libertin du 18ème siècle, lui, utilisera sa raison pour comprendre et de s'approprier, afin de les maîtriser, les idées et les mœurs de son temps, alors que ses contemporains s'y soumettent sans les comprendre. C'est ce que nous montre Laclos dans son roman *Les liaisons dangereuses*, lorsque la marquise de Merteuil décrit la préparation de son entrée dans le monde au vicomte de Valmont : « J'étudiais nos mœurs dans les romans ; nos opinions dans les philosophes ; je cherchais même chez les moralistes les plus sévères ce qu'ils exigeaient de nous, et je m'assurais ainsi de ce que l'on pouvait faire, de ce que l'on devait penser, et de ce qu'il fallait paraître »[1].

[1] Laclos, *Les liaisons dangereuses*, seconde partie, lettre 81, page 246 ; ed. Le club des classiques, Paris, 1972.

Enfin, cette définition du libertin permet de donner une visée à notre recherche. En effet, si nous voyons maintenant que le libertinage est un seul et même courant, cela n'invalide pas l'existence des deux figures opposées du libertin que l'on voit généralement se détacher du 17ème et du 18ème siècle. Car si ces figures sont identiques dans les répercussions de leurs raisonnements sur la société, elles ne le sont pas relativement à l'objet sur lequel ces raisonnements s'appuient, ni sur la façon dont elles mènent ces raisonnements. Cela nous permet donc de poser une évolution du courant libertin, évolution qui se traduira par les changements qui se développeront dans les raisonnements libertins, et qui les fera passer d'un extrême à l'autre.

C'est cette évolution qui sera l'objet de notre étude, la perspective sous laquelle nous envisagerons l'évolution du courant libertin entre le 17ème siècle et le 18ème siècle. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur la question du rapport de l'homme à la religion, et cela à travers trois auteurs : Pierre Gassendi, et son *Traité de la philosophie d'Épicure* (1646-1649) ; Pierre Bayle, et ses Pensées diverses sur la comète (1682) ; et enfin D.A.F. de Sade, et sa *Philosophie dans le boudoir* (probablement vers 1795[1]).

[1] Il existe en effet des incertitudes pour cet ouvrage. Il n'y a pas de manuscrit connu de la *Philosophie dans le boudoir*, et les mentions que nous avons de la première édition comportent une erreur dans la datation. C'est donc là une date supposée de la première édition (Voir la notice de l'ouvrage par Jean-Jacques Pauvert dans *Œuvres complètes*, tome III, page 378, *op. cit.*)

Première partie

GASSENDI – TRAITE DE LA PHILOSOPHIE D'EPICURE

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, afin de comprendre le libertinage, il est indispensable de connaître le contexte social dans lequel évoluent les auteurs. Le 17ème siècle est une période mouvementée en France : de nombreuses famines, épidémies et guerres ravagent le pays. La connaissance de la science, comme celle du monde, effectue de grandes avancées, mais cela n'a pas de répercussions sur le peuple, et ne profite qu'à une petite partie de la population. Les lettres de Fénelon[1], du curé Meslier, et même de Bossuet[2] attesteront de cet état de trouble qui dura pendant ce siècle.

Pour le savoir, l'université, les églises et l'état ont créé un conservatisme social et intellectuel, aboutissant à l'érection d'une *vérité* dogmatisante, non seulement sur les questions religieuses, mais aussi toutes celles liées au monde, que ce soit sur l'univers, la nature, l'homme ou sa place. On voit très bien cela dans la dichotomie à laquelle se livre Paul Hazard, dans la première partie du premier tome de son ouvrage *La crise de la conscience européenne*. Il compare les 17ème et 18ème siècles, et leur associe des adjectifs qui, s'ils sont volontairement caricaturaux, ont pour but de caractériser un esprit de l'époque. Si le 18ème

[1] En 1694, Fénelon publie une *Lettre à Louis XIV* ou il écrit : « Vous avez détruit la moitié des forces réelles du dedans de votre État, pour faire et pour défendre de vaines conquêtes au dehors. […] La France entière n'est plus qu'un grand hôpital désolé et sans provisions. […] Vous n'aimez que votre gloire et votre commodité. Vous rapportez tout à vous, comme si vous étiez le Dieu de la terre, et que tout le reste n'eût été créé que pour vous être sacrifié. C'est au contraire vous que Dieu n'a mis au monde que pour le peuple », cité dans l'introduction de Jaques Prévot au volume *Libertin du XVIIème siècle*, page XII ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

[2] « Leur soulagement est aussi nécessaire pour votre service que pour leur repos […]. Votre majesté […] doit avant toute chose s'appliquer à connaître à fond les misères des provinces […] tant par le désordre des gens de guerre que par les frais qui se font à lever la taille, qui vont à des excès incroyables. Quoi que votre majesté sache bien combien en toutes ces choses il se commet d'injustices et de pilleries, ce qui soutient son peuple, c'est, Sire, qu'ils ne peuvent se persuader que votre majesté sache tout […] » ; Bossuet, Lettre du 10 juillet 1675 cité dans l'introduction de Jaques Prévot au volume *Libertin du XVIIème siècle*, page XII ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

relève du mouvement et de la modernité, le 17ème est représenté (en tant que point de départ de l'évolution entre les deux siècles) par la stabilité et l'ancienneté[1]. Cette fixité de la pensée, héritage direct du concile de Trente, est parfaitement exemplifiée à travers la révolution copernicienne de l'astronomie : elle n'a que très peu d'influence sur les travaux du 16ème siècle, et il faut attendre Galilée pour qu'elle prenne sa réelle importance.

Gassendi naît à Champtercier, près de Digne, en 1592. En 1609, il se rend à Aix-en-Provence pour approfondir ses études, d'abord dans la philosophie, puis dans le domaine de la théologie, matière dans laquelle il obtient son doctorat en 1614. Après un séjour d'une année à Paris où il est ordonné prêtre, il rentre à Aix et s'y voit chargé de l'enseignement de la philosophie, notamment l'aristotélisme tel qu'il est reçu par la scolastique. Gassendi est alors victime d'un procès qui retardera son accession à la prévôté du chapitre de Digne. Celle-ci se fait seulement en 1634.

Les premières publications de Gassendi remontent à 1624 : il fait imprimer dans un premier temps ses cours qu'il donne à Digne et à Aix. Ce sont les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelos*. Seul le premier volume est publié, le second paraîtra de façon posthume dans les *Opera omnia* et les cinq autres prévus nous demeurent inconnus. Il s'agit d'une opposition à la doctrine scolastique à la faveur d'une philosophie que l'on peut deviner comme strictement positive, posant une théorie selon laquelle les phénomènes peuvent dans une certaine mesure être connus, mais qui n'est pas définie dans ces volumes. La non-publication des tomes suivants tient probablement au fait que Gassendi ait jugé sa démarche peu novatrice[2].

[1] Titres des deux premiers chapitres de : Paul Hazard *La crise de la conscience européenne 1680-1715* ; ed. Gallimard nrf, 1968.

[2] C'est là la thèse défendue par Thierry Bedouelle dans sa *Notice sur le* Traité de la philosophie d'Epicure *de Pierre Gassendi* page 1420 du volume Pléiade, *Libertins du 17ème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998. On peut cependant noter que la condamnation en Août 1624 par le Parlement de Paris de trois personnes ayant soutenu des thèses anti-aristotéliciennes a joué sur la décision prise par Gassendi.

C'est juste après son premier retour de Paris (1615) que Gassendi se lie d'amitié avec Fabri de Peiresc, conseiller au parlement de Provence, passionné d'astronomie, et qui fut l'élève de Galilée à Padoue. Mais la grande entrée de Gassendi dans les cercles philosophiques se fait lors de sa seconde venue à Paris, en 1624. Il rencontre le père Martin Mersenne et connaît par son entremise les plus grands philosophes d'Europe : Galilée, Torricelli, Descartes, Hobbes, Ferma, Huygens, Pascal… En 1628, toujours à Paris, il se présente aux frères Dupuy, et rencontre notamment La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé et François Luillier, qui soutiendra Gassendi dans ses recherches philosophiques et scientifiques. Il travaille beaucoup sur l'astronomie, mais en 1641 publie ce qui est aujourd'hui connu comme la cinquième objection aux *Méditations métaphysiques* cartésiennes. Suite à cela, il publie sa *Disquisitio Metaphysica*, démantèlement méthodique des mêmes méditations.

En 1645, il est nommé à la chaire de mathématique du Collège Royal, où il enseignera notamment l'astronomie. Il s'intéresse à la morale d'Épicure et à sa défense, et en 1647 rédige son *De vita et moribus Epicuri* plus de dix-sept ans après en avoir projeté l'écriture. Cela s'explique par le fait que cet ouvrage est en réalité composé des huit premiers livres d'un ouvrage plus important, nommé *De vita et doctrina Epicuri*, qui occupera Gassendi de 1633 à 1646.

La même année, il tombe malade et n'est pas nommé au prieuré de Roumoules, contre son attente. S'en suit un retour en Provence pour cinq ans, puis à Paris pour les deux dernières années de sa vie. C'est dans cette période qu'il rédige son *Traité de la philosophie d'Épicure*, de 1646 à 1649. Il meurt en 1655.

Parmi ces œuvres, de nombreuses sont teintées d'épicurisme. On trouve par exemple annoncée dans le sommaire des *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelos* une adhésion aux thèses du la morale épicurienne ainsi qu'à la thèse du vide au livre III[1]. Mais dans cette

[1] « [Le livre VII] enseigne la doctrine épicurienne du plaisir : et cela en montrant comment le Souverain Bien se trouve dans la Volupté, et comment la récompense des vertus et des actions humaines résulte de ce principe » ;

bibliographie, un ouvrage en particulier nous servira d'introduction à la philosophie gassendiste, c'est le *Traité de la philosophie d'Épicure*.

⁂

La lettre préface du *Traité de la philosophie d'Épicure* nous est précieuse pour comprendre la visée que Gassendi donne à ce traité, ainsi que les enjeux d'un tel ouvrage. Le plus frappant est sûrement la volonté déclarée de fidélité à la doctrine épicurienne : « Je mettrai donc en scène Épicure sans interruption, et le ferai philosopher tout du long avec ses propres mots […] »[1]. Il est même possible de voir un parallélisme entre la forme de ce passage et la lettre épicurienne à Pythoclès[2]. Comme Gassendi l'écrit en sous-titre du passage introductif de son traité : « C'est Épicure qui parle »[3]. Il concède cependant que si cet exposé est épicurien par l'esprit, il ne l'est pas forcément par la lettre : cet exposé sera certes celui des propos d'Épicure, mais « dans la mesure du moins où ils existent chez Diogène Laërce, Cicéron, Sénèque ou d'autres auteurs »[4]. Ce n'est donc pas exclusivement les propos seuls de ce philosophe qui seront pris en compte pour l'établissement de ce texte, mais aussi leur réception par des disciples ou des opposants. Et Gassendi lui aussi sera présent dans le travail qu'il effectue. Cette dispersion de sources l'oblige à donner une trame, un liant personnel

---

Gassendi, *Opera omnia*, III, page 108, cité par Thierry Bedouelle dans sa *Notice sur le* Traité de la philosophie d'Épicure *de Pierre Gassendi* page 1421 du volume Pléiade, *Libertins du 17ème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

[1] Pierre Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, Préface, page 600, in *Libertins du 17ème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998. Cette remarque est d'autant plus éclairée lorsque l'on sait que Gassendi a traduit le livre X, consacré à l'épicurisme, du Vies et doctrines des philosophes illustres de Diogène Laërce, et donc les Lettres d'Épicure qu'il contient.

[2] Il est en effet frappant de voir que la demande par un ami d'un traité abrégé de la philosophie épicurienne est, pour chacune des deux œuvres, le motif justifiant leur rédaction. Là où Épicure écrit « Tu [me] demandes de t'envoyer un exposé concis et peu volumineux de mes doctrines […] » (Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §84 ; trad. O. Hamelin, ed. établie par Jean Salem, Nathan, Paris, 1992), Gassendi reprend « Qu'il est tard, mon cher Barancy, pour me demander de t'envoyer un bref résumé de la philosophie Épicure […] » (Pierre Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 599).

[3] Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 603. De même, à la fin de la lettre introductive à Barancy, on trouve la phrase « […] Je cède la parole à Épicure » (page 602)

[4] Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 600.

« pour rendre la chose un peu plus homogène »[1]. Et même si ce liant n'est présenté que comme des « gravats confus »[2] et du « remplissage » [3], il est significatif de la présence de l'auteur dans ce traité de philosophie épicurienne, Une autre marque de cette patte de l'auteur se trouve dans les oppositions aux thèses dangereuses pour la foi chrétienne, posée en fin de chapitre et renvoyant aux *Animadversiones*[4]. Nous verrons par la suite que cette présence de Gassendi dans son œuvre prendra une place bien plus importante que celle qu'il veut bien admettre.

Après cette lettre préface à son éditeur, se trouve un chapitre introductif (*De la philosophie en général*). Il a pour but de donner les modalités épicuriennes de l'activité philosophique. On y retrouvera donc des idées telles que le fait qu'il n'est jamais trop tôt ou trop tard pour philosopher[5], que la philosophie a la potentialité de toucher tout le monde[6], et que la philosophie est toute entière tournée vers l'éthique[7]. La fin de ce passage présente les différentes parties de la philosophie, en refusant notamment la dialectique et en la remplaçant par la canonique, et ainsi annonce le plan de l'ouvrage qui va suivre.

La première partie de ce Traité de la philosophie d'Épicure consiste en une canonique. Gassendi y montre que suivant une pensée fondée sur la confiance dans la sensation, on peut poser le vrai. Si la sensation n'est pas fiable, on ne peut avoir d'activité théorique, et la conduite de la vie est impossible. Gassendi pose les trois critères épicuriens du vrai : la

---

[1] Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, pages 600 et 601.
[2] Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 601.
[3] *Idem* note 3.
[4] « Il me reste à t'engager à veiller soigneusement à indiquer, aux chapitres où Épicure émettra des opinions opposées à la foi chrétiennes, les passages des *Remarques* où sont réfutées les erreurs contre la foi, pour que le lecteur ne puisse rien recueillir de mauvais sans avoir immédiatement le remède » ; Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, page 602. Les chapitres dont il est question ici sont : III,XX ; III,XXI ; et III,XXIX.
[5] « […] Le jeune homme ne doit pas apporter de retard à philosopher, ni le vieillard en aucune manière se lasser des philosopher » ; Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 604.
[6] « Sans doute doit-on surtout louer les premiers [qui philosophent d'eux-mêmes], mais ceux de la deuxième sorte [qui ont besoin d'un guide] ont des qualités tout a fait remarquables aussi, et les troisièmes [qui ont besoin de contrainte] ne méritent pas non plus le mépris » ; Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 605.
[7] « Il est assurément clair que l'éthique représente la philosophie toute entière, ou, si la physique en constitue une partie, c'est dans la mesure où elle aussi constitue contribue à la vie heureuse » ; Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, *op. cit.*, page 607.

sensation[1], la prénotion[2], et les quatre règles régissant la vie morale[3]. Ces dernières seront développées plus amplement dans la troisième partie. La seconde partie est consacrée à la physique. Il y est rappelé que cette discipline n'a pour but que d'écarter de l'esprit les troubles suscités par les événements célestes ou la mort. On trouve quatre sections dans cette partie : la première est consacrée à l'univers en général, aux points communs à notre monde ainsi qu'aux autres ; la seconde s'attache à notre monde en particulier ; la troisième partie traite des choses qui y sont typiquement terrestres ; la quatrième aux choses qui sont typiquement célestes. La troisième partie du *Traité de la philosophie d'Épicure* concerne la morale. On va y retrouver les thèmes principaux de l'épicurisme, tel que l'identification du plaisir et du souverain bien, la possibilité de placer le plaisir comme fin sans être ennemi de la vertu, ou la description du rapport des Dieux avec le monde. C'est par cette partie-ci que nous pénètrerons dans la philosophie de Gassendi, et que nous comprendrons, aussi paradoxal que cela puisse paraître, sa conception de la métaphysique et de la foi.

Si les thèses présentées sont en accord avec l'épicurisme, il est cependant possible de noter quelques particularités qui semblent émailler cette exposition. On trouve par exemple une étrange distorsion au chapitre VII de la troisième partie du Traité de la philosophie d'Épicure, lorsque Gassendi écrit : « C'est pourquoi nous aussi, comme les autres, distinguons quatre vertus, à savoir la sagesse, la tempérance, le courage et la justice »[4]. La philosophie épicurienne est hostile à ce genre de classement, et le seul de ce genre que l'on puisse trouver est dans la *Lettre à Ménécée*, mais ne correspond pas : « […] Il n'y a pas moyen de vivre

[1] Voir à ce sujet le chapitre intitulé « Canones de Sensus Criteriorum primo », *Opera Omnia* t.III, *Philosophiae Epicvri syntagma*, I, II page 5 ; Lyon, 1658.
[2] Voir à ce sujet le chapitre intitulé « Canones de Pranotione, Anticipationéve Criteriorum altero », *Opera Omnia* t.III, *Philosophiae Epicvri syntagma*, I, III page 8 ; *op. cit.* On notera ici que je rétablie, pour éviter toute confusion, le numéro correct de chapitre, alors que l'éditeur imprime II.
[3] Ces quatre règles sont posées à la page 9 des *Opera Omnia* t.III, *Philosophiae Epicvri syntagma*, I, IV, canon I à IV ; *op. cit.*
[4] Gassendi, Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, III, VII ; *op. cit.*, page 640. Je laisse ici le morceau de phrase *comme les autres* car il ne renvoie à rien de précis dans le texte le précédent. Il est difficile de lui donner un sens, mais si l'on se souvient que c'est Épicure et ses disciples qui sont sensés parler, on peut penser que ce *comme les autres* désigne ceux qui sont autre que nous, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas sectateurs d'Épicure. Cela prend alors un sens en accord avec ce que nous voyons dans la suite immédiate de cette citation.

agréablement si l'on ne vit pas avec prudence, honnêteté et justice, et […] il est impossible de vivre avec prudence, honnêteté et justice si l'on ne vit pas agréablement »[1]. Qui plus est, la justification de cette énumération ne lui confère en rien en rien un caractère d'exhaustivité, ce qui est particulièrement visible aux chapitres suivants : les chapitres XIII à XVIII traiteront respectivement de la sobriété, de la continence, de la douceur, de la modestie, de la modération et de la médiocrité, soit bien des vertus qui, si elles dépendent de la sagesse aux même titres que celles citées dans notre quatuor, n'y sont pas contenues. On peut donc penser que cette énumération a une visée autre que la simple exposition doxographique.

Ce n'est pas le seul endroit où une telle torsion de la doctrine est effectuée. Au chapitre XII, Gassendi parle de la tempérance, qui est une vertu platonicienne, alors qu'Épicure parle plus volontiers d'autarcie. Lorsque Gassendi, dans la première partie du *Syntagma Philosophae*, dit qu'Épicure est louable pour avoir combattu les impiétés de Platon et des stoïciens concernant l'âme du monde, ce n'est qu'à la condition d'oublier que les oppositions épicuriennes étaient motivées par une idée du monde inacceptable pour Gassendi et l'Église en général. De même, lorsqu'il s'accorde avec Épicure pour dire que Dieu nous est connu par la notion (ou προληψιζ), c'est à condition de tordre le résultat afin de masquer que cette notion donne à Épicure des Dieux multiples, alors que cela est inadmissible pour Gassendi[2].

L'exposé de cette doctrine pose un problème en soi. On peut voir un avantage scientifique certain à cette exposition[3]. Mais cette visée traduit une utilisation biaisée de la pensée

[1] Épicure, *Lettre à Ménécée*, §132 ; ed. établie par Jean Salem, Nathan, Paris, 1992. Il est a noté que cette citation se trouve elle aussi dans le paragraphe d'où est extraite la citation de la note 1, à la page 642. Cela montre bien que ces deux citations n'ont pas exactement pour but de se recouper.

[2] Vois à ce propos *La philosophie de Gassendi* d'O.-R. Bloch, III, X, page 306 ; ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.

[3] Elle permet notamment de défendre une fluidité du ciel, chose impossible à partir de la conception scolastique de l'univers qui utilise une connaissance des essences, et pourtant nécessaire aux travaux d'astronomiques de Gassendi. On voit un tel enjeu à travers le passage du *Syntagmatis philosophici* où sont exposés les systèmes géocentriques de Ptolémée et héliocentriques de Copernic, le premier de façon rapide et le second de façon plus étendue (voir Pierre Gassendi, *Opera Omnia* t.I, S*yntagmtis Philosophici*, Physica sectio prima, I, III pages 145 à 149 ; *op. cit.*).

épicurienne. En effet, la science épicurienne est entièrement tournée vers l'éthique[1], laquelle est incompatible en de nombreux points avec la morale chrétienne. Donc soit le but est de présenter l'aspect scientifique à dessein épistémologique, et dans ce cas on perd la visée éthique de la science, essentielle pour Épicure ; soit on présente l'éthique épicurienne, et on se trouve alors en complète opposition avec bien des points de la morale catholique.

Le contexte dans lequel Gassendi écrit est lui aussi problématique. C'est là le point qui en fait un libertin, mais cela ne doit pas occulter les difficultés qu'implique cette pensée. Le siècle est hostile à la pensée matérialiste. En 1600, Giordano Bruno est brûlé, ce qui ne l'empêche pas d'apparaître dans les œuvres de Gassendi. En 1624, l'enseignement de toute autre philosophie que celle d'Aristote est interdite, celle d'Épicure tombe bien entendu sous la coupe de ce jugement du Parlement de Paris. Enfin, en 1633, Galilée est condamné pour ses théories sur l'univers, que Gassendi connaît particulièrement bien et expose.

Tout ces problèmes se subsument sous un seul : comment Gassendi se positionne-t-il par rapport à une philosophie profondément matérialiste, alors qu'il est lui-même un homme d'église ? Pourquoi s'attache-t-il à exposer des thèses qui vont contre le dogme de sa confession et contre ce qui est probablement ses convictions personnelles. Ce *Traité de la philosophie d'Epicure* nous montre bien les difficultés de compréhension de la pensée gassendiste ; il va nous falloir saisir la relation complexe qu'il existe entre le Gassendi prêtre et le Gassendi philosophe. C'est ainsi que nous comprendrons comment Gassendi se positionne par rapport à la foi et à la religion.

⁂

[1] « Si nous n'étions pas troublés par la crainte des phénomènes célestes et de la mort, inquiet à la pensée que cette dernière pourrait intéresser notre être, et ignorants des limites assignées aux douleurs et aux désirs, nous n'aurions pas besoin d'étudier la nature » ; Épicure, *Maxime fondamentale XI* ; citée in Jean Salem, *Lettres d'Épicure*, *op.cit.*

Nous devons remettre en compte notre méthode pour lire les ouvrages de Gassendi. Comme le montre Jean-Charles Darmon, plutôt que de chercher des thèses épicuriennes éparses dans le corpus gassendiste, il est préférable de ressaisir l'image de la pensée de l'auteur à travers ses mouvements constitutifs[1]. Dans ce travail, il faut résister à trois grandes tentations : il ne faut pas poser une identité fixe à l'écrivain, le catégoriser dans une pensée épicurienne et ainsi nier la personnalité de son écrit ; il ne faut pas à l'inverse penser que l'auteur est complètement détaché de la pensée qu'il cite, que l'épicurisme est sans importance pour Gassendi ; enfin, il ne faut pas se contenter de trouver la source d'où une idée néo-épicurienne a été tirée, mais la resituer dans son contexte afin de lui donner toute sa portée. Nous avons vu un exemple de cela plus haut.

On voit donc qu'il ne faut pas imaginer Gassendi simplement comme un athée caché derrière sa fonction sacerdotale. Outre le fait que cette thèse implique une malhonnêteté philosophique et religieuse, elle risque de nous faire passer à côté de nombreuses singularités de la pensée gassendiste. Qui plus est, il y a de nombreuses choses plaidant en faveur de la véracité de sa foi.

La première est simplement biographique. Lorsque l'on regarde la vie de Gassendi, on est frappé par l'importance de sa vocation religieuse : doctorat en théologie et élection à la théologale de Digne en 1614, prêtrise en 1616, nomination à la prévôté du chapitre de Digne en 1626 puis en 1634, candidature à l'Agence Générale du Clergé de France en 1639 et élection en 1641 et enfin prétention au prieuré de Roumoules en 1647[2]. L'attachement de Gassendi pour son engagement religieux est tout a fait visible dans ses lettres à François

[1] Jean-Charles Darmon : « Philosophie épicurienne et littérature au 17ème siècle : retour sur quelques problèmes de méthode symptomatiques », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 17 ; Publication de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000.
[2] *La philosophie de Gassendi* d'O.-R. Bloch, pages XXVI et XXVII, *op. cit.*

Luillier, où il écrit sur le plaisir qu'il a à faire ses offices : « Mais je fay [mon office] si gayement, et le tout est si bien receu qu'il m'en revient une satisfaction nompareille »[1].

Sur le plan philosophique, il ne partage pas le but épicurien de la science, qui permet au sage d'atteindre l'ataraxie par la suppression des superstitions terrifiantes liées aux phénomènes célestes. Comme il le dit dans une lettre à Le Valois du 29 avril 1644, la science n'a pas pour but de combattre toutes les terreurs, bien au contraire, certaines sont nécessaires car sur elles « s'appuie comme un étai la religion chrétienne »[2]. On voit donc Gassendi réintroduire pour un motif religieux une conception de la vérité différente de celle présentée par les épicuriens. Le but de la philosophie n'est plus simplement de connaître l'*honnestas*, qui pour Épicure était la fin de toute étude, il existe une *veritas* qui sera la fin des enquêtes de la physique. Cette dualité de la visée de la connaissance est la preuve d'une conception religieuse forte du monde chez Gassendi : là où les épicuriens ne s'attardaient que sur une vérité du monde relative et propre à l'homme[3], il cherche, au travers de la *veritas*, une vérité d'un niveau supérieur à celui auquel les épicuriens prétendaient, en cherchant une connaissance du monde caractérisée par l'univocité. Cette nouvelle conception de la vérité, supérieure à l'homme et existant dans le monde, retrouvé par le développement de la science, est crucial pour Gassendi, car il donne, par le spectacle de la nature et son ordre, une preuve de l'existence de Dieu.

Il est donc très difficile de remettre en compte la sincérité de la foi de Gassendi. On retrouve cependant ici aussi quelques difficultés qui nous montrent l'ambiguïté de la place de la religion vis-à-vis de la science. En 1633, il écrit à Luillier pour lui parler du Diable de Porrières. La chose la plus frappante est qu'il émet ici une opinion tout à fait sceptique quant

[1] Lettre XV de Gassendi à Luillier, du 6 février 1633, in Pierre Gassendi, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632 – 1633*, page 78 ; ed. introduite et annotée par Bernard Rochot, Vrin, Paris, 1944.
[2] Lettre citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 17, *op.cit.*
[3] « La connaissance de ces phénomènes […] ne peut avoir qu'un but, l'ataraxie ou une ferme confiance. […] On peut, en restant d'accord avec les sensations, associer à [la production des phénomènes] plusieurs causes possibles et attribuer à leur essence plusieurs déterminations » ; Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §86, page 63 ; ed. établie par Jean Salem, *op. cit.*

à un phénomène surnaturel : il ne fait pour lui aucun doute que les transports de croix et autres manifestations extraordinaires sont des impostures, et qu'il n'y a même pas lieu d'aller voir de quoi il en retourne[1]. La foi de Gassendi est donc véridique, mais ses modalités sont particulières. Pour les comprendre, et pour comprendre une telle attitude sceptique, il est maintenant nécessaire d'examiner ses conceptions scientifiques, ce qui nous permettra de voir leur articulation avec la religion.

⁂

De ce que nous venons de voir, il est possible de tirer à la fois une honnêteté religieuse certaine de Gassendi, et pourtant un refus de toute intellectualisation de la pensée religieuse. En effet, lorsqu'il prêche, c'est avant tout sur les questions de mœurs, plus que sur des interprétations des textes religieux : « Je n'ay rien presché que contre les desbauchés du temps […]. Tout mon faict aussy ne consiste qu'en raisonnements purement moraux ; et je me dispense d'autant mieux de touttes ces matières sublimes que les autres traictent en nos chaises que tout le peuple grandz et petit[s]sont bien asseurez que si je m'en abstient ce n'est pas pour les ignorer »[2]. Or il n'est pas rare que ces prêches sur la morale soient inspirées par les écrits de l'antiquité. En ressort une profonde scission entre le croyant et le philosophe : si l'activité extérieure de Gassendi est plutôt le fait de l'homme d'église, son activité personnelle, ses travaux, ne semblent être le fait que de l'homme de science. Nous avons donc devant nous deux pistes qu'il est possible de suivre : en premier lieu voir comment Gassendi établit un équilibre entre sa pensée scientifique influencée par le matérialisme et les exigences de sa foi, et secondement savoir quelles sont les retombées du premier point dans ses travaux. Il nous est difficile de nous déterminer sur le premier aspect au stade où en est notre

[1] « J'en avoy bien ouy bruire quelque chose, mais comme j'avoy creu que c'estoit une fable ou une imposture, je ne m'en estoy pas mis en peyne de m'en enquérir plus particulièrement » ; Pierre Gassendi, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632 – 1633*, Lettre X du jour des Roys 1633, page 55, *op. cit.*

[2] Pierre Gassendi, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632 – 1633*, Lettre XV du 6 février 1633, page 78, *op. cit.*

recherche, c'est pourquoi nous allons regarder les travaux scientifiques de Gassendi, et ainsi être confronté de fait au second point, ce qui nous permettra de donner, à partir de ce que nous connaissons déjà et de ce que nous allons voir, une réponse au premier, et ainsi à la question qui motive notre étude.

Les travaux philosophiques de Gassendi sont très marqués par une théorie de la connaissance sceptique. Elle se traduit par l'utilisation de la méthode dite *historique* dans ses recherches. L'histoire (*historia*) ne doit ici pas être prise au sens courant, c'est-à-dire comme un rassemblement d'anecdotes, mais comme un procédé scientifique, ayant pour but de rendre précisément compte de la totalité des observations d'une expérience, sans choix ni considération d'utilité, et non simplement de retranscrire le résultat. Elle est aussi la description d'un protocole expérimental pour mettre en évidence tel ou tel phénomène physique[1]. On voit que la science passe de l'individuel au communautaire : par ces descriptions, la méthode historique permet la réutilisation et la confrontation des résultats par des savants ultérieurs. Cette méthode a aussi pour but de compenser la qualité des relevés par leur quantité, et de garantir une honnêteté intellectuelle de la science. Il ne faut pas chercher à poser un système harmonieux basé sur l'extrapolation, mais décrire la nature comme elle nous est directement accessible, les observations doivent être posées crues, nues, ou pures, comme le répète souvent Gassendi[2]. La lettre du 12 mars 1630 à Schickard montre ce désir de

[1] Gassendi s'inscrit ici dans un mouvement qui fera date : celui du passage de la science spéculative à l'empirisme. Cette transformation qui touche tout aussi bien la science que la philosophie, se retrouvera dans les écrits du 18ème, et sera décrit par Diderot dans ses *Bijoux indiscrets*, lors du rêve du sultan Mangogul : « C'était alors un énorme colosse ; sa tête touchait les cieux, ses pieds se perdaient dans l'abîme et ses bras s'étendaient de l'un à l'autre pôle. Il secouait de la main droire un flambeau dont la lumière se répendait au loin dans les airs, éclairait au fond des eaux, et pénétrait dans les entrailles de la terre. « -Quelle est donc, demandai-je à Platon, cette figure gigantesque qui vient à nous ? –Reconnaissez l'Expérience, me répondit-il ; c'est elle-même. » A peine m'eut-il fait cette courte réponse, que je vis l'Expérience approcher et les colonnes du portique des hypothèses chanceler, ses voutes s'affaisser et son pavé s'entrouvrir sous nos pieds » ; Diderot, *Les bijoux indiscrets,* 32, page 162-163 ; ed. De Crémille, Genève 1970.

[2] Gassendi traduit *historia* par « inspectio et quasi nuda observatio » dans sa version latine de la *Lettre à Hérodote*.

sincérité scientifique : « Je devrai maintenant t'écrire l'histoire de mes observations pour que tu aies le cœur plus net sur la confiance qu'on doit, semble-t-il, leur accorder […] »[1].

Par cette démarche, Gassendi se sépare des épicuriens : ceux-ci sont hostiles à toutes disciplines libérales, et donc à l'histoire, du fait du but exclusivement éthique de leur philosophie. On voit des attaques à l'encontre l'histoire dans la *Lettre à Hérdote*, où l'astronomie des pythagoriciens est critiquée : « Au contraire, ce qui rentre dans le domaine de la recherche (*historia*) au sujet des couchers et des levers, des solstices, des éclipses et des choses du même ordre, la connaissance qu'on en peut avoir ne contribue plus au bonheur »[2]. Gassendi semble cependant adopter une thèse étrange quant à ce rejet, montrant dans une lettre à Le Valois que ce refus de l'histoire n'est pas tant le fait de la doctrine unique, mais uniquement d'une insuffisance dans les outils de l'époque : « Épicure ne s'est pas détourné de ce domaine dans la mesure où il conduit à la sagesse et à une volupté honorable, mais seulement dans la mesure où il est infructueux ou incroyablement pénible »[3]. Peut-être voulait-il ménager ainsi une possible compatibilité entre sa méthode et la pensée matérialiste d'Épicure.

Cette méthode historique témoigne d'une conception de la connaissance et donc de la science bien spécifique par rapport à celles de son époque. Elle est symptomatique du scepticisme de Gassendi. Cette exposition complète de l'observation à travers une collection de donnée est nécessitée par la remise en cause du principe de causalité, et par le besoin de palier par l'accumulation les lacunes de ce principe relativement à l'énonciation des lois.

---

[1] Lettre de Gassendi à Schickard citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in Libertinage et philosophie au 17ème siècle, tome IV, page 41, *op. cit.* On retrouve l'idée de syncérité dans une lettre de Gassendi à Schickard de juillet 1634, où il est dit : « Il y a des lacunes, mais j'ai préféré laisser des lignes lacunaires plutôt que de faire des pages vides en travaillant à les remplir (ce qui est toujours facile à faire). Je n'ai pas honte de te communiquer ces informations peu cuisinées, puisque ton esprit te fait préférer des informations brutes plutôt que rien » ; citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 44, *op. cit.*

[2] Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §79, page 60 ; ed. établie par Jean Salem, *op. cit.*

[3] Lettre de Gassendi à Le Valois, mars 1642, citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 46, *op. cit.*

Gassendi refuse l'esprit de système, et pose un prima de l'expérience par rapport aux déductions de l'esprit humain[1]. Les données sensibles prennent alors une place prépondérante dans la connaissance et l'établissement de la science. Il veut par là battre en brèche la conception cartésienne de la science, basée sur un certain innéisme dans la connaissance, à partir des « semences des pensées » présentes dans l'esprit[2], et de la certitude de l'adéquation de nos facultés dans la tâche qu'est la connaissance du monde. L'opposition de Gassendi à ce dernier point est particulièrement visible dans ses *Disquisitio Metaphysica* : lorsque Descartes en appelle à l'idée d'un Malin Génie pour montrer qu'il n'y a pas dans l'âme quoi que ce soit qui constitue la nature corporelle, Gassendi lui reproche cette sûreté qu'il a dans la capacité d'analyse de son esprit pour poser sa conclusion. Les *Disquisitio Metaphysica* décrivent cette démonstration cartésienne comme une « décision arbitraire », et non comme une réelle appréhension de la réalité[3]. C'est dans ce même ouvrage qu'il donne la preuve d'une possibilité de fiabilité des sens, fiabilité que Descartes avait abandonné[4].

La conception historique de la méthode scientifique nécessite l'introduction d'une modalité de connaissance alternative par rapport au dualisme courrant : vérité et fausseté. C'est pourquoi Gassendi pose la vraisemblance, en science comme en philosophie. Si l'homme peut connaître les œuvres de la technique, il ne peut cependant pas connaître le monde, du fait de la remise en question du principe de cause à effet. La science telle qu'elle est conçue par la

[1] Dans une lettre à Rivet du 28 janvier 1645, il écrit : « Ce n'est pas vrai qu'il [Descartes] ne puisse (du moins essayer de le faire) s'esquiver grâce à ses petites distinctions et jeter de la poudre aux yeux, mais il n'est pas vrai que si des gens incompétents et vides se laissent pendrent à ses paroles, les hommes graves et passionnés de la vérité peuvent s'y attacher, sans rechercher avec soin les réalités elles-mêmes, mettant les mots de côté » ; citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 45, *op. cit.*

[2] « L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été déposées », Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome I, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV, page 93 ; ed. de Ferdinand Alquié, Classique Garnier, Paris, 1997.

[3] Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, II, III, 293a, page 100 ; ed. établie par Bernard Rochot, Vrin, Paris, 1962.

[4] « Ainsi, quoique nous puissions penser que nous sommes naturellement sujets à l'erreur, même dans des choses qui nous semblent très véritables, il n'en faut pas moins penser aussi que nous sommes naturellement capables de vérité ; et quoique nous nous trompions quelquefois, […] nous connaissons aussi quelquefois la vérité, […] et cela d'une manière telle que nous ne pouvons absolument pas douter de la vérité […] » ; Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, IV, II, 388b, page 532 ; ed. établie par Bernard Rochot, *op. cit.*

méthode historique est une science de l'effet, elle s'attache à l'aspect extérieur des choses, à ce qui est susceptible de description, aux phénomènes. Seuls les effets sont envisagés, et les prémisses, les causes, ne rentrent pas en ligne de compte, car ils n'apparaissent pas pour l'homme. C'est ce que nous montre la lettre de Gassendi à Golius du 6 mars 1630 : « La vraisemblance est toute la vérité que j'exige tandis que je cultive l'humaine philosophie »[1].

Cette conception sceptique de la science va nécessairement donner une très grande importance à la vision, du fait de son fondement sur les phénomènes. Reste que malgré qu'elle soit basée sur l'apparence, la théorie de Gassendi n'aboutie pas au scepticisme le plus complet, mais plutôt à un probabilisme. C'est ce que nous avons vu plus haut, dans la note 4 de la page 14 : la vision peut être certaine. « Que […] la raison nous détourne de beaucoup de choses vers lesquelles la nature nous porte, cela toutefois n'ôte pas la vérité de ce qui apparaît, des "phénomènes" »[2]. C'est là ce qui permet à Gassendi de sortir du scepticisme total, et donc de poser la possibilité d'une science, bien que ce ne soit pas sur les mêmes bases que celle posée par la scolastique.

La physique va de ce fait devenir une science contemplatrice[3] : elle voit les choses mais n'y participe pas. Elle ne traite que les produits de la nature. C'est ici que pour la première fois nous pouvons entr'apercevoir Dieu dans l'œuvre de Gassendi : nous remarquons qu'Il est créateur de l'objet de la physique, mais qu'Il est aussitôt éclipsé, car la physique est une science naturelle, et non surnaturelle. Si bien que dès qu'il est posé, le Créateur disparaît pour laisser place, dans la démarche de connaissance, à l'observation et donc à la vision. Gassendi, par cette nouvelle place de Dieu dans l'appréhension de la nature, se détache particulièrement de la science traditionnelle, notamment l'hermétisme du 16ème siècle. C'est ce que nous allons voir maintenant, à travers son opposition aux travaux de Robert Fludd.

---

[1] Citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 51, *op. cit.*

[2] Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, IV, II, 388b, page 534 ; ed. établie par Bernard Rochot, *op. cit.*

[3] « Itaque videtur posse Physica definiti *Scientia natura rerum contemplatrix* » ; Gassendi, *Opera Omnia* tome I, *Syntagmatis Philosophici*, II (physique), Préambule, page 125b, *op. cit*.

Robert Fludd (1574 – 1637) nous est aujourd'hui peu connu car il n'a pas laissé de découverte scientifique marquante, et sa philosophie est des plus obscures. Il se définie comme une théosophe rosicrucien et plaide pour une défense de l'alchimie, malgré les grands progrès de la chimie positive et non spéculative (notamment les travaux sur les gaz de Van Helmont, qui datent de la même époque). En astronomie, il prône une conception géocentriste de l'univers. Fludd conçoit l'univers en se basant sur la notion d'harmonie[1], accréditant les thèses néoplatoniciennes et néopythagoriciennes de la Renaissance, faisant entrer en résonance des réalités de types distincts (tel que les cinq corps célestes et les cinq accords fondamentaux). Dans cette science à base d'analogies de nombres, de structures et de concordances harmoniques déduits *a priori*, le recours à l'expérience est quasi-inexistant. Cette épistémologie est justifiée par la relation de l'homme à Dieu : pour Fludd « [Dieu est] immense, ineffable, incompréhensible, au delà de toute imagination, toute réflexion, toute intelligence et de toute essence nommable, innommable […]. Ce n'est que par analogie et par voie de similitude qu'on peut dire qu'en lui se trouvent imprimées réellement ou spirituellement les figures géométriques »[2]. La seule voie vers la connaissance de l'univers est donc l'analogie, les essences ne peuvent être directement connues par l'esprit humain. Les mathématiques sont du côté de l'accident, et non de l'essence ; il existe une *mathesis* interne, ou formelle, qui a pour objet les degrés de perfection de l'essence, et c'est cette *mathesis* que Fludd veut atteindre avec l'analogie.

Lorsque l'on compare les conceptions gassendiste et fluddéenne de la connaissance, les différences sautent aux yeux. Tout d'abord il y a l'inexistence de l'observation dans cette théorie, ce qui ne peut être accepté par la méthode scientifique historique gassendiste. De

[1] C'est ce mot d'harmonie qui est à la base des écrits de Gassendi sur Fludd. En effet, Kepler utilise aussi une notion nommée harmonie pour décrire l'univers, mais dans un sens différent, dans son ouvrage *Harmonice Mundi* de 1619. Il termine cet ouvrage en rejetant une quelconque identité avec son harmonie et celle de Fludd. Le père Mersenne, répercutant ces arguments, s'attire la colère de Fludd. Il propose à Gassendi d'écrire un livre répondant à l'hermétiste, et qui sera publié en même temps que ses observations astronomiques, donnant ainsi à Gassendi l'opportunité de voir ses travaux être publié chez un éditeur en vue.

[2] Robert Fludd, *Monochordum mundi symphoniaco*, cité par Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 94, *op. cit.*

plus, Gassendi est en grande partie d'accord avec Kepler sur les objections qu'il s'agit de faire à Fludd. Il est approuve entièrement lorsque l'astronome allemand reproche à l'alchimiste anglais d'expliquer le monde de façon verticale, remontant d'un effet visible à une cause invisible grâce à l'analogie, posant entre des réalités distinctes des parentés dont il est impossible de rendre compte. Kepler pose une subordination de tous les rapports mathématiques entrant dans la description de l'univers à des rapports géométrique, et ainsi pose une harmonie de l'univers. Le monde dans son ensemble est atteignable à partir de cette harmonie complètement exprimable dans la géométrie.

Gassendi émet cependant une réserve marquée quant à ce dernier point. En effet, dès son livre contre l'aristotélisme scolastique, les *Exercitationes pardoxicae* de 1624, pose un statut des mathématiques incompatible avec celui de Kepler. Il s'inspire des arguments formés par le jésuite Pereira concernant leur place dans la connaissance : la science ayant la primauté absolue est la métaphysique, puis vient la physique et enfin les mathématiques[1]. Contre les mathématiques, Pereira montre qu'ils n'atteignent pas l'essence de leurs objets : ils ne traitent que de la quantité, qui est un accident de la substance, et là encore ne traitent pas des modifications en elles-mêmes de la substance, mais seulement de leurs instanciations (telle grandeur, telle quantité…). Les démonstrations mathématiques, de ce fait, n'ont pas la force des démonstrations métaphysiques, car leur médium n'est pas la cause nécessaire de l'affection, mais seulement une cause accidentelle. Gassendi reprend cette idée à son compte, accréditant ainsi pour un temps les thèses de Fludd quant aux moyens de la connaissance des essences, mais l'utilise pour séparer les mathématiques (qui constituent pour lui une connaissance certaine) et la métaphysique. La métaphysique est une science des essences, dont nous ne pouvons tirer une connaissance certaine, et les mathématiques (et la physique mathématisée) sont une science du phénomène, certaine, mais ne touchant pas les

[1] Voir à ce propos Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, pages 96 et suivantes, *op. cit.*

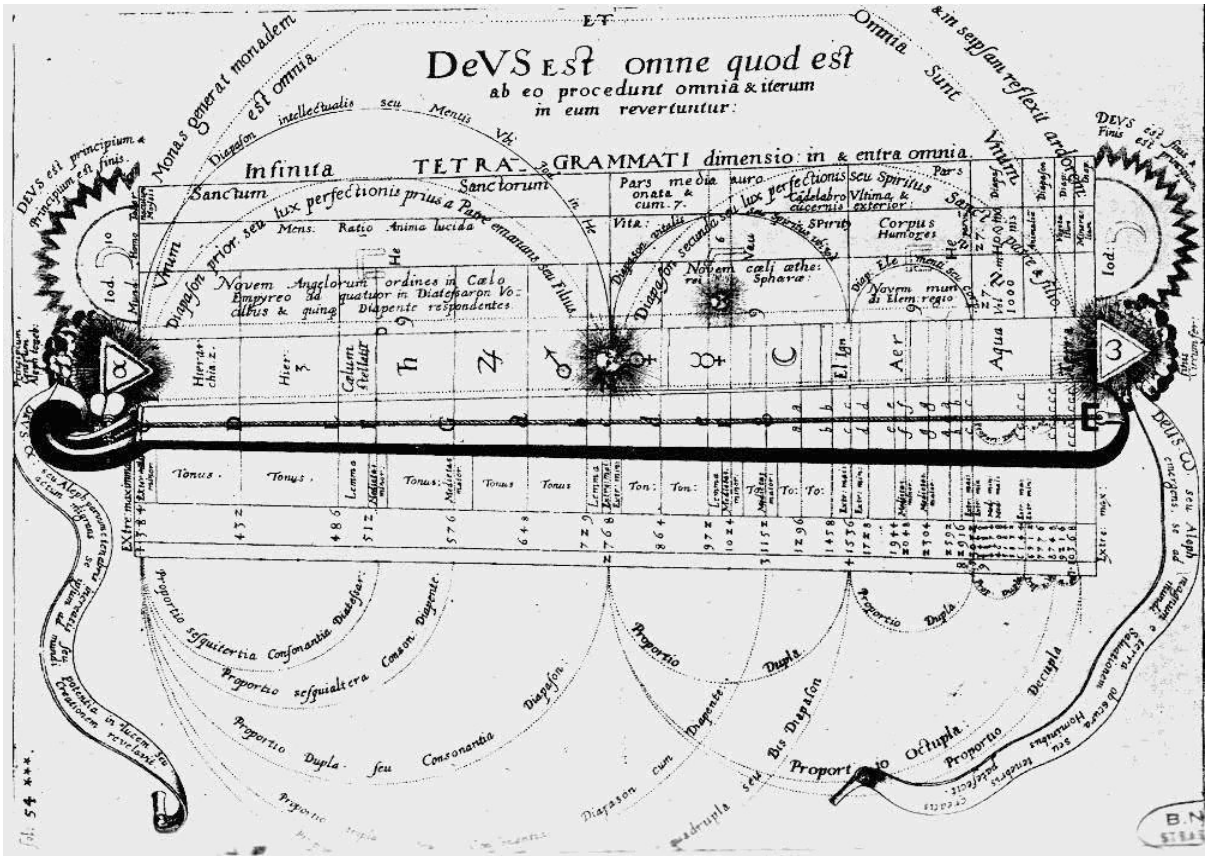


Figure 1 : La conception fluddéenne de l'univers comme monocorde (Fludd, *Monochordum Mundi*, 1622)
(on remarque l'utilisation du système géocentrique et l'omniprésence de Dieu)
Extrait de Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 107, *op. cit.*

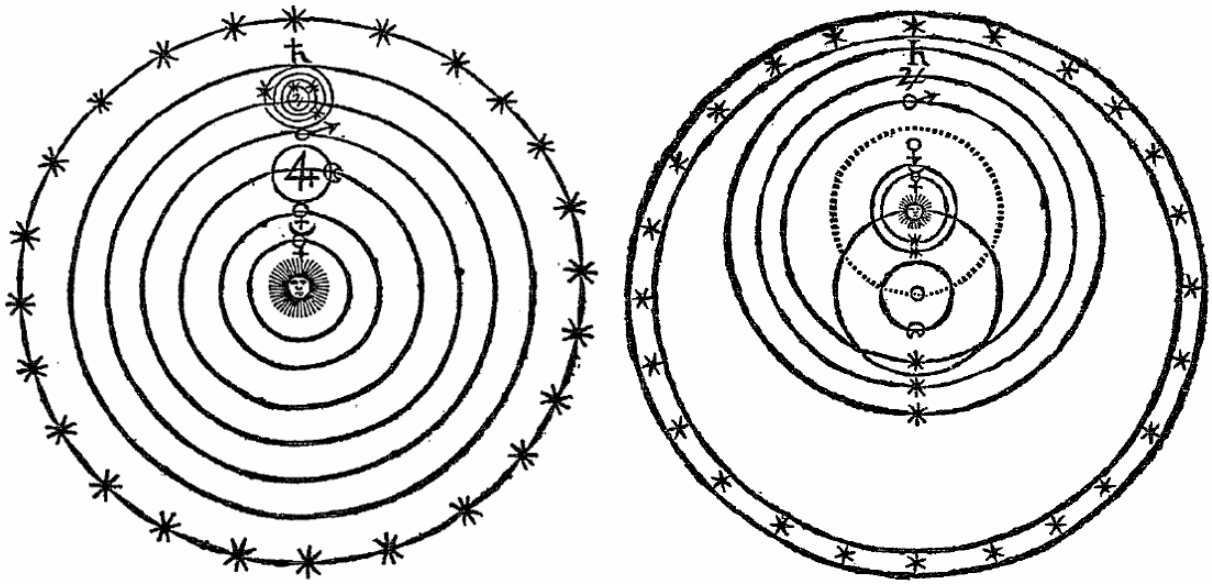


Figure 2 : Les systèmes de Copernic et Tycho Brahé, tel qu'ils sont exposés par Gassendi (1647)
(on remarque que la description est uniquement physique, et n'implique plus Dieu)
Respectivement : *Opera Omnia* t.IV, *Institutio Astronomica*, III, II et XII pages 48 et 62 ; *op. cit.*

essences. « Mais pourquoi la terre est sphérique, ou quelle est sa nature, si elle est animée ou non, et si elle l'est, quelle est la nature de cette âme (…) pourquoi elle reste immobile au centre, ou si elle se meut, quelle force la met en mouvement (…) les mathématiques aussi bien que toutes les autres sciences demeurent aveugles là-dessus »[1]. Encore une fois, on voit la séparation claire entre la métaphysique et la science, entre la foi et la raison chez Gassendi. C'est cette séparation qui va lui permettre d'élaborer et d'examiner des thèses scientifiques nouvelles et parfois contraires aux affirmations chrétiennes orthodoxes. C'est notamment le cas dans ses travaux d'astronomie, et dans sa conception du monde.

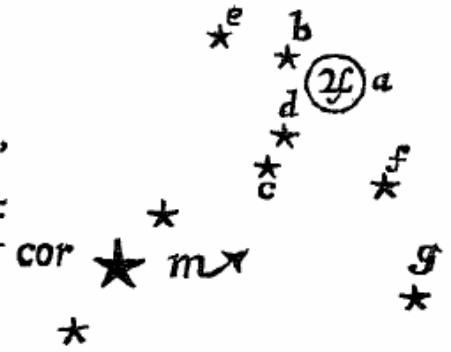
La méthode historique va être utilisée pour les travaux astronomiques de Gassendi et, étayée par la séparation opérée entre science et métaphysique, elle va lui permettre de reprendre des systèmes jusqu'alors peu accessibles (pour des raisons de mode opératoire mais aussi religieuses), tel que ceux de Tycho Brahé et de Copernic. Pendant près de trente années, il va noter quotidiennement toutes ses observations. Il va aussi constituer une histoire (dans le cas présent au sens de *récit*) de l'astronomie, établissant les époques et les lieux où ont été découverts ou mis en évidence tel ou tel phénomène. Il regrette en effet que ce travail n'ait pas été mis en place plus tôt par les astronomes précédents ; et ce reproche est pareillement adressé à des personnes pour lesquelles il montre un grand respect par ailleurs[2]. Dans ce but, il rassemble toutes les tables astronomiques, utilisables par leur précision, qu'il lui est possible de trouver dans les bibliothèques. Cette recherche se soldera notamment par la redécouverte d'astronomes *perdus* tel que Jean de Lignères de Montefort (14ème siècle).

---

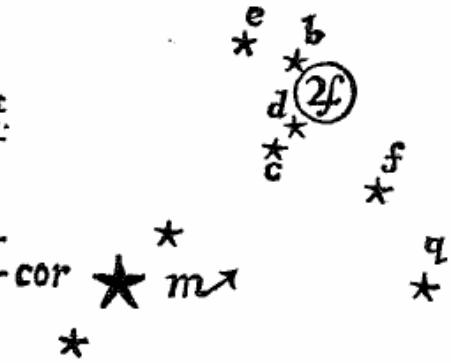
[1] Gassendi, *Exercitationes pardoxicae*, dans la traduction de B. Rochot ; cité in Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 101, *op. cit.*

[2] « Si seulement tous ceux qui nous avaient laissé des observations avaient pu nous en transmettre leur histoire et les observations erronées autant que celles qui furent bien faites. Sans doute pourrions-nous alors décider la meilleure manière de comprendre celles qui nous posent problème, parce qu'ils ont cherché à les faire tenir pour trop précises et trop indubitables. […] Comment ai-je pu encore jamais me laisser convaincre d'épargner Kepler ou les héritiers de Tycho, qui nous ont jusqu'à présent refusé la liste et l'histoire de tant d'illustres observations ? » ; lettre du 15 mars 1633 de Gassendi à Schickard, cité par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 45, *op. cit.*

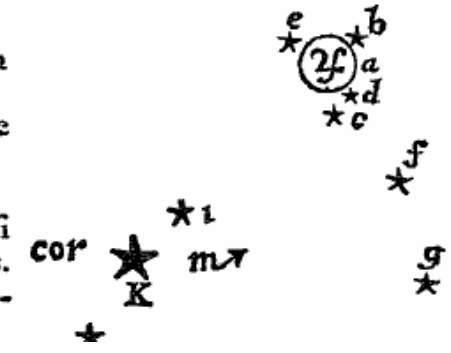
ANNO 1627. Menſe Ianuario, ſchematiſmos eiuſmodi in ſcheda inuenio ſine deſignatione loci. Eram tamen in Prouincia.



Die 28. Manè, hora 6.
Diſtantia Centri ♃ a, & ſupremæ trium in fronte ω b, quanta Stellularum ſuppoſitarum c d.
Linea per c d producta radebat limbum Orientalem ♃
Linea ex Centro ♃ a ducta in e relinquebat Borealiorem b.
Linea a g relinquebat Occidentaliorem f.



Die 29. Eadem hora.
♃ a, & ſuprema frontis ω b ita parum diſtabant, vt vix corpus Stellæ f potuiſſet interſeri limbis vtriuſque.
Linea c d videbatur radere limbum Orientalem ♃
Linea f a b videbatur exquiſitè eadem; niſi quòd Centrum a videbatur non-nihil exceſſiſſe verſus Orientem.



Die 30. Eadem hora
Interuallum ♃ a, & ſuprema frontis ω b, quantum inter limbos capere potuiſſet corpus ipſum ♃
Linea d b videbatur radere, aut non-nihil etiam capere ex limbo Occidentali ♃
Linea 1 b, eodem modo.
Linea b k videbatur ſatis exactè capere Centrum ♃, niſi fortè Centrum ♃ relinquebatur paullò Occidentalius.
De alio tranſitu ♃ prope eandem Stellam iterùm inferiùs. *Ex Schedulis.*

Figure 3 : Extrait des relevés astronomiques quotidiens effectués par Gassendi (ici du 28 au 30 janvier 1627)
Opera Omnia*, tome IV, *De Rebus Calestibus*, M DC XXVII, page 100, *op. cit.

La liberté que Gassendi a acquise par ces nouvelles approches de la science va lui permettre d'envisager sur un pied d'égalité tous les systèmes qui se proposent à lui. Il va bien sûr se pencher sur les systèmes platoniciens et aristotéliciens, pour lesquels monde et univers sont identiques, mais il envisage aussi les « fictions pures et simples »[1] posant une pluralité de mondes. Il y a d'abord la conception attribuée à Plutarque, sur laquelle il passe rapidement, posant une pluralité de monde dans un univers fini. C'est ensuite les positions infinitistes qui sont examinées. Elles sont différentiées par leurs conceptions du rapport des mondes entre eux. La position moderne, défendue entre autre par Copernic et Giordano Bruno[2], qui tend à soutenir l'existence d'une pluralité de monde communiquant entre eux (et par là même la thèse de la fluidité du ciel) dans un univers infini. L'autre position infinitiste est celle des épicuriens, qui admettent des mondes en nombre infini dans un espace infini, mais séparés par des intermondes qui empêchent toute communication entre eux, bien qu'ils soient semblables au notre[3].

Bien sûr, Gassendi ne peut se permettre de déclarer que la conception de Copernic ou celle d'Épicure est la conception juste à avoir de l'univers. La seule position à laquelle il est possible de manifester un attachement sans réserve, c'est la conception stoïcienne de l'univers, tel qu'elle a été remaniée par saint Augustin et la scolastique : il s'agit de penser l'univers comme étant notre seul monde, unique et fini, entouré d'un espace imaginaire infini où Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu créer d'autres mondes. Mais cette possibilité n'est en aucun cas la preuve d'une nécessité ou d'une existence d'autres mondes, bien au contraire, rien dans la Genèse, et plus généralement dans la Bible, ne nous montre qu'il existe d'autres

[1] « Putum purum figmentum », Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, I, II page 144b ; *op. cit.*

[2] On a d'ailleurs, en face de l'exposé de ce point de vue concernant la structure de l'univers, une note renvoyant à Giordano Bruno : « Iord. Brun. in quaest. Plat. » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, I, II page 140a ; *op. cit.*

[3] Cette conception est examinée à partir de la page 140b, à la suite de la référence donnée dans la note 2 ci-dessus. Elle est à mettre en parallèle avec la *Lettre à Pythoclès* d'Épicure : « La constitution d'un monde résulte de certains atomes appropriés qui ont afflué hors d'un monde ou d'un intermonde, ou bien hors de plusieurs mondes ou intermondes » ; Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §89, page 65 ; trad. O. Hamelin, ed. établie par Jean Salem, Nathan, Paris, 1992.

mondes que celui que nous connaissons. Contre les arguments de ceux qui prétendent, comme Plutarque, que Dieu a besoin de créer une pluralité de monde afin d'être en accord avec sa puissance et sa bonté infinie, Gassendi rétorque que c'est là une pensée inspirée par l'anthropomorphisme, et que les attributs et les vertus de Dieu ne sont pas celles des humains[1].

Au regard de cela, Gassendi semble donc réfuter la thèse de la pluralité des mondes dans l'univers, et accepter la thèse augustinienne de façon dogmatique. Mais il est important de remarquer que l'exposition des théories pluralistes et leurs réfutations se font sur deux plans distincts : le premier mouvement relève du domaine de la physique, alors que le second est une opposition théologique, relevant de la Révélation et du dogme plutôt que de la science. Une telle séparation est d'une importance capitale lorsque l'on connaît celle que Gassendi opère entre science et métaphysique[2]. Elle va lui permettre, tout en respectant les nécessités du dogme catholique, de donner un poids dans ses recherches aux conceptions pluralistes et infinitistes. En effet, sur le plan uniquement scientifique (ce qui est donc représenté par Gassendi comme une possibilité), la pluralité des mondes n'a rien d'improbable. C'est une possibilité logique (du fait de l'argument épicurien de l'ισονομια), physique (car cela s'accorde parfaitement avec les thèses de l'infinité de l'univers et de l'héliocentrisme[3]), et même en un sens métaphysique (du fait de l'infinité mise en jeu)[4]. On comprend ainsi pourquoi Gassendi, tout en réfutant les conceptions non-orthodoxes de l'univers, en vient pourtant à manifester un respect certain envers Copernic, et utilise à de nombreux endroits les thèses établies par Giordano Bruno (c'est notamment le cas à propos de la figure du monde dans les *Animadversiones in decimum librum Diogeni Laertii*). Il est aussi l'un des premiers à

[1] Les vertus des humains sont des vertus relatives altérées (*alterum relatas Virtutes*) par rapport à celles de Dieu ; Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, I, II page 142b ; *op. cit.*
[2] C'est la séparation que nous avons vue aux pages 21 et 22.
[3] Ce point est notamment soutenu dans le chapitre *De Luce*, où les étoiles fixes sont comparées à autant de soleils ; Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, VI, XI page 425b ; *op. cit.*
[4] Au sujet de la possibilité de la pluralité des mondes, voir *La philosophie de Gassendi* d'O.-R. Bloch, III, XI, pages 336 et 337, *op. cit.*

utiliser de façon efficiente la lunette de Galilée, ce qui n'aurait pas grand sens avec une conception du ciel comme séparée en deux sphères, sublunaire et supralunaire[1].

Cette aisance permise par la distinction des domaines de réflexion lui permet de soutenir notamment une conception héliocentriste du système solaire. Dans ses lettres *De Motu* et surtout *De Proportionen* il prend la défense des thèses galiléennes. On trouve dans son œuvre des réponses contres les objections de sens commun, les objections physiques, mathématiques, astronomiques, ainsi que celles tirées de l'Écriture. Il défend une conception physique impliquant des thèses telles que le principe d'inertie, un mouvement indépendant, relatif et décomposable, qui permettent de comprendre l'adoption de cieux fluides, la gravité, et d'expliquer pourquoi le mouvement de la terre n'est pas directement observable. Sur les objections bibliques, il contre les arguments tirés de la description stable de la terre, et de celle de la course du soleil[2]. Ces thèses vont participer d'un autre point, sur lequel Gassendi s'inscrit dans une continuité. Il s'agit du débat sur la taille posée pour l'univers, à partir de la distance qui nous sépare des étoiles fixes, et du diamètre de ces étoiles fixes, débat qui prend sa source dans la fin du 16ème siècle. Copernic, dans ses ouvrages, se contente de dire que l'univers est immense. Tycho Brahé, cherchant des arguments en faveur de son système géo-héliocentrique, reprend les calculs de l'astronome polonais, montre que l'univers doit être quatre cents fois plus grand que ce que donnait les calculs précédents, que les étoiles fixes peuvent atteindre un diamètre de même dimension que celui de l'orbite de la terre, et pose de ce fait le système héliocentrique comme faux. Kepler réaffirmera la possibilité de ces mesures, agrandissant encore la taille de l'univers. Gassendi va poser un univers plus dispersé (contrairement à Kepler qui pensait les étoiles fixes comme disposées sur une couche), et

[1] La fluidité des cieux est une thèse défendue par Gassendi au premier chapitre du *Cœli, Siderumque substantia* ; *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio secunda, I, I page 497b ; *op. cit.*

[2] « Quæ demum loca Scripturæ Sacræ obiicintur, eusmodi sunt, vt videantur quietem Terræ partim expresse affesese, vt illa, *Terra in æternum stat* ; &, *fundasti Terram super stabilitatem suam*, &c. vel tacite, quatenus motus non Terræ, sed Soli tribuitur, vt illa, *Orbitur Sol, & occidit* ; &, *Regressus est Sol decem lineis* ; &, *Sol contra Gabaon ne mouearis*, &c. » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.IV, *Institutio Astronomica,* III, X page 59b ; *op. cit.* Le livre d'où est extrait ce passage se nomme *De Copernici & Tychonis Brahei Systemate*, et le chapitre *Qui ad ea, quæ ex Scriptura sacrata*.

s'appuie sur ses recherches optiques pour poser un diamètre plus probable aux étoiles (il prend en compte le phénomène de diffraction de la lumière qui brouille l'image de la lunette, lui préférant de ce fait le télescope, et la dilatation de la pupille, du fait de la noirceur du ciel, qui nous fait voir les étoiles plus grandes qu'elles ne sont). Reste qu'il pose une distance entre la terre et les étoiles vingt-quatre fois plus grande que celle de Tycho Brahé[1]. Ces observations sont, comme on peut s'en douter, sans aucune mesure avec les distances posées couramment.

Gassendi ne s'est pas contenté de profiter des possibilités d'exploration que lui donnait la séparation de la science et de la théologie uniquement quant à l'infiniment grand, il s'est aussi penché sur la décomposition de la matière, notamment les théories atomistes. Il remet en cause la conception de l'ontologie telle qu'elle était posée par la scolastique, l'étant n'est pas seulement divisé entre la substance et l'accident ; l'espace et le temps, qui ont une place très importante dans la pensée gassendiste, ont un mode d'existence à part entière, qui ne se réduit pas à celui de la substance ou de l'accident : « Dans la répartition des choses, il apparaît qu'on doit faire place, outre substance et accident, à deux entités qui sont comme des genres des choses, l'Espace, où est compris, et le Temps, par quoi dure tout ce qui est substance et accident »[2]. Cela va permettre entre autre chose à Gassendi de poser la notion d'espace vide. Il est par ailleurs important de noter que cette division des modalités de l'étant n'est pas un absolu pour Gassendi, la division des genres de l'être n'a qu'un but épistémique et non ontologique ; celle posée par Aristote, entre substance et accident, est pratique pour la compréhension de par sa simplicité, mais n'en est qu'une parmi de très nombreuses autres possibles.

[1] Voici les nombres obtenus par les astronomes quant à la distance des étoiles fixes : Ptholémé = 20000 r.t. ; Copernic = immense ; Copernic selon Tycho Brahé = 7850000 r.t. ; Tycho Brahé = 14000 r.t. ; Kepler = 34177066 r.t. ; Gassendi = 336000 r.t. Huygens et Newton agrandiront encore cette distance. r.t. : rayon de la terre. Distances citées par Antonella Del Prete ,« Pierre Gassendi et l'univers infini », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, pages 69 et suivantes, *op. cit.*

[2] Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, II, I, page 179a, *op. cit.* ; dans la traduction d'O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, II, VI, page 174, *op. cit.*

Comme nous venons de voir Gassendi affirmer l'existence du vide, il serait logique que nous le voyions maintenant poser la légitimité de la physique atomiste dans son ensemble, au regard de l'association courante de l'existence du vide et de celle-ci à l'époque de Gassendi. Mais lorsque, dans la physique du *Syntagmatis Philosophici*[1], il décrit les différentes conceptions de l'atomisme de Leucippe, Démocrite et Épicure, il y oppose la négation de toute finalité qui accompagne l'atomisme épicurien[2], et en tire qu'une telle pensée ne peut être acceptable vis-à-vis de sa foi en un Dieu créateur[3]. La seule chose qui peut être retenus de ces hypothèses est l'état de chaos de la matière à l'instant suivant sa création. Pour le reste, la Genèse est une source indiscutable. Mais Gassendi fait aussi remarquer que si l'on ne peut discuter, du fait des expositions des Écritures, l'agencement de cette matière dans un ordre précis et selon la volonté divine, il est possible de s'interroger sur la nature de cette matière : la Genèse n'en dit rien, toutes les suppositions à son encontre sont donc possibles. On permet donc ainsi la réintroduction de toutes les conceptions de la matière sous le statut d'hypothèse, et l'atomisme devient acceptable à la condition que les atomes soient créés munis d'une force motrice et déjà assemblé, ce qui est une torsion du système épicurien acceptable. C'est d'ailleurs le système qui semble être le plus apprécié par Gassendi : dans ses lettres à Luillier, il utilise par exemple la théorie de l'émission des particules pour expliquer une « petite mélancholie » : « Je veux dire certaines constitution de l'air qui nous environne et qui, humé, s'incorpore en nous et affectent nos espriz »[4].

⁂

[1] Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, VII, VI, page 481, *op. cit.*
[2] « Commence par te persuader qu'un dieu est un vivant immortel et bienheureux, te conformant en cela à la notion commune qui en est tracé en nous » Épicure, *Lettre à Ménécée*, §123, page 76 ; trad. O. Hamelin, ed. établie par Jean Salem, Nathan, Paris, 1992. Dieu ne s'occupe pas des hommes, et ne régie en rien l'univers.
[3] Ce passage est à mettre en parallèle avec la réfutation de la fin du chapitre XX de l'éthique du *Traité de la philosophie d'Épicure* (Gassendi, III, XX, page 696, in *Libertins du 17ème siècle*, *op. cit.*) traitant de l'inaction des Dieux relativement aux affaires humaines (donc un refus de la providence divine) : « L'impiété ici reprise se trouve abondamment réfutée dans les passages surtout où il est montré contre Épicure que Dieu gouverne le monde et prend un soin particulier des hommes […] ».
[4] Lettre XVIII de Gassendi à Luillier, du 27 février 1633, in Pierre Gassendi, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632 – 1633*, page 89 ; ed. introduite et annotée par Bernard Rochot, *op. cit.*

Ce long exposé de la pensée scientifique de Gassendi nous a permis de voir le rapport complexe qu'elle entretient avec la foi. Malgré le fait qu'il ne soit généralement pas convoqué dans les processus de connaissance, Dieu est souvent présent dans les thèses gassendistes, mais en filigrane, il se profile derrières les théories sans pourtant y jouer de grand rôle. Devant ce constat, il nous est nécessaire de nous demander clairement quel rapport entretiennent la science et la foi relativement à la vérité. Nous ne connaissons en effet pour l'instant que la différenciation de domaine entre ces deux entités, la façon dont elles se placent l'une envers l'autre, mais nous ne savons pas comment la vérité est liée à chacune d'elles, d'autant plus qu'elles ont toutes les deux autant de légitimité à produire (et donc à participer) de la vérité. Cette question va être cristallisée par le statut de la métaphysique qui, en tant que science de l'étant, est nécessairement appelé à parler de Dieu (cette nécessité relevant du fait que comme nous l'avons vu, il ne fait aucun doute que Gassendi soit persuadé de l'existence de Dieu).

Au regard de la distinction très marquée que Gassendi opère entre la science et la foi, on peut penser qu'il se contente de poser deux domaines de vérité. Gassendi serait-il partisan d'une doctrine de la double vérité[1] ? Il est certain, en tout cas, qu'il refuse de faire appel aux Écritures pour justifier les thèses de la physique[2]. On ne peut en tout cas le voir comme stipulant l'existence de deux domaines de connaissances n'entretenant aucun rapport *a priori*. En effet, il pose une continuité certaine, bien que soumise à de très strictes conditions, entre foi et raison : bien qu'il faille tout envisager sous l'égide de la raison, il est nécessaire en dernier lieu de s'en remettre aux vérités de la foi telles qu'elles sont acceptés par les autorités ecclésiastiques[3]. Une telle déclaration montre bien que les vérités de raison rencontreront

[1] Nous suivons sur ce point le cheminement posé par O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, XI, *op. cit.*
[2] Gassendi, dans ses textes contre Fludd, affirme qu'il ne faut pas chercher « eruditio rerum naturalium in Scriptura » (*Opera Omnia* t.III, *Examen philosophiæ Roberti Fluddi Medici* (*Exercitatio*), II, III, 232a, *op. cit.)*.
[3] « Sed vtcumque se res habeat : seu Dogmatice quid defendo, seu Scepticio more quid experior : &, seu profero quidpiam verum, seu quidpiam ico probabile (nam falsum quidem ex animo absit vnquam vt tuear) committo semper meque et mea omnia iudicio Unius Sanctæ, Catholicæ, Apostolicæ, Romanæque Ecclesiæ, cuius ego

quelquefois les vérités révélées, et qu'il sera nécessaire de trancher. Ce qu'il faut saisir ici, c'est que la religion et la raison statuent à propos des mêmes problèmes et des mêmes objets, et que la séparation entre les vérités n'est pas tellement un état de départ mais un objectif à atteindre. C'est une différentiation non-essentielle qui est manifestée entre les deux domaines. On se trouve dans le cas de figure suivant : la philosophie est libre de parler de ce qu'elle veut, tant que la foi n'a pas donné un avis dessus. Reste que dans le cas où la religion nous impose une croyance déterminée, cette croyance n'est simple que pour elle, et pour la foi, et lorsque la raison aura établie des vérités contraires à la religion, que pourra faire le philosophe en tant que tel, et non en tant que croyant ? Cela arrive peu (on voit à de nombreuses reprise la liberté de mouvement des deux entités l'une par rapport à l'autre), mais lorsque cela arrive, on ne peut éviter une double vérité. Gassendi a tenté d'éviter ce genre d'empiètements par toute sorte de moyens. Du côté de la raison, on pose la majeure partie des affirmations de façon agnostique de façon à laisser à la foi une possibilité de veto. Du côté de la raison, c'est un procédé herméneutique : les apports des Écritures doivent être limités (on ne doit par exemple pas les utiliser en physiques), mais leurs utilisations doivent se faire de façon littérales, afin d'empêcher l'intervention de la raison. On est donc devant une théorie de la vérité comme double, mais dont les cas d'ambivalences sont nuls.

Sachant maintenant comment Gassendi envisage la vérité, il faut savoir comment se placent les vérités métaphysiques dans sa doctrine. C'est un sujet délicat car Gassendi raisonne sur ce point comme les épicuriens : il ne pose pas n'effectue pas de distinction entre la physique et la métaphysique. L'ensemble qu'il nomme *Nature* est composé de toutes les réalités qui nous sont connaissables. En définissant la physique comme science de cette Nature, il semble se rapproche fortement des thèses matérialistes épicuriennes, mais c'est commettre une erreur de penser que cette démarche détruit toute existence d'une

---

alumnus sum, & pro cuius fide sum paratus fundere vitam cum sanguine » Gassendi, *Opera Omnia* t.III, *Exercitationes peripateticæ*, préface, 101, *op. cit.*

métaphysique. Malgré son refus de fonder des concepts dans une surnature, le fait que Gassendi conçoive la physique comme traitant de tout ce qui est implique que cette dernière va être amenée à traiter de sujets qui sont habituellement l'apanage d'une science séparée, à savoir la métaphysique[1]. Ainsi, il doit nous être possible, en examinant les travaux de Gassendi, de voir une métaphysique se dévoiler, c'est d'ailleurs ce que nous avons remarqué tout au long de notre exposé des thèses scientifiques.

Nous avons vu que Gassendi définie la physique comme science contemplatrice[2]. Ce n'est pas uniquement le fait du rôle très important qu'y a la vision, c'est aussi qu'elle a pour objet les « œuvres de Dieu, ou de la nature »[3]. On a donc ici deux sens contradictoires, une telle appellation de la physique implique une portée théologique certaine, mais pourtant, comme nous l'avons vu, Dieu est immédiatement éclipsé, il n'est que l'auteur d'un spectacle qui se déroule sous nos yeux, mais il n'entre pas dans notre processus de connaissance, il ne nous épaule pas dans la contemplation du spectacle du monde. Contrairement à ce que posaient les hermétistes comme Fludd, nous ne pouvons percevoir les implications divines dans l'harmonie du monde, les causes premières nous sont inaccessibles ; c'est pourquoi nous devons nous contenter de poser une science de l'effet, nominaliste, et n'impliquant pas Dieu. Nous pouvons nous douter qu'il est derrière chaque chose, mais nous ne pouvons savoir dans quelle mesure ; seule l'alchimie est à même de faire cela[4], mais cette science n'est pas

[1] Le *Syntagmatis Philosophici* de Gassendi ne comporte pas de partie consacrée à la métaphysique, mais dans la partie physique, on va trouver des chapitres portant des titres tel que *Dari inter Causa vnam omnium Primam, seu quod idem est, Deum esse* (II, IV, 2), ou encore Esse Deum Rectorem, seu causam Gubernatricem Mundi (II, IV, 6)

[2] Voir page 25.

[3] « Siue Dei, Siue Naturæ opera » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici*, II (Physica), préambule, page 126a, *op. cit.* ; dans la traduction d'O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, X, page 308, *op. cit.*

[4] « Esti enim intimos vsque rerum naturalium recessus penetrare non liceat, vt ipsarum essentias, discrimina, vireis, actiones, & agendi modos, proportionem item, atque contexturam cum radicali, & propria singuloru causa ignoscamus : veruntamen si quidpiam ex iis, quæ res quasque interne componunt, congnoscere concedatur, illud profecto isti Arti [l'art dont il est ici question est l'alchimie] acceptum referendum est […] cum cæteræ omnes superficie tenus naturalia considerent » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.III, *Examen philosophiæ Roberti Fluddi Medici* (*Exercitatio*), III, XII, 259a, *op. cit.*

recevable au regard de l'anthropologie, car elle fait appel à des déductions dépassant les possibilités humaines.

Il est possible de penser que cette présentation de la science comme ne pouvant faire en son sein de place à Dieu mais admirant ces œuvres n'est qu'un procédé destiné à atténuer sur le lecteur l'impact d'un caractère matérialiste très marqué dans les thèses défendues, mais il est possible de voir qu'en certain point, les références au Créateur ne sont pas si vaines, et qu'elles soutiennent grandement des thèses qui, sans elles, perdraient toute leur efficience et leur crédibilité. Nous avons vu l'importance que Gassendi accordait à l'espace et au temps dans ses théories[1]. Mais pour montrer l'existence de ces réalités parallèles, extra-substantielles, extra-accidentelles, infinies, continues et indifférentes à leur contenu[2], il lui faut se référer aux notions théologiques d'*espace imaginaire* et de *temps imaginaire*, tel qu'elles sont posées par saint Augustin et les Pères de l'église[3]. On peut se figurer facilement ce que sont l'espace et le temps imaginaires en disant qu'il s'agit de l'espace et du temps existant avant la création. Gassendi associe ce temps imaginaire à l'éternité, et l'espace imaginaire à l'espace dans son acception la plus générale. C'est ce qui va lui permettre entre autre l'existence du vide, et poser un mouvement mesuré par le temps (et non le contraire comme c'était le cas dans la physique aristotélicienne). On voit donc à quel point la Création tient un rôle important dans la conception de l'espace et du temps, et par là même soutient tout l'édifice de la physique de Gassendi. Ce n'est que par ces considérations théologiques qu'il peut réfuter l'inexistence du vide telle qu'elle est posée par Aristote, et donc accorder un certain crédit aux thèses atomistes.

L'inclusion de notions métaphysiques dans le discours physique de Gassendi n'est donc pas une pure mise en forme de thèses matérialistes, mais a une vraie portée et un sens profond

[1] Nous avons vu, page 34, que ces notions étaient nécessaires entre autre pour poser le vide.
[2] Voir O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, X, page 313, *op. cit.*
[3] C'est notamment le cas lorsque Gassendi cherche une définition du temps : il se réfère explicitement à l'autorité augustinienne (Gassendi, *Opera Omnia* t.III, *Disquisitio Metaphysica*, III, IX, 347a, *op. cit.*).

dans la connaissance. Cela nous permet d'éclairer un point que nous avions vu au début de notre exposé, mais laissé de côté faute de pouvoir en comprendre les enjeux : il s'agit des distorsions dans l'exposé de la doctrine éthique d'Épicure[1]. Nous avions notamment noté une énumération ne correspondant avec aucune source épicurienne. Cette énumération, si elle se trouve chez certains stoïciens[2], est avant tout tirée du livre de la *Sagesse de Salomon*, et cela de la façon la plus explicite :

« *Aime-t-on la justice ?*
Ses labeurs ce sont les vertus,
Elle enseigne, en effet, tempérance et prudence,
Justice et force »[3]

Nous sommes devant un cas de figure identique à celui que nous avons vu avec les temps et espaces imaginaires : la torsion de la doctrine épicurienne est utilisée ici pour permettre la tolérance de cette philosophie par la foi chrétienne[4], mais a aussi un sens métaphysique profond qui est de marquer la compatibilité entre une éthique visant le plaisir, et le christianisme.

L'effet le plus visible de cette intégration de la métaphysique dans la pensée scientifique de Gassendi se trouve être le finalisme. Le finalisme n'est pas présenté comme imposé à la raison par la foi, ni comme un principe transcendant la physique accessible à la raison, c'est un élément fondamental de l'être, déduit positivement de la preuve de l'existence de Dieu par la contemplation de l'ordre de l'univers. Le physicien, de ce fait, a aussi la possibilité de réfléchir sur les causes finales. Bien qu'il ne donne, dans ses travaux, pas une place

[1] Voir page 17.
[2] « Les vertus sont les unes primitives, les autres subordonnées ; primitives, la sagesse, le courage, la justice, la tempérance » ; Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes*, VII, 92, page 45 ; et « Toute l'honnêteté dévie de l'une de ces quatre sources : elle consiste ou bien dans le discernement du vrai et dans la sagacité, ou dans le maintient de la société humaine, l'attribution à chacun de ce qui est à lui et la foi dans les contrats, ou bien dans la grandeur et la vigueur d'une âme élevée et invincible, ou enfin dans l'ordre et la mesure à tenir dans les actes et dans les paroles ; c'est en quoi consiste la tempérance ou la modération » ; Cicéron, *Traité des devoirs*, I, V, 15, page 500 ; trad. Émile Bréhier, dans le volume *Les stoïciens*, ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2002.
[3] Sg, VIII, 7, page 1232 (1148) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, trad. de l'École biblique de Jérusalem, ed. du Cerf, Paris, 1998.
[4] Qu'on se rappelle ici les demandes de Gassendi au père Mersenne : « Bien que vous m'interdisiez d'être presque pyrrhonien (…) vous devez cependant, par droit d'amitié, m'accorder la permission de vivre au jour le jour […] », trad. de B. Rochot, cité par Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 101, *op. cit.*

prépondérante à ce finalisme, Gassendi n'en rejette pas moins un mécanisme total (comme le posait Démocrite[1]) ou partiel (comme le posait Épicure avec l'introduction du clinamen[2]). Même si cela ne se constate pas directement dans les travaux de la science, on ne peut perdre de vue que l'ordre de l'univers, tel qu'il est par exemple examiné par la physique, est le fait de la volonté divine.

Ce sont les travaux de biologie qui montrent pour Gassendi, de la façon la plus claire, l'existence d'un finalisme dans la nature. Il n'est pas passionné de biologie, et ne s'attarde que sur certains points précis qui ont pour lui une importance non pas au sein de la biologie même, mais relativement à des problèmes philosophiques, astronomiques, ou anthropologiques. C'est pourquoi il privilégie la connaissance de la vision, d'une grande utilité autant sur le plan scientifique que sur le plan philosophie (gnoséologique, épistémologique, voir métaphysique), et celle de l'embryologie, qui elle a un but métaphysique avouée, puisqu'elle doit répondre à des problèmes portant sur la nature de l'âme, et la compréhension, précisément, de la portée du finalisme dans les opérations de la formation de l'embryon. Les fonctions vitales ne sont pas le but de ses recherches, il se place plutôt dans une optique annonçant ce qui sera plus tard la théologie physique. Cette optique aura pour effet notable de l'écarter des recherches mécanistes comme celles de Descartes dans le *Traité de l'homme*, pour se rapprocher des théories clairement téléologiques de Galien. Dans son livre *De partibus animalium*, Gassendi nous engage à ne pas penser l'établissement

[1] « C'est-à-dire les corps naturels, primordiaux et atomiques, car ce sont ceux que les atomistes appellent nature, et ils pensent que grâce à la pesanteur qu'ils contiennent, ils se meuvent selon le lieu du fait du vide qui cède sans offrir aucune résistance : ils doivent, ça et là, s'entre-heurter, disent-ils en effet. Ce mouvement n'est pas seulement primordial, il est aussi le seul mouvement conféré par les atomistes aux éléments […] » Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, cité in Démocrite, ALVIII, page 778 ; trad. J.-P. Dumont, dans le volume *Les présocratiques*, ed nrf La Pléiade, Paris, 2000.

[2] « Enfin, si tout mouvement s'enchaine toujours / Si toujours d'un ancien au autre nait en ordre fixe / Et si par leur déclinaison les atomes ne prennent / L'initiative d'un mouvement qui brise les lois du destin / Et emèche les causes de se succéder à l'infini / […] D'où vient, dis-je, cette volonté arrachée ax destins […] ? » ; Lucrèce, *De rerum natura*, II, 251 – 256, page 129 ; trad. José Kany-Turpin, ed GF, Paris, 1998.

de la forme des parties des animaux comme le fait d'une puissance aveugle, à la manière de Lucrèce[1], mais bien plutôt à y voir la marque d'un Créateur[2].

Cette marque va être aussi visible au niveau des atomes : c'est la théorie des *semina*. Gassendi la pose parmi les conditions permettant une acceptation de l'atomisme par la théologie. Il s'agit de penser des assemblages d'atomes créés et introduits dans le monde par Dieu au commencement, capable de s'agréger avec d'autres atomes de façon à mettre en place la série des générations et des corruptions. Ces *semina* ont en eux la capacité innée à maintenir le monde, ils sont le point de liaison entre le monde mécaniste et les visées téléologiques divines. Gassendi trouve ici un moyen de faire cohabiter ses exigences religieuses et sa préférence pour l'atomisme : le monde est créé par Dieu et possède une finalité qui lui a été insufflée par son créateur, mais peut parfaitement être compris dans l'optique d'une pensée épicurienne. Ainsi, toute chose dans le monde contient une sorte de connaissance prenant sa source en Dieu. On voit ici que, bien qu'il soit séparé des enquêtes physiques, Dieu est omniprésent dans le monde tel qu'il est décrit par Gassendi, et que le finalisme est ce qui nous en apporte la meilleure preuve.

Connaissant mieux maintenant la partie de la philosophie gassendiste qui pourrait être qualifiée de métaphysique, il nous reste à connaître la place que tient l'homme dans le monde, son rapport avec lui et avec Dieu. Nous avons vu que Gassendi posait la création des espèces vivantes à partir d'une force vitale que Dieu insufflerait : c'est là une application de la théorie des *semina*. Mais cela ne peut être affirmé pour l'homme : sa création est un miracle que l'on ne peut contester, les Écritures nous apprennent qu'il est l'objet d'un soin particulier de Dieu,

[1] « En effet les animaux ne sont pas tombés du ciel, / Ni les espèces terrestres surgies des gouffres salés. / La terre a bien mérité son nom de mère, / puisque de la terre toute chose naquit » ; Lucrèce, *De rerum natura*, V, 792 – 796, page 359 ; trad. José Kany-Turpin, ed GF, Paris, 1998.

[2] A propos des thèses mécanistes épicuriennes, Gassendi écrit : « Atque ita se quidem illa intoleranda opinio habet. Nunc vero, vt paucis ipsam perstrinqamus ; nihil necesse est memorare quid magni Viri senserint. Imprimis enim Authores Sacri, cum divina manus agnoscunt, quæ hominem pelle, & carnibus vestierint, ossibusque, & neruis compegerint ; longe absunt, vt dogmati adeo Prophano adstipulentur » Gassendi, *Opera Omnia* t.II, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio tertia, III, II, 229a, *op. cit.*

du fait qu'il reçoit une âme par une attention toute particulière[1]. L'homme possède donc une place à part dans le monde, et la raison ne peut discuter cela, elle doit se soumettre à la révélation. Les suppositions sur la cosmologie ou la biologie n'ont plus cours, la place compréhensions de la place de l'homme est irréductible à une théorie telle que celle des *semina*. Il faut cependant nuancer ce que nous venons de dire : cette condition particulière de l'homme, si elle est de façon évidente le fait d'un miracle, ne doit pas être vu comme un cheval de bataille de l'anthropocentrisme. Nous avons vu plus haut[2] que Gassendi agrandissait considérablement la taille de l'univers ; il en tire la conclusion que l'homme n'est malgré tout pas l'unique fin de l'univers, que le créé ne l'est pas pour l'homme de façon exclusive[3]. Si l'univers, par sa grandeur, doit participer de quelque chose en l'homme, c'est à l'admiration des perfections et de la gloire de Dieu.

Cette admiration même est cependant soumise à des modalités qu'il nous faut mettre en lumière, car elles vont nous montrer la distance qui sépare l'homme et la divinité. Comme nous l'avons déjà dit, la vérité authentique est cachée à l'homme, qui, de par les limitations de ses facultés de connaissance, se doit de poser la vraisemblance comme modalité gnoséologique[4]. Gassendi va clore et expliquer ce constat par le recours à Dieu : si nous ne pouvons pas connaître le vrai dans la science, c'est précisément parce que nous ne sommes pas les créateurs de ses objets, nous ne sommes que de simples spectateurs, nous en effleurons les phénomènes sans en pénétrer l'essence. Il nous faudrait être créateur pour saisir la pleine portée de ce qui se joue devant nous. Notre intelligence n'est en rien intuitive, mais déductive, ce qui implique que nos connaissances ne nous sont données que par nos sens, nous sommes

[1] A ce propos, voir Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, VII, VII, milieu de la page 488b, *op. cit.* On peut mettre ce qui est développé dans ce passage en parallèle avec le passage de la Genèse suivant : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » ; Gn, II, 7, page 40 (39) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.*
[2] Voir page 34.
[3] Voir à ce propos Antonella Del Prete ,« Pierre Gassendi et l'univers infini », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, pages 62, *op. cit.*
[4] Voir page 24.

donc privés de l'intelligence des essences[1]. C'est là le fait de l'entrée de notre âme dans notre corps et donc dans la vie terrestre[2]. Cette inaccessibilité du monde à l'esprit humain est écrite par Gassendi dans une lettre à Valois : « Je suis personnellement bien loin de reconnaître en moi la plénitude de science que tu présumes : j'ai la conviction de ne pouvoir toucher du bout de mes lèvres non seulement l'Océan, mais pas non plus un ruisselet ni même une goutte. Même si je peux saisir quelques bribes de la science que j'appelle d'habitude de τα φαινομενα, c'est-à-dire « historique », cependant je ne me promets pas même un atome de cette très célèbre science qui permet de connaître la nature intime des choses et leurs propriétés. Cette science, je la réserve entièrement à Dieu qui, comme ouvrier de la nature, peut seul concevoir nettement le fonctionnement de son œuvre. Parmi les éléments de la nature, considère le premier qui te viendra à l'esprit, animal, plante ou n'importe quoi d'autre : tous les philosophes n'expliquerons jamais à l'unisson toutes ses causes vraies et prochaines, son mode ni le système de sa structure. Seul Celui qui l'a fait peut le dire : pour nous autres homoncules, il ne nous reste que la stupeur »[3]. Cela donne un caractère théologique à la thèse des mathématiques incapables de dépeindre le monde[4]. Ils sont incapables d'atteindre les essences car ils sont une science du spectateur, et de ce fait ne peuvent accéder à des objets connaissables exclusivement par la science du Créateur.

L'idée qu'il nous est impossible de déduire la nature du monde de nos idées est en effet une thèse très importante chez Gassendi. Il s'accordait sur cela avec Kepler pour reprocher à Fludd la façon dont il cherchait à connaître le monde : Fludd cherchait à expliquer le monde de façon verticale, parant du phénomène visible pour aller vers une cause invisible. Le

[1] Gassendi pose ainsi l'axiome du sensualisme : « Nihil esse in intellectus, quod non fuerit prius in sensu » ; *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, IV, III, page 297b, *op. cit.*

[2] « Quia enim mens nostra quaniu est illigata corpori, haurit per sensus rerum notiones, seu quas habet imagines […] », idem note 1. On remarque qu'à travers l'anthropologie gassendiste sont réunies la position des facultés humaines par rapport aux facultés divines dérivant du nominalisme et la position scolastique sur la même question.

[3] Lettre du 27 juin 1642, citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 47, *op. cit.*

[4] Voir page 27.

dogmatisme rationnalisant qui prétend atteindre par une intuition intellectuelle les fondements de la théologie naturelle (il s'agit ici notamment de Descartes) ne tient pas assez compte de la condition de l'âme comme prise dans la gangue de la matière du corps, et ne pouvant de ce fait se libérer des préjugés inhérents à sa condition[1]. Notre connaissance n'est que sensible, elle ne peut s'appuyer que sur une vision humaine, et non une vision intellectuelle ; nous ne pouvons prétendre par quelque moyen que ce soit à atteindre les essences, car ce serait penser pouvoir abolir la distance qu'il existe entre Dieu et l'homme. On voit cela particulièrement lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu lui-même. Gassendi accepte des preuves de l'existence de Dieu, notamment celle qui consiste dans l'observation de l'ordre du monde, lequel nous renvoi à l'intelligence d'un Créateur ; cependant, par de telles preuves, seule l'existence de Dieu nous est donnée, son essence, par contre, nous demeure inaccessible et cachée[2]. C'est ainsi que Gassendi explique qu'il nous soit impossible de penser l'esprit divin, nous ne parvenons à le penser que sous la forme d'une matière vidée, épurée d'autant de qualités qu'il est possible, mais cependant toujours structurée selon des modalités propres à la matière.

Cette inadéquation entre les capacités d'appréhension de l'être de l'homme et la nature (terrestre ou divine) va être la base du fidéisme posé par Gassendi[3]. En effet, ne pouvant rien savoir sur la création et le Créateur[4], il nous faut nous fier à sa parole de façon aveugle, et ne pas compromettre les Écritures dans une interprétation par trop humaine, qui ne pourrait être qu'une dégradation de leur sens profond. Il faut concevoir la parole divine pour ce qu'elle est

[1] « Quoniam quantumcumque Mens pura, ac sublimis sua natura sit ; est tamen demersa in molem coproream, a cujus fonctionubus penet, a qua obfuscatur, a qua præpeditur » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.III, *Disquisitio Metaphysica*, I, II, 280a, *op. cit.*

[2] Gassendi renvoie sur ce point à deux passages des Écritures : « il fit des ténèbres son voile, / sa tente, ténèbre d'eau, nuée sur nuée » (Ps. XVIII (XVII), 12, page 974 (884)) et « [Dieu] habite une lumière inaccessible » (1Tm, VI, 16, page 2266 (2043)) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.* Les références sont proposées par O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, XIV, page 463, *op. cit.*

[3] Voir page 37.

[4] « Heinc non quærimus, qua forma sit Deus ; sed qua forma apprehendatur, quoties de ipso loquimur » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.I, *Syntagmatis Philosophici,* Physica sectio prima, IV, III, page 295b, *op. cit.*, cité par O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, XIV, page 465, *op. cit.*

vraiment, à savoir un effet de la volonté de Dieu à propos duquel toute explication causale est impossible. Gassendi tire une preuve de la nécessité d'une lecture littérale à partir de la Genèse : il montre en effet que si Dieu l'avait voulu, Il aurait été à même de créer le monde en un instant, s'Il a réparti la formation du monde sur six jours, c'est que cette description était destinée à notre compréhension sans besoin d'interprétation. Il fallait donc qu'elle soit compatible avec nos capacités limités, et c'est ainsi que Dieu a conçu sa parole, accessible à l'homme, et qu'il nous recommande de l'utiliser, sans extrapolation qui la dégraderait.

⁂

L'anthropologie qu'expose Gassendi nous montre donc un homme hors de la nature, coupé de la vrai réalité des essences, et n'ayant pour appuis que les donnés partielles de ses sens. Il est privé de toute ontologie sur les objets qui l'entoure, et sur sa nature même : « Cette grande âme qui se targue d'atteindre à la connaissance de toute chose, ne se connaît pas elle-même »[1]. La nature actuelle de l'homme semble être une dégradation de sa nature originelle, laquelle ne peut être retrouvée que par l'exercice de la philosophie[2]. L'épicurisme apparaît donc comme une nécessité pour l'homme, c'est une façon de vivre avec les sens comme unique critère de la vérité, un pis-aller du fait de la condition humaine. Mais le terme de pis-aller est ici crucial, car malgré cette conscience que nous avons de nos imperfections, malgré l'égarement de notre nature causé par le péché, nous avons cependant dans ce monde de quoi satisfaire notre nature, accéder à ses aspirations, car elle se voit suffisamment racheté par le Christ et les sacrements de l'église. La condition de l'homme, bien que de nature finie, n'est donc pas un fardeau insupportable. C'est ce que Gassendi montre dans sa lettre du 27 juin 1642 à Valois : « Nous sommes pourtant heureux, puisque la bonté divine ne nous refuse pas

[1] Gassendi, *Opera Omnia* t.III, *Exercitationes peripateticæ*, II, V, 4, page 187a, *op. cit.*, cité dans la traduction d' O.-R. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, III, XIV, page 468, *op. cit.*

[2] « Hinc tota illa Philosophæ, Virtutisque cura in eo est, vt reocare hominem ad naturæ tramitem possit » ; Gassendi, *Opera Omnia* t.VI, *Epistolae*, Lettre à Van Helmont du 10 juillet 1629, page 22b, *op. cit.*

le spectacle de tant d'admirables ouvrages. L'auteur de la nature semble de conduire comme un artisan qui, après avoir fabriqué les automates de Dédale et d'autres merveilles de ce genre dignes de stupeur, les met à disposition de tout le monde, sans pour autant révéler les ressorts intérieurs. Ainsi les spectateurs doivent-ils se contenter de repaitre agréablement leurs yeux, sans s'enquérir de l'ouvrier ni se tenir pour malheureux de ne pas concevoir dans leurs cœurs son habileté ; de même pour nous qui sommes admis dans ce beau théâtre de la nature, la très exquise contemplation de tant de choses qu'il recèle doit nous suffire, et nous avons tord d'adresser des réclamations à Dieu ou d'attribuer à un quelconque malheur notre incapacité à comprendre le talent qu'Il a mis à les créer. Ainsi a-t-il très sagement pensé : il ne serait plus un sujet d'admiration ni de vénération pour les hommes, si sa sagesse ne le mettait nullement au dessus des hommes et s'ils pouvaient se glorifier de comprendre eux-mêmes son adresse »[1].

[1] Gassendi à Le Valois, citée par Sylvie Taussig dans son article « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV, page 47, *op. cit.*

Seconde partie

BAYLE – PENSÉES DIVERSES SUR LA COMÈTE

En 1598, Henri IV signe l'Édit de Nantes. Ce traité accorde pour la première fois une existence légale à une autre confession chrétienne que le catholicisme sur le territoire français. Chaque baillage se voit accorder deux lieux de culte réformé, ainsi que la possibilité, pour les seigneurs protestants, d'avoir un exercice de fief dans leurs châteaux, c'est-à-dire d'y recevoir un pasteur attitré et les fidèles de la région.

Le règne de Louis XIII vit plusieurs affrontements entre les protestants et l'armée, mais c'est surtout sous le règne de Louis XIV que la répression contre le protestantisme va prendre un visage juridique. En 1666, le père Bernard écrit une *Explication de l'Edict de Nantes par les autres edicts de Pacification, Declarations et Arrests de Reglement*, qui tend à enlever à cet édit son caractère perpétuel et irrévocable. Dès 1669, un arrêté interdit aux sujets du Roi de s'établir à l'étranger, afin d'empêcher la fuite des protestants. Le but est alors de convertir les réformés français, car l'idéal social à atteindre est : une foi, une loi, un Roi. Par la suite, les persécutions iront crescendo, surtout à partir de l'année 1681 qui marque le début des dragonnades. Le 15 octobre 1685, Louis XIV révoque l'Édit de Nantes par celui de Fontainebleau, sous prétexte de sa caducité. Cette révocation se base sur le fait, sans vérité historique, qu'il n'y a plus de protestants en France.

Cette nouvelle politique française va pousser les protestants à émigrer vers les puissances du nord, et notamment vers la Hollande. C'est un pays financièrement puissant, et dans lequel une tolérance unique en Europe s'installe, pour des raisons commerciales, mais aussi parce qu'elle a longtemps subit des persécutions pour sa croyance. Il y a certes des compromissions

dans la liberté de conscience ainsi établie, il arrive que les pasteurs forcent les pouvoirs publics à intervenir de temps à autre, mais cela n'est en rien comparable avec la situation française, par exemple. Qui plus est, la Hollande possède également une Université dans laquelle exercent des professeurs de différentes nationalités, ce qui garanti un brassage des idées unique en Europe[1].

C'est dans ce contexte que va se forger la pensée de Bayle. Il nait à Carla, près de Foix, le 18 novembre 1647. Il est fils d'un pasteur, et cette éducation protestante l'influencera toute sa vie durant. Tout d'abord autodidacte, s'intéressant notamment à la culture antique, il entre en 1666 à la faculté réformée de Puylaurens. L'année 1669 marque un revirement particulièrement important dans la vie de Bayle : il entre au collège des jésuites de Toulouse et, en mars, abjure du « schisme »[2] réformé avec la plus grande sincérité. C'est durant cette période qu'il va découvrir la physique, la cosmologie, la philosophie contemporaine.

Mais Bayle quitte en août 1670 la religion catholique, et retourne au protestantisme. Cela lui vaut le bannissement, et il va, pendant cinq ans, être précepteur pour des familles aisées, à Genève puis à Rouen. On lui propose ensuite la chaire de philosophie de l'Académie protestante de Sedan, qu'il occupera jusqu'à la fermeture de celle-ci en 1681 par ordre royal. Il s'exile alors à Rotterdam où un poste similaire lui est proposé à l'École Illustre. C'est à ce moment qu'il publie certains de ses principaux ouvrages : la *Critique générale de l'histoire du calvinisme par M. Montebourg*, et la première version de *Pensées diverses sur la comète*. Il commence aussi ses œuvres journalistiques, avec la rédaction, de 1684 à 1687, des *Nouvelles de la République des Lettres*, un journal commentant les parutions littéraires.

---

[1] « [En Hollande] se sont rencontrés les gens, les livres et les idées de différents pays ; et il s'y est fait des échanges spirituels comme il ne peut s'en rencontrer nulle part ailleurs à cette époque… Durant tout le XVII^{ème} et pendant une grande partie du XVIIIème, des Anglais, des Français, des Écossais, des Danois, des Suédois, des Polonais et des Hongrois, mais un nombre bien plus grand des ressortissants de l'Empire, ont fait leurs études à Leyde, Franeker, Groningue et Utrecht… » ; J. Huizinga, *Du rôle intermédiaire joué par les Pays-Bas entre l'Europe occidentale et l'Europe centrale* ; cité in Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* tome 1 (1680 – 1715), I, 3, page 105 ; ed. Idées nrf, Paris, 1968.

[2] Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Annexe 1, page 627 ; ed. Albin Michel, 1996, Paris.

En 1685, son frère Jacob Bayle meurt emprisonné à Bordeaux. Pierre Bayle perd ainsi son unique parent proche. Cet évènement, cumulé avec la révocation de l'Édit de Nantes, va le pousser à produire deux ouvrages : le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : contraint les d'entrer*, où il s'agit de contrer les arguments de la propagande catholique française ; et *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, un violant pamphlet dénonçant les méthodes utilisées pour convertir les protestants et la politique française qui refuse la tolérance religieuse. Ces publications, son *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France* de 1690, et son accord avec Malebranche dans la querelle qui l'oppose à Arnauld, lui valent d'être qualifié de fourbe, d'athée et de traitre, y compris par les protestants du *refuge* et par son ancien protecteur : Jurieu[1]. Les attaques contre Bayle ne s'arrêteront plus.

Cette dernière période de sa vie sera très productive : il entame l'édition de son gigantesque *Dictionnaire historique et critique*, ouvrage ayant pour but l'exposition de grands personnages mais aussi leur défense pour un rétablissement de la vérité historique. Le premier tome parait en 1695. Il continue aussi l'exposition des thèses présentées dans les *Pensées diverses sur la comète*, sur la tolérance, en publiant une *Continuation des pensées diverses sur la comète* en 1705 et ses *Réponses aux questions d'un provincial* de 1703 à 1707. Il meurt à Rotterdam en décembre 1706.

⁂

Deux comètes vont être particulièrement visibles en France dans la seconde moitié du 17ème siècle : l'une en 1665 et l'autre en 1680. Si elles sont l'objet des recherches les plus

[1] Jurieu écrit à propos de Bayle : « […] Rien ne paroît plus étrange à l'esprit ; que cecy, qu'un Protestant Réfugié en Hollande face & contre sa Religion & contre l'état le plus pernicieux Libelle qui fut jamais, qu'il se cache derrière le rideau épais du Papisme pour tirer sur ses frères les coups les plus cruels qu'ils ayent jamais receus » ; Pierre Jurieu, *Examen d'un libelle Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre intitulé* Avis important aux Refugiés sur leur prochain retour en France, Avis important au public, page 4 ; ed. Abraham Troyel, La Haye, 1691.

sérieuses, comme celles de Newton sur la seconde, elles provoquent aussi beaucoup de libelles leur attribuant une nature divine, les investissant d'un message divin. Elles sont empreintes d'un caractère mystérieux qui les fait passer pour surnaturelles. C'est à partir de ce caractère fantastique que Bayle va trouver l'occasion de produire ses *Pensées diverses sur la comète*. Il s'agit d'une réédition augmentée d'un autre ouvrage, la *Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne, contre les présages des comètes*. L'ouvrage veut donc avoir un caractère rigoureux, et s'opposer aux fables qui accompagnent les comètes[1]. Il y est question de montrer que ce sont des objets célestes qui doivent être étudiés de façon scientifique et non comme des phénomènes magiques ou religieux. Bayle marque la séparation entre la nouvelle astronomie, celle de Cassini et de Bernoulli qui s'inscrit dans la lignée de Descartes, de Gassendi et de Galilée, et une astronomie plus ancienne, posée par Kepler et Tycho Brahe, encore marquée d'astrologie[2].

Mais Bayle n'a pas l'intention de ne traiter que ce sujet, ni même de se cantonner au domaine scientifique. Il en avertit le lecteur dès le premier chapitre de son livre : son esprit est peu systématique, ce qui va probablement l'entrainer à faire des digressions[3]. Et c'est ce qui se passe effectivement. La première digression se fait au sujet de la confiance que l'on peut avoir en l'opinion générale : Bayle fait de longues démonstrations contre la preuve du consentement général[4], qui est plus une preuve concernant plus le domaine religieux que le

[1] L'ouvrage est divisé en une succession de cours chapitres, et le troisième, après deux chapitres servant d'introductions à l'ouvrage, est titré : *Que les présages des comètes ne sont appuyés d'aucune bonne raison*. On y lit ceci : « J'entends raisonner tous les jours plusieurs personnes sur la nature des comètes, et […] rien ne m'en paraît convainquant que ce qu'ils disent contre l'erreur des peuples, qui veut que les comètes menacent le monde d'une infinité de désolations » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, III, page 770 du volume Pléiade *Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, tome II ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2004.

[2] « […] Le détail des présages des comètes ne roulant que sur les principes de l'astrologie, ne peut être que très ridicule, car il n'y a jamais eu rien de plus impertinent, rien de plus chimérique que l'astrologie […] » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, XVII, page 786, *op. cit.*

[3] « […] Je ne sais ce que c'est que de méditer régulièrement sur une chose ; je prends le change fort aisément ; je m'écarte très souvent de mon sujet ; je saute dans des lieux dont on aurait bien de la peine à deviner les chemains, et je suis fort propre à faire perdre patience à un docteur qui veut de la méthode et de la régularité partout » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, I, page 769, *op. cit.*

[4] Voir à ce propos les chapitres *VI*^{e} *Raison : Que la persuasion générale des peuples n'est d'aucun poids pour prouver les mauvaises influences des comètes* et *Exemples de quelques opinions générales qui sont fausses* ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, XLVI et XLVII, pages 830 à 833, *op. cit.*

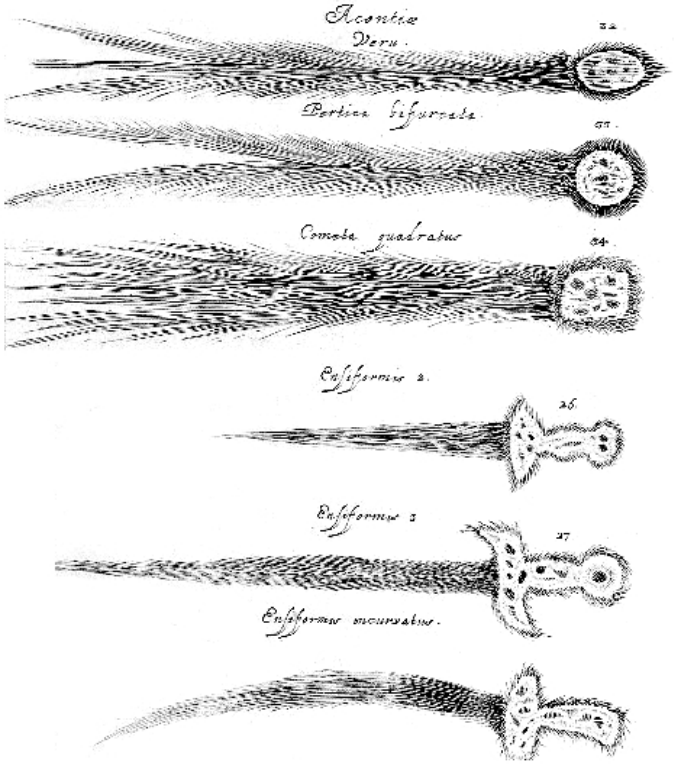


Figure 4 : Représentations de comètes (1668)

(on remarque qu'à des représentations tout à fait pertinentes, séparant clairement le noyau et la queue de la comète, sont mêlées des représentations fantaisistes)

Gravures extraites de : Johannes Hevelius, *Cometographia* ; ed. de l'Observatoire de Paris, Paris, 1668.

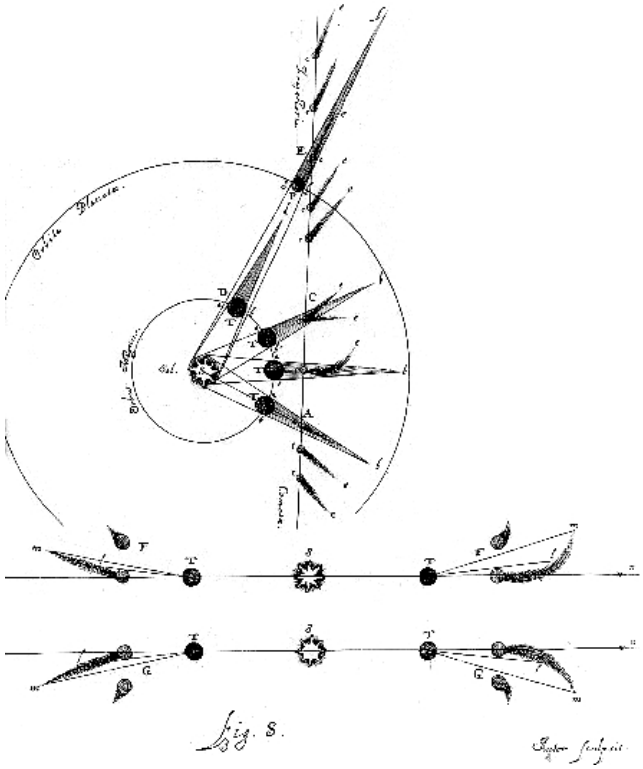


Figure 5 : Représentation de la trajectoire d'une comète dans le système solaire (1668)

(on remarque que l'auteur, bien qu'il ait dessiné des comètes selon une conception plus fabuliste que scientifique comme nous le montre la figure 4, n'en connaît pas moins l'hypothèse d'un système solaire héliocentriste et utilise la théorie de Gassendi sur la trajectoire rectiligne des comètes)

Gravure extraite de : Johannes Hevelius, *Cometographia* ; ed. de l'Observatoire de Paris, Paris, 1668.

domaine astrologique. Cela est d'autant plus frappant que le passage concerné parle avant tout de la religion païenne et des oracles, alors que les comètes sont à peine mentionnées. C'est là le fondement du développement qui va suivre : Bayle va montrer que la société est à même de se maintenir par elle-même, sans l'appui de la religion ; qu'il n'est pas nécessaire que les hommes soient d'accord sur les rites et sur les croyances pour qu'ils puissent vivre ensemble au sein d'un état. Le livre sur les comètes, prétendant s'inscrire dans la visée d'une épuration de la connaissance telle que l'avait envisagée Gassendi par une séparation du scientifique et du mystique, va donc devenir un plaidoyer pour la tolérance civile.

Pour se faire, Bayle va employer la figure de l'athée. Ce dernier est par excellence la personne qui ne fait pas entrer de considération religieuse dans ses actes. Si l'on montre qu'il lui est possible de vivre dignement selon les critères posés par les chrétiens, alors plus rien ne peut justifier son exclusion de la société, il n'est plus nocif pour elle[1]. Bayle va envisager la possibilité de bien vivre pour un athée, et montrer en cela qu'il n'est pas nécessairement un homme déréglé et asocial, et qu'il est moins à craindre qu'un idolâtre (qui sert ici de repoussoir)[2].

Il montre la possibilité d'une justice ne nécessitant pas la connaissance de lois et d'adhésion à une idée du juste posées divinement. Une telle justice devrait certes être très sévère, car elle seule serait garante de l'ordre publique, mais cela n'est-il pas aussi le cas dans les sociétés ayant une religion ? Malgré leur conscience du péché, les hommes, s'il n'est pas de loi positive, ne sont pas arrêtés par une telle idée dans leurs méfaits. C'est là ce que veut

[1] Il est important de voir que Bayle ne limite pas la notion d'athée au fait de ne pas croire en un Dieu. On peut voir cela dans le fait que pour Pierre Bayle, la croyance en un premier principe créateur de toutes peut être compatible avec l'athéisme : « Je vous dirai par occasion que de reconnaître *un principe premier et créateur de toute chose* n'est pas une preuve de non athéisme. […] Straton et quelques autres philosophes athées parmi les anciens, Spinoza parmi les modernes, reconnaissent ce premier principe » ; Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, pages 133 et 134 ; florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.

[2] Dans les chapitres *De l'horreur que Dieu a pour l'idolâtrie* et *Que l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie*, l'athée est montré comme bien moins blâmable que l'idolâtre, selon les Écritures ou selon la raison (respectivement *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, pages 53 et 60, *op. cit.*).

démontrer Bayle : la principale force de la loi se trouve avant tout dans son application par le prince, et non dans une idée abstraite et révélée du bien et du mal[1]. De ce fait, l'athée se retrouve à pied d'égalité avec une majorité de chrétiens, car il est soumis, comme les autres membres de la société, avant tout à la loi positive, posée par le prince. Il peut donc agir justement sans connaissance de Dieu et de Sa loi.

Bayle soutient aussi la possibilité d'une vertu athée. Le même argument est d'abord utilisé pour montrer la potentialité de l'athée à être pudique : cette vertu est une chose positive, bien que la religion la prêche[2]. Il montre ensuite que la sensibilité de l'homme à la gloire et au mépris ne dépend pas de sa connaissance de Dieu, ce sont des passions sociales. D'autres institutions sociales, tel que l'honneur, ne sont pas le fait d'une connaissance approfondie de l'Évangile. Au contraire, les choses qui forment l'honneur, tel que la réussite ou la réponse aux affronts, et dont les hommes sont si friands, sont bien contraires aux Écritures[3]. N'étant pas le fait de la religion, elles sont tout autant accessibles à l'athée qu'au chrétien. C'est de toute façon l'ensemble de la vertu qui est pour Bayle accessible à l'athée, comme il le démontre dans sa *Continuation des pensées diverses sur la comète*, où ce thème est repris. Il met en évidence deux raisons qui font dire que les athées sont incapables de vertu[4] : la première est que, n'adhérant pas à l'hypothèse d'une intelligence infiniment bonne, ils sont

[1] « […] Oserions-nous sortir de nos maisons si le vol, le meurtre et les autres voies de fait étaient permises par les lois du prince ? […] Malgré les roues, et le zèle des magistrats, et la diligence des prévôts, combien se fait-il de meurtres et de brigandages, jusque dans les lieux et dans les temps où on exécute les criminels ? On peut dire sans faire le déclamateur que la justice humaine fait la vertu de la plus grande partie du monde, car dès qu'elle lâche la bride à quelque péché, peu de personnes s'en garantissent » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, pages 92 et 93, *op. cit.*

[2] « Tous les chrétiens demeurent d'accord [que l'impudicité] est punie par la loi de Dieu, l'Église nous le prêche incessamment. Avec tout cela, de cent hommes, je ne sais s'il y en a un qui soit sans reproche de ce côté-là. Pourquoi ? Parce que la justice de l'état n'inquiète personne là-dessus » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 93, *op. cit.*

[3] « […] Il y a parmi les chrétiens un certain honneur du monde, qui est directement contraire à l'esprit de l'Évangile. Je voudrai bien savoir d'après quoi on a tiré ce plan d'honneur, duquel les chrétiens sont si idolâtres qu'ils lui sacrifient toute chose » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 94, *op. cit.* Dans les contradictions qu'il existe entre l'honneur et les Écritures, l'exemple de la gifle est le plus parlant : l'honneur vous dit de répondre à cet affront, là où la Bible vous recommande de tendre l'autre joue (Mt. V, 39 et Lc. VI, 29 ; respectivement *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, pages 1851 (1685) et 1949 (1770), trad. de l'École biblique de Jérusalem, ed. du Cerf, Paris, 1998).

[4] Voir *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 157, *op. cit.*

convaincus qu'il n'y a dans le monde ni bien ni mal, et que ce n'est le fruit que des opinions humaines ; la seconde se base sur le rejet de l'hypothèse d'une providence divine, qui entraine les athées à penser qu'il n'y a pas de récompense ni de blâme pour leurs actions, et donc qu'il n'y a pas d'avantage à choisir la vertu plutôt que le vice. Mais à ces cheminements de pensée, il en oppose un autre qui démontre que les athées peuvent aussi s'attacher à la vertu du fait de sa perfection naturelle, préférant l'ordre au désordre dans le monde[1]. Il ajoute que cela s'est déjà vu chez certains philosophes athées[2].

L'athée vertueux n'est pas une chimère mais bien une réalité pensable[3]. Ce cas a eu des exemples historiques, et Bayle ne manque pas de les rappeler. Il mentionne entre autre Diagoras de Mélos, Théodore de Cyrène, Évhémère, Pline, tout en rappelant leurs mœurs qui n'avaient rien de libertins[4]. Mais c'est avant tout Épicure qui recueille toutes ses éloges : malgré ses pensées très impies sur Dieu, il est impossible de dire que sa morale ou sa vie ne soit un exemple de vertu. Et cela est montré tant dans les *Pensées diverses sur la comète*[5] que plus tard dans son *Dictionnaire historique et critique*[6]. Pour ce qui est des modernes, il cite

[1] « Mais il est très possible que bien des athées philosophes naturellement, et qu'ils trouvent dans la vertu une honnêteté naturelle, et dans le vice une déshonnêteté naturelle » ; *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 157, *op. cit.*

[2] « Pour comprendre cela vous devez vous souvenir des stratoniciens et des philosophes chinois. Ils disent que la beauté, la symétrie, la régularité, l'ordre que l'on voit dans l'univers sont les ouvrages d'une nature qui n'a point de connaissance, et qu'encore que cette nature n'ait point suivi des idées, elle a néanmoins produit une infinité d'espèce dont chacune a des attributs essentiels. […] Ils ont donc pu reconnaître que le vice et la vertu étaient des espèces de qualités naturellement séparées l'une de l'autre » ; *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 158, *op. cit.*

[3] « […] Il n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement, qu'il est étrange qu'un chrétien se porte à toute sortes de crimes. Si nous voyons tous les jours cette espèce de monstre, pourquoi croirons-nous que l'autre est impossible ? » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 97, *op. cit.*

[4] Voir la suite de la citation faite en note 3.

[5] « Épicure qui niait la Providence et l'immortalité de l'âme est l'un des anciens philosophe qui ait vécu le plus exemplairement ; et quoique sa secte ait été décriée par la suite, il est néanmoins certain qu'elle a été composée de quantité de personnes d'honneur et de probité, et que ceux qui l'ont déshonorée par leurs vices n'étaient point vicieux dans cette école » ; *idem* note 3.

[6] « On ne saurait dire assez de bien de l'honnêteté de ses mœurs, ni assez de mal de ses opinions sur la religion » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, page 167b ; ed. Desoer, Paris, 1820.

notamment Vanini qui, bien qu'il fût brûlé après plusieurs condamnations pour hétérodoxie, n'en était pas moins vertueux dans ses actions[1].

Bayle entend montrer par cela que l'athéisme n'est pas le fait d'une aliénation de l'homme, et donc qu'il n'est pas uniquement pensable chez les barbares asociaux. C'était en effet l'une des façons dont les athées étaient perçus : dans ses *Réponses aux questions d'un provincial*, il s'oppose à cette idée telle qu'elle est exposée par Bernard[2]. Bien qu'il ne puisse s'accorder avec les doctrines matérialistes, il leur reconnaît une respectabilité quant à leur puissance à expliquer le monde[3]. Il défend donc la possibilité d'un géni athée, s'opposant à ce que l'incroyance en Dieu soit assimilée à l'insanité.

L'examen de ces possibilités pour l'incroyant à être social, à connaître la vertu et l'honnête identiquement au croyant, a pour but de poser la possibilité d'une société laïque. Bayle veut montrer ainsi que l'homme est principalement rendu bon par des principes positifs, tel que la loi ou la raison. Il n'y a donc pas besoin pour l'état d'avoir nécessairement une religion pour pouvoir se maintenir[4]. L'athée n'est certes mu que par ses passions, mais cela n'implique pas nécessairement qu'il aille à l'encontre des intérêts de la société[5]. On peut même voir que l'alliance de la religion et de l'état peut en certains cas être nuisible : il y a dans certains passages des allusions de Bayles à la place du catholicisme dans les décisions d'état

[1] « Le détestable Vanini, qui fut brûlé à Toulouse pour son athéisme l'an 1619, avait toujours été assez réglé dans ses mœurs, et quiconque eût entrepris de lui faire un procès criminel sur toute autre chose que sur ses dogmes aurait couru grand risque d'être convaincu de calomnies » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, pages 98 et 99, *op. cit.*

[2] Bayle cite Bernard : « S'il est des peuples entiers qui n'ont nulle idée de Dieu, on peut dire qu'ils approchent plus de la bête que de l'homme et qu'ils ne doivent point être comptés comme une exception à la règle générale » ; *Réponses aux questions d'un provincial*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page168, *op. cit.*

[3] C'est ce qu'il affirme lorsqu'il parle de la doctrine de Démocrite : « J'ose bien dire que cette erreur [sur la nature divine], quelque grossière qu'elle soit, ne sera jamais celle d'un petit esprit, et qu'il n'y a que de grands génies qui soient capable de la produire » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique Tome 5*, article *Démocrite*, note P, page 473a-b, *op. cit.*

[4] « […] Il ne faudrait pas trop compter sur les aveux que les athées pourraient faire de la nécessité politique de la religion : l'artifice se pourrait mêler dans ce langage » ; *Réponses aux questions d'un provincial*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page178, *op. cit.*

[5] « Je veux que les principes d'un athée ne le poussent que vers l'intérêt de ses passions : s'ensuivrait-il qu'ils le poussent à la ruine de la société ? Ne prend-il donc nul intérêt à son repos, et à la conservation de ses biens et de ses enfants ? » ; *Réponses aux questions d'un provincial*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page177, *op. cit.*

françaises[1], laquelle est très critiquée par Bayle, notamment à propos de la persécution des protestants et de leurs conversions forcées par les catholiques.

Le but de cet exposé de la possibilité d'un athée vertueux et respectueux de la société au regard des catholiques a entre autre pour but de traiter indirectement du problème de la place de la religion réformée en France. Bayle montre une potentialité de différentiation entre la législation et la religion, et à défaut de prôner un état laïque, il pense au moins un état tolérant à même d'accepter et de reconnaître différentes confessions sur son sol. C'est pourquoi cette réflexion sur les athées, qui aboutie à montrer que la vertu, la justice et l'honneur, sont dans les faits grandement tributaire de l'humain et non du divin, doit être rapproché des arguments qu'il développe en faveur d'une reconnaissance du protestantisme.

Les protestants sont souvent accusés de sédition politique à l'égard de l'état français. Bayle veut montrer contre cela qu'il n'a pas, malgré sa religion, perdu son respect pour Louis XIV. Même dans ses écrits les plus virulents contre l'église catholique et sa politique, cette allégeance n'est jamais remise en cause[2]. C'est d'ailleurs ce qui emmènera Jurieu et d'autres protestants, à montrer Bayle comme un traître à la cause des protestants du Refuge[3]. Ce

[1] Deux passages semblent montrer cela : « Il y a cette autre religion, à qui l'on adjugerait la préférence sur l'athéisme, sans hésiter et en opinant du bonnet, si l'on ne faisait attention qu'à son beau côté […]. Mais si selon le devoir des juges on la tournait de tous côtés et l'on examinait les détails de sa constitution, il ne serait pas aisé de connaître qu'elle fût plus propre que l'athéisme à maintenir la tranquillité, les douceurs et la sûreté de la vie sociale » (*Réponses aux questions d'un provincial*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page182, *op. cit.*) ; et de façon plus explicite : « Jamis Prince n'a été plus digne que Louïs le Grand d'avoir des fidelles amis, parce qu'il a fait du bien à une infinité de personnes, Cependant il ne s'est trouvé aucun, parmi tant de Créatures, qui lui ait osé représenter qu'on avoit surpris sa Réligion, & qu'il donnoit trop d'autorité à des gens qui ne devoient se mêler que de leur Brêviaire » (Pierre Bayle *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 37 (10) ; ed. établie par Élisabeth Labrousse, Vrin, Paris, 1973).

[2] Outre ce que nous venons de voir dans la note précédente, on remarque que les décisions avec lesquelles Bayles ne s'accordent pas ne sont jamais dites être du fait du Roi, mais de mauvais sujets qui le tiennent dans l'ignorance : « Allez, Monsieur, allez, si vous ne faites cesser bien-tôt ces abus, que je crois qui seroient très désagréable au Roi, s'il les savoit, ou s'il en considéroit les circonstances, vous irez bien loin avant la fin de ce siécle » ; Pierre Bayle *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 67 (86), *op. cit.*

[3] « Mais la vérité est qu'il n'y rien dans cet ouvrage, qui ne soit du goût de la Cour de France [; le livre est destiné] premièrement à loüer le Roy de France, & à le faire regarder comme le plus grand, le plus sage, & le plus juste Prince du monde. On le loüe par tout de sa modération, de sa bonté, & de sa generosité » ; pour Jurieu, c'est là un signe de faiblesse de la part de Bayle, qui n'a pas le cran de s'opposer au souverain : « […] Les désolations que Louis XIV a fait sur les bords du Rhin, les Villes réduites en cendres, les magnifiques Palais des Princes jettés par terre, les Campagnes reduites en d'affreux et tristes déserts, font voir à quel ennemy on a à faire, & ce qu'on doit craindre si on ne l'abaisse » (respectivement Pierre Jurieu, *Examen d'un libelle Contre la*

respect s'inscrit plus généralement dans la doctrine morale que Bayle met en place : c'est là « une maxime très nécessaire au bien public ; c'est le fondement de la sûreté de tous les états »[1]. La prise d'arme contre le pouvoir en place n'est pas une bonne façon de procéder pour faire valoir ses revendications : il montre cela par l'exemple de l'échec de la fronde, et conseille de suivre l'avertissement donné par le ministre Amyraut, qui engageait à l'allégeance au souverain[2]. La raison principale pour laquelle Bayle engage à ce respect des dirigeants est qu'il se base sur la Bible, et plus particulièrement sur le chapitre 13 de l'*Épitre aux romains* de saint Paul : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste aux autorités se rebelle contre l'ordre établi par Dieu »[3].

Il ne nie pas que certains protestants soient opposés au pouvoir français, et donc s'inscrivent contre le pouvoir royal. Ce serait vouloir nier l'évidence. Mais il veut préciser que la religion réformée n'est en rien dans leur prise de parti, que cela n'est le fait que de leur tempérament. Bayle a bien conscience que les huguenots devront montrer patte-blanche pour pouvoir revenir en France, et que la tolérance ne pourra s'établir sur le territoire que si tout esprit de vengeance ou de critique est abandonné. C'est pourquoi son *Appel aux réfugiés*[4] exhorte les exilés à ne pas critiquer trop violement le Louis XIV. Sans cela, son plaidoyer

---

Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre intitulé Avis important aux Refugiés sur leur prochain retour en France, Avis important au public, pages 18-19 et 81, *op. cit.*).

[1] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, note O, page 188b. En effet, Bayle loue Épicure d'avoir conseillé dans sa philosophie d'obéir aux magistrats.

[2] « Le livre De la souveraineté des Rois, publié en 1650 à l'occasion de la mort tragique de Charles 1er roi d'Angleterre, témoigne encore avec plus de force des sentiments de notre M. Amyraut sur la prise d'arme des sujets contre leurs princes. Il n'y avait pas de moyen de se taire ; car on ne cessait d'imputer cette tragédie au parti presbytérien et d'en tirer mille conséquences odieuses contre les protestants de France. M. Amyraut ne cru pas devoir laisser sans réponse l'injustice de ces reproches. Pendant les troubles de la dernière minorité [*i.e. : la Fronde*], ce ministre inspira toujours aux peuples par ses prédications le parti de l'obéissance ; et lorsqu'on le consulta sur la manière dont on devait se conduire, il répondit qu'il n'y avait point d'autre parti à prendre que de se tenir au gros de l'arbre » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 1*, article *Amyraut*, note Q, page 518a-b, *op. cit.*

[3] Rm., XIII, 1, page 2168 (1958) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, *op. cit.*

[4] « Permettez-moi de vous avertir d'une chose, vous, monsieur, et tous vos confrères réfugiés en divers pays étrangers : c'est de faire une espèce de quarantaine avant que de mettre le pied en France, afin de vous purifiez du mauvais air que vous avez humé dans les lieux de votre exil et qui vous a infecté de deux maladies très dangereuses et tout à fait odieuses ; l'une est l'esprit de satire ; l'autre un certain esprit républicain qui ne va pas à moins qu'à introduire l'anarchie dans le monde, le plus grand fléaux de la société civile » ; Pierre Bayle, *Avis aux réfugiés*, cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 64 ; ed. PUF Philosophie, Paris, 1994.

pour démontrer la possibilité d'une cohabitation de différentes confessions au sein d'une même société n'aurait plus aucune valeur.

⁂

Les raisons de la tolérance que nous venons de voir sont avant tout politiques, Bayle met en avant la positivité de la vertu, du juste, de l'honnête. C'est ainsi qu'il accède à une acceptation au niveau social de la différence de confession. Mais il serait réducteur de ne déceler ce mouvement de la pensée de Bayle que sur ce domaine. Son vrai tour de force va être de porter la preuve d'une nécessité de la tolérance au niveau théologique, donc au niveau même où la certitude et le désir d'unicité ont la plus grande importance. Ce renversement considérable se fait d'abord par le refus des preuves courantes de l'existence de Dieu.

La preuve du consentement universel a pour Pierre Bayle plusieurs oppositions qu'il est important d'examiner, afin de voir que l'on ne peut lui accorder la portée qu'elle prend dans les récits de propagande catholique de la fin du 17ème siècle. La critique la plus évidente consiste en une application historique générale de cette preuve. Si le consentement de tous les hommes sur une proposition vaut comme preuve de cette proposition, comme le pensent les auteurs catholiques, alors les impiétés des païens ont une vérité identique à celle affirmée par les catholiques au moyen de cette preuve[1]. On peut donc en tirer que la pluralité des Dieux est aussi vraie que l'existence de Dieu, et cela, les chrétiens ne peuvent l'accepter.

Outre la remise en cause historique, une remise en cause géographique de cette preuve est aussi possible. Elle consiste plus en un contre-exemple qu'en un raisonnement par l'absurde, comme la précédente. Bayle se base sur la découverte de tribus canadiennes aux croyances complètement étrangères à celles des chrétiens. Il s'agit ici de démonter les arguments, en

[1] « On peut ajouter en sixième lieu qu'on ne prescrit pas contre la vérité par la tradition générale et par le consentement unanime des hommes ; autrement il faudrait dire que toutes les superstitions que les romains avaient apprises des Toscans sur le fait des augures et des prodiges, et toutes les impertinences des païens sur le chapitre de la divination, étaient autant de vérités incontestables puisque tout le monde en était aussi prévenu […] » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 48, *op. cit.*

faveur d'une preuve par le consentement universel des peuples, qui utilisent l'exemple du peuple chinois. En effet, les missions de 1685, 1686 et 1687 rapportent une multitude d'information sur la Chine, et entrainent des tentatives d'assimilation de la religion chinoise au christianisme[1]. Contre cela, Bayle expose deux peuplades, dont l'une est complètement sans religion, et l'autre avec un culte aux notions irréductibles au christianisme[2]. Il nie ainsi l'universalité de la conscience de Dieu dans le monde.

A ces remises en causes historique et géographique s'ajoute une preuve théologique. En effet, quand bien même l'universalité nécessaire à la preuve de Dieu serait effective, ne pourrait-on pas opposer que depuis le péché originel, l'homme est dans l'erreur, et que son jugement n'est pas fiable[3] ? Bayle continue cette contre-argumentation en montrant que suivant cette hypothèse, il est impossible de comprendre comment tant d'erreurs ont découlé de la notion universelle de Dieu[4]. Il serait nécessaire de nier l'existence de l'athéisme, du paganisme, de l'idolâtrie, ce qui est impossible.

Enfin, Bayle défait aussi l'élargissement de cette preuve du consentement universel, qui consisterait à ne plus regarder l'uniformité mais la majorité. L'argument deviendrait donc : si la majorité des hommes croit en une proposition, alors cette proposition est vraie. Mais Bayle rappelle ici qu'il ne faut pas juger par la pluralité des voies en philosophie, mais sur la

[1] « […] Les vaillants et savants jésuites qui avaient su conquérir à Pékin l'estime de l'Empereur essayaient de montrer la philosophie chinoise si voisine du Catholicisme qu'on pouvait les assimiler l'une à l'autre, avec un peu de bonne volonté. D'après eux, Confucius, qui avait façonné l'âme de son pays, professait une doctrine où l'on sentait à tout instant passer des souffles divins ; il estimait que la nature humaine était venue du ciel très pure et très parfaite, qu'elle s'était pervertie dans la suite, et qu'il fallait maintenant lui rendre sa première beauté : par conséquent, les chinois devaient obéir à Dieu, se conformer à ses volontés, aimer leur prochain comme eux-mêmes » ; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* tome 1 (1680 – 1715), I, 1, page 37, *op. cit.*

[2] « Ces barbares ou ces sauvages concevaient Dieu comme éternel, et cependant il lui donnaient une mère et même une grand-mère. Ils ne le croyaient guère bon : ils croyaient qu'il sème du blé pour se nourrir, qu'il boit, qu'il mange, qu'il dort, qu'il est lascif comme les hommes et qu'il vit presque dans les mêmes infirmité qu'eux » ; *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 134, *op. cit.*

[3] Il s'agit ici de l'argumentation de Bayle dans la partie consacrée à Bernard des *Réponses aux questions d'un provincial*. Voir à ce propos Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 105, *op. cit.*

[4] « […] Un tel fondement ne saurait être solide, puisqu'il a servi de base à des faussetés affreuses » ; *Réponses aux questions d'un provincial*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 171, *op. cit.*

puissance de ce qui est défendu[1]. Le terme philosophie ne doit pas ici nous abuser, c'est bien de la théologie dont il est question, et d'une version plus large de la preuve du consentement universel[2].

En plus de la chute de cette preuve de l'existence de Dieu, Bayle appuie l'idée que la religion n'est pas une garantie des actions humaines. Il s'oppose principalement à l'idée que la religion empêche l'homme de tomber dans le péché. Ce n'est pour lui que le fait d'un raisonnement abstrait, qui ne tient pas face à la réalité[3] : bien sûr, l'homme est doué de raison, il sait que s'il faute, il ira en enfer, et que s'il est bon, il ira au paradis. Mais cela ne suffit pas à déterminer l'homme au bien, l'expérience nous montre tous les jours qu'il n'en est rien. Cette non-conformité entre les actes de l'homme tels qu'ils devraient être et ce qu'ils sont en réalité est le fait de la condition humaine, qui est montrée de façon très pessimiste par Bayle. L'homme est souvent incapable de prendre la moindre élévation lors de sa prise de décision, son jugement reste coupé de toute visée et ne s'inscrit pas au sein d'une visée religieuse qui devrait guider l'homme. Les passions du corps soumettent l'homme et l'empêchent d'agir honnêtement, et cela même s'il connaît l'honnête. Le fait qu'un homme soit chrétien ne garantit donc pas plus ses actions, il est soumis au poids de sa corporalité et des passions[4]. Bayle voit un exemple parfait de cela dans le comportement de Salluste qui, malgré ses comportements immoraux, produisit des ouvrages d'histoire moralistes[5].

---

[1] « Je n'approuve pas ces manières, mais j'en reviens toujours là, qu'il ne faut pas compter les voix, qu'il faut les peser, et que la méthode de décider une controverse à la pluralité des voix, est sujette à tant d'injustices, qu'il n'y a que l'impossibilité de faire autrement qui la rende légitime en certains cas » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 49, *op. cit.*

[2] Pierre Bayle dit quelques lignes plus bas qu'il s'agit de réfuter le « *Vox populi, vox Dei* », *idem* note 1.

[3] « Tout cela est beau et bon à dire, quand on regarde les choses dans leur idée, et qu'on fait des abstractions métaphysiques. Mais le mal est que cela ne se trouve pas conforme à l'expérience » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 80, *op. cit.*

[4] « […] L'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lorsqu'il est sur le point d'agir. Or ce jugement particulier peut bien être conforme aux idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire, mais le plus souvent il ne l'est pas. Il s'accorde presque toujours à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées et au goût ou a la sensibilité que l'on a pour certains objets » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 81, *op. cit.*

[5] Voir *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 82, *op. cit.*

Ce poids, les chrétiens n'en sont pas exempts, si bien qu'ils sont sujets tout autant que les autres aux dérèglements des mœurs, et cela malgré leur conviction[1]. Mais pour Bayle, c'est surtout sur l'église catholique qu'il s'exerce, et montre ceci par de nombreux exemples. Son but n'est pas de faire remettre en cause leurs croyances chrétiennes aux catholiques, mais principalement de leur faire voir les erreurs de leurs institutions humaines[2], et surtout leur prétention à avoir l'unique parole en accord avec Dieu, à travers le Pape. Il s'agit donc de présenter le caractère faillible et profondément humain de l'église catholique, et montrer ainsi la non-légitimité des conversions forcées qu'elle a entreprises.

Bayle utilise l'histoire de l'église catholique et en tire des actions qu'il oppose avec la plus grande force à l'idéal décrit par les Évangiles, tel que les massacres qu'elle a perpétrés[3]. Mais il exhibe aussi l'utilisation des Écritures dans la politique moderne : afin de justifier les conversions des protestants, les catholiques se basent sur la parabole des invités qui se dérobent. Un maître, faisant un baquet de noce, envoi un serviteur chercher des convives, mais ceux-ci ne peuvent pas venir. Le maître a alors cette parole : « Va-t-en par les chemins et le long des clôtures et fait entrer les gens de force, afin que ma maison se remplisse »[4]. Les catholiques voient ici une justification de l'emploi de la force dans les conversions. Bayle ne peut accepter cela. Pour lui, la foi doit être le fait d'une dynamique intérieure, Dieu ne peut avoir qu'en horreur les actes de religion extérieurs, car ils sont le signe d'une hypocrisie[5]. Il

[1] « […] Les chrétiens qui connaissent si clairement par une révélation soutenue par tant de miracles, qu'il faut renoncer au vice pour être éternellement heureux [vivent] dans les plus énormes dérèglements du vice » ; *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 82, *op. cit.*

[2] Cela est à prendre comme une généralité, on remarque en effet quelques dissensions au niveau théologique, notamment sur la question de l'adoration mariale, qui est parfois vue par les protestants comme de l'idolâtrie.

[3] « On dit que les chrétiens des premiers siècles cachaient leurs principaux dogmes aux païens, mais je crois que présentement ce qu'il faut surtout cacher aux Infidèles, c'est l'histoire du christianisme ; car il y a bien de l'apparence que, si ces bons Indiens et Japonais savaient comment les chrétiens se sont traités les uns les autres pendant mille ans et comment ils ont traités les Sauvages de l'Amérique, ils ne laisseraient pas mettre le pied dans leur pays à un chrétien », Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, à propos de l'*Histoire de l'Éthiopie orientale* du P. Dos Santos, octobre 1685 ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 46, *op. cit.*

[4] Lc. XIV, 15-24, *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, page 1969 (1787), *op. cit.*

[5] « La nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu, laquelle produis dans la volonté l'amour, le respect et la crainte que mérite cet Être suprême et, dans les membres du corps, les signes convenables à cette persuasion et à cette disposition de la volonté de sorte que, si les signes externes sont sans un

s'agit là d'une parabole, et la prendre en son sens premier est absurde ; elle contredit en effet la bonté, la douceur et la patience qui sont « le caractère essentiel et distinctif de l'Évangile »[1].

Cette critique des motifs des conversions forcées s'accompagnent bien évidemment d'une critique des méthodes de conversion. C'est une corruption générale de tous les chrétiens qui est dénoncée par Bayle, car il leur reproche qu'aucun ne se soit opposé à ces méthodes, son pamphlet *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand* dénonce cela sur toute sa longueur[2]. Cela est fait d'une façon particulièrement virulente, Bayle montre le catholicisme comme tellement dégradé qu'il peut être assimilé au Diable[3]. Bayle s'insurge en particulier contre Montebourg, et l'accuse d'avoir voulu masquer la vérité en faisant passer ces méthodes pour « douce » dans son *Histoire du Calvinisme*[4]. Il assimile ainsi Montebourg et les écrivains de propagande catholique aux historiens peu scrupuleux qui modifient l'histoire en fonction de leurs protecteurs. C'est en effet un motif très présent chez Bayle, qui montre que l'historien doit avoir une éthique consistant à ne pas modifier

---

état intérieur de l'âme qui y réponde ou avec un état intérieur qui leur soit contraire, ils sont des actes d'hypocrisie et de mauvaise foi, ou d'infidélité et de révolte contre la conscience » Pierre Bayle, *De la tolérance – Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ « Contrains les d'entrer »* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 53, *op. cit.*

[1] Pierre Bayle, *De la tolérance – Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ « Contrains les d'entrer »* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 54, *op. cit.*

[2] « Se peut-il bien faire que parmi une si grande multitude de gens, il n'y en ait pas eu un honnête homme ? Oüi cela se peut, puis que cela est […]. Ainsi vous avez tous été, sans en excepter un seul, de très-malhonnêtes gens » ; Pierre Bayle *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, pages 34-35 (8-9), *op. cit.*

[3] « […] Or où se trouve mieux que chez vous [catholiques] les deux traits & les deux linéamens par lesquels Jesus Christ a caractérisé le Demon, quand il a dit qu'il est menteur et meurtrier dés le commencement […] ? » ; Pierre Bayle *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 38 (15), *op. cit.* Les traits du Diable tel qu'ils sont donnés ici se réfèrent à l'Évangile de saint Jean, VIII, 44.

[4] « Il appelle douceur une conduite qui contraint une infinité de gens à quitter la France ou à souhaiter d'en sortir ; qui, nous appelant à mille fâcheuses épreuves, nous ferme les ports de mer afin que nous ne puissions pas nous délivrer du joug ; […] qui, par mille supercheries, emprisonne nos ministres, démolit nos temples et nous abandonne aux injustices des magistrats ; […] qui livrent mille tourments à nos consciences, à l'égard des enfants qui nous naissent et de nos malades » ; Pierre Bayle, *Critique générale de l'*Histoire du calvinisme *de Monsieur de Montebourg* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, pages 34-35, *op. cit.*

volontairement les faits ; c'est dans ce but qu'il rédigera son dictionnaire, afin de rétablir la vérité et combattre les préjugés[1].

Nous venons donc de voir les raisons principales pour laquelle Bayle montre comme nécessaire l'établissement d'une tolérance au sein de l'état : l'homme ne connaît pas de façon certaine, il porte en lui la marque du péché originel. De ce fait, les preuves de l'existence de Dieu n'ont plus leurs certitudes, et même lorsqu'il est croyant, et connaît la parole divine, l'homme n'est en rien assuré de la droiture de ses actions, comme le montre les agissements de l'église catholique. Bayle effectue ainsi un retournement saisissant : alors que l'église catholique justifiait les conversions par l'idée d'un homme déchu qu'il fallait remettre dans le droit chemin, il reprend ce même argument de la déchéance de l'homme pour justifier la nécessité d'une tolérance, c'est-à-dire l'exact opposé de ce à quoi l'église catholique arrivait avec la même base.

Il nous faut maintenant voir ce qui résulte de cela. Il y a tout d'abord la prise de conscience de ce qui forme la base de la religion. Ce n'est pas une vérité historique mais une certitude, une persuasion, et de ce fait il est nécessaire de reconnaître que celui qui n'adhère pas à la même conception de la foi le fait avec tout autant de légitimité et de sincérité. Les différences existantes entre les conceptions distinctes de la foi peuvent relever d'un manque d'attention lors de l'adoption des thèses, ou d'une incapacité à pousser plus loin la réflexion sur le vrai, mais si elles n'ont pas à être acceptées, elles doivent cependant être tolérées[2]. Bayle pose ainsi son *droit de la conscience errante*.

[1] « [C'est l'histoire] que l'on accommode […] à peu près comme les viandes dans une cuisine. […] Chaque nation, chaque religion, chaque secte prend les mêmes faits tout crus où ils se peuvent trouver, les accommode et les assaisonne selon son goût, et puis ils semblent à chaque lecteur vrais ou faux, selon qu'ils conviennent ou qu'ils répugnent à ses préjugez » ; Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, à propos de l'*Histoire des révolutions* de F. Varillas, mars 1686 ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 47, *op. cit.*

[2] « […] Toutes les erreurs où l'on est de bonne foi ont le même droit sur la conscience que l'orthodoxie, soit que l'on ait embrassé ces erreurs un peu trop légèrement, soit qu'on les ait fait passer par l'examen le plus rigoureux dont on ait été capable » ; Pierre Bayle, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 35, *op. cit.*

Il faut donc penser un principe pouvant servir de règle sociale et qui soit en accord avec cette liberté de conscience. C'est ici que Bayle pose l'équité, principe qui lui est particulièrement cher. Il le définie dans l'article *Épicure* de son dictionnaire : « L'équité veut que l'on juge de son prochain sur ce qu'il fait, et sur ce qu'il dit ; et non pas sur les intentions cachées que l'on s'imagine qu'il a »[1]. Il voit notamment Épicure comme ayant adopté ce principe à l'égard du culte qu'il rendait au Dieu[2]. Le principe d'équité est aussi un rempart contre la perte de la notion d'honnête : sans lui, il est impossible de préserver la conscience de ce qui est bon et qui pourtant ne flatte pas nos préjugés[3]. Bayle le montre donc comme essentiel pour préserver le calme des sociétés. La réciprocité qui s'en dégage permet de garantir à quiconque que sa foi sera reconnue en toute circonstance, tant qu'elle ne mettra pas en péril l'ordre public[4]. Et contrairement à ce qui est couramment pensé à cette époque, Bayle s'oppose à l'idée que la tolérance est le signe d'un laxisme, ou qu'elle engage à ne plus établir aucune préférence entre les systèmes de valeur. Il pense la multitude des confessions comme porteuse d'une beauté, comme embellissant la société qui l'adopte. Elle est en tout cas bien moins porteuse de mal que le désir d'unicité de confession qui est visé par la révocation de l'Édit de Nantes[5]. C'est ce qu'il soutient au sein même de ses pamphlets les plus violents contre l'église catholique.

---

[1] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, note G, page 179a-b, *op. cit.*

[2] « On ne se tromperait pas peut-être, lorsqu'on l'accuserait [*Épicure*] de n'agir ainsi que par politique, et afin d'éviter la punition qui lui aurait été immanquable s'il eût renversé le culte des Dieux » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, note G, page 179a, *op. cit.*

[3] « Quels ravages ne font pas dans un esprit les préjugés de religion ! Ils en chassent tellement les idées naturelles de l'équité qu'on devient incapable de discerner les bonnes actions d'avec les mauvaises. Tout est bon pourvu qu'il favorise ces préjugés ; autrement tout est injuste » ; Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, à propos des *Exercitationis historicæ de origine et progressu controversiæ iconomachiæ sæculo8* de F. Spanheim, octobre 1685 ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 48, *op. cit.*

[4] « […] Pourvu [que les croyants en une autre confession] ne fissent rien contre le repos public, je veux dire, contre l'obéissance due au souverain dans les choses temporelles, ils ne méritent pas seulement l'exil, ni eux, ni ceux qu'ils ont pu gagner par leurs raisons » ; Pierre Bayle, *De la tolérance – Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ « Contrains les d'entrer »* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 56, *op. cit.*

[5] « Quant à cette bigarrure de sectes défigurant la religion qu'on prétend qui naît de la tolérance, je dis qu'elle est un moindre mal et le moins honteux du christianisme que les massacres, les gibets, les dragonneries et toutes les cruelles exécutions au moyen de quoi l'Église romaine a tâché de conserver l'unité sans en pouvoir venir au

Il ne faut cependant pas tirer des conclusions trop hâtives de ce que nous venons de voir. La tolérance que Bayle pose montre des limites dont il faut avoir conscience. Tout d'abord, et contrairement à ce qui a été parfois affirmé[1], Bayle ne propose pas une société laïque. Une société laïque implique que son gouvernement ne se revendique pas d'une religion qui devient religion officielle, ce dont on ne trouve pas de trace chez Bayle. Qui plus est, un tel gouvernement est paradoxal avec les affirmations du philosophe : il est pour lui important de se soumettre au pouvoir du souverain, comme il le dit dans son *Avis aux Réfugiés sur leur prochain retour en France*, car tout pouvoir terrestre est le fait de Dieu. Il s'appuie ici sur un passage de l'*Épitre aux romains* de saint Paul[2]. Penser un état laïc, déconnecté de tout aspect religieux, n'est pas vraisemblable pour Bayle.

Ensuite, il est important de ne pas voir dans cette tolérance de la différence des confessions une équivalence entre elles. Pour Bayle, il ne fait aucun doute que seule la foi chrétienne est salvatrice, elle est la seule vraie religion. La tolérance s'avère bien ne pas être un laxisme, ni en droit ni en fait, car elle n'entame en rien l'exigence découlant de la foi. Pour que la connaissance de Dieu s'inscrive réellement en l'homme et le touche ainsi de ses effets, la foi doit être pleine et puissante[3]. Seule la grâce de l'Esprit Saint peut rendre l'homme effectivement meilleur, sans quoi il ne peut que paraître bon, de par ses actions extérieures[4]. On ne peut donc pas faire d'actions vertueuses sans être catholique. Bayle reprend ici la thèse

---

bout » ; Pierre Bayle, *De la tolérance – Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ « Contrains les d'entrer »* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 58, *op. cit.*

[1] Voir notamment Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion catholique*, page 56, *op. cit.* : « Ainsi Pierre Bayle a-t-il l'intuition de l'État laïque au sein duquel toutes sortes de communautés religieuses pourraient être tolérées pour autant qu'elles ne troublent pas l'ordre public ».

[2] « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste aux autorités se rebelle contre l'ordre établi par Dieu » Rm., XIII, 1, page 2168 (1958) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, *op. cit.*

[3] « Disons donc, que quand on n'est pas véritablement converti à Dieu, et qu'on n'a pas le cœur sanctifié par la grâce du Saint-Esprit, la connaissance d'un Dieu et d'une providence est une trop faible barrière pour retenir les passions de l'homme. […] Il n'y a que la véritable religion, qui outre cette utilité, apporte celle de convertir l'homme à Dieu, de le faire combattre contre ses passions, et de le rendre vertueux » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, pages 73 à 75, *op. cit.*

[4] « […] Il n'y a qu'une grâce particulière du Saint-Esprit qui la puisse corriger [*la malice de l'homme*], et que sans cette grâce c'est tout la même chose à l'égard des mœurs, ou d'être athée, ou de croire à tous les canons des conciles » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 92, *op. cit.*

de saint Augustin, à savoir que les païens n'agissent jamais selon l'honnête même, leurs actions n'en ont que l'apparence, ils ne font que de « brillants péchés »[1]. La tolérance n'implique donc pas que le salut de l'homme soit ailleurs que dans la religion chrétienne, elle pose seulement que la société doit uniquement se soucier de l'apparence de l'action, et non pas de ses motivations.

⁂

Dans cette recherche des causes pour lesquelles Bayle défend une tolérance assez étendue, nous avons remarqué qu'il donnait une image assez négative de l'homme. C'est cette conception que nous allons examiner maintenant. Nous avons vu que l'homme était notamment handicapé sur le plan de la connaissance : une preuve démonstrative de l'existence de Dieu le dépasse, il doit se fier uniquement à sa certitude[2]. Nous devons donc regarder la science pour voir les retombées sur elle de la condition humaine, et ainsi en savoir plus sur la vision baylienne de l'homme.

Les propos de Bayle sur les sciences mettent en exergue une inévitable aporie de la connaissance. Comme la majorité des auteurs de son époque Bayle s'oppose à la science aristotélicienne, qu'il accuse de « multiplier les êtres sans nécessité »[3], notamment à propos de la substance qui est jugée comme trop inconnue pour entrer dans la connaissance des effets et des propriétés des corps. Il reproche à l'aristotélisme de n'énoncer à par ça rien qui ne soit

[1] « Tout ceci s'accore parfaitement avec la théologie de saint Augustin, qui porte que les païens n'ont jamais fait aucune action méritoire, c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais fait aucun acte de vertu par un bon principe, et pour une bonne cause » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 88, *op. cit.*

[2] Sur l'impossibilité d'une preuve démonstrative, voir ce que nous avons dit pages 59 et suivantes.

[3] Pierre Bayle, cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 8, page 222, *op. cit.* ; on trouve aussi : « Les aristotéliciens […] admettent une infinité de formes substantielles et accidentelles, distinctes de la matière, […] puisqu'elles ne sont point composées d'aucun sujet préexistant, il s'ensuit qu'elles sont faites de rien » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 2*, article *Anaxagoras*, page 43a, *op. cit.*

d'une très grande utilité : ce qui est dit dans cette doctrine est connu, il n'est en réalité que dit d'une façon plus complexe et confuse[1].

Bayle semble avoir une affinité forte pour le système atomiste épicurien : « Les nouveaux philosophes étant venu là-dessus avec des corpuscules de grosseur, de figure, d'agitation et de situation différentes, ont répandu beaucoup de lumière dans l'esprit »[2]. Ce système physique lui sert notamment dans certaines de ses démonstrations[3], et il admire particulièrement son auteur[4]. Il a à sa disposition beaucoup de source sur ce philosophe, et connaît les travaux récents de Gassendi. Mais tout cela ne l'empêche pas de mettre en avant le caractère impie de la philosophie d'Épicure, et le système des atomes a une faille terrible : celle de la liberté humaine, que le *clinamen* tente bien de combler, mais d'une façon qui ne trompe personne[5]. En tant que protestant, Bayle ne peut transiger cela[6].

Il refuse aussi les théories phénoménistes, et n'accorde pas au sens la crédibilité et la justesse que leur attribuait Gassendi[7]. Il connaît les thèses de Newton, il y fait notamment

[1] « A proprement parler, [nos Ancêtres] ne faisoient que dire au Public, en termes mystérieux et magnifiques, ce que la plus simple femme savoit déjà, qu'il n'y a point de phénomènes dans la Nature, quelque étrange qu'il puisse être, dont il n'y ait une cause » ; Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, octobre 1686, article vii ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 8, page 221, *op. cit.*

[2] Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, octobre 1686, article vii ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 8, page 221, *op. cit.*

[3] « Je ne vois point qu'on puisse seulement soutenir que les atomes d'une comète aient la vertu de produire la peste, la famine, ou quelque autre altération dans nos éléments » ; Pierre Bayle, P*ensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 50, *op. cit.*

[4] « L'un des plus grand philosophe de son siècle » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, page 166a, *op. cit.*

[5] « On se moqua d'Épicure lorsqu'il inventa le mouvement de déclinaison : il le supposa gratuitement pour se tirer de la fatalité de toute chose » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Rorarius*, note L, page 619b, *op. cit*

[6] « Il est de foi que la liberté des hommes est au dessus de l'influence des astres, et qu'aucune qualité physique ne la porte nécessairement au mal » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 50, *op. cit.* Cela s'oppose aussi à saint Paul : Ga. V, 1, page 2223 (2006) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, *op. cit.*

[7] « [L'homme raisonnent mal car on découvre] dans sa conduite une coutume générale de juger de tout sur les premières impressions des sens et des passions, sans attendre un examen plus exact, mais aussi un peu trop pénible » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 48, *op. cit.*

référence dans le Dictionnaire[1], et cependant ne peut se détacher de l'idée d'une science physique déductive fondée sur la métaphysique.

C'est là le fait de son attachement à Descartes, dont il apprécie la physique, et tout particulièrement sa capacité à utiliser des thèses en accord avec la métaphysique traditionnelle. Bayle va défendre le mécanisme cartésien, bien que celui-ci fût déjà légèrement obsolète à son époque[2]. Toutefois, il faut voir qu'il s'accorde aussi avec la critique gassendiste des mathématiques, montrant que cette science n'est pas à même de toucher les essences des êtres, mais seulement d'effleurer la réalité du monde, car elle ne se base que sur les qualités secondes des objets. Chez ces deux philosophes, le monde n'est qu'un spectacle s'offrant à nos yeux mais dont nous ne sommes pas acteurs, simplement spectateurs[3]. En faisant cela, Bayle sape les fondements du mécanisme cartésien, qui résidaient en une correspondance possible du réel et de la géométrie. Le mécanisme cartésien est donc adopté par Bayle uniquement par défaut, en tant que doctrine comprenant le moins de contradictions en son sein.

Ainsi, pour toute hypothèse physique avancée, quelque soit la doctrine envisagée, Bayle trouve des oppositions à celle-ci, lui ôtant toute sa crédibilité. Paradoxalement, étant toutes sur le même pied d'égalité, elles peuvent toutes être utilisées[4]. C'est ainsi que nous pouvons

---

[1] Voir notamment à propos de la question de l'existence du vide : Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 9*, article *Leucippe*, note G, page 205a, *op. cit.*

[2] « Pour ce qui concerne ceux qui contestes les détails de M. Descartes, comme s'ils enfermaient des choses contraires aux lois de la mécanique, et à l'état effectif que les astronomes ont découvert dans les tourbillons des cieux, je me contente de leur répondre que cela n'empêche pas qu'il n'ait raison quant au gros de son hypothèse, et je suis bien persuadé que M. Newton, le plus redoutable de tous les critiques de M. Descartes ne doute point que le système effectif du monde ne puisse être la production d'un petit nombre de lois mécaniques établies par l'auteur de toute chose » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Ovide*, note G, page 298b, *op. cit.*

[3] On trouve chez Bayle : « Mais le monde est néanmoins, tout comme autrefois, un Opéra, dont on voit le jeu des machines sans en connoître les ressorts » (Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial*, cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 8, page 225, *op. cit.*), ce qui doit être mis en parallèle avec les images de *spectacle* et de *théâtre* de la nature utilisées par Gassendi (voir notamment *La philosophie de Gassendi* d'O.-R. Bloch, I, 4, page 86 note 41, et III, 14, pages 436 et 437, *op. cit.*)

[4] On voit cela de façon très nette dans le passage suivant : « […] De sorte que de quelque supposition que l'on se serve pour expliquer la propagation de la lumière, soit des principes d'Aristote, soit de ceux d'Épicure, soit de ceux de M. Descartes, on concevra très clairement que les comètes peuvent luire sur nous, sans la moindre action positive de leur part et sans qu'il se détache la moindre chose de leur substance à elles, pour venir dans ce bas

comprendre par exemple cette présence simultanée d'une utilisation de l'atomisme et de sa réfutation dans les écrits de Bayle. L'atomisme est pris comme une doctrine possible pour expliquer la nature, une hypothèse utile mais qui ne peut avoir d'autres prétentions que celles d'un cadre explicatif fictif. Les contradictions qui apparaissent lors de l'examen de la doctrine nous font voir que Bayle emploie cette hypothèse non telle qu'elle a été établie par Démocrite, ou dogmatisée par Épicure. Ce n'est qu'une direction générale qui est ici exploitée ; car marquer son adhésion envers tel ou tel système achevé reviendrait à s'exposer aux réfutations tant physiques que théologiques ou mathématiques.

Par cet état de la science, nous voyons que Bayle garde imprécis son adhésion à quelque conception scientifique que ce soit, car l'homme, de par sa nature, est poussé au scepticisme. C'est la raison pour laquelle Bayle préfère la plupart du temps utiliser des exemples pour soutenir son propos, plus que des raisonnements abstraits. En effet, la raison ne construit rien qui ne soit faillible, et, au contraire, trouve des oppositions à toute chose[1]. Il est de nombreuses questions auxquelles elle ne peut répondre, et pour lesquelles elle donne autant d'arguments à chacun des partis, lui permettant ainsi de défaire l'autre, et même la philosophie n'est pas à même de combler ce défaut. La raison ne peut résister face aux attaques du tempérament, elle lui est soumise et fini par acquiescer ce qui la rebute[2]. Nous

---

monde » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, III, 10, page 779 du volume Pléiade *Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, tome II, op. cit.

[1] « La raison humaine […] est un principe de destruction, et non pas d'édification : elle n'est propre qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute ; et je ne croie pas me tromper, si je dis de la révélation naturelle, c'est-à-dire des lumières de la raison, ce que les théologiens disent de l'économie mosaïque. Ils disent qu'elle n'était propre qu'à faire connaître à l'homme son impuissance, et la nécessité d'un rédempteur et d'une loi miséricordieuse » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 10*, article *Manichéens*, note D, page 199b, *op. cit.*

[2] La raison ne peut tenir contre le tempérament ; elle se laisse mener de triomphes en triomphes, ou en qualité de captive, ou en qualité de flatteuse. Elle contredit les passions pendant quelques temps, et puis elle ne dit mot, et se chagrine en secret, et enfin elle leur donne son approbation » ; Pierre Bayle, *Réposes aux questions d'un provincial* ; cité in Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* tome 1 (1680 – 1715), I, 5, page 153, *op. cit.*

voyons donc que Bayle n'envisage pas la raison comme déductive, tel que le pensait le 17ème siècle, mais critique, et ainsi prend le pas sur le 18ème siècle[1].

Étrangement, cette constatation d'une incapacité de la raison humaine va de pair avec la nature de l'âme humaine. En effet, c'est par cette inaptitude à être raisonnable et à suivre ce qui est bon que Bayle pose la démonstration de l'âme. Lorsque l'on regarde la nature, ce qui nous frappe en premier est son ordre, toutes ses parties sont régies par les lois invariantes. L'homme ne s'accore pas avec cette harmonie de la nature, il est empli de désordre, qui se manifestent par le péché. Or si l'homme était fait simplement de matière, comme le reste de la nature, il serait inclus dans cet ordre naturel, et ne pourrait avoir les comportements corrompus que nous lui connaissons d'expérience. Il faut donc qu'il existe une âme qui soit hors de la nature, afin de ne pas être soumise aux règles strictes de celle-ci[2]. C'est pourquoi il s'oppose à la conception épicurienne de l'âme, comme faite à partir d'atomes, et donc de matière[3].

Cette âme confère cependant à l'homme une position unique dans la nature. Il est le seul à posséder une telle essence dualiste : Bayle adopte la théorie cartésienne des animaux machines[4]. Il peut donc légitimement en déduire que l'homme est essentiel à l'univers. Cela est parfaitement visible dans la Genèse : l'homme est créé en dernier lieu, et Dieu apporte un

[1] C'est en effet cette description que l'on trouve radicalité chez les penseurs du 18ème siècle. Voir par exemple : « De cette connaissance acquise par la raison, il résulte ce que nous appelons *la volonté et la détermination*. Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent » ;Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, I, pages 879 à 881 du volume Pléiade *Libertin du XVIIIème siècle*, tome I ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2000. La radicalisation consiste à penser la raison comme complètement soumise au tempérament, ce que Bayle n'accepte pas.

[2] « […] Tout le reste du monde est sujet à certaines lois de la mécanique qui s'observent régulièrement, et qui nous paraissent très conformes à l'idée que nous avons de l'ordre, on conclura nécessairement qu'il y a dans l'homme un principe qui n'est pas corporel. Car si l'homme n'était que corps, il serait nécessairement soumis à cette sage et régulière mécanique qui règne dans tout l'univers, et il n'agirait pas d'une manière si contraire à l'idée que nous avons de l'ordre » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 91, *op. cit.*

[3] « Prétendre qu'un assemblage d'atomes inanimés peut être une âme, et peut envoyer des images qui nous donnent des pensées ; c'est se payer une hypothèse plus confise que le chaos d'Hésiode » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, note F, page 178a, *op. cit.*

[4] « Je ne doute point que M. Bayle […] n'ait embrassé sur ce point-là [les animaux-machines] le système cartésien dans la physique qu'il a publié depuis peu en trois volumes *in-4°* » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Rorarius*, note K, page 616b, *op. cit.*

soin particulier à son animation[1]. Qui plus est, si l'on nie l'existence d'une âme humaine séparée, il faut admettre que tout être est à même de penser[2]. Mais cela ne doit pas nous faire voir l'homme comme étant le centre et le but de la création. L'homme est certes nécessaire à l'ordre de l'univers, comme le montre les arguments que nous venons d'examiner, mais nous voyons aussi que la création s'est effectuée dans d'autres directions, qui servent toutes la gloire de Dieu, mais qui ne servent pas nécessairement l'homme. Il nous fait donc renoncer à une vision anthropocentrique de la création[3].

Cette vision de l'âme garantie aussi par la raison ce que nous révèle la Bible : l'homme est libre. Car c'est par cette séparation entre l'âme et le monde qu'il ne peut y avoir d'influence du monde sur l'homme, que la « liberté des hommes est au dessus de l'influence des astres » [4]. La liberté de l'homme en est donc un caractère essentiel, découlant de sa nature, et préservée en lui malgré le péché originel.

⁂

Nous venons de voir la conception de l'homme telle qu'elle est pensée par Bayle. Il nous faut donc, pour terminer notre enquête, voir le rapport entre l'homme et Dieu, ce qu'il implique et à travers quoi il se manifeste. L'effet de ce rapport que nous avons le plus remarqué est sûrement la déchéance de l'homme, cette déchéance même qui pousse Bayle à

[1] « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devient une être vivant » ; Gn. II, 7 ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, page 40 (39), trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.*

[2] « Dès que l'on nie que l'âme de l'homme soit une substance distincte de la matière, on raisonne puérilement, si l'on ne suppose pas que tout l'univers est animé et qu'il y a partout des êtres particuliers qui pensent ; et que, comme il y en a qui n'égalent point les hommes, il y en a aussi qui les surpassent » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 9*, article *Lucrèce*, note F, page 514a, *op. cit.*

[3] « On peut supposer que le plan de création que Dieu a choisi a dû nécessairement renfermer l'homme ; parce que, sans union hypostatique de la seconde personne de la Trinité avec la nature humaine, le monde ne pouvoit être un ouvrage digne de Dieu ; mais que, s'étant déterminer à créer selon un tel plan, il ne s'est point limité aux choses qui pouvoient servir à l'homme , il s'est répendu pour d'autres fins qui tendent toutes à sa gloire, sur autant d'être possibles qu'il en falloit dans un monde infiniment admirable » ; Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 225, *op. cit.*

[4] Voir note 5 page 68.

établir sa tolérance et son scepticisme en science. Il nous faut maintenant examiner les raisons de cette chute.

La conception pessimiste de l'homme est bien sur le fait de « la chute du premier homme [qui est à l'origine de] cet effroyable débordement de misère et de péchez qui couvre la terre et qui remplit les enfers »[1]. La réponse que fait Bayle est donc d'une orthodoxie parfaite[2]. Il en tire cependant une remarque d'une importance capitale : lorsque l'on regarde la joie dans laquelle vivait le couple d'Adam et Ève, il est impossible d'affirmer que le mal physique soit inscrit dans l'essence originelle de l'homme[3], contrairement à ce qu'en dit l'archevêque irlandais King. La déchéance de l'homme n'avait pas été inscrite dans sa nature humaine par Dieu, elle est un fait contingent et non une nécessité posée par le Créateur. C'est la liberté présente en l'homme qui a permis le péché originel.

L'homme est clairement le vassal de Dieu, la religion est un acte de docilité, de soumission[4]. La foi est une obéissance directe à Dieu, qui se marque dans les gestes par lequel le croyant s'humilie face à la grandeur de celui qui le gouverne[5]. Il ne faut pas voir cela comme une tragédie, car la conception de la servitude qui est ici employée est empreinte d'honneur et de fierté : le valet est fier de servir son maître. L'obéissance à Dieu se fait aussi

[1] Pierre Bayle, Réponses aux questions d'un provincial ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 357, *op. cit.*

[2] « Le vrai système des chrétiens est le seul qui puisse résoudre ces difficultés. Il nous apprend que depuis que le premier homme fut déchu de son état d'innocence, tous ses descendants ont été assujettis à une telle corruption, qu'à moins d'une grâce surnaturelle ils sont nécessairement esclave de l'iniquité, *enclins à mal faire, inutiles à tout bien* » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 7*, article *Hélène*, note Y, page 550a, *op. cit.*

[3] « Il faut soutenir au contraire que l'homme n'a été sujet à ce mal que parce qu'il avoit renoncé à la vertu et à la sagesse. […] Le plaisir et la douleur ne son pas moins propre à être communiquez le second moment que le premier » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Pauliciens*, note Y, page 480a-b, *op. cit.*

[4] « [Se soumettre à la révélation de Dieu] est un bon acte de religion, un acte méritoire, agréable à Dieu, un état d'enfant de Dieu et de disciple de Jésus-Christ » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 5*, article *Dicéarque*, note M, page 515b, *op. cit.*

[5] « La disposition intérieure en quoi consiste la religion se produit au dehors par des humiliations corporelles et par des signes qui fassent connoître l'honneur que l'âme rend à la majesté de Dieu » ; Pierre Bayle, *De la tolérance – Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ « Contrains les d'entrer* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, page 300, *op. cit.*

de façon indirecte, comme nous l'avons vu[1], par la voie du pouvoir temporel. Ce dernier est désigné par Dieu, le servir est donc servir Dieu.

Cette servitude de l'homme se marque par la morale qui lui est donnée par Dieu : contrairement à la majorité des questions, Bayle défend une universalité de la morale, et la montre comme établie par Dieu et partagée par l'homme[2]. Une telle unicité de la bonté entre le Créateur et sa créature est nécessaire, car un Dieu connaissant parfaitement la justice doit la faire connaître à sa création, sans quoi il ne fait qu'« opprimer l'innocence »[3].

Mais cette définition de la bonté, bien identique, n'est pas vécue par les deux partis de la même manière. Dieu est la bonté même, Il ne peut être faillible sur ce plan comme sur aucun autre ; lorsqu'Il agit, Il connaît parfaitement le bien relatif à son action, et sait comment le rendre entièrement effectif. L'homme, lui, n'a qu'une connaissance partielle du bien, et même lorsqu'il en a une idée, il ne s'y conforme que très rarement[4]. Du fait de sa chute, l'homme est soumis à son tempérament, si bien qu'il y a souvent une grande distance entre ce qu'il pense et ce qu'il fait[5]. Là où le bien se présente comme nécessaire dans les actions de Dieu, il n'est qu'un possible dans les actions de l'homme.

Mais la connaissance du bien est la seule que nous partageons avec Dieu. Pour le reste, nous n'avons aucune connaissance qui nous soit donnée avec une telle exactitude. C'est pourquoi il y a pour l'homme un besoin de penser Dieu et le rapport qu'il a avec Lui. C'est là une des bases du protestantisme. Le catholique n'a en général pas à penser son rapport à Dieu comme le fait le protestant de l'époque de Bayle, il a pour toute réponse l'argument

---

[1] Voir note 3, page 58.
[2] « Voila où nous mènent les idées de l'ordre, et les notions par lesquelles nous pouvons juger de l'essence et des caractères de la bonté, en quelque sujet qu'elle se rencontre, créateur ou créature » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Pauliciens*, note M, page 505a-b, *op. cit.*
[3] Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 348, *op. cit.*
[4] Voir page 61.
[5] Dans son chapitre *Pourquoi il y a tant de différence entre ce qu'on croit et ce qu'on fait*, Bayle décrit la situation de l'homme avec le vers qu'Ovide fait prononcer à Médée dans ses *Métamorphoses* : « Je vois et j'approuve le bien, mais je fais le mal » ; Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 80, *op. cit.*

d'autorité, notamment incarné dans la personne du Pape. Pour un protestant comme Bayle, au contraire, le christianisme est visiblement séparé en deux parties : l'une consistant en une tradition ne souffrant aucune controverse, et qui est dans sa grande majorité ce qui nous a été donné par la révélation ; l'autre est une vérité plus humaine, qui peut donc être perdue et dont la sauvegarde constante, par un effort intellectuel pour la retrouver, est nécessaire. C'est ce second aspect que nous allons voir en premier lieu.

Selon Bayle, l'église catholique romaine est l'exemple même de cette perte de la vérité du rapport entre Dieu et l'homme. La religion est l'objet d'un cycle : lorsqu'elle nait, elle est pure et respectée, aussi exigeante dans sa doctrine qu'elle soit ; puis la nature humaine la gâte, elle retombe dans l'erreur, et il n'est plus possible de faire la différence entre les actions des hommes la pratiquant, et celles des impies ; enfin, une réforme s'inscrit en dissidente de ce culte appauvri, ramène la religion à sa perfection, à travers une nouvelle naissance consistant en une épuration des dogmes et des pratiques de l'ancien culte. C'est pour Bayle ce qui se passe avec les confessions catholique et protestante : les catholiques ont perdu la pureté de mœurs des premiers chrétiens, les protestants l'ont rétabli, mais on peut néanmoins sentir les prémisses de l'essoufflement dans cette dernière branche[1]. Une doctrine rigoriste est en effet une violence que l'homme se fait à lui-même, ce qui n'est pas durable[2].

[1] « Les réformations de religion s'établissent quelquefois à durer longtemps par rapport aux dogmes spéculatifs, mais, quant à la morale pratique, elles parviennent promptement à la perfection et au plus haut point de leur crue, et à cela succède un relâchement très rapide et un état corrompu qui demanderait une nouvelle réformation. Les bonnes mœurs des premiers chrétiens, leur sobriété, leur chasteté, leur humilité, etc., eurent leurs plus grands éclats dans la vie des apôtres et s'affaiblissent depuis ce temps-là de jour en jour de telle sorte qu'au IV^{e} siècle il n'y avait pas une grande différence entre les mœurs des chrétiens et les mœurs des autres gens. Les réformés de France, au XVI^{e} siècle furent d'abord très bien réglés dans la morale : ils renoncèrent au jeu, au cabaret, aux jugements, à la danse, etc. […] mais toutes ces belles choses durent peu et ressemblèrent à des enfants qui meurent dans le berceau » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Nestorius*, note N, page 126a, *op. cit.*

[2] « On donne sans peine la raison pourquoi une discipline rigide et une grande réformation de mœurs est un feu de paille qui acquiert bientôt et qui perd bientôt toute sa force ; c'est que l'attachement à la modestie, à la tempérance, à l'austérité, est un état violent ; or, selon la maxime des philosophes, un tel état ne peut être de durée ; *nullum violentum durabile* » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Nestorius*, note N, page 126b, *op. cit.*

La marque certaine de la déchéance de la religion se trouve dans l'anthropomorphisme, lorsque l'homme représente Dieu à son image, et lui attribue ses qualités[1]. Le paganisme est donc la pire des religions qui soit, avec ses Dieux soumis aux passions, ayant une famille, se liant à des mortels… Mais le discours de Bayle sur le culte des païens ne doit pas tromper, il s'adresse également à l'église catholique. Les cultes des saints et de la Vierge sont pour lui des aberrations établies sur des bases douteuses malgré leur forte implantation[2]. Plus grave encore, les catholiques pratiquent le culte des hommes vivants, ce qui se rapproche très dangereusement de l'idolâtrie. C'est non seulement le Pape qui est visé ici, mais aussi toutes les interventions de l'église catholique dans les cérémonies officielles telles que les commémorations[3].

Pour ce prévenir de telles perversions du culte, le protestantisme a pour arme l'exégèse, qui lui permet de comprendre l'esprit du texte à travers la lettre, en le prenant au sens figuré : comme le dit Bayle, « l'explication figuré étoit préférable à la littérale »[4]. En effet, les dogmes que les protestants rejettent dans le catholicisme ne le sont pas du fait d'une incompréhensibilité de ces dogmes, mais à cause d'une interprétation différente des écrits bibliques et néotestamentaires[5]. Bien que tous les huguenots ne soient pas d'accord sur ce

[1] « En matière de religion, il n'y a rien qui s'ajuste mieux avec le génie grossier des peuples que de leur représenter le ciel comme semblable à la terre. […] On ne pouvait pas élever l'homme jusqu'aux dieux, on abaissa ceux-ci jusqu'à l'homme, et l'on forma par ce moyen le point de rencontre, et le centre d'unité » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Nestorius*, note N, page 127a, *op. cit.*

[2] On trouve comme accusation entre autre : « Mon lecteur se représente déjà l'empressement qu'eurent les peuples à la construction des chapelles et des autels de la Sainte Vierge, et à lui offrir des pierreries et des ornements de toute espèce ; car, selon l'idée populaire, ce sont des choses qui plaisent aux femmes » et « Les moines et les curés, s'étant aperçu que la dévotions pour la Sainte Vierge était un grand revenu à leurs cloitres et à leurs églises, et qu'elle croissait à proportion que les peuples se persuadaient plus fortement le crédit et la bonté de cette reine du monde, travaillèrent avec toute leur industrie à augmenter l'idée de ce crédit et de cette inclination bienfaisante » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 11*, article *Nestorius*, note N, page 128b, *op. cit.*

[3] « Je ne blâme pas qu'on élevé des statuës à l'honneur des Princes mors & vivans, & qu'on les orne d'inscriptions ; j'approuve, au contraire, cette marque de réspét & d'amitié des sujéts pour un souverain. Mais les Gens d'Eglise dévroient laisser faire cela aux Magistrats, & n'y intervenir avec les cérémonies de la Réligion, car c'est un acheminement périlleux à l'Idolatrie » ; Pierre Bayle *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand*, page 66 (84-85), *op. cit.*

[4] Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, page 297, *op. cit.*

[5] Si Bayle remet en cause l'autorité du Pape, c'est avant tout parce qu'il est dit dans la Bible (Ac. IV, 19) qu'il est préférable d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, et non pour des raisons politiques.

sujet, Bayle rejoint Calvin lorsque celui-ci sanctionne la conduite du roi David et de Sarah, et cela malgré que Dieu les ait couvert de bénédictions. Il adhère ainsi à une vision dynamique de la lecture des Écritures : le lecteur ne doit pas être soumis à ce qu'il en retire, il doit participer de la réception du texte.

Le débat ne doit pas porter sur l'existence ou non de Dieu, mais uniquement sur le sens de son message. La révélation doit être reçue par l'homme avec la foi, mais aussi avec son intelligence et sa conscience. C'est cette dernière qui est appelée à juger de l'application pratique et quotidienne des préceptes des Évangiles[1]. Cette dernière, contrairement à l'intelligence qui permet une critique logique du culte, est un processus psychologique n'impliquant pas une intellectualisation, la conscience est donc une sorte d'instinct de la raison, qui en marque la limite[2]. On voit donc le problème qui se pose de toute évidence : comme nous l'avions vu chez Gassendi[3], la vérité se trouvant sur deux domaines différents appartenant soit à la raison soit à la foi et la conscience (donc au non-rationnel), il faut définir la limite avec précision, ce qui est difficile du fait de la non-compatibilité des processus amenant à la certitude de la connaissance dans ces deux domaines. De nouveau, l'homme est tantôt philosophe, tantôt croyant. Mais ici, Bayle va se sortir de ce mauvais pas d'une façon plus simple que Gassendi, en rappelant à l'homme sa condition.

Là où Gassendi évitait tout affrontement entre ces deux types de vérités, Bayle ne va pas hésiter à les confronter, en posant pour règle l'absolue supériorité des textes sacrés sur la raison[4]. Il s'accorde avec la thèse selon laquelle les vérités de Dieu sont bien au delà des

[1] « En matière de Religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire qu'il faut embrasser les objets […] selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu » ; Pierre Bayle, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, pages 301-302, *op. cit.*

[2] Pierre bayle définie dans les *Nouvelles de la république des lettres* d'octobre 1686 la conscience comme une « lumière naturelle » ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, I, 9, page 259, *op. cit.*

[3] Voir première partie, pages 36 et suivantes.

[4] « La nature divine étant infinie en toutes ses perfections, il faut nécessairement que la sagesse avec laquelle Dieu gouverne toutes choses soit infinie, et, par conséquent, incompréhensible à l'homme » ; Pierre Bayle, *Critique générale de l'*Histoire du calvinisme *de Monsieur de Montebourg ;* cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, page 259, *op. cit.*

capacités de la raison humaine. La révélation a donc un aspect pratique, qui permet à l'homme de mettre fin à la marche critique de la raison, et nous accorde une certitude qui nous serait inaccessible sans cela. La nécessité de se rendre à la certitude des Écritures est double : elle est à la fois accessible par la raison, à travers l'argument de la base du savoir qu'elles nous apportent, comme nous venons de le dire ; mais elle est aussi accessible au croyant, car la Bible stipule bien qu'il est préférable d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes[1]. Il est certes possible d'opposer à cela le fait que Bayle semble poser une pétition de principe, en accordant un caractère certain à l'origine de la révélation, mais il est nécessaire de voir ici qu'il est impensable pour Bayle que les Écritures ne soient pas l'œuvre de Dieu.

Il y a donc une autorité divine, que la science ne peut remettre en cause. La connaissance scientifique ne peut être que probable : c'est ce dont atteste la multitude des écoles de pensées sur quelque point que ce soit. Les conceptions si antagonistes de la physique qui ont été produites, les oppositions décisives que chacune est à même d'appliquer aux autres, montrent qu'aucune n'a atteint la certitude[2]. Le programme de la science ne peut être que de « s'exercer à chercher des hypothèses probable, et à recueillir des expériences »[3]. Le seul parti possible en science est la suspension du jugement.

Le Créateur est l'autorité absolue. Lui seul est à même d'accéder au vrai, nous ne le pouvons pas, car il fait parti d'un ordre surnaturel inaccessible du fait de notre nature[4]. La solution qui se propose à l'homme est donc l'adoption d'un fidéisme, qui se traduit par l'acceptation de la vérité révélée alors même que celle-ci répugne à la raison qui ne peut la

[1] « S'il est juste aux yeux de Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu, à vous d'en juger. Nous ne pouvons pas, quant à nous ne pas publier ce que nous avons vu et entendu » ; Ac., IV, 19, page 2077 (1878) ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, *op. cit.*

[2] « […] Je suis fort assuré qu'il y a très-peu de bons physiciens dans notre siècle, qui ne se soient convaincu que la nature est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et qui les dirige » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 12*, article *Pyrrhon*, note B, page 101a, *op. cit.*

[3] *Idem* note 1.

[4] « Le christianisme est d'un ordre surnaturel et […] son analyse est l'Autorité suprême de Dieu nous proposant des Mystères, non pas afin que nous les comprenions, mais afin que nous croyions avec toute l'humilité qui est due à l'Être infini, qui ne peut ni tromper, ni être trompé » ; Pierre Bayle, *III^e^ éclaircissement* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, pages 299-300, *op. cit.*

saisir. C'est dans le dépassement de cette répugnance que se trouve l'acte de foi[1]. Lorsque le débat porte sur des points mentionnés par la révélation, l'homme doit faire taire la raison pour laisser le champ libre à la foi, et cela aussi brusquement qu'il sera nécessaire[2].

C'est la raison pour laquelle Bayle s'oppose si terriblement aux débats théologiques : ceux-ci sont vaniteux, car leur objet est bien loin de pouvoir être reçu par la raison[3]. Qui plus est, en posant une doctrine qu'il faut défendre coûte que coûte, de tels débats campent des positions bien précises, et ainsi s'opposent à l'idée d'une tolérance. Ils ne sont donc que néfastes, ne résolvant rien et n'amenant que la discorde.

Cela est parfaitement visible sur la question de l'origine du mal. Comment accorder l'idée d'un Dieu infiniment parfait, créateur de l'homme, avec une condition humaine aussi malheureuse[4] ? Si Dieu est infiniment bon, pourquoi a-t-il créé l'homme méchant et malheureux, souffrant d'autant de maux tant physiques que moraux ? Quelques soient les oppositions que l'on donne à cela, il est impossible d'accorder ces deux faits. Le spinozisme faisant participer toutes les choses de Dieu, il lui faut admettre une identité de perfection en toute chose, donc poser sur un pied d'égalité la connaissance et l'ignorance, les biens et les

[1] « Le mérite de la Foi devient plus grand à proportion que la vérité révélée qui en est l'objet surpasse toutes les forces de notre esprit » ; Pierre Bayle, *III^e éclaircissement* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 10, page 299, *op. cit.* On voit cela notamment lorsque Bayle parle de la foi en Dieu : le miracle de Dieu n'est pas les actions surhumaines qu'il accomplie, mais le fait que, contre la raison, nous l'acceptions comme évidence.

[2] « […] La seule réponse [aux doutes concernant la révélation est] de considérer l'idée vaste et immense de l'Être souverain parfait et d'en tirer cette conséquence : il est l'Auteur de toute chose, il les gouverne toutes, il ne se fait donc rien qui ne soit régit et conduit d'une manière infiniment juste, infiniment admirable. Voila sans doute le bon parti et la véritable voie de lever les doutes : faites taire la raison, obliger la d'acquiescer l'autorité » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 12*, article *Rufin*, note C, page 658a, *op. cit.* C'est d'ailleurs cette position que Leibniz reproche à Bayle lorsqu'il dit : « M. Bayle veut faire taire la raison après l'avoir fait trop parler » (Leibniz, *Essais de Théodicée*, préface, page 39 ; ed. GF, 1969, Paris).

[3] « […] Où est l'utilité et le *cui bono* de ces disputes ? […] On a bien besoin d'autre chose pour contenter la raison ; et si vous n'allez pas plus loin, autant vaut-il ne pas bouger de votre place. Mais je veux que l'universalisme ait quelques avantages et qu'il réponde mieux à certaines objections. Cela est-il capable de balancer tant de crimes spirituels que les factions traînent après elles, tant de mauvais soupçons, tant de sinistres interprétations, tant de fausses imputations, tant de haines, tant d'injures, tant de libelles, tant de désordres qui viennent en foule à la suite d'un tel conflit théologique ? » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 1*, article *Amyraut*, note E, page 513a, *op. cit.*

[4] « Tel est la condition du genre humain qu'il n'y a pas à choisir entre le bien et le mal, mais entre le mal et le pire » Lettre de Pierre Bayle à Philippe le Bon, Duc de Bourgogne, cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 94 ; ed. PUF Philosophie, Paris, 1994.

maux[1], et cette hypothèse n'étant pas acceptable, on ne peut en tirer un argument expliquant l'existence du mal. De même, l'hypothèse leibnizienne selon laquelle la plus grande perfection du monde peut impliquer l'existence en son sein de particuliers plus ou moins parfaits n'est pas acceptable pour Bayle, car celui-ci se place non pas au niveau de l'être, mais au niveau de la conscience : même si cela participe de la perfection du monde, comment expliquer que Dieu nous ait permis de ressentir le mal[2] ?

Le problème du mal nous pose donc devant une énigme qui s'amplifie de plus en plus lorsque nous l'analysons par la raison. Tenter de répondre que l'homme fut déchu à cause de sa liberté n'est que reculer pour mieux sauter, car cela montre la liberté comme un présent mauvais, ce que Dieu aurait du prévoir et qui entre en contradiction avec sa bienfaisance[3]. De même, c'était Lui qui a créé les conditions dans lesquelles l'homme vivait, dans le paradis terrestre ; dans sa toute-puissance, Il lui aurait été possible de prévenir le péché originel sans remettre en cause la liberté de l'homme. Bayle va même jusqu'à se demander pourquoi l'univers a été créé de la sorte, car avant sa création, le mal n'existait pas puisque tout était insensible, il a donc bien fallu que Dieu le créât volontairement, ce qui est incompréhensible et contradictoire[4].

Nous voyons donc ici dans toute leur portée les retombées de la pensée du rapport de l'homme à Dieu tel qu'il est posé par Pierre Bayle : lorsqu'il essaie de comprendre la raison d'une vérité révélée (ici l'existence du mal depuis le péché originel), l'homme ne fait que

[1] « Encore que Straton, Spinoza et tels autres naturalistes soient obligez d'affirmer que toutes choses sont également parfaites et nécessaires, eu égard à leur nature absoluë et par rapport à l'Univers » ; Pierre Bayle, *Continuations des pensées diverses sur la comète* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 355, *op. cit.*

[2] « Pourquoi il y a tant d'Êtres spirituels et raisonnables à qui on a donné des idées selon lesquelles ils jugent que tout est plein de désordre ? » ; Pierre Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, aout 1686 ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 357, *op. cit.*

[3] « Un père qui aura donné des couteaux à ses enfans les leur ôtera dès qu'il aura vû qu'ils ne savoient pas les manier sans se faire de la mal, ou à eux-mêmes, ou aux autres. […] La même bonté qui l'accorde l'oblige à l'ôter en ce cas-là » ; Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial* ; cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, II, 12, page 360, *op. cit.*

[4] « [Avant la création du monde] tout était insensible sans cet état : le chagrin, la douleur, le crime, tout le mal physique, tout le mal moral y était inconnu. On n'y sentait à la vérité aucun plaisir ; mais cette privation de bien n'était pas un mal ; car elle se saurait être un malheur qu'en tant qu'on s'en aperçoit, et qu'on s'en afflige » ; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique tome 6*, article *Épicure*, note S, page 194b, *op. cit.*

trouver de nouvelles oppositions à la révélation, s'enferme dans des raisonnements biaisés et sans fin, et nie ainsi la soumission qu'il doit à l'autorité divine. C'est pourquoi Bayle affirme que la seule démarche qui puisse convenir à l'homme est le fidéisme, car c'est seulement ainsi qu'il mettra un terme à la marche critique et destructrice de la raison.

⁂

Voila donc la position de Bayle quant au rapport que l'homme doit entretenir avec Dieu. La raison est ce par quoi l'homme peut appréhender de lui-même la vérité, elle est sa seule ressource pour des questions pratiques, et doit lui permettre de voir ces faiblesses. C'est par l'usage de cette raison que Bayle va penser une tolérance au sein de la société : il se base sur la réfutation des preuves de l'existence de Dieu par le consentement universel pour montrer qu'il est nécessaire de reconnaître les différentes confessions. Il découvre ainsi les bases de la religion, qui sont avant tout le fait d'une certitude et non pas d'une connaissance. En effet, la foi ne peut se contenir dans l'acquisition d'un savoir, elle est au contraire le fait d'une « disposition de cœur qui nous porte à renoncer à tout ce que nous connaissons contraire à la volonté de Dieu »[1].

Cette distinction entre une foi historique, morte, ne consistant qu'en une accumulation mentale, et une foi justifiante, vivante, qui est une adhésion pleine de l'homme à la révélation et à Dieu, est ce qui va porter Bayle à la nécessité du fidéisme. Il comprend que notre raison n'est pas à même de saisir les choses qui sont en jeu dans la vraie foi, que la certitude que celle-ci implique dépasse de beaucoup l'évidence à laquelle la raison peut se raccrocher. Il a ainsi conscience du caractère déchu de l'homme, ce qui l'amène de ce fait à penser la nécessité d'un fidéisme fort, écrasant la raison, qui est la seule possibilité pour l'homme de saisir l'esprit des Écritures.

[1] Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, III, 150, page 1001 du volume Pléiade *Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, tome II, *op. cit.*

Troisième partie

SADE – LA PHILOSOPHIE DANS LE BOUDOIR

Près de quatre-vingts ans séparent la mort de Bayle et les premiers écrits de Sade. Un nouveau siècle s'entame, et avec lui un grand nombre de bouleversements tant scientifiques que littéraires. Les mentalités changent, et là où nous avions quitté le 17ème siècle encore persuadé de la nécessité de la monarchie[1], et cherchant des arrangements avec le matérialisme, nous trouvons dans le 18ème une remise en cause conséquente du régime politique (notamment celle des philosophes du contrat) et la revendication d'une nouvelle approche de la nature, tant en science qu'en philosophie. L'esprit critique prend une importance capitale, et l'on voit apparaître un nouveau genre d'ouvrage : le roman libertin. Ces livres se caractérisent en traitant essentiellement des traits de la société de leur époque, soit de façon complaisante, soit de façon caustique, en la travestissant parfois au moyen de turquerie, notamment lorsque les attaques contre le pouvoir en place sont assez fortes.

C'est le cas par exemple des *Bijoux indiscrets* de Diderot. Dans cette fable sensée se passer au Congo, on trouve d'étranges chapitres, sans grands rapports avec le récit principal, et pour ainsi dire noyés dans une histoire à laquelle ils ne sont pas nécessaire (on pense entre autre aux deux rêves décrits, ainsi qu'au passage historique dont nous allons parler). L'un d'eux[2] décrit le règne d'un roi du Congo, qui cache en fait la figure de Louis XIV. Il le décrit comme despotique, dépensier, aux mœurs perverties… Et nous trouvons bien sûr un long passage où

[1] Sur le renversement du Roi, Bayle écrit : « On se livrerait alors à la discrétion de mille tyrans sous prétexte d'en chasser un. Le peuple est toujours la dupe de ses prétendus libérateurs » ; Pierre Bayle, *Avis aux Réfugiés sur leur prochain retour en France* ; cité in Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, page 71 ; éd. PUF Philosophie, Paris, 1994.

[2] Il s'agit ici du chapitre L des *Bijoux indiscrets* de Diderot.

est critiqué ce qui est sans nul doute la révocation de l'Édit de Nantes, ainsi que le rôle de l'église catholique dans cette affaire[1].

C'est en effet une pensée très répandue dans le siècle, que le pouvoir ne peut être critiqué séparément de la religion[2]. Cette dernière est l'objet d'un grand nombre d'attaques. Son rôle est remis en cause, et cela même dans ses rangs. L'évêque de Souillac, à Lodève, conseille au curé, en cas de possession, de ne pas avoir recours à un art magique ou divinatoire, et de s'abstenir de donner ou de conseiller un remède corporel, mais d'en laisser le soin au médecin[3]. Ce qu'il faut remarquer, c'est que le terme utilisé ici est celui de *possédé*, c'est-à-dire le même que celui qui est utilisé à de nombreuses reprises dans les Évangiles. On voit par là que la religion n'a plus la même place qu'avant : ce qui semblait être de son ressort se trouve maintenant attribué à la science ; les faits ne sont plus envisagés sur le même mode.

Cette démarcation nouvelle entre la science et la religion est la suite directe du mouvement que nous avions vu chez Gassendi[4]. C'est là le résultat de la rupture avec les explications hermétistes du monde, telle que celle de Fludd. Le religieux et le dogmatique doivent être écartés de la connaissance scientifique, car ils lui sont néfastes. Les nécessités que la religion impose au savoir le défigurent, et engendre des querelles ridicules qui ne font que lui nuire[5].

---

[1] « Pour comble de bonheur, Kanoglou [*i.e. Louis XIV*] se laissa persuader par des fanatiques, qu'il était de la dernière importance que tous ses sujets lui ressemblassent ; et qu'ils eussent les yeux bleus, le nez camard, et la moustache rouge comme lui, et il en chassa du Congo plus de Deux millions qui n'avaient point cet uniforme, ou qui refusèrent de le contrefaire » ; Diderot, *Les bijoux indiscrets*, 50, page 289 ; ed. De Crémille, Genève, 1970.

[2] Sade reprendra cette idée dans *Français, encore un effort si vous êtes républicains*, le pamphlet qu'il inclut dans *La philosophie dans le boudoir* : « Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du *sceptre* et de l'*encensoir*. Songez qu'il vous est impossible de l'affranchir de la tyrannie royale sans lui faire briser en même temps les freins de la superstition religieuse : les liens de l'une sont trop intimement unis à l'autre pour qu'en laissant subsister l'une des deux vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé de dissoudre » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 492 ; in *Œuvres complètes*, tome III, éd. Pauvert, 1992.

[3] M. Appolis, *Diocèse de Lodève sous l'épiscopat de Jean de Souillac* (1732-1750), cité par Claude Seignolle, *Les évangiles du Diable*, CCLXXXIX, page 209, recueil de récits folklorique mettant en scène le personnage du diable ; éd. Robert Laffont – Bouquins, Paris, 2003.

[4] Voir première partie, page 36.

[5] C'est ce que décrit Diderot dans ses *Bijoux indiscrets*, à l'occasion d'un rêve où l'un des personnages se représente une galerie remplie des bustes des philosophes illustres : « J'allais passer à d'autres bustes, lorsqu'un bruit soudain me fit tourner la tête. Il était occasionné par une troupe d'hommes vêtus de longues robes noires, qui se précipitaient en foule dans la galerie. Les uns portaient des encensoirs d'où s'exhalait une vapeur grossière, les autres des guirlandes d'œillet d'Inde et d'autres fleurs cueillies sans choix, et arrangées sans goût. Ils s'attroupèrent autour des bustes, et les encensèrent en chantant des hymnes en deux langues qui me sont

Le dogmatisme n'est pas une bonne chose, il corrompt l'esprit lorsqu'il n'est pas entouré autres lectures : la religion doit donc être mêlée à d'autres connaissances, être relativisée, et ne doit plus être prise indépendamment[1].

Elle doit être abordée avec d'autant plus de prudence que ses rangs comptent un grand nombre de faux dévots, soit qu'ils singent la piété, soit qu'ils s'en désintéressent complètement. Les romans libertins regorgent de prêtres paillards, menteurs ou fourbes, réunissant plus de vice que la plupart des autres personnages[2]. De façon plus générale, les arrangements avec Dieu (et surtout Sa morale) sont légion. On trouve par exemple certaines thèses défendant le caractère humain des commandements de Dieu, montrant ce qui été jusqu'alors considéré en tant que lois divines comme l'établissement des hommes[3].

Le plaisir prend aussi un nouveau statut : il est inscrit dans la nature de l'homme, et acquiert une justification qui lui été jusque là inaccessible. Les thèses épicuriennes deviennent de moins en moins scandaleuses. Des pratiques bien plus voluptueuses que celles prônées par le philosophe du jardin sont décrites comme naturelles, et se trouvent ainsi réhabilitées (c'est le cas par exemple de la masturbation[4]).

---

inconnues. La fumée de leur encens s'attachait aux bustes, à qui leurs couronnes donnaient un air tout à fait ridicule. […] Il s'éleva entre ces espèces de barbares une querelle sur ce que quelques-uns n'avaient pas, au gré des autres, fléchi le genou assez bas ; et ils étaient sur le point d'en venir aux mains » ; Diderot, *Les bijoux indiscrets*, 40, pages 210-211, *op. cit.*

[1] « A quelque point que les contes ornent l'esprit, et quelque agréables, ou quelque sublime que soient les connaissances ou les idées qu'on y puise, il est dangereux de ne lire que des livres de cette espèce. Il n'y a que des personnes vraiment éclairées, au dessus des préjugés, et qui connaissent le vide des sciences, qui sachent combien ces sortes d'ouvrages sont utiles à la société, et combien l'on doit d'estime, et même de vénération aux gens qui ont assez de génie pour en faire, et assez de force dans l'esprit pour s'y dévouer, malgré l'idée de frivolité que l'orgueil ont attachée à ce genre » ; Crébillon, *Le sopha*, introduction, page 10 ; éd. De Crémille, Genève, 1970.

[2] Citons entre beaucoup d'autre : « Que ceci serve de leçon aux ecclésiastiques, et leur apprenne que les disgrâces, l'opprobre et le mépris sont d'ordinaire la récompense de leur scandaleuse conduite. […] On passe à l'homme du siècle ce que l'on ne passe point à l'homme d'église : celui-ci est assujetti à des bienséances dont l'autre est dispensé » ; Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse*, page 849 du volume Pléiade *Libertin du XVIII^{ème} siècle*, tome I ; éd. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2000.

[3] Sur la fidélité : « Dieu qui sait tout ne le viendra pas dire et ne découvre rien aux autres. Et puis, à bien dire, ce n'est qu'une petite peccadille que la jalousie des hommes a introduite au monde […] et crois-moi d'une chose, que si les femmes gouvernait aussi bien les églises comme font les hommes, elles auraient bien ordonné tout à rebours » ; [Anonyme], l'*École des filles*, I, page 1133 du volume Pléiade *Libertin du XVII^{ème} siècle*, tome I ; éd. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998. La fidélité est pourtant mentionnée dans les *Dix commandements*.

[4] « Au reste, comme ceci, je vous le répète, est un besoin que les lois immuables de la nature excitent en nous, c'est aussi des mains de la nature que nous tenons le remède que je vous indique pour le soulager » ; Boyer

Cette naturalité du plaisir est en fait le révélateur d'un changement bien plus profond, qui tend à donner une importance de plus en plus grande au corps. Le tempérament de l'homme est pensé comme dépendant de ses organes[1], et Boyer d'Argens va jusque à montrer que l'âme est en réalité matérielle, s'opposant ainsi avec le dogme chrétien, et affirmant ce que Bayle et Gassendi n'avaient pas concédé à Épicure[2].

Boyer d'Argens est surtout remarquable pour sa philosophie, grandement inspirée des écrits de Spinoza. Comme ce dernier, il n'hésite pas à nier tout ce qui a été dit sur Dieu et la révélation, imitant ainsi la démarche du *Traité théologico-politique*[3]. A la suite de quoi il va égrainer toutes les contradictions possibles sur la nature de Dieu et sur le récit de la Bible. De ces raisonnements va sortir une nouvelle conception de la nature : c'est une entité imaginaire créée pas les hommes entre Dieu et eux, afin de résoudre des problèmes embarrassants, tel que la raison de l'existence du mal. Tout ce que nous appelons nature n'est en fait que de Dieu[4]. C'est ici une reprise de la conception spinoziste de Dieu, qui ne conçoit pas que quoi

---

d'Argens, *Thérèse philosophe*, I, page 902 du volume Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I, *op. cit.* Ce passage s'oppose à l'interprétation classique de Gn. XXXVIII, 7-10, où Onân est tué par Dieu pour avoir répandu sa semence à terre.

[1] La Morlière décrit l'attirance d'une personne envers une autre comme venant d'une « *sympathie d'organes* » (La Morlière, *Angola*, I, page 704 du volume Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I, *op. cit.*).

[2] « Mais demandons à ces hommes crédules ce que c'est que l'esprit ? Peut-il exister et n'être dans aucun lieu ? S'il est dans un lieu, il doit occuper une place ; s'il occupe une place, il est étendu ; s'il est étendu, il a des parties ; et s'il a des parties, il est matière. Donc l'esprit est une chimère, ou il fait partie de la matière » ; Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, II, page 962 du volume Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I, *op. cit.*

[3] « Mais comme tout est préjugé de l'enfance et de l'éducation, pour juger sainement, il faut faire un sacrifice à Dieu de tout préjugé et examiner ensuite avec le flambeau de la raison une chose de laquelle dépend notre bonheur ou notre malheur » ; Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, II, page 918 du volume Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I, *op. cit.*

[4] « Pourquoi ne pas convenir une bonne fois que la nature est un être de raison, un mot vuide de sens ; que tout est de Dieu, que le mal physique qui nuit aux uns sert au bonheur des autres ; que tout est bien ; qu'il n'y a pas de mal dans le monde eu égard à la divinité ; que tout ce qui s'appelle *bien* ou *mal* moral n'est relatif qu'à l'intérêt des sociétés établies parmi les hommes, mais relatif à Dieu, par a volonté duquel nous agissons nécessairement d'après les premières lois, d'après les premiers principes d'un mouvement qu'il a établi dans tout ce qui existe ? » ; Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, II, page 912 du volume Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I, *op. cit.*

que ce soit existe sans participer de la nature de Dieu[1]. On voit donc ainsi que les thèses spinozistes, haïes par le 17ème siècle[2], trouvent un écho plus favorable dans le 18ème.

Le libertinage a donc pris un jour nouveau, s'appuyant sur de nouvelles thèses, radicalisant celles des premiers libertins, et se permettant des arrangements avec Dieu impensables une centaine d'années plus tôt. Sade va être l'héritier de tout cela, les libertins qu'il décrira reprendront à leur compte la critique du pouvoir royal, celle de l'église catholique, et donneront des descriptions du monde bien proches de celle que nous avons vu développées dans la réception du spinozisme[3].

⁂

La conception sadienne du monde est avant tout marquante par son caractère strictement matérialiste. Il n'y a rien qui ne soit de la matière dans le monde. Deux formes de matières sont cependant à distinguer : il existe une matière complètement pure, pour ainsi dire informée, et qui est la *nature* même ; l'autre matière est une matière dégradée, figée, issue de la première et qui peut être assimilé à ce qui est couramment appelé *monde*[4]. La nature est animée par une dynamique innée qui lui fait projeter des jets de matière pure, lesquels se cristallisent et forment le monde. Le monde n'est donc pas identique à la nature, il n'en est

[1] « Tout ce qui est, est en Dieu et Dieu ne peut pas être dit une chose contingente, car il existe nécessairement et non d'une façon contingente » ; Spinoza, *Éthique*, I, 29, page 52 ; trad. Charles Appuhn, ed. GF, Paris, 2002.
[2] « […] Je n'ai qu'à vous prier de jeter les yeux sur la morale de Spinoza. Vous y trouverez tout ensemble l'athéisme le plus formel qui ait jamais été enseigné » ; Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, page 148 ; florilège de textes établi par Julie Boch ; éd. Desjonquères, Paris, 2004.
[3] Nous prenons garde ici de préciser que ses thèses sont celles des libertins décrits par Sade, et non de Sade lui-même. Il est en effet possible de penser que comprendre l'œuvre de Sade uniquement à travers le filtre des exposés libertins qui s'y trouvent empêchent d'en saisir une partie importante, et qu'il est possible de voir dans cette œuvre une autre morale que celle des débauchés, qui en occupent certes une grande partie. Pour l'aisance, nous écrirons *Sade* dans la suite de notre exposé pour désigner tant sa philosophie que celle de ses personnages, car cela ne portera pas à conséquence. Il ne faut néanmoins pas occulter cette différentiation.
[4] On retrouve ici l'inspiration spinoziste à travers des conceptions de la matière proches de la nature naturante et de la nature naturée telles qu'elles sont exposées par Spinoza (Spinoza, *Éthique*, I, 29, page 53 ; trad. Charles Appuhn, *op. cit.*).

que l'émanation[1]. Il est donc évident qu'il n'y a pas d'intelligence ordinatrice, pas de plan de la nature. En posant une telle cosmologie, Sade nie catégoriquement l'existence d'un Dieu créateur, s'opposant ainsi à la conception biblique exposée dans la Genèse.

Cette description de la nature va donner un caractère nouveau à la mort. Lorsqu'elle produit un jet de matière, la nature s'affaiblie, car ce qu'elle a propulsé se fige, et donc se soustrait, en se dégradant, à la substance originelle qui la compose. La mort, par le changement qu'elle implique dans le créé, va lui faire perdre son caractère solide, pour lui faire retrouver la fluidité originelle de la matière pure, et ainsi rend à la nature ce qu'elle avait dispersée dans le monde, lui redonnant l'énergie dont elle a besoin pour jouir de sa faculté[2]. Ce besoin de la mort nous est signifié par la nature au travers des grandes catastrophes naturelles meurtrières que nous voyons dans le monde, et au moyen desquelles elle fait revenir à elle la matière qu'elle avait lancé[3]. C'est pourquoi, dans ses écrits, Sade parle plutôt de « pulvérisation »[4], au sens de changement d'état de la matière, que de mort.

C'est pourquoi Sade pose la thèse d'une nécessité de la différence entre les êtres pour que la nature puisse continuer d'exister[5]. S'il n'y avait pas certaines créatures plus fortes (entre autre) que d'autres, il ne pourrait y avoir de mort, la nature se retrouverait anéantie, car complètement cristallisée, incapable d'émettre de nouveaux jets faute d'énergie puisée dans la

[1] « [Les créatures] sont comme les vapeurs qui s'élèvent de la vapeur raréfiée dans un vase par le feu, dont l'action chasse de l'eau les parties d'air que cette eau contient. Elle n'est pas créée, cette vapeur, elle est résultative, elle est hétérogène, elle tire son existence d'un élément étranger » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 91, florilège de textes établit par Michel Camus ; éd. Mercure de France, 1999.

[2] « […] Rien ne se perd dans le creuset immense où ses variations s'exécutent ; toutes les portions de matière qui y tombent en rejaillissent incessamment sous d'autre figures […]. Nos destructions raniment son [*la nature*] pouvoir ; elles entretiennent son énergie, mais aucune ne l'atténue ; elle n'est contrariée par aucune… » ; Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu*, page 86 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[3] « Eh ! ne nous prouve-t-elle pas à quel point notre multiplication la gêne […] par les fléaux dont elle nous écrase sans cesse […] ? Ces guerres, ces famines, dont elle nous accable ; ces pestes, qu'elle envoie de temps en temps sur le globe, afin de nous détruire [en sont autant de preuves] » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 94, florilège de textes établit par Michel Camus ; éd. Mercure de France, 1999.

[4] Le mot est notamment employé dans : Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 555 ; in *Œuvres complètes*, tome III, ed. Pauvert, 1992.

[5] « L'inégalité [que la nature] a mise dans nos individus prouve que cette discordance lui plais, puisqu'elle l'a établie, et qu'elle la veut dans les fortunes comme dans les corps. […] L'univers ne subsisterait pas un instant si la ressemblance était exacte dans tous les êtres ; c'est de cette dissemblance que naît l'ordre qui conserve et qui conduit tout » ; Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome*, I, 15, page 237 ; éd. Pauvert, 1991.

matière pure. Le résultat en serait une saturation du monde, et la disparition des lois de celui-ci, assurées par les projections de la nature[1].

On voit donc l'unicité de plan totale qu'il existe dans le monde : les trois règnes (minéral, végétal, animal) sont établis dans une continuation directe, il n'est rien qui ne soit une émanation de la nature, un jet de pure matière solidifiée. Cette unité tient en grande partie au caractère aléatoire de la création. Le monde créé est indifférent au monde créant, à la nature, les lois qui le gouvernent sont contingentes, car étant émanées elles aussi de la nature, elles pourraient être complètement différentes sans que cela n'ait de conséquence sur le flux et le reflux de la matière, et donc sur l'existence de la nature[2]. Il n'y a donc pas de finalité spécifique de la nature, celle-ci n'a pas de plan, et surtout pas celui de participer de la gloire d'un Dieu, comme on le pensait souvent au 17ème siècle[3]. Les faits qui se déroulent dans le monde n'ont pas de valeur qui leur soit propre, ils ne sont ni bons, ni mauvais pour la nature, qui n'a aucun lien direct avec eux : « tout est égal aux yeux de la nature »[4].

⁂

Cette conception de la nature, bien que très simple, va avoir de grandes répercutions sur l'homme. L'inexistence d'un Dieu créateur ordonnateur et le matérialisme total dont l'univers est l'expression vont amener des changements cruciaux dans la conception de l'être humain, et dans la position de celui-ci au sein de la création. Sade va ainsi se montrer en homme de

[1] « […] L'empire des trois règnes, devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles ; il n'y aurait plus ni gravitation ni mouvement » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in Norbert Sclippa, *Le jeu de la Sphinge*, page 56 ; éd. Peter Lang, New York, 2000.

[2] « Que la nature se trouve soumise à d'autres lois, ces créatures qui résultent des lois actuelles n'existeront plus sous les lois nouvelles, et la nature existera pourtant toujours, quoique par des lois différentes » ; *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 92, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

[3] « [Dieu] ne s'est point limité [dans la création] aux choses qui pouvoient servir à l'homme, il s'est répandu pour d'autres fins qui tendent toutes à sa gloire » ; Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, III, 12, page 371 ; ed. Albin Michel, 1996, Paris.

[4] Sade, *111 notes pour la nouvelle Justine*, LXVII, page 594 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

son siècle, assimilant les thèses les plus libertines de son époque telles que nous les avons vues plus haut, les radicalisant, et les appliquant à l'homme dans ses écrits.

La continuité des trois règnes existant dans le monde et le matérialisme total vont conduire Sade à poser l'homme comme complètement inclus dans le monde : il n'y a pas de cas particulier de l'être humain comme le pensait Gassendi[1] ou Bayle[2]. L'idée que nous sommes le but de l'existence de l'univers n'est le fait que de notre prétention, il n'y a pas de finalité à celui-ci, comme nous l'avons vu[3]. L'homme n'est que matière, il est complètement réductible aux lois de la mathématique et de la physique[4]. Son origine explique bien cela : comme il se plait à le répéter, l'homme n'est qu'un peu de « foutre éclos »[5]. Cela explique sans doute l'adhésion dont Sade fait preuve au mécanisme cartésien. Il utilise en effet souvent des termes tels qu'*esprits animaux*, qui sont ceux que Descartes emploie dans le *Traité de l'homme*[6]. Cette inclusion complète de l'homme dans la nature montre bien que celle-ci lui est étrangère, qu'elle ne s'en soucie pas plus que des autres créations qui sont elles aussi incluses en elle[7]. L'homme n'est plus serviteur de sa puissance créatrice, il n'a plus de devoir envers elle ; l'homme connaît certes des lois, notamment celle de la survie, mais elles ne tiennent qu'à lui

[1] Voire première partie, page 42.
[2] Voire seconde partie, page 71.
[3] « C'est notre orgueil qui s'avise d'ériger le meurtre en crime. Nous estimant les premières créatures de l'univers, nous avons sottement imaginé que toute lésion qu'endurait cette sublime créature devait nécessairement être un crime énorme ; nous avons cru que la nature périrait si notre merveilleuse espèce venait à s'anéantir sur ce globe » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 434 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op cit.*
[4] « Rodin avoue avoir fait des expériences sur des corps humains vivants ; le calcul des lois est le même » ; Sade, *111 notes pour la nouvelle Justine*, LXXXVII, page 574 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[5] On trouve une occurrence de cette expression dans Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 549 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[6] Voici l'extrait d'une discussion sur les raisons qui poussent le libertin à hurler lorsqu'il satisfait sa volupté : « Ces cris-là, mon amis, viennent de l'extrême sensibilité de l'organisation : les objets de nos passions donnent une commotion si vive au fluide électrique qui coule dans nos nerfs, le choc reçu par les esprits animaux qui composent ce fluide est d'un tel degré de violence, que toute la machine en est ébranlée, et qu'on n'est pas plus maître de retenir ses cris à ces secousses terribles du plaisir qu'on ne le pourrait aux émotions violentes de la douleur » ; Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome*, I, 23, page 237, *op. cit.* Sur l'utilisation de la notion *d'esprit animaux* par Descartes, voir entre autre Descartes, *Traité de l'homme*, page 405, in *Œuvres philosophiques I*, 1618-1637, éd. Classiques Garnier, Paris, 1997.
[7] « Eh ! Qu'importe à [la] main toujours créatrice [de la nature] que cette masse de chair conformant aujourd'hui un individu bipède se reproduise demain sous la forme de milles insectes différents. Osera-t-on dire que la construction de cet animal à deux pieds lui coûte plus que celle d'un vermisseau, et qu'elle doit y prendre un plus grand intérêt ? [Le] degré d'attachement, ou bien plutôt d'indifférence, est le même » ; Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu*, page 86 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

et ne concernent pas la nature[1]. La nature ne dirige pas l'homme à tout instant, elle ne fait que lui imprimer des lois dont elle ne se soucie plus par la suite.

Ces lois, instaurées par la nature au moment de la création de l'être humain, ont cependant une importance capitale. Ce sont elles qui vont déterminer l'homme en toute chose, les aspirations de l'homme ne sont que les manifestations de ces empreintes de la nature en lui[2]. C'est par sa conformation que la nature grave en l'homme les principes qui le dirigeront toute sa vie durant, lui feront commettre ses actions, et guideront ses pensées[3]. C'est en suivant cette voie que lui a tracé la nature que l'homme arrivera au bonheur et qu'il se réalisera pleinement, comme le montre le projet d'un frontispice pour le poème de Sade *La vérité* : « *En nous livrant sans cesse aux plus monstrueux goûts* : ce vers sera au bas de l'estampe, laquelle représente un jeune homme nu enculant une fille également nue. D'une main, il la saisit par les cheveux et la retourne vers lui, de l'autre, il lui enfonce un poignard dans le cœur. […] Au-dessus, la Nature, dans une gloire, le couronne de fleurs »[4]. L'homme est donc inaccessible aux actions directes de la nature, elle ne peut lui faire subir ses lois, mais il a en lui une inclination qu'elle lui a donnée à sa création. Il est donc pris entre son indépendance actuelle et sa nature propre, et le jeu entre ces deux tiraillements forme la liberté humaine. On comprend ici la raison pour laquelle Sade est souvent opposé à l'éducation : elle pervertie les penchants qui sont en nous, nous faisant perdre de vue les imputions de la nature, et lorsque

[1] « Les rapports de l'homme à la nature, ou de la nature à l'homme, sont donc nul ; la nature ne peut enchaîner l'homme par aucune loi ; l'homme ne dépend en rien de la nature ; ils ne doivent rien l'un à l'autre et ne peuvent ni s'offenser, ni se servir […]. Une fois lancé, l'homme ne tient plus à la nature ; une fois que la nature a lancé, elle ne peut plus rien sur l'homme ; toutes ses lois sont particulières. Par le premier élancement, l'homme reçoit des lois directes dont il ne peut plus s'écarter ; ces lois sont celles de la conservation personnelle… de la multiplication, lois qui tiennent à lui… qui dépendent de lui, mais qui ne sont nullement nécessaires à la nature » ; *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 92, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

[2] « L'homme est-il le maître de ses goûts ? Il faut peindre ceux qui en ont de singulier, mais ne les insulter jamais : leur tort est celui de la nature ; ils n'étaient pas plus les maître d'arriver au monde avec des goûts différents que nous ne le sommes de naître ou bancal ou bien fait » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 385 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[3] « Notre constitutions, nos organes, le cours des liqueurs, l'énergie des esprits animaux, voila les causes physiques qui font, dans la même heure, ou des Titus ou des Néron, des Messaline ou des Chantal ; il ne faut pas plus s'enorgueillir de la vertu que se repentir du vice, pas plus accuser la nature de nous avoir fait naître bon que de nous avoir créé scélérat ; […] soumettons nous ». ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 450 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[4] Cité in Philippe Sollers, *Sade dans le temps*, page 22 ; éd. Gallimard nrf, Paris 1996.

Dolmencé et madame de Saint-Ange font la leçon à Eugénie, ce n'est que pour lui permettre de les retrouver, en renonçant aux faux principes qui lui ont été inculqués par sa mère[1]. On peut donc en conclure facilement que c'est la nature qui pousse l'homme au libertinage. C'est elle qui met en lui ces penchants qui en font un grand seigneur méchant homme, ou une Messaline. C'est la loi générale que Dolmencé proclame : « Tout ce que le libertinage inspire l'est également par la nature »[2].

Nous voyons donc que le libertin a, pour Sade, une place particulière dans la société, et qu'il porte sur elle un regard différent des autres hommes. Il la conçoit en effet selon un nouveau cadre : débarrassé des erreurs et des principes contre-natures de son éducation, il peut voir au delà de ce voile sociétal, et contempler le monde et l'homme tel qu'ils sont réellement. Il reconnaît aux institutions de la société une valeur toute positive, instaurées par les faibles afin de se garantir des actions des forts. Cela se traduit par la nécessité que les libertins éclairés de Sade ont de se cacher pour commettre leurs forfaits : l'ogre Minski de l'*Histoire de Juliette*, comme les quatre compères libertins des *Cent-vingt journées de Sodome*, se retirent dans des châteaux inaccessibles, souvent dans des régions où la justice n'a pas grande prise, pour commettre leurs crimes[3]. La fausseté est, pour le libertin, une nécessité en société, afin de ne pas être troublé en attirant contre lui l'opinion publique, encrée dans ses principes antinaturels ou dans des libertinages qu'elle s'efforce de tenir secrets[4].

Mais cette discrétion du libertin ne l'empêche pas d'envisager ses congénères d'une façon tout aussi éclairée, en abandonnant toute l'importance que l'homme s'est attribuée, et en ne le

[11] « Quant à l'éducation, il faut qu'elle ait été bien mauvaise, car nous sommes obligés de refondre ici tous les principes que vous lui avez inculqués ; il n'en est pas un seul qui tienne à son bonheur, pas un qui ne soit absurde ou chimérique » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 550 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[2] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 469 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[3] « – Et la justice ? – Elle est nulle dans ce pays » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 27, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

[4] « Un peu traitre, oui, un peu faux ; vous croyez ? Et bien, madame, je vous ai démontré que ce caractère était indispensable dans la société. Condamné à vivre avec des gens qui ont le plus grand intérêt à se cacher à nos yeux, à nous déguiser les vices qu'ils ont, que pour nous offrir des vertus qu'ils n'encensent jamais, il y aurait à nous le plus grand danger à ne leur montrer que de la franchise ; car alors il est clair que nous leur donnerions sur nous tous les avantages qu'ils nous refusent, et la duperie serait manifeste » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 474 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

considérant que comme un produit de la nature, non-essentiel, et uniquement fait de matière. C'est cette conception de l'homme que défendent les *Cent-vingt journées de Sodome*, comme nous pouvons le voir à travers la forme de cet ouvrage. Il apparaît clairement que sa conformation est typiquement scientifique, identique à celle d'une procédure expérimentale. Le livre s'ouvre sur une brève introduction contextualisant le quatuor libertin, pour laisser ensuite place à une description détaillée de tous les protagonistes, dans des paragraphes séparés, sans presque de transition, et sans contexte. Vient ensuite la description minutieuse du lieu du récit, ainsi que ses conditions, sous forme d'un règlement. En lui-même, cet ouvrage est séparé en quatre parties, chacune étant dédiée à l'une des quatre historiennes spécialiste d'une des quatre branches du libertinage[1], qu'elle dérivera en exactement cent cinquante passions distinctes et parfaitement ordonnées. Ici, les libertins, après avoir reçu un cours des historiennes, expérimentent la passion décrite sur leurs victimes, qui ne sont ici rien que des sujets d'expérience. Le livre se clôture non pas sur un épilogue, mais sur un compte des victimes. Ces dernières ne sont pas ici des êtres humains au sens courant, ce ne sont que des jets de la nature, de la matière indistincte du reste du monde[2]. Elles peuvent donc être objets d'expérience, dans des modalités similaires à celles que nous avions vues chez Gassendi[3]. C'est la raison de la longueur et de la clarté des descriptions de crime chez Sade : elles doivent répondre à une nécessité posée par le cadre expérimental. Comme le souligne parfaitement Philippe Sollers, on ne peut avoir chez Sade de crime « simpliste, […] toujours trop pressé d'en finir, *économe* »[4], il doit être rendu dans sa parfaite essence, clairement, sans lacune.

[1] Ces branches sont dans l'ordre : les passions simples, contées par Duclos ; les passions doubles, contées par Champville ; les passions criminelles, contées par Martaine ; les passions meurtrières, contées par Desgranges.
[2] On retrouve ici l'idée de l'homme comme n'étant que du « foutre éclos », voire page 89, note 5.
[3] Voir la notion d'*histoire* chez Gassendi, première partie, page 22.
[4] Philippe Sollers, *Sade dans le temps*, page 27, *op. cit.*

Les nouveaux ménages s'arrangent donc. Le duc prend avec lui ou sous sa protection : Hercule, la Duclos et une cuisinière 4
Curval prend : Brise-cul, Champville et une cuisinière 4
Durcet prend : Bande-au-ciel, Martaine et une cuisinière 4
Et l'évêque : Antinoüs, la Desgranges et Julie 4
[Total :] 16

Cette récapitulation fait voir l'emploi de tous les sujets, puisqu'il y en avait en tout quarante-six, savoir :

Maîtres	4
Vieilles	4
A la cuisine	6
Historiennes	4
Fouteurs	8
Jeunes garçons	8
Épouses	4
Jeunes filles	8
Total	46

Que, sur cela, il y en a eu trente d'immolés et seize qui s'en retournent à Paris.

Compte du total :

Massacrés avant le 1er mars dans les premières orgies	10	
Depuis le 1er mars	20	
Et ils s'en retournent	16	personnes
Total	46	

Figure 6 : La conclusion des *Cent-vingt journées de Sodome* (on remarque l'utilisation d'une notation mathématique)

Extrait de Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome*, IV, pages 448 – 449, *op. cit.*

Cette matérialité de l'homme est la raison pour laquelle les victimes du libertinage sont égales, sans personnalité, interchangeables aux yeux des libertins[1]. L'être humain courant n'a pas de particularité l'individualisant, il n'est qu'une modalité temporaire d'une nature qu'il ne maîtrise pas[2]. Sachant que la nature n'a aucun intérêt pour cette matière, le libertin peut en déduire un axiome des plus importants : il n'a pas à se soucier de l'autre, sa douleur ou sa peine ne doivent pas l'affecter directement, elles doivent rester source de plaisir uniquement. La douleur de l'autre ne nous touche en rien, elle n'entrave pas notre jouissance, et de ce fait doit être comptée pour nulle[3]. La quantité de plaisir ou de peine ne doit pas être non plus envisagée : une gigantesque tuerie pour un peu de plaisir est tout à fait justifiable[4]. Cela est d'autant plus utile au libertin qu'il ne supporterait pas que l'autre ait du plaisir, il veut être le centre de toutes les attentions lorsqu'il jouit, et le plaisir de l'autre l'empêcherait d'être ainsi despote[5].

Le libertin de Sade s'inscrit donc délibérément hors de l'ordre social, il ne considère pas plus son prochain qu'un quelconque morceau de matière, sauf si celui-ci est aussi éclairé que lui. La relation que le libertin a avec les autres hommes est factice, elle singe les comportements sociaux, mais uniquement par confort, car la connaissance de la nature fait nécessairement sortir l'homme du cadre social. L'homme éclairé sait que les lois de la nature

[1] Voir à ce propos les rotations de harem dans les *Cent-vingt journées de Sodome*.
[2] « L'univers est plein de statues organisées, qui vont, qui viennent, qui agissent, qui mangent, qui digèrent, sans jamais se rendre compte de rien » ; Sade, *La nouvelle Justine*, cité in Norbert Sclippa, *Le jeu de la Sphinge*, page 17, *op. cit.*
[3] « Mais, objecte-t-on aux hommes entichés de cette manie, cette douleur afflige le prochain, est-il charitable de faire du mal aux autres pour se délecter soi-même ? Les coquins vous répondent à cela qu'accoutumés, dans l'acte du plaisir, à se compter pour tout et les autres pour rien, ils sont persuadés qu'il est tout simple, d'après les impulsions de la nature, de préférer ce qu'ils sentent à ce qu'ils ne sentent point. Que nous font, osent-ils dire, les douleurs occasionnées sur le prochain ? les ressentons-nous ? » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 448 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[4] « […] Il n'y a aucune comparaison entre ce qu'éprouvent les autres et ce que nous ressentons […] le plus léger chatouillement de plaisir par nous nous touche ; donc nous devons, à quel prix que ce soit, préférer ce léger chatouillement qui nous délecte à cette somme immense des malheurs d'autrui, qui ne sauraient nous atteindre » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 478 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[5] « Il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quant il bande : il semble qu'il a moins de plaisir si les autres paraissent en prendre autant que lui » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 541 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

sont individuelles, il sait qu'il n'y a pas de relation entre les êtres[1]. C'est pourquoi les crimes érigés par les institutions humaines paraissent absurdes aux libertins, il n'est pas question de respecter ce que l'autre, tout étranger à soi qu'il est, a établi[2]. Et cela est particulièrement vrai pour la religion.

⁂

Le matérialisme radical de Sade lui interdit d'adhérer à la conception de Dieu au sens ou le catholicisme l'entend. Le libertin, connaissant la marche du monde, doit obligatoirement dévoiler les faux mobiles qui sont derrière la religion[3]. Juliette, interrogeant le Pape Pie VI, ne tarde pas à lui faire avouer ce qui est clair à ses yeux : l'église est un pouvoir despotique, dont le principal organe est son siège du Vatican. Cela se voit dans la liaison entre le pouvoir royal et la religion, comme nous l'avions dit précédemment[4]. Un peuple, s'il veut être libre, ne doit pas ménager la religion : quelque soit le contexte, si elle peut se développer, elle mettra en place des rois fantoches qui n'auront pour but que d'établir son despotisme[5]. Mais le libertin a, de ce fait, un petit penchant pour l'institution religieuse : n'est-elle pas la mise en place parfaite et à très grande échelle des principes du libertinage, n'est-elle pas une maximisation du principe de non-importance de l'autre ? C'est en effet cet argument que l'on retrouve dans la bouche du Pape Braschi, qui, lorsqu'il est démasqué par Juliette, justifie son attitude par

[1] Voir Philippe Sollers, *Sade dans le temps*, page 33, *op. cit.*
[2] « O Juliette ! comme l'étude et la réflexion servent à connaître le cœur de l'homme, et comme on désire braver ces principes dès qu'on connaît bien celui qui les créa ! car tout est à l'homme, tout vient de l'homme ! et de quel droit voulez-vous me faire respecter ce qui n'est l'ouvrage que de mon semblable ? Oui, je le répète, cette étude bien approfondie, beaucoup de crimes qui paraissaient atroces aux sots, ne nous semblent plus que tout simples » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 48, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*
[3] On voit cela dans les premiers mots que Juliette adresse au Pape Pie VI : « Fantôme orgueilleux, répondi-je à ce vieux despote, l'habitude où tu es de tromper les hommes fait que tu cherches à te tromper toi-même. Où diable vas-tu chercher la vertu, quant tu ne me fais venir ici que pour me souiller de vices ? » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 64, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*
[4] Voir page 83, note 2.
[5] « Avant dix ans, au moyen de la religion chrétienne, de la superstition, de ses préjugés, vos prêtres, malgré leur serments, malgré leur pauvreté, reprendraient sur les âmes l'empire qu'ils avaient envahi ; ils vous renchaineront à des rois, parce que la puissance de ceux-ci étaya toujours celle de l'autre, et votre édifice républicain s'écroulera, faute de bases » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 491 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

cette grande vérité du libertinage[1]. L'église permet à quelques libertins privilégiés de jouir du malheur d'un très grand nombre d'hommes, et cela est complètement en accord avec les enseignements de la nature, et pourtant en gardant une apparence sociale irréprochable.

Afin d'asseoir son pouvoir, elle se base sur les peurs de l'homme ; Sade reprend ici la thèse épicurienne sur les Dieux. La divinité est le résultat de la recherche effrénée de la cause, mais cette solution, étant une solution de facilité, n'est pas viable face aux avancées de la connaissance scientifique de la nature[2]. Des contradictions apparaissent, sont insolubles, et portent l'homme à de nouvelles hérésies contre la nature, en lui faisant tenter de consolider un système qui s'écroule. Ces erreurs viennent de la recherche d'un Dieu créateur et organisateur, et donc compréhensible pour l'homme, alors que la nature n'a aucun plan[3].

Il en ressort des incohérences qui se sont établies, car jointes avec la volonté de despotisme de l'église, comme des vérités admises dans la société. Seules les lumières du libertinage sont à même de déceler ses raisonnements viciés, à partir de la connaissance de la nature, qui entre en contradiction avec elle. Cela aboutit à un démontage méthodique de la religion et de ses thèses. La première chose à faire est de nier l'existence de l'immatériel. La Genèse nous décrit l'âme comme un souffle de Dieu[4], comme une immatérialité placée par le Créateur dans l'homme. Sade ne peut accepter cela : il fait nécessairement que, s'il y a une âme, elle soit matérielle, car comme nous l'avons vu, il n'y a rien qui existe et qui ne soit un produit de la nature, il n'y a donc que de la matière, seulement différenciée par son mode

[1] « Je n'ajoute pas plus de foi que toi à toutes ces mômeries spirituelles, mon ange : mais tu connais l'obligation où nous sommes d'en imposer aux faibles. Je suis comme le charlatan qui distribue ses drogues : il faut bien que j'ai l'air d'y croire, si je veux les vendre » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 79, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

[2] « A mesure que l'on s'est éclairé, on a senti que, le mouvement étant inhérent à la matière, l'agent nécessaire à imprimer ce mouvement était un être illusoire et que, tout ce qui existait devant être en mouvement par essence, le moteur était inutile », Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 494 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[3] « […] Il est démontré que l'homme ne doit son existence qu'aux plans irrésistibles de la nature ; […] ce Dieu, que les sots regardent comme l'auteur et fabricateur unique de tout ce que nous voyons, n'est que le nec plus ultra de la raison humaine, que le fantôme créé à l'instant où la raison ne voit plus rien, afin d'aider à ses opérations » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 405 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[4] Gn. II, 7 ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, page 40 (39), trad. de l'École biblique de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris, 1998

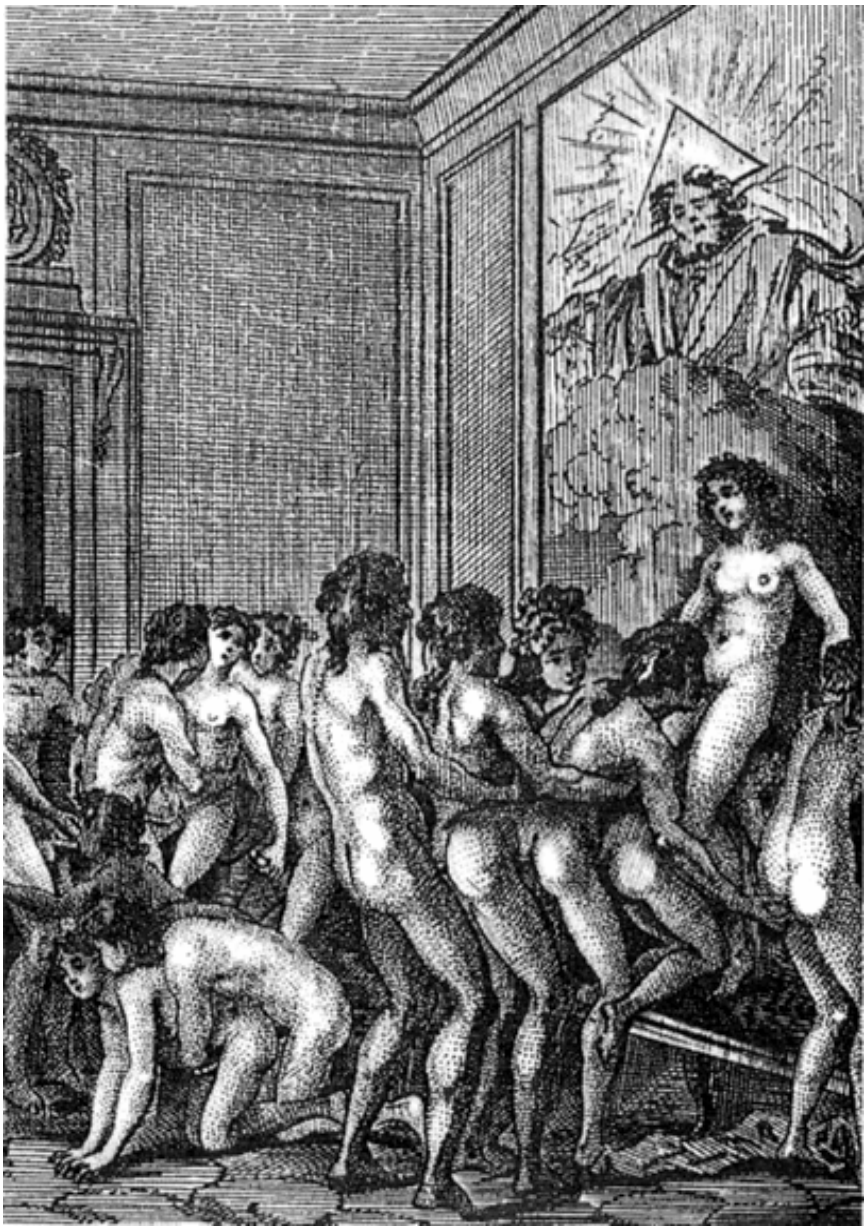


Figure 7 : Gravure sadienne
(on remarque l'irrespect des personnages pour la représentation de Dieu)

Extrait de Philippe Sollers, *Sade contre l'Être Suprême*, page 27 ; éd. Gallimard nrf, Paris 1996.

d'être[1]. Il n'y a donc pas non plus d'être supérieur qui accorde des récompenses ou des blâmes, qui juge les âmes selon leurs conduites.

Plus généralement, il n'y a pas de morale dans le monde : tout n'est qu'une projection égale de matière, il n'y a pas de jets favorisés par la nature. L'univers n'est pas un ensemble harmonieux d'objets, les choses sont produites de façon aléatoire, elles n'ont donc pas de valeur intrinsèque, car il n'y a pas de référent supérieur puisque Sade n'accorde pas d'existence à l'ordre ou à une volonté créatrice. Ce relativisme et cette positivité de la morale sont souvent démontrés, il prend les crimes condamnés par le catholicisme, et appuie par de nombreux exemples qu'ils ont été vus comme des vertus dans d'autres pays[2]. Mais la plus claire des preuves de l'inexistence d'une morale dans le monde est le destin de la vertu, et celui du vice. Justine, jeune fille pieuse et vertueuse, est sans cesse trompée, malmenée, elle joue de malchance malgré son implacable attachement à la morale ; sa sœur Juliette, au contraire, est vicieuse, libertine, elle fait des intrigues, elle est sans morale et sans foi, et c'est elle qui réussit à trouver le bonheur, la chance lui sourit et elle ne connaît jamais l'oppression qui est le quotidien de sa sœur[3]. Il ne faut pas voir en cela une morale inversée, une récompense de la nature pour ceux qui suivent ses lois telles que nous les enseignent les libertins de Sade, mais bien comprendre qu'il s'agit de l'effet naturel des actions libertines. Celles-ci s'accordent avec le monde dans lequel leurs protagonistes évoluent, il est donc normal que ces actions rencontrent des résistances moins grandes que celles faites sans connaissance du vrai fonctionnement de la nature, et c'est pour cela que le libertin est plus

[1] « […] On se sert du crime qui vient d'être commis pour prouver que tout est matière. Réfutation étendue du système de l'immortalité de l'âme ; causes qui ont produit cet affreux système. L'homme est le résultat du mouvement le plus étendu ; tout ce qui végète autour de lui est le résultat d'un mouvement moins actif : et voila ce qui différencie les espèces » ; Sade, *111 notes pour la nouvelle Justine*, XL, page 585 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[2] On peut par exemple voir la très longue liste de peuples ayant conçu le crime comme aimable : Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, pages 102 à 112, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.* ; sur l'inhospitalité, voir : *idem*, pages 44 à 46 ; sur la sodomie, voir : Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 472 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.* ; sur l'inceste, voir : *idem*, page 520 ; sur le vol, voir : *idem*, page 508.

[3] Voir les dix premières pages de *Justine, ou les malheurs de la vertu* ; où sont décrits les destinées des deux jeunes filles.

heureux que l'homme vertueux : il ne rencontre pas d'obstacles sur sa route, et aboutit ainsi plus facilement dans ses projets.

Cette négation de la morale entraîne une justification de bon nombre d'actions scandaleuses aux yeux de la religion. La plus criante, car touchant le plus la nature, est cette idée que le meurtre est louable, car s'inscrivant parfaitement dans le cours de l'univers. Sade va ôter toute existence à la mort : le monde n'est que la cristallisation des jets de matière de la nature, une dégradation de la matière qui se solidifie. Par le meurtre, le criminel va contrer cette solidification, il va permettre la dissolution[1] de l'agrégat de matière, rendant ainsi cette matière à la nature, qui va pouvoir jouir à nouveau de sa capacité de création[2]. Il n'y a donc pas de réalité de la mort, comme il n'y a pas de réalité de la naissance, ce ne sont que des instants de changement de mode d'être de la matière[3]. C'est pourquoi une morale telle que la posent les chrétiens est dangereuse pour la nature : en empêchant le crime[4], la religion encourage la cristallisation de la matière, et nous amène donc vers un état saturé de la nature, comme nous l'avons décrit plus haut[5]. Au contraire, le plaisir que le libertin prend au meurtre lui est inspiré par la nature, du fait de sa participation à sa marche[6].

Une autre licence rendue possible par l'amoralité du monde est l'irrespect des proches. Le lien familial n'a plus de sens, c'est un lien totalement positif, qui ne trouve en rien sa justification dans la nature : les êtres n'étant que des jets de cette nature ne doivent plus rien à leurs parents. La mère surtout est dépréciée, en effet, elle ne fait qu'accueillir la substance de

[1] Voir ici ce que nous avons dit sur la *pulvérisation*, page 87, note 4.
[2] « Ô Juliette ! ne perdez jamais de vue qu'il n'y a pas de destruction réelle ; que la mort elle-même n'en est point une, qu'elle n'est physiquement et philosophiquement vue, qu'une différente modification de la matière dans laquelle le principe actif, ou si l'on veut, le principe du mouvement, ne cesse jamais d'agir » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 95, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*
[3] « La naissance de l'homme n'est donc pas plus le commencement que la mort n'en est la cessation » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 96, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*
[4] Notamment par le septième commandement (Ex. XX, 13).
[5] Voir pages 87 et 88, et note 1 page 88.
[6] « Eh ! ne voyons-nous pas, ne sentons nous pas que l'atrocité dans le crime plaît à la nature, puisque c'est en raison d'elle seule qu'elle règle la dose des voluptés qu'elle nous procure, lorsque nous commettons un crime ? » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 98, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

l'homme. Sade pense la génération comme n'étant le fait que de la semence du mâle, et en rien le fait de la femelle[1]. Mais cette préférence du père n'est que très légère, et n'est qu'un héritage du phallocratisme de Sade, car de façon plus générale, parents et enfants n'ont pas à entretenir de lien : les parents ne font que forcer les enfants, leur imposant un joug de l'éducation et les sortant ainsi du droit chemin de la nature[2]. Le parent n'a donc pas plus d'importance que le parfait inconnu[3]. C'est ce qui explique le très grand nombre d'infanticides et de parents assassinés dans l'œuvre de Sade. Il ne faut pas avoir d'amour pour son prochain : selon les libertins, ce n'est qu'un jet de matière auquel la nature est indifférente. Les liens qui unissent les hommes sont inexistants, si ce n'est par l'établissement social, ils n'ont pas le caractère métaphysique que leur confère la Bible[4]. C'est pourquoi les libertins sadiens les plus philosophes sont aussi les moins touchés par le remords : ils savent qu'ils n'ont pas commis de crime.

Cette indifférenciation des êtres va faire voler en éclat les cadres des institutions posées par la religion : on va par exemple trouver des apologies de l'inceste, puisque la filiation n'a plus de sens[5]. Mais le plus grand exemple de remise en cause sera celui du mariage, à travers ceux qui sont célébrés dans les *Cent vingt journées de Sodome*. On y montre en effet la possibilité

[1] « Uniquement formé par le sang de nos pères, nous ne devons rien à nos mères ; elles n'ont fait d'ailleurs que se prêter dans l'acte, au lieu que le père l'a sollicité ; le père a donc voulu notre naissance, pendant que la mère n'a fait qu'y consentir » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 403 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[2] « Il est absurde de dire qu'aussitôt qu'une fille est hors du sein de sa mère, elle doit, de ce moment, devenir la victime de la volonté de ses parents, pour rester telle jusqu'à son dernier soupir » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 414 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[3] C'est ici une opposition directe aux enseignements de la Bible : « Car le Seigneur glorifie le père dans les enfants, il fortifie le droit de la mère sur ses fils. Celui qui honore son père expie ses fautes, celui qui glorifie sa mère est comme quelqu'un qui amasse un trésor. […] Et c'est une honte pour les enfants qu'une mère méprisée » ; Qo. II, 7 ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, pages 1262 et 1263 (1174 et 1175), trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.*

[4] « Oh ! Thérèse, que ces liens sont frivoles aux yeux d'un philosophe ! […] Ces méprisables chaînes, fruits de nos lois et de nos institutions politiques, peuvent-elles être autre chose aux yeux de la nature ? » ; Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu*, page 88 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.* Sade s'oppose ici directement à Lc. X, 27 : « Tu aimeras […] ton prochain comme toi-même » (*La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, page 1960 (1780), trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.*) qui signifie une loi divine instaurant un lien entre les hommes.

[5] « […] Cessons de nous aveugler sur les sentiments d'un frère pour sa sœur, d'un père pour sa fille. En vain l'un et l'autre les déguisent-ils sous le voile d'une légitime tendresse : le plus violent amour est l'unique sentiment qui les enflamme, c'est le seule que la nature ait jamais mis dans leurs cœurs » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 432 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

de briser un mariage (alors que cela est impossible selon la bible[1]), mais aussi de célébrer un mariage entre deux personnes du même sexe, de célébrer un mariage entre trois personnes, et même de marier une personne dans deux couples différents, une fois en qualité de femme, et une autre fois en qualité d'homme[2]. L'être humain n'a donc plus d'importance, seule importe la liaison entre deux jets de matières distincts, quelqu'ils soient.

La philosophie est le seul remède à même de corriger les erreurs sociales et religieuses que nous venons de voir. En effet, pour Sade, suivre la nature n'est pas se laisser porter par nos passions, bien qu'elles soient des aides précieuses, il s'agit de connaître sa marche, et de se conformer à ses attentes. C'est pourquoi les libertins sadiens dissertent beaucoup : leurs actions viennent de leurs théories, lesquelles viennent de la philosophie. Cette dernière s'inscrit parfaitement dans l'évolution de la théorie de la connaissance qui s'opère aux 17ème et 18ème siècles : Sade, comme Gassendi avant lui, va la baser sur la sensation[3]. Reste qu'il le fait pour de toutes autres raisons. Gassendi partait du constat de l'impossibilité pour l'homme de connaître les essences et l'organisation de l'univers, il coupait ainsi avec la théorie aristotélicienne[4]. Sade, lui, ne reconnaît pas d'organisation à l'univers, les lois sont contingentes et individuelles, il est donc impossible d'appuyer la connaissance sur l'ordre des choses. Le constat de Gassendi n'a donc plus de sens, il n'y a plus d'agencement posé par une intelligence créatrice à chercher. Les sens sont donc notre seule source de connaissance, car seule la factualité est connaissable et réelle. C'est sur eux que va se baser la philosophie.

Le but de la philosophie sadienne est typique du libertinage : il s'agit de combattre les préjugés. Mais contrairement à Gassendi ou à Bayle, il n'est pas question ici de rétablir une vérité historique, mais plutôt de passer outre les enseignements contraires à la nature, et ainsi

[1] « Or je vous le dis : quiconque répudie sa femme – pas pour « prostitution » – et en épouse une autre, commet un adultère » ; Mt. XIX, 9 ; *La Bible de Jérusalem – Edition de travail*, page 1880 (1710), trad. de l'École biblique de Jérusalem, *op. cit.*

[2] Voir à ce propos les projets de mariage du président Curval tel qu'ils sont décrits dans : Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome*, IV, pages 383 et 425, *op. cit.*

[3] « Il n'y a de vrai que les sensations physiques » ; Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu*, page 58 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[4] Voir partie 1, pages 25 et suivantes.

étendre l'éventail des sensations connues, afin de jouir de tous les objets[1]. Le flambeau de la philosophie « comme celui de l'astre du jour, doit dissiper toutes les ténèbres »[2]. Le philosophe est celui qui a réussi à voir toute l'étendue du possible qui s'offre à l'homme, en se débarrassant de toutes les contraintes positives établies par les institutions sociales (notamment l'église). Tout est possible dans la nature, même le crime et le viol, et l'homme philosophe est celui qui sait qu'il a en lui ces possibilités, de façon inaltérable, malgré ce qu'en disent les morales antinaturelles. C'est là la raison des actes qui nous paraissent incroyables, et que pourtant les personnages de Sade effectuent avec le plus grand plaisir : coprophagie, torture, cannibalisme, flagellation ne sont que des moyens utilisés par les libertins pour étendre leur panel de sensations[3]. La nature a rendu ces actions faisables en son sein, cela suffit à leur donner une justification, et ainsi les libertins savent que cela est permis et normal[4].

La philosophie est nécessaire à toute chose, elle couvre à elle-seule tout le domaine de la vérité. Il ne faut pas se fier aux sentiments qui ne trouvent pas leur justification dans la philosophie : la conscience, en tant que guide moral, n'a pas de place dans le libertinage

[1] Dans son adresse *Aux libertins*, Sade écrit : « […] Que le cynique Dolmancé vous serve d'exemple […] convainquez-vous à son école que ce n'est qu'en étendant la sphère de ses goûts et de ses fantaisies [que l'homme peut atteindre le bonheur] » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, pages 379 et 380 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

[2] Sade, *La nouvelle Justine* ; cité in Norbert Sclippa, *Le jeu de la Sphinge*, page 25, *op. cit.*

[3] « – Mes amis, nous dit notre hôte [*l'ogre Minski*], je vous ai prévenu qu'on ne se nourrissait ici que de chair humaine ; il n'est aucun plat que vous voyez qui n'en soit – Nous en tâterons, dit Sbrigani ; les répugnances sont des absurdités : elles ne naissent que du défaut d'habitude ; toutes les viandes sont faites pour sustenter l'homme, toutes nous sont offertes à cet effet par la nature, et il n'est pas plus extraordinaire de manger un homme qu'un poulet » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 30, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

[4] Cette normalité est d'ailleurs la source d'un grand problème pour les libertins : ils n'ont en effet pas réellement la possibilité de commettre de crime en soi, ils ne peuvent que commettre des actions jugées comme criminelles par leurs congénères non-éclairés, car tous les crimes qui sont en leur pouvoir n'en sont pas aux yeux de la nature. De cette impossibilité d'offenser la nature nait un malaise que les libertins les plus éclairés expriment : « Il n'y a pas de crimes assez forts dans l'univers pour satisfaire les âmes fortes et vraiment nourries des grands principes de la philosophie : ce serait la nature elle-même qu'il faudrait pouvoir insulter » (Sade, *111 notes pour la nouvelle Justine*, XLI, page 585 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*). C'est la raison de la colère du Pape Braschi : quant bien même il aurait commit toutes les exactions dont il est capable, il n'aurait fait qu'aider la marche de la nature : « Ô toi ! […] force aveugle et imbécile dont je me trouve le résultat involontaire, toi qui m'a jeté sur ce globe avec le désir que je t'offensasse, et qui ne peut pourtant m'en fournir les moyens […]. Quant j'aurai exterminé sur la terre toutes les créatures qui la couvrent, je serai bien loin de mon but, puisque je t'aurai servie… marâtre ! » (Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 100, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*).

érudit[1]. C'est la raison pour laquelle les scènes de débauche sont toujours accompagnées d'un discours philosophique : il n'y a pas de place pour l'instinct pour qui connaît la nature. Le remords n'est qu'un « faux calcul »[2] de l'esprit, ce n'est le signe que de la faiblesse de l'esprit de celui qui raisonne, une timidité qui l'empêche d'aller au fond de ses déductions, et donc de voir le vrai visage de l'univers. La philosophie montre au libertin l'unité du tout découlant de l'identité de l'existant et de la matière, l'indifférenciation des êtres qui ne sont que des modes d'existence de cette matière, et ne sont pas différentiées par leurs essences, mais uniquement par leur conformation. Elle évite les erreurs induites par la morale sociale, lesquelles sont l'apanage du *cœur* dont Dolmancé nie toute capacité à produire une vérité qui soit en accord avec la nature.

La pratique de la philosophie sadienne, comme l'a parfaitement montré Simone de Beauvoir, consiste dans un doute hyperbolique similaire à celui de Descartes[3]. Il s'agit de douter de tous les schèmes de pensée qui nous ont été transmis par la société au travers de ses institutions, pour examiner leur validité à la lumière de la simple raison. Il va en résulter un vide éthique, qui ne sera rempli par rien, car l'étendue de la possibilité des actions humaines ne laissera pas de place au crime, comme nous venons de le voir. C'est ainsi qu'est établie la positivité de la morale courante : l'action a trop de place dans la nature pour qu'elle puisse ne pas être un ajout.

Ce caractère ajouté rend compte de la relativité des goûts qui est défendue par Sade. Il n'y a rien de nécessaire dans la création des lois positives, si bien qu'elles sont différentes selon les lieux de la terre[4]. La justice n'a d'existence que pour celui qui l'établit, elle n'a pas

[1] « […] N'écoutez jamais votre cœur, c'est le guide le plus faux que nous ayons reçu de la nature » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 536 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[2] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 539 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[3] « Sade a réalisé une nuit éthique analogue à la nuit intellectuelle dont s'est enveloppé Descartes » ; Simone de Beauvoir, *Faut-il bruler Sade ?* ; cité in cité in Norbert Sclippa, *Le jeu de la Sphinge*, page 2, *op. cit.*
[4] « [Les] idées de vice et de vertu […] sont purement locales et géographiques, en sorte que, tout comme ce qui est vicieux à Paris se trouve une vertu à Pékin, de même ce qui est juste à Ispahan devient injuste à Copenhage. Les lois d'un pays, les intérêts d'un particulier, voila les seules bases de la justice » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 54, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

d'existence en soi comme le prétend la religion[1]. Le remord, ou tout ce qui peut sembler être le fruit d'une justice naturelle que l'homme ne peut totalement ignorer, n'est que le fait de la faiblesse du raisonneur, qui se hâtera de changer de camp s'il devient le fort[2]. La meilleure preuve de l'inexistence d'une justice naturelle nous est donnée par la nature elle-même : les grandes catastrophes qui frappent les pauvres et épargnent les riches en sont un exemple parmi d'autres[3].

Le but de la philosophie, dans son mouvement d'anéantissement des préjugés, est le bonheur de l'homme. La conception sadienne de l'univers nous ramène près d'un bonheur épicurien, basé sur le plaisir[4]. Comme nous l'avons vu, les lois de la nature sont individuelles, il n'y a donc pas chez Sade une théorie claire du bonheur : c'est là l'une des premières leçons que nous donnent les *Cent vingt journées de Sodome*, lorsqu'avant de commencer son récit, Sade prévient le lecteur qu'il trouvera ici des scènes qui ne lui conviendront pas, mais que certaines lui feront connaître toute la volupté qu'il peut attendre[5]. Le but de ce plaisir est de combattre la douleur, d'en apaiser les effets en les voilant derrière la volupté[6]. C'est ainsi que

[1] « Un homme casse deux bras à son ennemi ; selon lui, il a fait une action très juste : demandez à la victime si elle le voit comme telle » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 54, florilège de textes établie par Michel Camus, *op.cit.*

[2] « Il n'y a plus de juste que ce qui le flattera, plus d'équitable que ce qui servira ses passions » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 55, florilège de textes établie par Michel Camus, *op.cit.*

[3] Minski parle de « ces triomphes multipliés [que la nature] donne au vice, pendant qu'elle humilie chaque jour la vertu » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, page 56, florilège de textes établie par Michel Camus, *op.cit.*

[4] Dans son poème *La vérité*, Sade parle de son « épicurisme ». On peut penser qu'il met ici en jeu une vision simpliste de la doctrine d'Épicure, car il semble bien loin de donner la même importance aux notions de limites et de modération que ce philosophe. Mais c'est oublier bien vite que la toute-permissivité revendiquée par Sade dans sa philosophie est inscrite dans la nature, et que les limites humaines sont les limites du monde, du fait de l'identité de la matière qui les compose. L'inclusion du libertin dans le monde, sa participation à sa bonne marche, et sa connaissance de la nature annulent la nécessité d'une différentiation entre les désirs telle que la pose la *Maxime fondamentale XXIX* : tous les désirs sont naturels (car imprimés en l'homme par la nature) et nécessaires (car de leur réalisation dépend la possibilité de continuer à créer de la nature).

[5] « Sans doute, beaucoup de tous ces écarts que tu vas voir peints te déplairont, on le sait, mais il s'en trouvera quelques-uns qui t'échaufferont au point de te coûter du foutre, et voilà tout ce qu'il nous faut » ; Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome*, Préambule, page 79, *op. cit.* On voit ici encore une fois la scientificité du récit de Sade dont nous avons parlé plus haut (voir page 11) : il utilise ici les mêmes techniques de description que Gassendi dans son *histoire*, il décrit tout sans préjuger de l'utilité du donné (voir première partie , page 22).

[6] « [Juliette expliquait à Justine] qu'il était possible de trouver en soi-même des sensations physiques d'une assez piquante volupté pour éteindre toutes les affections morales dont le choc pourrait être douloureux » ; Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu*, page 26 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*

l'on reconquiert la quiétude qui est essentielle au bonheur, quiétude qui est comparé par Sade à un abrutissement par le plaisir.

Pour permettre cette quiétude, deux conditions sont cependant requises. La première est l'acceptation de la méchanceté de l'homme. Comme l'écrit Sade : « L'homme est méchant naturellement, il l'est dans le délire de ses passions propres autant que dans leur calme, et, dans tous les cas, les maux de son semblable peuvent donc devenir d'exécrables jouissances pour lui »[1]. Le bonheur demande donc une certaine dose de philosophie, être capable de voir que cette pensée est naturelle et non pathologique, et de se détacher des fausses idées du remord[2] à travers l'acceptation de cette condition humaine.

La seconde est la conscience de l'importance de l'imagination, le libertin doit savoir que ce n'est que par elle qu'il peut accéder à ses voluptés. L'imagination est l'organe par lequel le libertin est à même de ressentir du plaisir, elle établie le cadre dans lequel le plaisir devient possible[3]. C'est elle qui va permettre au libertin de voir dans l'objet de ses passions autre chose que de la simple matière, qui va rendre cet objet autre et hors du monde : « L'imagination est l'unique berceau des voluptés, elle seule les crée, les dirige ; il n'y a plus qu'un physique grossier, imbécile, dans tout ce qu'elle inspire et n'embellie pas »[4].

⁂

Voila donc la figure du philosophe de Sade : débarrassé de ses préjugés par l'action critique de la raison, il connaît la marche de la nature, en participe pleinement et jouit de toute l'étendue des possibilités qu'elle lui offre. Il s'est donc défait des principes religieux, antinaturels, car leur positivité, démontrée par la philosophie, les rend inacceptables à ses yeux. Sade nous offre un exemple frappant d'un tel sage avec le personnage de l'ogre Minski.

[1] Cité in Philippe Sollers, *Sade dans le temps*, page 22, *op. cit.*
[2] Voir page 100.
[3] « L'imagination est l'aiguillon des plaisirs ; dans ceux de cette espèce, elle règle tout, elle est le mobile de tout » ; Sade, *La philosophie dans le boudoir*, page 428 ; in *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*
[4] Sade, cité in Philippe Sollers, *Sade dans le temps*, page 18, *op. cit.*

Ce géant, anthropophage, criminel incestueux, bourreau de sa mère et de sa sœur, ne vit que pour commettre le crime. Il est présenté comme une sorte de messie de la nature[1] : il est le point de rencontre exact entre les deux tensions qui s'exercent sur le libertin, la recherche de son plaisir et son amour de la nature. Pourvu d'un sexe aux dimensions démesurées, il ne peut forniquer sans tuer sa victime par les blessures qu'inflige ce membre. Ainsi, il réunie au même instant son plaisir et la mort, qui relance la nature en lui rendant la matière dont est composée sa victime. Tel est le sage de Sade, naturel, non faussé, conscient à tout instant du mécanisme de l'univers, et connaissant sans cesse les implications de celui-ci, car c'est ainsi qu'il gagne sa liberté, par rapport aux autres hommes, et par rapport aux nécessités du monde.

[1] « Je le sais : je suis un monstre, vomi par la nature pour coopérer pour coopérer avec elle aux destructions qu'elle exige… Je suis un être unique dans mon espèce […] assez instruit pour pulvériser tous les cultes, pour bafouer toutes les religions et me foutre de tous les Dieux, assez fier pour abhorrer tous les gouvernements, pour me mettre au dessus de tous les liens, de tous les freins, de tous les principes moreaux » ; Sade, *Histoire de Juliette*, cité in *L'ogre Minski*, pages 26 et 27, florilège de textes établit par Michel Camus, *op.cit.*

Conclusion

A travers ces trois auteurs, nous avons survolé près de deux cents ans de libertinage, du début du 17ème siècle, avec Gassendi, à la fin du 18ème, avec Sade. Après avoir défini la notion essentielle de libertinage, nous nous sommes attachés à mettre en évidence, au moyen d'exposés doxographiques orientés, la façon dont été conçue la religion, au sens large, et notamment la relation entre l'homme et Dieu, ainsi que ses modalités.

Ce qui ressort avec le plus de force de notre exposé est sans nul doute la diversité des thèses exposées, et cela sur la majorité des points envisagés. Si la connaissance humaine est possible pour Gassendi[1], comme chez Sade par ailleurs[2], grâce à la confiance qu'ont ces auteurs en leurs sens, Bayle, lui, ne pense que certaine la révélation et les Écritures, les autres connaissances pouvant être soumises à l'action destructrice de la raison[3]. Gassendi s'oppose à Bayle et à Sade, lorsqu'il admet une nécessité de soumission à l'autorité ecclésiastique[4]. Sade, lui, montre l'homme comme n'étant soumis qu'à la nature[5], alors que Gassendi et Bayle le pensent avant tout soumis à Dieu[6]. Enfin, aucun des trois philosophes dont nous avons parlé n'est d'accord sur le culte qu'il faut rendre à Dieu.

On peut cependant retrouver, au delà de ces oppositions, la double définition, que nous avions envisagé dans notre introduction, qui consiste à montrer le libertin comme un libre penseur au 17ème siècle, et un débauché au 18ème. Il est en effet clair que la morale de Sade ne peut être assimilée aux morales rigoristes du 17ème siècle. La remise en cause de l'existence

[1] Voir première partie, page 25.
[2] Voir troisième partie, page 101, note 3.
[3] Voir seconde partie, page 78.
[4] Voir seconde partie, page 73, note 3. Cela s'oppose entre autre au protestantisme de Bayle, qui, de ce fait, ne reconnaît pas la légitimité papale. Sade, quant à lui, montre clairement la fausseté du souverain pontife dans son *Histoire de Juliette*, lors de l'entretient avec le pape Braschi.
[5] Voir troisième partie, pages 89 et suivantes.
[6] Voir seconde partie, page 78.

du Dieu des chrétiens, tel qu'elle est posée au 18ème[1], est inadmissible pour Gassendi et Bayle, qui se montrent être tous deux des croyants convaincus, et cela malgré les thèses qu'ils soutiennent et qui font d'eux des libertins. On voit donc une séparation nette entre les deux siècles, qu'il est impossible de nier au regard des idées exposées, et qui, en ce sens, accrédite la thèse d'une double définition du libertinage.

Mais cette définition nécessite de ne s'attacher qu'aux faits, qu'aux résultats des doctrines, sans regarder l'intention qui les établie et les dirige dans leurs productions. Que ce soit Sade, Gassendi ou Bayle, tous ont en commun de vouloir lutter contre les préjugés. Ils le font certes pour des motivations différentes : Gassendi et Bayle, ont notamment le désir de rétablir une vérité historique, en montrant par exemple que la morale d'Épicure n'est pas une voie vers la débauche[2] ; Sade, lui, a pour but d'étendre la sphère des sensations qui lui sont accessibles, en débarrassant des dégoûts qui le brident[3]. Mais tous trois recherchent à exposer une vérité qui est cachée sous des énoncés dont l'autorité est historique et non logique.

Ce libertinage, sur la question de la religion que nous avons traité, va surtout se traduire par une remise en cause de la portée des Écritures. Gassendi va discuter leur portée scientifique, en séparant le domaine de vérité de la philosophie et celui de la religion[4]. Bayle, lui, va nier leur portée universelle, montrant l'irrecevabilité de l'argument du consentement général, ainsi que la possibilité de peuples sans notion de Dieu et ayant pourtant une idée de justice et de décence[5]. Enfin, Sade, dans un mouvement beaucoup plus violent, remet en cause leur véracité, en les débarrassant de leurs atours mystiques et en les décrivant comme entièrement positives, sans encrage dans la nature même[6].

[1] Voir notamment la conception de Dieu de Boyer d'Argens partie 3, page 85 ; et celle de Sade, *idem.*, pages 95 et suivantes.
[2] Voir première partie, page 13 et suivantes, et seconde partie, pages 55.
[3] Voir troisième partie, page 102, note 1.
[4] Voir première partie, page 36.
[5] Voir seconde partie, page 59 et suivantes.
[6] Voir troisième partie, page 100.

Cette remise en cause n'affecte pas seulement la métaphysique et la morale, ses effets touchent toute connaissance, quelle qu'en soit la nature. C'est la raison pour laquelle nous avons vu que cette remise en cause de la portée des Écritures ne pouvait être correctement envisagée sans voir ses répercutions sur la science. Et nous avons remarqué sur ce point une concordance entre la remise en question de l'apport de la religion et l'avancée du matérialisme. Il est fort possible de penser que le recul de cette contribution du sacré, dans les sciences comme le montre Gassendi, mais aussi dans la morale, comme le montre Bayle, rend nécessaire l'utilisation de doctrines produisant une connaissance se cantonnant au niveau humain, sans implications métaphysiques inaccessibles (ou inexistantes comme chez Sade), ce à quoi le matérialisme répondait à point nommé[1].

On peut donc voir ici l'unité du libertinage dans le rapport entre l'homme et la religion, dans l'évacuation de préjugés liés à l'implication du religieux dans la pensée humaine. Cette implication est vue comme plus ou moins forte, selon que l'on envisage le mouvement au 17ème ou au 18ème siècle, mais malgré ces changements d'intensité, l'intention est visible chez les trois auteurs principaux que nous avons envisagés, ainsi que chez ceux à qui nous avons plus légèrement fait allusion. C'est dans cette intention que se traduit l'évolution du courant libertin entre le 17ème et le 18ème siècle.

[1] Il faut bien saisir ici le fait que l'utilité du matérialisme est de permettre une connaissance humaine, basée notamment sur un enchainement logique de cause à effet, ou sur l'observation, et non pas sur une révélation ou sur un dogme. Il ne s'agit pas ici de penser matérialisme comme un synonyme d'atomisme, sans quoi nous nous retrouvons incapables de comprendre pleinement des positions telles que celles de Spinoza ou de Boyer d'Argens.

TABLE DES MATIERES

Introduction 1

Première partie : Pierre Gassendi – *Traité de la philosophie d'Épicure* 11

Gassendi et l'épicurisme 14

Gassendi le croyant 19

Gassendi le philosophe 21

La métaphysique de Gassendi 36

Seconde partie : Pierre Bayle – *Pensées diverses sur la comète* 48

Les *Pensées diverses sur la comète* et la société athée 50

L'élargissement de la tolérance et ses raisons 59

L'homme de Bayle 67

Le rapport à Dieu 72

Troisième partie : D.A.F. de Sade – *La philosophie dans le boudoir* 82

La nature 86

L'homme 88

La philosophie, remède aux erreurs de la religion 95

Conclusion 107

Table des matières 110

Bibliographie 111

BIBLIOGRAPHIE

Première partie : Pierre Gassendi – *Traité de la philosophie d'Épicure*

Sources premières

Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica* ; ed. établie par Bernard Rochot, Vrin, Paris, 1962.

Pierre Gassendi, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632 – 1633* ; ed. introduite et annotée par Bernard Rochot, Vrin, Paris, 1944.

Pierre Gassendi, *Opera Omnia* en 6 tomes ; Lyon, 1658.

Pierre Gassendi, *Traité de la philosophie d'Épicure*, partie III, in *Libertins du 17ème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

Sources secondes

Thierry Bedouelle, *Notice sur le* Traité de la philosophie d'Epicure *de Pierre Gassendi*, in *Libertins du 17ème siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

La philosophie de Gassendi d'O.-R. Bloch ; ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.

Jean-Charles Darmon : « Philosophie épicurienne et littérature au 17ème siècle : retour sur quelques problèmes de méthode symptomatiques », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV ; Publication de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000.

Antonella Del Prete ,« Pierre Gassendi et l'univers infini », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV ; Publication de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000.

Edouard Mehl, « L'essai sur Robert Fludd », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV ; Publication de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000.

Sylvie Taussig : « Histoire et ιστορια dans les lettres latines de Gassendi », in *Libertinage et philosophie au 17ème siècle*, tome IV ; Publication de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000.

Seconde partie : Pierre Bayle – *Pensées diverses sur la comète*

Sources premières

Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le régne de Louis le Grand* ; ed. Vrin, Paris, 1973.

Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme* ; florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* en 16 tomes ; ed. Desoer, Paris, 1820.

Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète* ; in *Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, tome II ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2004.

Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comètes* ; cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.

Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial* ; cité in *Pierres Bayle, Pensées sur l'athéisme*, florilège de textes établi par Julie Boch ; ed. Desjonquères, Paris, 2004.

Sources secondes

Humbert Bost, *Pierre Bayle et la religion* ; ed. PUF Philosophie, Paris, 1994.

Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle* ; ed. Albin Michel, 1996, Paris.

Troisième partie : D.A.F. de Sade – *La philosophie dans le boudoir*

Sources premières

Sade, *111 notes pour la nouvelle Justine* ; in *Œuvres complètes*, tome III, ed. Pauvert, 1992.

Sade, *Les cent-vingt journées de Sodome* ; éd. Pauvert, 1991.

Sade, *Justine, ou les Malheurs de la vertu* ; in *Œuvres complètes*, tome III, ed. Pauvert, 1992.

Sade, *L'ogre Minski* ; florilège de textes extraits de l'*Histoire de Juliette*, établit par Michel Camus ; éd. Mercure de France, 1999.

Sade, *La philosophie dans le boudoir* ; in *Œuvres complètes*, tome III, ed. Pauvert, 1992.

Sources secondes

Norbert Sclippa, *Le jeu de la Sphinge* ; éd. Peter Lang, New York, 2000.

Philippe Sollers, *Sade dans le temps* ; éd. Gallimard nrf, Paris 1996.

Autres ouvrages

[Anonyme], l'*École des filles* ; in *Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, tome I ; éd. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe* ; in *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2000.

Cicéron, *Traité des devoirs* ; in *Les stoïciens*, trad. Émile Bréhier, ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2002.

Crébillon, *Le hasard du coin du feu* ; ed. Flammarion, Paris, 1993.

Crébillon, *Le sopha* ; éd. De Crémille, Genève, 1970.

Cyrano de Bergerac, *Les états et empires de la Lune*, in *Libertin du XVII*^{ème} *siècle* ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* ; in *Œuvres philosophiques*, tome I ; ed. de Ferdinand Alquié, Classique Garnier, Paris, 1997.

Descartes, *Traité de l'homme* ; in *Œuvres philosophiques*, tome I ; ed. de Ferdinand Alquié, Classique Garnier, Paris, 1997.

Diderot, *Les bijoux indiscrets* ; ed. De Crémille, Genève 1970.

Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes ;* in *Les stoïciens*, trad. Émile Bréhier, ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2002.

Épicure, *Lettres* ; trad. O. Hamelin, ed. établie par Jean Salem, Nathan, Paris, 1992

Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715* ; ed. Gallimard nrf, 1968.

Johannes Hevelius, *Cometographia* ; ed. de l'Observatoire de Paris, Paris, 1668.

Pierre Jurieu, *Examen d'un libelle Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre intitulé* Avis important aux Refugiés sur leur prochain retour en France ; ed. Abraham Troyel, La Haye, 1691.

La Morlière, *Angola* ; Pléiade *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I ; éd. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2000

Laclos, *Les liaisons dangereuses* ; ed. Le club des classiques, Paris, 1972.

Leibniz, *Essais de Théodicée* ; ed. GF, 1969, Paris

Lucrèce, *De rerum natura* ; trad. José Kany-Turpin, ed GF, Paris, 1998.

Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse* ; in *Libertin du XVIII*^{ème} *siècle*, tome I ; éd. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 2000

Jaques Prévot, *Introduction au volume Libertin du XVII*^{ème} *siècle*, page XI ; ed. Gallimard nrf La Pléiade, Paris, 1998.

Claude Seignolle, *Les évangiles du Diable*, recueil de récits folklorique mettant en scène le personnage du diable ; éd. Robert Laffont – Bouquins, Paris, 2003.

Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* ; trad. J.-P. Dumont, in *Les présocratiques*, ed nrf La Pléiade, Paris, 2000.

Spinoza, *Éthique* ; trad. Charles Appuhn, ed. GF, Paris, 2002.

La Bible de Jérusalem – Edition de travail, trad. de l'École biblique de Jérusalem, ed. du Cerf, Paris, 1998.

Nouvelle édition du Petit Robert, grand format ; ed. Dictionnaire le Robert, Paris, 1993.