

1975

La Pensee Morale Et Religieuse De Francois De La Mothe Le Vayer

David Ernest Graham

Follow this and additional works at: <https://ir.lib.uwo.ca/digitizedtheses>

Recommended Citation

Graham, David Ernest, "La Pensee Morale Et Religieuse De Francois De La Mothe Le Vayer" (1975). *Digitized Theses*. 818.
<https://ir.lib.uwo.ca/digitizedtheses/818>

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Digitized Special Collections at Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Digitized Theses by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact tadam@uwo.ca, wlsadmin@uwo.ca.

LA PENSÉE MORALE ET RELIGIEUSE DE FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER

par

David Ernest Graham

Département de français

Submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

Faculty of Graduate Studies
The University of Western Ontario

London, Canada

Février 1975

© David Ernest Graham 1975

ABSTRACT

Throughout a literary career lasting more than forty years, François de La Mothe de Vayer tirelessly proclaimed the virtues of his "Sceptique chrétienne", a fusion of philosophical scepticism and Christian theology which, in theory at least, ought to prepare man to receive the Catholic faith. Despite his numerous protestations of good faith, critical opinion has nevertheless been more willing to see in him a "libertin incrédule" than a sincere Christian apologist. The present study, in insisting on La Mothe le Vayer's dogmatism and essential sincerity, is an attempt to rehabilitate an author who perhaps has been unjustly treated.

In a preliminary chapter, we examine the traditional arguments advanced by those critics who have accused Le Vayer of scepticism, libertinage, and atheism. This examination leads us to believe that previous critical opinion has leaned too heavily on the Dialogues d'Orasius Tubero, and that it has accepted all too readily the supposed objectivity of some contemporary accounts of La Mothe le Vayer's "atheism". We put forth the hypothesis that a demonstrable philosophical evolution took place in the mind of La Mothe le Vayer, and that his thought proves ultimately to be dogmatic, Christian, and anti-jansenist.

The second chapter consists of a study of La Mothe le Vayer's moral thought. We accept, though not without reservations, the scepticism of Le Vayer's first dialogues, but an examination of his later works leads us to believe that he rapidly gave himself over to more conventional wisdom after 1640. His increasingly dogmatic moral thought

finds its most personal expression in Prose chagrine, a work dating from 1661. While remaining essentially dogmatic, his moral thought acquires further nuances between 1661 and 1672, the year of his death.

In a third chapter, we examine La Mothe le Vayer's scepticism, which clearly is far from being all-embracing. On the contrary, it is directed against human presumption, and particularly against the blasphemous presumption of savants. We conclude from these facts that his scepticism is, in reality, extremely fragmented, devoid of almost all analytical content, and that it tends to obscure the fundamental dogmatism of his work.

In the last chapter of the thesis, we review Le Vayer's theological thought. A study of the relative importance which he accords to reason and faith leads us to define his attitude as that of a "semifideist", and we find the reflection of this semifideism in his two theological works, the Petit discours chrétien and De la Vertu des Payens. An examination, in the light of orthodox Catholic doctrine, of this latter work, and of Antoine Arnauld's answer to it, permits the conclusion that La Mothe le Vayer, and not his jansenist adversary, was in the right. We conclude that Le Vayer's religious thought may be called "modernist" to the extent that he anticipated the official position of the Roman Catholic Church.

Our general conclusion is that critical opinion has wronged Le Vayer, and that it is no longer possible to believe either in his absolute scepticism, or in his atheism. On the contrary, one must replace the traditional assessment of La Mothe le Vayer as a sceptic, an atheist, and a libertin, by the portrait of a subtle dogmatic moralist and a knowledgeable liberal theologian.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord et surtout à remercier le directeur de cette thèse, Monsieur Constant Venesoen. C'est entièrement grâce à son enthousiasme infatigable, au discernement de ses conseils, et à l'élégance de ses corrections, si j'ai pu mener ce travail à bonne fin.

Monsieur Ian Richmond a bien voulu lire la première rédaction de la thèse, et ses conseils perspicaces et sensés m'ont été d'une aide précieuse. Monsieur Jacques Fleury a accepté de lire une bonne partie de la version définitive. Je dois également remercier Mademoiselle Viviane Hébert d'avoir si bien dactylographié cette même version définitive, et d'avoir si courageusement triomphé de l'orthographe si capricieuse de La Motte le Vayer.

La Faculté des Arts du Royal Military College of Canada m'a accordé deux subventions; sa générosité m'a permis de faire un séjour à la Bibliothèque Nationale à Paris et de me procurer certains microfilms essentiels.

En dernier lieu, je dois rendre hommage à la patience de ma femme, qui n'a jamais cessé de m'encourager durant la longue rédaction de ce travail.

Malgré ces dettes, nombreuses et importantes, il va sans dire que je suis seul responsable des erreurs qui subsistent sans doute dans cette thèse.

TABLE DES MATIERES

	page
CERTIFICATE OF EXAMINATION	ii
ABSTRACT	iii
REMERCIEMENTS	v
TABLE DES MATIERES	vi
OEUVRES DE LA MOTHE LE VAYER CITEES DANS CE TRAVAIL	vii
CHAPITRE I	1
CHAPITRE II	35
CHAPITRE III	102
CHAPITRE IV	163
CONCLUSION	239
OUVRAGES CONSULTES	243
VITA	254

OEUVRES DE LA MOTHE LE VAYER CITEES DANS CE TRAVAIL

N.B. : Après chaque citation tirée des oeuvres de La Mothe Le Vayer, nous indiquons entre parenthèses l'oeuvre en question. Pour les oeuvres contenues dans l'édition de Dresde, nous donnons le titre de l'oeuvre (et, s'il y a lieu, la partie dont il est question), le numéro du tome, la partie du tome, et le numéro de la page. Pour les oeuvres non contenues dans l'édition de Dresde, nous donnons le titre, le numéro de la page, et, s'il y a lieu, le numéro du tome. Nous représentons chaque titre par un sigle qui se trouve, dans la liste suivante, à côté du titre complet.

I. Oeuvres contenues dans l'édition de Dresde, 1756-59 [Réimpression Genève: Slatkine Reprints, 1970].

Tome I, 2^e partie

LMP La Morale du Prince

V Tome II, 2^e partie

OPT, I Opuscules ou petits traités, 1^{ere} partie

OPT, II " " " " 2^e partie

OPT, III " " " " 3^e partie

Tome III, 1^{ere} partie

OPT, IV Opuscules ou petits traités, 4^e partie

DLS De la liberté et de la servitude

PC Prose chagrine

PDC Petit discours chrétien de l'immoralité de l'âme

Tome III, 2^e partie

DHA, I Discours ou homilies académiques, 1^{ere} partie

DHA, II " " " " 2^e partie

DHA, III " " " " 3^e partie

DLC De la connoissance de soi-même

8

Tome IV, 1^{ère} partie

LAP La Promenade: Dialogues

Tome V, 1^{ère} partie

DVP De la Vertu des Payens

Tome V, 2^e partie

DPS Discours pour montrer, que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences

PTS Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler, n'avoir pas le sens commun

PS Problèmes sceptiques

DPC Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire

Tome VI, 1^{ère} partie

PTL Petits traités en forme de lettres écrites à diverses personnes, première partie

Tome VI, 2^e partie

PTL Petits traités en forme de lettres

Tome VII, 1^{ère} partie

PTL Petits traités en forme de lettres

Tome VII, 2^e partie

PTL Petits traités en forme de lettres

II. Oeuvres non contenues dans l'édition de Dresde.

DOT Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero. 2 vol. Francfort: J. Savius, 1716-1718. [Ed. de Trévoux]

HEX Hexameron rustique, ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses. Cologne: Pierre Brénussen, 1671.

NEM Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses.
Paris: Th. Jolly, 1669.

SS Soliloques sceptiques: réimprimé sur l'édition unique de 1670.
Paris: Isidore Liseux, 1875.

The author of this thesis has granted The University of Western Ontario a non-exclusive license to reproduce and distribute copies of this thesis to users of Western Libraries. Copyright remains with the author.

Electronic theses and dissertations available in The University of Western Ontario's institutional repository (Scholarship@Western) are solely for the purpose of private study and research. They may not be copied or reproduced, except as permitted by copyright laws, without written authority of the copyright owner. Any commercial use or publication is strictly prohibited.

The original copyright license attesting to these terms and signed by the author of this thesis may be found in the original print version of the thesis, held by Western Libraries.

The thesis approval page signed by the examining committee may also be found in the original print version of the thesis held in Western Libraries.

Please contact Western Libraries for further information:

E-mail: libadmin@uwo.ca

Telephone: (519) 661-2111 Ext. 84796

Web site: <http://www.lib.uwo.ca/>

CHAPITRE I

LA MOTHE LE VAYER DEVANT L'OPINION CRITIQUE

Si nos discours Philosophiques ont besoin d'asyle et de sauvegarde, qu'ils la trouvent dans la force de la vérité, et l'autorité de la raison. -- François de La Mothe le Vayer, Cinq dialogues... Mons: P. De La Flèche, 1673.

Depuis plus de trois siècles, François de La Mothe le Vayer a été souvent pris à partie par la critique. Non seulement on l'a considéré comme un auteur de peu de talent, mais encore, et surtout, comme un ennemi dangereux de la religion catholique; on a vu en lui un frondeur subtil et rusé, prêt à tout pour ruiner la théologie et la morale orthodoxes. Dans ce chapitre liminaire, nous avons poursuivi un triple but. Il s'agit de situer La Mothe le Vayer dans le cadre de ses amitiés, lors de ses débuts littéraires, c'est-à-dire vers 1630. Ensuite, à partir des suggestions de René Pintard,¹ selon lesquelles ce cercle d'amis de La Mothe le Vayer formait un groupe de "libertins érudits", nous examinerons brièvement ce que la critique littéraire a dit au sujet du libertinage érudit. Nous verrons que la diversité d'opinions est telle qu'il devient extrêmement difficile de cerner en une définition ferme et précise le libertinage du XVII^e siècle. Nous proposons enfin un examen de l'appareil bibliographique qui entoure l'oeuvre de Le Vayer lui-même, étude qui montrera que chaque commentateur expose un point de vue particulier et très personnel sur l'oeuvre de Le Vayer. Disons tout de suite que nous sommes loin de partager toutes les opinions critiques qui font l'objet de ce chapitre. Un examen objectif des opinions existantes nous

¹ Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle (Paris: Brochard & Cie., 1943).

permettra néanmoins de constater que les accusations d'athéisme et d'hypocrisie, qui se retrouvent constamment, sont en réalité assez mal fondées. Par contre, ce n'est qu'en postulant la sincérité de La Mothe le Vayer que les apparentes contradictions dans son oeuvre disparaissent. Nous prendrons donc comme point de départ la sincérité de La Mothe le Vayer, afin d'avancer nos propres hypothèses qui diffèrent dans une assez large mesure des opinions courantes, et divergentes, sur son oeuvre.

Lorsque Pierre Gassendi arriva à Paris en 1628, un cercle érudit se réunissait régulièrement; et depuis quelque temps déjà, chez les frères Jacques et Pierre Dupuy. Gassendi, déjà illustre, fut accueilli par cette "académie putéane", où il retrouva son ancien ami Elie Diodati. C'est là qu'il fit la connaissance, entre autres, de Gabriel Naudé et de François de La Mothe le Vayer. Ces quatre hommes, "Déjà unis depuis quelques années, comme Gassendi et Diodati, ou Diodati et Naudé, ou bien rapprochés au premier regard, par une instinctive sympathie;"² constituèrent un groupe étrangement assorti qui se donna le nom prestigieux de la "Tétrade":

Bizarre assemblage, s'il est vrai qu'ils représentent à la fois l'âge mûr et la jeunesse; l'Italie, la Provence, le Maine et le cloître Saint-Merri; l'Eglise et Genève; le droit, la médecine et le clergé. Entre leurs caractères, d'ailleurs, les différences ne sont pas moins grandes: si Diodati est complaisant et pacifique, Gassendi ardent et doux, si Le Vayer se guide dans une attitude de détachement hautain, Naudé en revanche a tous les emportements d'un jeune homme: il se dit 'de facile convention', mais il est en réalité passionné, agressif, âpre à la dispute, plein de feu et d'éloquence en faveur des causes qui lui sont chères... Dans le domaine des idées, enfin, ils ne sont pas sans se heurter fréquemment: l'aristotélisme compte parmi eux deux anciens disciples libérés, un adversaire audacieux et un sectateur farouche; le scepticisme, auquel l'un d'entre eux semble accorder une valeur absolue et définitive, n'est accepté par d'autres que comme un

² Ibid., I, 128.

point de départ, une ascèse préliminaire, en attendant le travail constructif de la science ou de la raison....³

Il est donc difficile d'attribuer aux membres de la Tétrade un point de vue commun sur la morale, sur la philosophie en général ou sur la croyance religieuse. D'après René Pintard, toutefois, ils possédèrent tous une certaine arrogance, un orgueil d'élite; ne se croyant guère des hommes ordinaires, ils étaient parfaitement convaincus de leur supériorité intellectuelle. Le danger d'une telle attitude était évidemment de se croire seuls possesseurs de la vérité. Selon Pintard, c'est là un piège dans lequel les quatre amis, peu à peu, et les uns plus que les autres, sont tombés:

Avec un mélange d'inquiétude et de plaisir, ils tissent au-dessus de toutes leurs actions une trame transparente aux initiés, mais qui trompera les profanes. Ils s'accoutument à s'entendre à demi-mot, à parler un langage intelligible à eux seuls, à multiplier entre eux les liens d'une sorte de complicité. Ils posent peu à peu, sans le savoir, les fondements d'une société secrète.⁴

Ce fut aussi le premier pas vers l'ambiguïté théologique du cercle, car en dépit de ses protestations de bonne foi, Pintard insiste sur le fait que, se voulant distincte du commun et repoussant les idées populaires, la Tétrade frôla finalement l'hétérodoxie et l'incrédulité sous le masque de plus en plus transparent de l'hypocrisie:

De la dualité d'attitudes à laquelle le soin de leur sécurité les contraint, leur tranquillité intérieure risque de recevoir quelques atteintes, pour peu qu'ils gardent à la discipline religieuse un reste de fidélité. Mais ils finissent par aimer le danger même qu'elle court; la partie dans laquelle ils s'engagent les séduit à proportion qu'elle les expose; et la gêne de leurs coeurs tirillés leur procure on ne sait quelle jouissance. Ils côtoient le mensonge et frôlent la sincérité.

³ Ibid., I, 174.

⁴ Ibid., I, 176.

Ils arrêtent la licence des opinions, et se rabattent en hâte sous les règles de l'humilité. Scabreux assouplissement des consciences: il les accoutume à passer sans transition de l'atmosphère de leur cénacle à celle du monde hostile; il les habitue à se trouver à l'aise, à force d'ingéniosité, d'astuce, d'hypocrisie, dans le vêtement changeant où leurs âmes se sont glissées.⁵

Toujours selon Pintard, la faiblesse morale intrinsèque de la Tétrade était donc due à une complaisance unanime envers l'ambiguïté philosophique. Si les quatre hommes ne se sont pas voués à l'incrédulité de façon explicite, il reste qu'ils se seraient tout simplement laissés séduire par l'attrait quelque peu scandaleux du libertinage frondeur:

C'est qu'effectivement ce par quoi les quatre amis se ressemblent et se sont plu, ce qui les a subitement rapprochés et qu'ils ont mis en commun, ce qu'ensemble ils développent de façon exclusive jusqu'à en faire la marque distinctive de leur groupe, c'est ce qui les oppose à la masse des croyants humbles et des simples fidèles: la résistance aux opinions populaires, la défiance à l'égard de la métaphysique, le mépris de ce que ne recommande pas la seule raison, le plaisir de ne pas être des hommes comme les autres et de se singulariser par une sagesse particulière. Tendances de mécréants, ou considérées comme telles; ils les savent et refusent de s'en inquiéter, à moins qu'ils n'en éprouvent un surcroît de plaisir à les cultiver en eux. Ils les cultivent en tout cas, et elles légitiment l'attribution à la 'Tétrade' d'une place dans l'histoire du libertinage.⁶

En somme, "Naudé et Le Vayer sont des incroyants, Diodati sans doute un indifférent, Gassendi un prêtre qui n'a pas renoncé à être un bon prêtre."⁷ Pintard hésite, il est vrai, à accorder une signification toute libertine à la Tétrade, mais il concède qu'elle possède "une inspiration libertine... à laquelle les quatre amis se soumettent avec une égale ferveur."⁸

⁵ Ibid., I, 176-177.

⁶ Ibid., I, 177.

⁷ Ibid., I, 174.

⁸ Ibid., I, 177.

Avant de conclure, comme Pintard, que "le libertinage est le véritable ciment de la 'Tétrade'",⁹ il est nécessaire, nous semble-t-il, d'établir, dans la mesure du possible, une définition précise du libertinage de l'époque. En général, la critique en a proposé des définitions équivoques. Le problème, c'est qu'elle a depuis longtemps fait la distinction entre libertinage de moeurs et libertinage de pensée; on a toujours voulu, comme le rappelle Antoine Adam, rapprocher "les jeunes nobles qui, vers l'époque de la Fronde, scandalisèrent Paris par leurs blasphèmes et leurs débauches, et les graves érudits qui se réunissaient entre eux pour discuter librement des traditions religieuses et de la naissance des régimes politiques..."¹⁰ René Pintard contourne savamment la difficulté que posent les distinctions fondées sur des attitudes morales:

...nous n'avons pas eu besoin de nous référer à ces distinctions, toujours un peu arbitraires, que les critiques se sont efforcés de tracer entre le libertinage de moeurs et le libertinage d'idées, entre le libertinage proprement dit et la libre pensée. Nous n'avons pas été obligé non plus de recourir aux catégories qu'employaient les apologistes du temps quand ils parlaient d'athéisme, de déisme, d'épicurisme, de scepticisme, — abstractions commodes, mais qui, tendant moins à définir des réalités concrètes qu'à isoler par l'analyse les poisons dont on cherchait l'antidote, s'appliquent médiocrement aux livres, et plus mal encore à leurs auteurs: La vie elle-même, nous a-t-il semblé, pouvait nous dispenser de telles classifications. C'est par elle, en effet, qu'a été pour ainsi dire mise à part du reste de la société française, pendant toute la première moitié du XVII^e siècle, une société savante fortement constituée, assez nombreuse mais d'accès difficile, qui a imposé à tous ses membres les traditions intellectuelles et morales, de l'humanisme et qui les a étroitement rapprochés les uns des autres.¹¹

Constatation subtile qui rappelle la "société secrète" qu'aurait été la

⁹ Ibid., I, 178.

¹⁰ Les libertins au XVII^e siècle (Paris: Buchet/Chastel, 1964), p.7.

¹¹ Op. cit., I, vii-viii.

rétrade. Ne serait-il pas plus juste cependant de dire que ce sont précisément les traditions humanistes qui ont d'abord rapproché les savants du temps, au lieu de suggérer qu'une société savante, quelle qu'elle fût, aurait imposé et diffusé ces mêmes traditions à son entourage? Peut-on croire raisonnablement que tous ceux qui participaient à ces traditions intellectuelles et morales étaient ou devenaient des libertins? A cet égard, Pintard répond seulement que c'est par la vie sociale qu'intellectuelle que tous ceux, ou presque, qui au sein de cette société savante ont été ou peuvent être reconnus comme indépendants à l'égard des théologies admises, se sont trouvés unis par les liens de communications familières et parfois de vives amitiés."¹² Le critère le plus valable, à ses yeux, pour mériter l'épithète de "libertin", c'est donc l'indépendance en matière religieuse. C'est là un point de vue étroit, mais que partagent de nombreux critiques, tels que F.E. Sutcliffe:

Le libertin, tel qu'on le définit, peut être franchement incroyant, ou simplement sceptique; il peut refuser toute forme de pensée religieuse, ou seulement s'inscrire en faux contre le dogme catholique en général et contre la notion de révélation en particulier. Sa révolte dans ce domaine s'accompagnera à l'occasion d'une prise de position non conformiste sur le plan social et politique, ou sur celui de la morale et de la philosophie. En revanche, les écarts de conduite peuvent s'accommoder d'une profession de foi chrétienne.¹³

L'important, donc, serait l'incrédulité, et le libertinage de moeurs est rejeté à l'arrière-plan. Jack Clarke semble considérer la Tétrade à peu près sous le même angle:

This little group of erudite skeptics, or 'initiates' as they preferred to be called, looked upon themselves as enlightened souls who

¹² Ibid., I, viii.

¹³ Guez de Balzac et son temps: littérature et politique (Paris: Nizet, 1959), p. 57.

7

had shaken off the shackles of superstition and the restraints put upon them by the Catholic Church. They never wearied of criticizing the irrational character of contemporary religion with its emphasis on the adoration of saints and relics. Like the new men of science, they formed a 'mixed and transitional group, half believing and half skeptical, half literary and half savant.'¹⁴

J.S. Spink, lui aussi, affirme que le libertain érudit "couplé a pronounced interest in what was strange and unaccepted in the intellectual world, with a noticeable inaptitude for belief, religious or otherwise."¹⁵

En fait, à l'entendement de la critique, "libertain" semble vouloir dire "incrédule". A partir de cette large acception du terme de "libertain", plusieurs érudits se sont mis à décerner un peu partout, d'une manière abrupte, des brevets d'athéisme. C'était justement un piège que René Pintard a reconnu et qu'il a tenté d'éviter en nuancant sa position:

Certes, parmi les représentants de ce libertainage né parmi les érudits et nourri d'érudition que nous appellerons le 'libertainage érudit', nous découvrirons une notable variété de tendances; et en revanche, d'eux aux 'beaux esprits: mécréants du début du siècle, aux libertins 'honnêtes gens' du milieu, aux gens du monde épicuriens ou aux philosophes incroyants de la fin; il nous arrivera de saisir des relations d'échange, ou d'analogie, ou d'influence: l'action de Descartes — si différent d'eux à tant d'égards — ne finira-t-elle pas elle-même par se fondre avec la leur? Si complexe que soit le fait du 'libertainage érudit', comme tous les faits d'histoire morale, il ne nous en a pas moins paru indépendant, irréductible à tout autre, et digne d'être envisagé dans sa pleine originalité.¹⁶

Bien que Pintard ne se détourne pas complètement de la tendance générale de la critique, qui consiste à confondre l'incrédulité et le libertainage, il a su offrir une notion plus nuancée du mouvement libertain:

¹⁴ Gabriel Naudé: 1600-1653 (Hamden, Conn.: Archon Books, 1970), pp. 89-90.

¹⁵ French Free-Thought from Gassendi to Voltaire (U. of London: The Athlone Press, 1960), p. 13. (Voir aussi traduction française de cet ouvrage, Paris, Editions sociales, 1966)

¹⁶ Op. cit., I, viii.

8

Il ne s'agit pas, en effet, d'un courant philosophique qu'il serait possible de suivre dans une série de manifestations libres et claires, mais — en un siècle épris d'unité religieuse et d'autorité, qui pourchassant l'hétérodoxie, l'a contrainte à choisir constamment entre le péril et le mensonge — d'un ensemble d'états d'esprit subtils qu'il faut découvrir à travers des expressions fugitives, ou estompées, parfois altérées gravement. Idées directement contraires aux dogmes des Eglises chrétiennes ou qui servent, sur tel ou tel point, à mener indirectement le combat contre eux; recours, pour ruiner la religion ou en desserrer l'étreinte, à des doctrines qui la compromettent ou à des méthodes qui en ébranlent les fondements; animant cette lutte, une gamme de sentiments qui va de la franche impiété au simple désir de moderniser la théologie, et qui se nuance encore, en chacun, d'habileté ou d'audace, d'hypocrisie ou de scrupule; enfin, suscitant la révolte chez les individus, ou les y encourageant, voire les y entraînant malgré eux, liens sociaux qui créent les atmosphères favorables de l'enthousiasme collectif ou des confidences complices: voilà tout ce qui se confond dans le libertinage érudit et qu'on doit, dans la mesure du possible, démêler.¹⁷

Il est permis, nous semble-t-il, de se demander comment au juste l'on pourra démêler un tel enchevêtrement de courants, de manifestations, et de motivations. Si Pintard avait raison en suggérant que le libertinage se fait voir de façon différente partout où il se manifeste, il serait impossible, à notre sens, d'en établir la définition. L'essentiel du libertinage érudit devrait alors rester, comme Protée, à jamais insaisissable. Robert Lenoble a bien souligné l'impossibilité de définir, une fois pour toutes, ce qu'on entend par "libertinage érudit": d'après lui, "L'incrédulité, au XVII^e siècle, est essentiellement morale; c'est dire que de l'athée au sceptique et au déiste, toutes les nuances sont possibles, les transitions parfois difficiles à marquer."¹⁸ Se proposer donc de définir le libertinage érudit, c'est tomber, comme Pintard, dans une énumération infinie de possibilités, et c'est courir le risque, en omettant d'en signaler toutes les nuances individuelles, de dénaturer le véritable sens du libertinage érudit, ainsi que la pensée de ceux

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Mersenne ou la naissance du mécanisme (Paris: Vrin, 1943), p. 169.

qu'on a choisi d'appeler libertins.

Tel est, nous semble-t-il, le cas de François de La Mothe le Vayer, qui, pendant une carrière littéraire de plus de quarante ans, a prôné à maintes reprises un scepticisme chrétien.¹⁹ La plupart des érudits pensent toutefois qu'il s'agit chez lui, non pas d'une philosophie de bon aloi, mais d'une façade d'orthodoxie qui dissimule un solide scepticisme non-chrétien, un libertinage à la fois de moeurs et d'esprit, et une incrédulité foncière. Le problème central, c'est donc celui de la sincérité de La Mothe le Vayer. Nous proposons d'examiner les différentes théories de la critique littéraire sur les plans du scepticisme, du libertinage, et de l'incrédulité de Le Vayer; ensuite, nous verrons que les accusations de la critique sont fondées sur des bases assez peu stables.

Que l'oeuvre de La Mothe le Vayer soit réellement sceptique, la critique n'en a jamais douté. D'après François-Tommy Perrens, par exemple, le scepticisme était "bien ancré dans son esprit";²⁰ selon Ernest Tisserand, Le Vayer était "sceptique en sa religion comme en toute autre chose";²¹ pour Isidore Lisieux, l'oeuvre de La Mothe le Vayer fait preuve d'un "scepticisme absolu en toutes matières."²² D'autres critiques, non contents de constater ce scepticisme primordial, le dénoncent. Ainsi,

¹⁹ Le scepticisme chrétien en soi n'avait rien de neuf; l'on songe, par exemple, à Montaigne, à Charron, et, après Le Vayer, à Huet.

²⁰ Les libertins en France au XVII^e siècle (Paris: Léon Chailley, 1896), p. 130.

²¹ Ed. François de La Mothe le Vayer, Deux dialogues faits à l'imitation des anciens (Paris: Brossard, 1922), pp. 57-58.

²² Ed. idem, Soliloques sceptiques: réimpr. sur l'éd. unique de 1670 (Paris: Isidore Lisieux, 1875), p. v.

Antoine Adam est amené à faire la réflexion suivante: "Cette philosophie sceptique, qui interdit de prendre parti, qui se borne à mettre en lumière l'inconsistance du dogmatisme, on voudrait savoir ce qu'elle cache, et où l'auteur veut nous mener."²³ Louis Etienne avait même été plus loin, et ses analyses sont dirigées, non seulement contre La Mothe le Vayer, mais contre toute la philosophie sceptique, et surtout contre celle qui se dit l'alliée du christianisme.

Or le scepticisme est un effort de la pensée qui ressaisit son indépendance au prix même de sa propre dignité. Alors c'est une révolte plus ou moins complète, plus ou moins déguisée contre toute espèce de loi. En effet, que cet esprit d'indiscrète liberté fasse ou non profession de respecter le domaine de la foi, l'empire de l'autorité, d'où vient aussi la pression contre laquelle il réagit, la tendance est toujours la même. Les coups portés à la raison, en proportion même de leur force, vont au travers d'elle atteindre jusqu'à la foi.

Où le scepticisme, par une confusion pleine d'erreur et de mensonge, devenu l'allié de la religion, veut employer ses sophismes au secours de la vérité divine, et prêche le doute au nom de la foi; alors on est sceptique, soit avec bonne foi, quand l'âme est tombée dans le découragement et la langueur, soit avec quelque mauvaise foi, quand le doute est réfléchi et calculé, pour tenir lieu d'une arme contre la philosophie, mais toujours avec imprudence, puisque c'est aveugler la conscience pour l'ouvrir à la lumière, et n'offrir à la religion qu'une raison impuissante et mutilée. Il y a donc deux écoles sceptiques, dont le point de départ est identique, dont le but est tout opposé.²⁴

Disons tout de suite que Antoine Adam et Louis Etienne semblent avoir ignoré la véritable nature de la philosophie sceptique. D'abord, un scepticisme qui prendrait parti ne se fait plus sceptique, et par ailleurs, il est tout à fait possible d'être sincère en voulant mettre un doute "réfléchi et calculé" au service de la théologie.

Pour sa part, René Pintard, dans son étude magistrale sur le libertinage érudit, subordonne même le libertinage et l'incrédulité de La Mothe le Vayer à son scepticisme:

²³ Histoire (Paris: Del Duca, 1962), I, 306-307.

²⁴ Essai sur La Mothe le Vayer (Rennes: J.-M. Vatar, 1849), p. 25.

Considérée dans chacun de ses moments, envisagée aussi dans l'encadrement de son début cynique, de sa libre fin, la philosophie de Le Vayer marque assez bien, en dépit de tous ses mensonges, sa fidélité aux intentions libertines qui l'ont suscitée. Exception sans lendemain, par exemple, que le dogmatisme chrétien, qui reste si mal appuyé, du milieu du Petit discours sur l'immortalité de l'âme. Exception également, ce qu'il y avait, dans la Vertu des Payens, d'effort théologique positif pour résoudre le problème religieux du salut des philosophes anciens. Exception encore, ou du moins élément secondaire, les esquisses d'une morale conciliante ajustant tant bien que mal les préceptes évangéliques aux conseils de la sagesse. Pièce essentielle, au contraire, ce rationalisme moral, d'abord véhément et orgueilleux, plus modéré ensuite.... Pièce maîtresse enfin que ce scepticisme théorique, manifesté une première fois sans aucun pieu correctif, puis accompagné de déclarations fidéistes....²⁵

Même s'il admet un nombre surprenant d'exceptions à la règle générale, René Pintard se range carrément du côté de la critique courante, pour insister plus sur le scepticisme de La Mothe le Vayer que sur tout autre aspect de son oeuvre:

A partir de ce scepticisme inébranlable qu'on a voulu déceler chez Le Vayer — et c'est une tendance qui transparait déjà dans le passage de Pintard que nous venons de citer —, les érudits passent souvent directement à des accusations de libertinage. Libertinage de moeurs, d'abord; Florence Wickelgren lui attribue "un certain goût pour les moeurs libres."²⁶ Robert Lenoble, en brossant le portrait de Le Vayer, se montre encore plus sévère; selon lui, c'est un "original accompli, pince-sans-rire inquiétant, apologiste, équivoque, pornographe à ses heures, à la foi douteuse, aux moeurs au moins suspectés...."²⁷ Même si ces accusations de "relâchement moral" étaient justifiées — et nous n'avons que très peu de renseignements sur l'immoralité de La Mothe le

²⁵ Op. cit., I, 536.

²⁶ François de La Mothe le Vayer: sa vie et son oeuvre (Paris: Droz, 1934), p. 19.

²⁷ Op. cit., p. 193

Vayer — il nous semble que l'on risque de fausser le sens d'une oeuvre en reprochant des écarts de conduite à son auteur.

Les accusations de libertinage de moeurs chez Le Vayer sont toutefois beaucoup moins fréquentes que les attaques contre son libertinage intellectuel. François-Tommy Perrens soutenait déjà en 1896 que Le Vayer "se rattachait au groupe des libertins",²⁸ et d'autres érudits n'ont pas manqué de souscrire à ce point de vue. Si Ernest Tisserand se contente de signaler le libertinage de Le Vayer en même temps que son scepticisme,²⁹ Julien-Eymard d'Angers, par exemple, va plus loin. Dans la Vertu des Payens, affirme-t-il, Le Vayer "faisait preuve d'une diabolique habileté; apparemment c'est un chrétien qui parle; en réalité c'est un libertin qui se dissimule...."³⁰ Cet érudit, d'ailleurs, prend le libertinage de Le Vayer comme point de départ; il examine l'oeuvre de La Mothe Le Vayer, dit-il, "en partie parce que son libertinage est le mieux établi, le plus authentique, en partie parce que sa pensée est la plus facile à saisir...."³¹ Encore et surtout, c'est René Pintard qui a exprimé ce point de vue sur La Mothe le Vayer avec le plus de conviction. Etant donné qu'il avait associé le libertinage de Le Vayer à son scepticisme, il s'appuie sur ce libertinage pour passer à des accusations d'incrédulité:

Un peu troublé lui-même par ses négations mais ravi de savoir si bien à la fois les faire valoir et les voiler; philosophe incrédule décidé à le rester et jouissant de l'être; mais sachant aussi ce qu'il

²⁸ Op. cit., p. 130.

²⁹ Op. cit., pp. 57-58.

³⁰ "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe le Vayer." R. Sc. Hum., 1954, p. 260.

³¹ Ibid.

peut couter et dissimulant au profane son voluptueux malaise, tel, semble bien être l'auteur d'Orasius Tubero: extérieurement, un chrétien à la mode de son temps; intérieurement, un libertin, par sa mécréance, par la conscience qu'il en a, par le plaisir qu'il y prend.³²

Comme nous l'avons déjà vu, il est très naturel d'associer le libertinage de pensée et l'incrédulité; la plupart du temps, les deux termes semblent même identiques. Parfois même, les commentateurs ne donnent qu'un seul sens à tout un ensemble de termes, comme Ernest Tisserand lorsqu'il fait le bilan au sujet de La Mothe le Vayer: "Déiste, non pas. Athée, peut-être. Ou pour mieux dire incrédule, libertin, sceptique..."³³ D'une manière à peu près analogue, Jean Grenier associe le scepticisme de La Mothe le Vayer à son athéisme, en soutenant que "des hommes comme La Mothe le Vayer n'ont ni la folie de la croix ni la folie du doute. Ils doutent assez pour se passer de croire; ils ne doutent pas assez pour pousser leur doute jusqu'à ses ultimes conséquences."³⁴ Louis Hippéau ajoute également sa voix à celle de la majorité des érudits pour affirmer que

si Montaigne voulait protéger la Foi par le scepticisme, La Mothe le Vayer désire plutôt innocenter le scepticisme au nom de la Religion pour qu'il puisse se donner libre cours en toute tranquillité. Sous l'enseigne de la sceptique chrétienne s'insinueront ainsi, par équivoque, l'incrédulité puis l'épicurisme. Montaigne avait glissé du pyrrhonisme sur la pente épicurienne, mais sans se l'avouer; La Mothe le Vayer, au contraire, paraît très bien comprendre ce qu'il fait. Il lui faut, néanmoins, garder les apparences et louvoyer adroitement entre sa 'sceptique' et l'impiété. Peut-on lui reprocher d'avoir, par ces manoeuvres, manqué de caractère? Son excuse est que, de son temps, le 'libertinage' trop voyant conduisait tout droit au bûcher et la prudence dictait par-

³² Op. cit., I, 147.

³³ Op. cit., p. 56.

³⁴ "Le Sceptique masqué: La Mothe le Vayer." Table ronde, oct. 1949, p. 1512.

fois des retours vers la religion presque sincères.³⁵

René Pintard finalement, non content d'accuser La Mothe le Vayer d'incrédulité, se plaît à reconstruire le passage hypothétique de l'écrivain à l'athéisme:

Que, parmi les fantaisies d'une jeunesse débridée et insouciante, le fils du substitut au Procureur royal ait peu à peu oublié les pratiques et la foi du christianisme; qu'ensuite, entrant dans le monde et s'éveillant aux idées, il ait découvert ce que les doctrines nouvelles portaient à la religion d'atteintes redoutables; que même, dans l'entraînement d'une rêverie philosophique qui ne parvenait pas à le préserver des écarts de la conduite, il se soit amusé à donner, dans le château de cartes de ses croyances, le petit coup narquois qui devait le faire crouler; ce sont pourtant des hypothèses qu'il ne paraît pas imprudent de former. De bonne heure, en tout cas, l'humaniste dut s'abandonner à l'indifférence.³⁶

D'après la critique, le scepticisme et le libertinage de La Mothe le Vayer auraient donc fini par se fondre en l'incrédulité qui le caractérise le mieux. Certains érudits ont hésité néanmoins avant de condamner tout à fait La Mothe le Vayer, compte tenu du fait qu'il a toujours lui-même insisté sur la sincérité de sa pensée morale et théologique.

"Si nos discours Philosophiques ont besoin d'asyle & de sauvegarde, écrit-il dans la "Lettre de l'Autheur" qui est mise en tête des Dialogues d'Orasius Tubero, qu'ils la trouvent dans la force de la vérité, & dans l'autorité de la raison." (DOT; I, page non numérotée) La plupart des érudits ont trouvé de nombreuses raisons pour conclure qu'il s'agit du manège cynique d'un athée hypocrite, mais comme le rappelle Richard Popkin,

...there is a problem in estimating the actual views of the Christian Pyrrhonists. The majority of reasons for classifying them as either dangerous or exemplary unbelievers are based upon traditional evaluations and guilt-by-association. The traditional estimates were

³⁵ Essai sur la morale de La Rochefoucauld (Paris: Nizet, 1967), p. 54.

³⁶ Op. cit., I, 146.

formed by-and-large by either extremely intense religious thinkers such as Pascal and Arnauld, or extremely anti-religious writers like Voltaire.³⁷

Craig Brush voit également dans les protestations de bonne foi qui reviennent souvent chez La Mothe le Vayer une possibilité de sa sincérité, et il conseille surtout la prudence:

Most critics doubt the sincerity of these fideist concessions. In his article in the Dictionnaire historique et critique Bayle says that the case against La Mothe le Vayer cannot be proven. Richard H. Popkin, Alan Boase, and perhaps other modern scholars admit the possibility of La Mothe le Vayer's sincerity. They deserve attention.³⁸

Henri Busson a exprimé, lui aussi, des réserves au sujet du jugement traditionnel que la critique littéraire a porté sur l'oeuvre de La Mothe le Vayer, en rappelant que le doute n'exclut pas forcément la sincérité religieuse:

Faute de séparer l'oeuvre de la vie, on risque de cataloguer parmi les libertins les plus notoires défenseurs du Christianisme. Mais l'âme même se dérobe souvent derrière ses attitudes: il y a certes des esprits foncièrement incrédules qui ne se dévoilent qu'à demi, et ce n'est pas toujours par duplicité; il y a aussi des âmes croyantes qui ont leurs hésitations, leurs angoisses, leurs doutes et leurs apparents reniements: les plus grands saints ont eu leurs heures démoniaques, et

³⁷ The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Assen: Van Gorcum & Co., 1960), p. 107. John Cairncross justifie les hésitations de Popkin en profitant de la mauvaise réputation de Le Vayer pour impliquer Molière dans des affaires de "libertinage": "Que Molière ait été libertin, c'est-à-dire un libre penseur, les preuves multiples le démontrent. 'Son meilleur ami', fait remarquer Adam dans un passage décisif de son Histoire, est Chapelain, libertin notoire et un peu voyant. Il fréquente La Mothe Le Vayer qui est en possession d'une solide réputation d'athéisme." [Molière bourgeois et libertin (Paris: Nizet, 1963), p. 9] Rien ne prouve que Cairncross n'ait pas raison de qualifier Molière de "libre penseur". Le problème, c'est que le "libertinage" de Molière devrait dépendre en partie de celui de La Mothe le Vayer, ce qui n'est prouvé — Cairncross l'avoue — que par sa "réputation". Si dès lors cette réputation s'avérait ne pas être méritée, l'hypothèse du libertinage de Molière s'écroulerait.

³⁸ Montaigne and Bayle (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 164.

les plus libertins ont leurs heures divines. Et combien plus en un temps où l'on suçait la foi avec le lait — in ipso lacte matris — où le doute était une audace, et la négation une héroïque folie! Je songe maintenant à La Mothe le Vayer, à la sceptique chrétienne: fleur morbide, fruit mortifère, ou suprême remède? Ame murée en tout cas....³⁹

Cette prudence rappelle, nous semble-t-il, l'impossibilité de définir, une fois pour toutes, ce qu'était le libertinage érudit. Là surtout où la sincérité d'un auteur entre en jeu, il faut procéder avec modération, car l'impossibilité de relever avec certitude toutes les nuances individuelles exclut le bien-fondé de toute hypothèse générale, et empêche d'affirmer dogmatiquement, "Tel penseur est libertin—ou sceptique, ou incrédule—tel, autre ne l'est pas."

Avant donc d'accepter sans nuances le point de vue majoritaire sur l'oeuvre de La Mothe le Vayer, il faut examiner les différentes preuves que les commentateurs ont cru bon d'apporter à leurs hypothèses. Comme les accusations elles-mêmes, ces preuves sont souvent réitérées, et puisque les accusations de scepticisme, de libertinage et d'incrédulité finissent presque toujours par s'associer, une seule et même preuve sert bien des fois à soutenir des attaques contre le scepticisme, le libertinage et l'incrédulité.

Pour prouver l'existence du scepticisme de La Mothe le Vayer, la critique a le plus souvent eu recours aux Dialogues d'Orasius Tubero, le premier ouvrage de Le Vayer, qui parut en 1630-1631. La critique constate d'abord que les Dialogues font preuve d'un scepticisme — ou d'un libertinage, ou d'une incrédulité — dévastateur, et conclut ensuite que les Dialogues constituent la quintessence de la pensée de La Mothe le Vayer: qu'il est donc possible de parler de l'oeuvre de l'écrivain

³⁹ La religion des classiques (1660-1685) (Paris: PUF, 1948), pp. 392-393.

comme s'il s'agissait seulement des Dialogues. Comme l'affirme, par exemple, Louis Etienne, qui, aux dires d'Ernest Tisserand, "mit [La Mothe le Vayer] en thèse et l'enfonça le plus profondément qu'il put dans sa tombe,"⁴⁰

Enfin, dans la volumineuse collection de ses ouvrages, il n'en est guère qui ne soit en développement, souvent même une copie de quelque page d'Orasius Tubero; jusque là, qu'on trouve Le Vayer tout entier dans ces deux volumes (plût à Dieu qu'il eût voulu s'y tenir), et qu'on a cru pouvoir se borner à cette étude partielle, pour faire connaître le philosophe sceptique.⁴¹

Attitude étonnante par son manque de rigueur critique, il est vrai, mais qu'Etienne est loin d'être seul à adopter. Julien-Eymard d'Angers va même plus loin; sans considérer même l'ensemble des Dialogues, méthode de travail déjà assez douteuse — il se borne à l'étude d'une partie de cet ouvrage, car.

Ces simples pages suffisent à nous montrer la suprême habileté de La Mothe le Vayer et comment il s'y prenait pour tromper ses lecteurs d'un jour. Un coup d'oeil rapide sur le reste de ses ouvrages confirmera cette impression première. Là le libertin n'a plus aucune raison de se cacher, car il écrit pour des intimes; ainsi nous pourrions constater son double jeu: d'une part se servir des stoïciens pour renforcer son scepticisme, de l'autre les utiliser au service des libres penseurs, et cela contre les chrétiens.⁴²

Ces procédés se retrouvent constamment chez les érudits. Ainsi, René Kerviler, dont les idées s'inspirent dans une large mesure de celles d'Etienne, soutient que Le Vayer a "jeté tout son feu dès l'abord dans neuf dialogues racouverts d'un pseudonyme".⁴³ René Jasinski fonde son

⁴⁰ Op. cit., p. 12.

⁴¹ Op. cit., pp. 47-48.

⁴² Art. cit., p. 267.

⁴³ Le Maine à l'Académie Française (Paris: Rouveyre, 1879), p. 203.

appréciation de La Mothe le Vayer sur le fait qu'il était "terriblement irréligieux au début."⁴⁴ François-Tommy Perrens, par contre, élargit quelque peu les pièces incriminées: d'après lui, le philosophe "étale [son scepticisme] dans ses cyniques Dialogues d'Orasius Tubero et dans les pages souvent graveleuses de son Hexameron rustique."⁴⁵ Il parle donc non seulement du premier ouvrage de Le Vayer, mais aussi de son dernier, qui parut en 1670.

René Pintard, finalement, ne cesse de revenir sur l'importance des Dialogues pour la compréhension de l'oeuvre de La Mothe le Vayer. Comme les autres critiques que nous venons de citer, il y voit un manuel de "scepticisme, de libertinage érudit, et d'incrédulité, et il soutient comme eux que la pensée de Le Vayer est restée à peu près uniforme pendant toute sa carrière:

Ainsi, après quarante ans de méditations, de lectures, de publications diverses, l'ancien confident de Richelieu, l'ancien précepteur de Mgr d'Anjou, l'auteur de traités dévots ou susceptibles d'interprétations orthodoxes redevient Orasius Tubero; les circuits les plus compliqués finissent par le ramener à son point de départ. Combien n'a-t-il pas vagabondé, changé même! En réalité il ne lâchait, au cours de sa marche, aucune de ses vieilles richesses.⁴⁶

Différence capitale entre le point de vue de Pintard, couvrant toute la carrière, et celui des autres critiques qui s'appuient presque exclusivement sur les Dialogues: Pintard admet que le premier ouvrage de Le Vayer diffère, du moins extérieurement, des autres. D'après lui, le libertinage de l'oeuvre de Le Vayer n'est discernable que dans la mesure où l'on accorde à cette oeuvre une interprétation ironique. Ainsi, Le

⁴⁴ Molière et le Misanthrope (Paris: Armand Colin, 1951) p. 259.

⁴⁵ Op. cit., p. 130.

⁴⁶ Op. cit., I, 536.

Vayer n'aurait exposé son point de vue réel qu'une seule fois dans les Dialogues; durant la suite de sa carrière littéraire, il aurait voulu paraître orthodoxe tout en se faisant comprendre par un petit groupe d'initiés intimes:

... caché pour les niais mais visible aux habiles, affirme Pintard, [Le Vayer est content de] soumettre toutes choses à une raillerie maligne, insinuer des pensées ambiguës et subversives, communiquer secrètement avec quelques complices, s'acquérir l'estime et l'amicale adhésion des 'déniaisés' qui savent lire entre les lignes et comprendre la signification d'un silence.⁴⁷

Ce qui est toutefois étonnant, surtout chez un érudit dont la documentation est si précise, c'est que Pintard avoue qu'il est pratiquement impossible, même en tenant compte de cette ironie omniprésente, de donner aux oeuvres de Le Vayer une signification vraiment libertine, car Le Vayer "ne s'avance qu'en cachant sa marche, et il revient sur ses pas, il coupe ses anciens itinéraires, il brouille les pistes qu'il a suivies; et l'on se trouve derrière lui au coeur du maquis, devinant peut-être le but où il tend, mais incapable d'y atteindre."⁴⁸

Si donc les Dialogues sont la seule oeuvre de Le Vayer où une inspiration libertine est évidente, ou vraiment discernable, pourquoi leur accorder tant d'importance, et interpréter toutes les oeuvres postérieures en fonction de la première? Selon Pintard, c'est parce que La Mothe le Vayer n'a jamais désavoué "l'esprit de sa première oeuvre, la gauloiserie qui y régnait, et ce goût des aveux clandestins, des confidences mécréantes, ce parfum de libertinage, en un mot, qui la distingue des livres ultérieurs...."⁴⁹ Puisque Le Vayer n'a pas ostensiblement

⁴⁷ Ibid., I, 146-147.

⁴⁸ Ibid., I, 538.

⁴⁹ Ibid. Nous soulignons.

désavoué les Dialogues, il faudrait nécessairement qu'ils représentent l'essentiel de sa pensée:

Si Le Vayer n'a cessé, pendant quarante ans, d'écrire et de publier sur des sujets très proches les uns des autres, sans jamais désavouer son inspiration initiale, n'est-il pas légitime de chercher entre ses traités une unité organique, et dans leur masse les éléments d'une doctrine solidement constituée?⁵⁰

Les arguments de Pintard sont à la fois subtils et séduisants, et il est d'ailleurs certain qu'il a raison de vouloir rétablir, dans l'ensemble des oeuvres de Le Vayer, une "unité organique". Nous croyons pourtant que son étude a été mal orientée, et qu'il est possible d'interpréter l'oeuvre de La Mothe le Vayer d'une manière plus cohérente.

Selon Pintard, Le Vayer n'a jamais désavoué ses Dialogues. Il est vrai qu'il ne les a jamais reniés de façon explicite, mais le contexte historique incite à croire que le désaveu existe, et qu'il s'est effectué autrement. L'on sait que les Oeuvres de La Mothe le Vayer furent éditées deux fois du vivant de l'auteur — en 1654 et en 1669 — sans que les Dialogues y fussent inclts. Les seules oeuvres qui ne figurent pas dans l'édition de 1669, à part les Dialogues, sont celles qui datent des années 1669 et 1670, après la parution de l'édition.⁵¹ Les Dialogues avaient paru sous un pseudonyme, mais l'identité de l'auteur était néanmoins bien connue. Le Vayer n'avait donc plus aucune raison de ne pas les inclure avec le reste de ses oeuvres, semble-t-il, à moins d'avoir voulu, en quelque sorte, les "désavouer".

⁵⁰ Ibid., I, 441.

⁵¹ C'est-à-dire, le Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses, l'Introduction chronologique à l'histoire de France, l'Hexameron rustique, ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses, et les Soliloques sceptiques.

Si le reste de son oeuvre ressemble effectivement aux Dialogues, comme l'a suggéré la critique, pourquoi les renierait-il? Nous croyons que la raison en est très simple. Pintard, nous l'avons vu, remarque une distinction d'orientation entre les Dialogues et les oeuvres ultérieures, mais il ne s'agit selon lui que d'une distinction extérieure, ce qui le porte à croire en l'hypocrisie permanente de La Mothe le Vayer à partir de 1631. Comme Pintard, nous avons remarqué cette distinction, mais nous croyons qu'elle est réelle et voulue, et qu'il y a eu chez La Mothe le Vayer une véritable évolution de pensée.

C'est donc cette évolution intellectuelle qui constitue notre première hypothèse. A notre avis, les Dialogues représentent la tournure d'esprit la plus osée de La Mothe le Vayer. Qu'ils contiennent une part d'ironie, des pointes tournées contre certaines inconsistances du catholicisme, une attitude de pyrrhoniste agressif, un "parfum de libertinage" même, nous en convenons. Cela s'explique, nous semble-t-il, par le fait que Le Vayer, pour une première publication, voulait être lu à tout prix, et qu'il n'hésitait pas dès lors à lancer des propos risqués, voire provocateurs. Il importe de remarquer qu'après la parution du deuxième volume des Dialogues, en 1631, Le Vayer attendit cinq ans avant de publier son ouvrage suivant. Entre temps il a commencé à s'assagir, à se "déscepticiser", et c'est là, croyons-nous, un mouvement progressif de sa pensée pendant le reste de sa carrière. Cette désaffection du scepticisme s'est même effectuée sans qu'il s'en aperçoive lui-même, car il semble avoir continué à se croire sceptique. Nous sommes d'avis toutefois qu'il n'était bientôt plus sceptique, et c'est donc surtout ce manque de scepticisme réel que nous voudrions démontrer en étudiant son oeuvre. Il s'agit donc de renverser le point de vue traditionnel et de

dire qu'il était extérieurement sceptique, mais, en réalité, un dogmatiste chrétien.

Ce rappel du christianisme de La Mothe le Vayer nous ramène à la seconde preuve que la critique a apportée pour justifier surtout l'in-
crédulité du philosophe. Au lieu de s'appuyer seulement sur les Dialo-
gues d'Orasius Tubero, certains érudits ont cru bon de se reporter aux
témoignages contemporains au sujet de la religion de Le Vayer. Antoine
Adam, par exemple, affirme que "Nous savons par quelques témoignages
concordants que La Mothe le Vayer, pour son compte, n'était pas simple-
ment sceptique. Il était athée."⁵² Aux dires de Louis Etienne, le
scepticisme de Le Vayer, "la singularité de ses opinions, l'imprudence
de quelques mots lui donnèrent bruit d'esprit fort et d'athée."⁵³ D'après
Ernest Tisserand, "En son temps [Le Vayer] ne passait pas pour très chré-
tien...."⁵⁴ François-Tommy Perrens⁵⁵ et René Pintard n'ont pas manqué
de souscrire à l'importance de ces témoignages des contemporains de La
Mothe le Vayer; selon ce dernier, "Il ne manquait point, en tout cas, au
XVII^e siècle, de gens...pour taxer d'irréligion l'auteur d'Orasius Tube-
ro."⁵⁶ Il est donc clair que les témoignages contemporains ont pesé lour-
dement sur l'interprétation de l'oeuvre de La Mothe le Vayer, et nous pro-
posons donc de les examiner brièvement.

L'on découvre d'abord que le nombre de témoignages portant sur
"l'athéisme" de La Mothe le Vayer n'est pas aussi grand que le laisserait

⁵² Les libertins, p. 122.

⁵³ Op. cit., p. 89.

⁵⁴ Op. cit., p. 55.

⁵⁵ Op. cit., p. 131.

⁵⁶ Op. cit., I, 145.

croire la critique existante. René Pintard, procureur infatigable, en a dénombré, en fin de compte, trois;⁵⁷ ceux de Desmarets de Saint-Sorlin, de Gui Patin, et de Jean-Louis Guez de Balzac. Le témoignage du premier est de prime abord extrêmement suspect, car il est question d'une anecdote rapportée par Voltaire, à laquelle Pintard n'attribue aucune certitude. Pour ce qui est du témoignage de Gui Patin, il s'agit de deux passages identiques tirés de deux lettres qui datent du même jour. Dans une lettre à Falconet, datée du 13 juillet 1649, Patin nous a laissé ce portrait peu flatteur de La Mothe le Vayer:

M. de la Mothe-le-Vayer a été depuis peu appelé à la cour, et y a été installé précepteur de M. le duc d'Anjou, frère du roi. Il est âgé d'environ soixante ans, de médiocre taille, autant stoïque qu'homme du monde, homme qui veut être loué et ne loue jamais personne, fantasque, capricieux, et soupçonné d'un vice d'esprit dont étoient atteints Diagoras et Protagoras.⁵⁸

Comme l'affirme très justement l'éditeur des Lettres de Gui Patin, "Cette accusation d'athéisme a longtemps pesé, mais sans preuves, sur la réputation de Lamothe-le Vayer, surtout à cause de ses dialogues. Il est vrai qu'à cette époque, il fallait peu de chose pour être réputé athée."⁵⁹ A la suite de ce manque de preuves, Louis Etienne a voulu exonérer La Mothe le Vayer en rappelant qu'il était l'ami de Marin Mersenne, qu'il a envoyé son fils unique dans les ordres, et qu'il a été choisi par Anne

⁵⁷ Sans compter, bien entendu, celui d'Antoine Arnauld, qui avait bien des raisons de détester Le Vayer. Nous considérerons les accusations d'Arnauld dans un chapitre ultérieur consacré à la pensée religieuse de La Mothe le Vayer.

⁵⁸ Lettres, éd. J.-H. Reveillé-Parise (Paris: chez J.-B. Baillière, 1846), II, 523-524 (#368). L'autre passage, qui suit presque mot à mot celui que nous avons cité, se trouve dans une lettre de la même date, à Charles Spon: I, 460. (#270).

⁵⁹ Ibid., I, 460, N. 1.

d'Autriche comme précepteur du duc d'Anjou.⁶⁰ René Pintard s'est appliqué par la suite à réfuter ces excuses. D'abord, dit-il, Mersenne fut également lié avec des hommes indépendants ou même suspects: Galilée, Campanelle, Hobbes, Gassendi. Si Le Vayer a choisi une vocation religieuse pour son fils, c'est parce que la vie religieuse favorisait l'étude, et qu'elle était "presque aussi propice, au XVII^e siècle, à l'indépendance des idées et des mœurs que la vie laïque elle-même...."⁶¹

Le choix de Le Vayer comme précepteur du frère du roi ne prouve rien non plus, suggère-t-il, car le philosophe a dû attendre plus de huit ans avant d'obtenir le préceptorat, "et sa tardive nomination prouverait seulement, en tout état de cause, ou qu'il savait bien cacher son jeu, ou que les préférences de la Reine cédaient parfois devant celles de son principal ministre, fort peu embarrassé de scrupules religieux...."⁶²

Il est à remarquer toutefois que la version que donne Gabriel Naudé de cette affaire diffère dans une large mesure de l'interprétation de Pintard:

Aussi m'estois-je tousjours persuadé qu'une des difficiles choses qui fust en Cour, estoit le choix des hommes. Mais ie l'espreuvay entierement lorsqu'il fut question de donner un Precepteur au Roy, car l'intention de la Reyne et de ses Ministres, estant de commettre à cette charge l'un des plus suffisans et des plus renommez et estimez personnages qui fust en France, on ietta premierement les yeux sur Monsieur de la Motte le Vayer, comme sur celuy que le Cardinal de Richelieu avoit destiné à cette charge, tant à cause du beau livre qu'il avoit fait sur l'éducation de Monsieur le Dauphin, qu'eu esgard à la reputation qu'il s'estoit acquise par beaucoup d'autres compositions Françoises, d'estre le Plutarque de la France; mais la Reyne ayant pris resolution de ne

⁶⁰ Op. cit., p. 17. Cf. René Kerviler, op. cit., p. 36.

⁶¹ Op. cit., I, 145.

⁶² Ibid. Pintard ajoute qu'Antoine Arnauld fut "scandalisé" par la nomination de La Motte le Vayer, mais cette attitude ne doit pas étonner, vu l'inimitié qui régnait déjà entre les deux philosophes depuis 1642, date de la parution de la Vertu des Payens.

donner cet employ à aucun homme qui fust marié, il fallut par nécessité songer à une [sic] autre....⁶³

Si la Reine ne s'est pas pliée aux désirs de Richelieu en 1641, l'on se demande pourquoi elle y aurait cédé en 1647, alors que le cardinal était mort depuis cinq ans. La première femme de La Mothe le Vayer, d'ailleurs, ne devait mourir qu'en 1655. La version de Naudé ne résout donc pas tout à fait la question, mais elle permet de croire que la Reine a tout simplement fini par changer d'avis, et que le mérite de La Mothe le Vayer lui était plus important, en fin de compte, que son état civil.

En somme, la lettre de Gui Patin nous semble d'une valeur relativement restreinte. D'abord, il s'agit, non pas d'une série d'accusations, mais d'une seule phrase qui n'apparaît que dans deux lettres qui, de toute évidence, furent rédigées l'une tout de suite après l'autre. En outre, ce n'est même pas Patin lui-même qui porte l'accusation d'athéisme; en disant seulement que Le Vayer en est "soupçonné", il semble rapporter une rumeur dont la source, à notre avis, se révèle dans ses Lettres.

De nombreux passages des Lettres prouvent qu'à cette époque Patin admirait et sympathisait avec le parti janséniste, et surtout avec Antoine Arnauld. Le 14 mars 1644, par exemple, il écrit à Belin que "Les jésuites ont ici ému un gros orage contre M.A. Arnauld, mais j'espère qu'il s'apaisera à leur confusion."⁶⁴ Le 21 juillet de la même année, il signale joyeusement au même personnage que

Les jésuites sont ici en très mauvais prédicament; ils ont augmenté le nombre de leurs ennemis et de leurs malveillants, pour avoir si

⁶³ Dialogue du Mascarat, s.l.n.d., p. 375.

⁶⁴ Lettres, I, 112 (#71).

scandaleusement et si malignement impugné le livre de M. Arnauld, qui triomphe par-dessus tout le loyalisme.⁶⁵

Sa fidélité à la cause d'Arnauld est encore évidente en 1655; le 11 janvier, il écrit à Charles Spon qu'"On continue en Sorbonne de tourmenter le pauvre M. A. Arnauld, qui vaut mieux que tous les molinistes ensemble...."⁶⁶ Arnauld, on le sait, voyait en La Mothe le Vayer un athée pernicieux. Etant donné la sympathie ouverte qu'il y avait entre Patin et Arnauld, il nous semble probable que la "suspicion" manifestée par Patin à l'égard de Le Vayer n'est en réalité que la reproduction fidèle de l'opinion janséniste courante. A cause de son parti pris, le témoignage de Patin est donc inadmissible comme preuve de l'incrédulité de La Mothe le Vayer.

Les témoignages contemporains au sujet de l'athéisme de Le Vayer se réduisent donc, en fin de compte, à ceux de Guez de Balzac. "...si l'on juge trop légère l'accusation portée par Guy Patin, suggère Pintard, quelle fermeté ne trouve-t-on pas à celles de Balzac!"⁶⁷ Ces accusations se retrouvent dans une lettre à Chapelain, datée du 30 juin 1647:

Que veut dire le philosophe Pyrrhonien, demande Balzac, de dire que vous nous avez mis mal ensemble?⁶⁸ C'est un visionnaire qui songe en veillant, ou peut-être un artificieux, qui cherche querelle afin de se faire scorder. Il voudrait faire avantage d'un accommodement qui luy

⁶⁵ Ibid., I, 115 (# 73).

⁶⁶ Ibid., II, 149 (#264).

⁶⁷ Op. cit., I, 145.

⁶⁸ C'est plutôt Balzac lui-même qu'il faudrait accuser de mauvaise foi: le 17 août, quelques six semaines plus tard, il écrivait à Chapelain: "Que sert-il pourtant de vous le dissimuler? Vous estes un peu à blasmer en cette affaire, et je vous apprens, si vous ne le savez pas, que sa mauvaise humeur ne vient que de vos rigueurs." Lettres, éd. Ph. Tamisey de Larroque, dans Mélanges historiques (Paris: Imp. Nationale, 1873), I 806 (#CLXIII).

peut donner réputation et ne nous peut donner que de l'importunité. N'est-il pas vray, Monsieur, que nous sommes et voulons estre toute nostre vie ses très humbles et très obéissants serviteurs, que nous le considérons, comme une des grandes lumières, un des grands ornemens de l'Académie françoise, comme le restaurateur de la philosophie sceptique, comme le successeur de Montaigne et de Charron, voire mesme, s'il luy plaist, de Cardan et de Vanini, la mémoire duquel est en bénédiction à Tholose?⁶⁹

Il est indéniable, en effet, que Balzac se montre extrêmement sévère à l'égard de La Mothe le Vayer, mais Pintard s'est borné à citer les passages les plus accusateurs, sans les replacer dans leur juste contexte. Une mise-au point s'impose.

On sait que les premières relations entre Guez de Balzac et La Mothe le Vayer s'établirent lors de la publication des Dialogues d'Orasius Tubero. Dans une lettre adressée à Le Vayer, Balzac n'a que des éloges:

Il y a long-temps que ie sçay que vous valéz beaucoup, encore que vous ne vouliez point vous faire valoir. Quelque soin que vous apportiez à cacher une belle vie, il en est venu des rayons jusqu'à moy: et quoy que vous fassiez en secret de votre vertu, ie l'ay découverte!⁷⁰

Il estime que les propos des Dialogues sont un peu risqués, mais ses louanges restent sincères: "I'ayme mieux penser, continue-t-il, que ie pers quelquefois de veuë Orasius Tubero que de croire qu'il s'égaire.... Je n'ay pas le temps de dire combien ie l'estime."⁷¹

Les relations entre Le Vayer et Balzac, au cours des années trente, continuent d'être amicales. De temps en temps, Le Vayer envoyait

⁶⁹ Ibid., I, 800 (#CLX).

⁷⁰ Les lettres diverses de Monsieur de Balzac: dernière édition (Paris: Jean Guignard, 1663), II, 154 (Livre VII, lettre 2). La lettre n'est pas datée, mais l'allusion à Orasius Tubero dans le deuxième passage que nous en citons prouve qu'il y est question des Dialogues.

⁷¹ Ibid., II, 154-155.

un nouveau livre à Balzac par l'intermédiaire de Chapelain, qu'il rencontra assez fréquemment chez les frères Dupuy.⁷² Le 12 novembre 1638, Chapelain écrit dans une lettre à Balzac que "certes [La Mothe le Vayer] est votre ami, et il s'en pique."⁷³ Les relations entre Le Vayer et Balzac demeurent chaleureuses, comme l'indique une deuxième lettre de Chapelain. Il en ressort que Balzac louait La Mothe le Vayer dans ses lettres à Chapelain, à qui il n'avait aucune raison de cacher son sentiment:

Monsieur, écrit Chapelain, quand Mr de la Mothe verra l'éloge avantageux que vous faites de son livre dans ma lettre et les témoignages d'estime et d'amitié que vous luy donnés, je ne croy pas qu'il n'en meure de joye, car il m'a semblé, depuis trois ans, qu'une de ses plus fortes passions estoit d'estre bien dans vostre esprit et d'avoir une véritable part en vos bonnes grâces.⁷⁴

A ce moment, l'amitié mutuelle de Chapelain, de Balzac et de La Mothe le Vayer semble avoir atteint son apogée. C'est dans cette même lettre toutefois que l'on voit apparaître pour la première fois une trace de désaccord entre Le Vayer et Balzac, sinon même entre Le Vayer et Chapelain. L'élection à l'Académie française de La Mothe le Vayer, au cours de l'hiver 1638-1639, en effet, a en quelque sorte entamé l'excellente opinion que Chapelain avait de lui:

Il a désiré avec passion d'estre de l'académie pour parvenir à la pension, déclare-t-il à Balzac, et, entre nous, sans l'excuse de la pauvreté qui passe par dessus toutes choses, on eust trouvé chés Mr Du

⁷² En 1636, Chapelain fait parvenir à Balzac l'ouvrage de Le Vayer intitulé Discours de la contrariété d'humeurs; en 1637, le Petit discours chrétien sur l'immortalité de l'âme.

⁷³ Lettres de Jean Chapelain, éd. Ph. Tamizey de Larrøque (Paris: Imp. Nationale, 1880-1883), I, 318 (#220).

⁷⁴ Ibid., I, 331 (#231).

Puy, qu'il en auroit trop fait pour un Philosophe.⁷⁵

Il est possible que le nouvel académicien se soit donné des airs qui auraient déplu, non seulement à Chapelain, mais à Balzac. A partir de cette date, un certain refroidissement dans les relations entre Chapelain, Balzac et Le Vayer devient évident, et, dans le cas de Balzac du moins, se transformera ensuite en une véritable haine.

Dès le 24 décembre 1638, dans une lettre à Balzac, Chapelain accuse Le Vayer d'être pédant:

Pour ce qui regarde Mr de la Mothe, affirme-t-il, il est net et sensé, mais sans guères de pensées qui soient de luy et toute dittes dans un stile qui, à mon avis, ne mérite pas [le nom] d'éloquent.⁷⁶

La réponse de Balzac, le 4 janvier 1639, est significative dans sa malice:

Je me réjouis, Monsieur, de la nouvelle acquisition qu'elle [l'Académie] a faite du Philosophe****, qui en effet, est un galand homme, et ne laisse pas d'avoir de l'esprit, quoy qu'il se serve la plus part du temps de celui d'autrui.⁷⁷

En 1640, puis en 1642, deux événements devaient achever de tourner Balzac contre La Mothe le Vayer. En 1640, ce fut la publication du traité de Le Vayer sur l'Instruction de Monseigneur le Dauphin, ouvrage que Richelieu accueillit avec un plaisir évident. L'on sait que Balzac lui-même avait publié, dès 1631, un traité sur l'Institution du Prince,

⁷⁵ Ibid., I, 332.

⁷⁶ Ibid., I, 344 (#237)

⁷⁷ Lettres familières de Monsieur de Balzac, à Monsieur Chapelain (Paris: Augustin Courbé, 1656), p. 309 (Livre IV, lettre 1). Malgré sa date, affirme Tamizey de Larroque (Lettres de Jean Chapelain, I, 385), la lettre est plutôt de la fin du mois de février, 1639.

et que ce livre avait déplu à la fois au Cardinal et au public. "Le Prince, comme le rappelle Antoine Adam, qui devait assurer la fortune de Balzac, mit une pierre sur ses espérances."⁷⁸ La réussite immédiate de La Mothe le Vayer, bien qu'il n'eût pas encore le préceptorat espéré, a dû blesser l'amour-propre de Balzac, blessure d'autant plus avivée par les propos que lui tint Chapelain, le 19 mai 1640, en parlant de La Mothe le Vayer:

Je voudrois de tout mon coeur qu'il occupast cette place et que son ambition desguisée eust cette satisfaction, car en effet je voy peu de gens qui ayent plus de parties nécessaires à cet employ, et, s'il manque de quelques unes, il n'est pas de merveille qu'un homme ne soit pas tout parfait.⁷⁹

Cet événement, et la place privilégiée qu'occuperait désormais Le Vayer auprès du cardinal, ont dû faire naître chez Balzac une rancune démesurée.⁸⁰

La parution de la Vertu des Payens, en 1642, acheva de mettre fin à toute amitié entre Le Vayer et Balzac. Balzac, fort lié avec les premiers jansénistes, partageait depuis longtemps leurs idées sur le salut des infidèles.⁸⁰ Il n'est donc pas étonnant qu'il ait violemment réagi contre un livre qui était ostensiblement dirigé contre les convictions de ses amis. A partir de 1642, il se montre de plus en plus sévère vis-à-vis de La Mothe le Vayer. En 1643, il écrit, "C'est un visionnaire",⁸¹

⁷⁸ Histoire, I, 256.

⁷⁹ Lettres, I, 625 (#402).

⁸⁰ Comme en témoigne une lettre à Garasse qui date évidemment d'avant 1631, année de la mort de celui-ci: "...les vices des Payens, affirme Balzac — et l'on croit déjà entendre Antoine Arnauld — sont devenus des vertus Chrétiennes...." [Lettres diverses, I, 211-212 (Livre IV, lettre 3)].

⁸¹ Lettres, éd. Tamizey de Larroque, I, 412 (#III).

en 1644, il le nomme "un pédant";⁸² et en mai 1644, "C'est un fou que j'ay descovert il y a longtemps";⁸³ en septembre de la même année, un "impertinent rapsodieur [qui] n'a pas moins de malice que d'impertinence."⁸⁴ Ce qui incite à croire qu'il est question ici d'une véritable polémique personnelle, c'est que Balzac mentionne deux fois ses amis, les Arnauld, dans ses jugements défavorables sur Le Vayer. En 1644, alors que la controverse de la Vertu des Payens continuait à passionner les esprits, Balzac, le 9 mai, désire savoir "ponctuellement la folie de Tubero sur le sujet de nos incomparables amys!"⁸⁵ Le 19 septembre de la même année, Balzac revient au sujet:

Il y a longtemps que vous estes accoutumez à mon jargon, et vous me pardonnerez bien cette mescolenze de prosé et de vers, vous qui avez souffert je ne sçay combien d'années les lieux communs du Docteur bourru [Il s'agit, bien entendu, de Le Vayer]. Son histoire m'a plu et m'a desplu tout ensemble. Il est certes grand seigneur pour appeller nos amys [Il est question, selon Tamizey de Larroque, des Arnauld] coquins. Mais sa malice me choque beaucoup plus que sa vanité. Et pourquoi le reçoit-on encore chez Messieurs du Puy? Pourquoi [ne] luy a-t-on donné le ban pour toute sa vie?⁸⁶

Désormais, les attaques deviendront de plus en plus violentes, d'autant plus que La Mothe Le Vayer semble avoir méprisé le style de Balzac. On sait que Balzac était jaloux de la qualité de son style, et il écrit avec dépit, le 6 février 1645, en parlant de Le Vayer, que "Je sçay très certainement qu'il ne changeroit point son style pour le mién..."⁸⁷

⁸² Ibid., I, 511 (#XXXVI).

⁸³ Ibid., I, 520 (#XXXIX).

⁸⁴ Ibid., I, 563 (#LVII).

⁸⁵ Ibid., I, 520 (#XXXIX).

⁸⁶ Ibid., I, 574-575(#LX).

⁸⁷ Ibid., I, 628-629 (#LXXVII).

En 1647, il répète que La Mothe le Vayer ne veut pas le "traitter d'Unico Eloquente, et qu'il ne demeure pas d'accord avec vostre Seigneurie [Chapelain] de la divinité de mes lettres...."⁸⁸ Il n'hésitait pas d'ailleurs à critiquer le style de Le Vayer en le taxant de "pédanterie":

.... le suburbain [L'on se plaisait à appeler ainsi Le Vayer, car il habitait le faubourg St-Michel] ne fait que redire et que rapporter, n'est qu'Orateur et philosophe perroquet, n'est pour le plus que messenger de l'Antiquité et conteur de vieilles nouvelles. Ce docteur ne sauroit rien, s'il n'avoit point estudié, et les livres des autres ont fait les siens.⁸⁹

L'animosité de Balzac date donc certainement de 1640. Les raisons en sont maintenant connues: l'élection à l'Académie de Le Vayer, son succès auprès du cardinal, et surtout la querelle de la Vertu des Payens. En outre, la question du style, et le fait que Balzac était en faveur des réformes grammaticales de Vaugelas, tandis que Le Vayer s'y opposait. Balzac décharge enfin toute sa haine dans la fameuse lettre à Chapelain, datée du 30 juin 1647. C'est cette lettre, citée par René Pintard, qui devrait prouver l'athéisme de Le Vayer. Dans un climat d'hostilité, vieux de sept ou de huit ans, la valeur du témoignage n'est plus tout à fait assurée. Le jugement de Balzac, replacé dans son contexte et dans la perspective d'une animosité croissante, est nettement motivé par une rancune personnelle, voire par une véritable haine. Une telle subjectivité n'a plus de poids dans un procès d'athéisme que l'on voudrait tenter à La Mothe le Vayer.

⁸⁸ Ibid., I, 806 (#CLXIII).

⁸⁹ Ibid., I, 805 (#CLXIII). "Par une piquante coïncidence, comme le rappelle Tamizey de Larroque, c'est précisément le même reproche que Théophile avait adressé à Balzac." (Ibid., n. 2) En effet, peu d'auteurs de l'époque en étaient exempts, et l'érudition immense de La Mothe le Vayer le rendait d'autant plus sujet à de telles accusations.

En somme, lorsqu'on examine la dite irréligion de La Mothe le Vayer, l'on découvre que les preuves traditionnelles sont peu solides. Ou la critique a interprété toute son oeuvre en fonction des Dialogues d'Orasius Tubero, ou elle s'est fiée à l'authenticité de quelques témoignages contemporains dont la valeur est contestable.

Nous avons déjà esquissé une interprétation de l'oeuvre de La Mothe le Vayer qui, à notre sens, expliquerait mieux l'orthodoxie possible des oeuvres postérieures aux Dialogues. Elle ne sera toutefois valable que dans la mesure où la pensée de Le Vayer a été sincère, et si l'évolution intellectuelle et morale de l'auteur n'est pas seulement apparente, mais réelle. Nous croyons qu'il est possible de postuler cette sincérité dès le départ parce que les preuves traditionnelles de l'irréligion, et, partant, de l'hypocrisie de La Mothe le Vayer ne sont pas fondées. Ce n'est qu'en acceptant d'abord la sincérité de Le Vayer que les apparentes contradictions dans son oeuvre disparaissent. Seules la sincérité et l'évolution de pensée de La Mothe le Vayer permettent de découvrir la véritable cohérence de l'oeuvre. Pintard a voulu retrouver "l'unité organique" de l'oeuvre, mais son insistance sur le scepticisme, le libertinage et l'incrédulité de La Mothe le Vayer l'a poussé à admettre qu'il y eut des faiblesses dans ses théories.

Nous refusons de croire, comme Ernest Tisserand, que La Mothe le Vayer fut un pur sceptique, mais nous partageons entièrement son opinion lorsqu'il doute que "La Mothe le Vayer, magistrat impartial et serein, ait jamais été, pour sa part, fort équitablement jugé."⁹⁰ Nous voudrions donc réhabiliter l'oeuvre d'un écrivain, mal ou trop sévèrement jugé par la critique. A cette fin, nous proposons un examen détaillé

⁹⁰ Op. cit., p. 52.

lé et systématique de la pensée morale et religieuse de La Mothe le Vayer.

Notre étude comportera trois parties majeures. En tenant compte de l'évolution intellectuelle que nous avons posée en hypothèse, nous voulons montrer d'abord que la morale de La Mothe le Vayer s'inspire principalement, non pas du scepticisme antique, mais de la tradition chrétienne. Nous verrons ensuite que l'effort sceptique chez lui se dirige avant tout contre la présomption humaine, et qu'une fois de plus, il ne s'agit que d'un scepticisme apparent qui cache, en réalité, un dogmatisme chrétien fondamental. Dans cette perspective, nous tâcherons de prouver que sa pensée religieuse reste largement moderniste, orthodoxe même, et essentiellement anti-janséniste. Nos arguments aboutiront à un point de vue selon lequel La Mothe le Vayer a été un penseur chrétien qui a cru réaliser la fusion du scepticisme et du catholicisme, mais chez qui la tentation du dogmatisme catholique a invariablement fini par submerger la pensée sceptique. Son but, nous semble-t-il, a été de "moderniser" la théologie de son temps et de combattre des tendances idéologiques manifestées par les jansénistes. Il prendra donc place, non pas dans l'histoire du libertinage érudit, mais dans celle de la pensée chrétienne.

CHAPITRE II

LA MOTHE LE VAYER MORALISTE

Il est aussi beaucoup plus à propos dans la Morale, d'être dans l'usage ordinaire de peu de maximes propres à la conduite de notre vie, que d'en faire de grandes provisions qui fort souvent ne nous servent de rien. --François de La Mothe le Vayer, Petits traités en forme de lettres, CXXIX

L'attitude morale de François de La Mothe le Vayer a été constamment rattachée par la critique littéraire au scepticisme foncier, hérité en quelque sorte de l'empirisme et du pyrrhonisme des Anciens.

"Un pur sceptique",¹ disait de lui Ernest Tisserand, insinuant ainsi l'incrédulité systématique de La Mothe le Vayer. Isidore Lisieux, nous l'avons vu, tenait son "scepticisme [pour] absolu en toutes matières, religion, morale, esthétique, histoire",² et cristallisait pour ainsi dire l'opinion critique devant l'oeuvre du moraliste et du philosophe du XVII^e. siècle. Dans ses oeuvres, comme l'affirme Louis Etienne, "Il y a plutôt l'étoffe d'un moraliste que d'un philosophe; avec moins d'érudition et plus de génie, s'il citait moins et s'il pensait davantage, il eût grossi le nombre des La Bruyère et des Vauvenargues."³

Le jugement de la critique consiste donc très souvent à voir avant tout en La Mothe le Vayer un moraliste sceptique. Ce jugement, qui frôle parfois l'accusation, mérite néanmoins son propre examen critique.

¹ Ed. François de La Mothe le Vayer, Deux dialogues faits à l'imitation des anciens (Paris: Eds. Brossard, 1922), p. 11.

² Ed. idem, Soliloques sceptiques; réimpr. sur l'éd. unique de 1670 (Paris: Isidore Lisieux, 1875), p. v.

³ Essai sur La Mothe le Vayer (Remmes: J.-M. Vatar, 1849), p. 25.

En effet, le scepticisme de La Mothe le Vayer ne peut être défini que dans la mesure où on le confronte avec une définition objective, — pres- que non-contextuelle, du scepticisme philosophique. En d'autres mots, qu'est-ce que le sceptique? comment La Mothe le Vayer se conforme-t-il au portrait précis du sceptique? La réponse à ces questions constitue, selon nous, la seule base valable pour un premier examen sans préjugé de l'éthique et, ensuite, de la philosophie de La Mothe le Vayer.

Rappelons d'abord l'excellente définition du scepticisme que propose V. Brochard, à partir du pyrrhonisme grec:

Le scepticisme consiste à comparer et à opposer entre elles, de toutes les manières possibles, les choses que les sens perçoivent, et celles que l'intelligence conçoit. Trouvant que les raisons ainsi opposées ont un poids égal, (ἰσοσθένεια), le sceptique est conduit à la suspension du jugement (ἐποχή) et à l'ataraxie.⁴

La méthode philosophique du sceptique consiste donc à proposer un double argument contradictoire qui s'oppose à chaque concept perçu ou conçu. Le vrai sceptique, n'affirmant rien, ne constate jamais rien de façon objective: "le sceptique ne fait jamais qu'exprimer l'état purement subjectif où il se trouve, sans rien affirmer de ce qui est hors de lui, sans rien dire qui ait une portée générale."⁵ A première vue, une telle conduite semble exclure l'adhésion à une morale quelconque. On a cru d'ailleurs que c'était le cas de La Mothe le Vayer. Julien-Bymard d'Angers, par exemple, refuse de croire à la possibilité d'une morale de conséquence chez La Mothe le Vayer, en affirmant que "Le scepticisme ne peut suffire à personne car il faut vivre et par conséquent

⁴ Les sceptiques grecs (Paris: Vrin, 1969), p. 332.

⁵ Ibid., p. 333.

s'arrêter une règle de vie."⁶ Brochard, dans un passage essentiel, rappelle toutefois que

Le sceptique a un critérium, non pour distinguer le vrai du faux, mais pour se conduire dans la vie. Ce critérium, c'est le phénomène ou la sensation subie, et qui s'impose, sur laquelle la volonté n'a aucune prise. Ne pouvant demeurer tout à fait inactif, le sceptique vit sans avoir d'opinion, uniquement attaché aux apparences, et aux pratiques de la vie commune.... Respectueux des loix et coutumes de son pays, il regarde la piété comme un bien, l'impiété comme un mal....⁷

La "morale du sceptique", étant simplement la morale de son pays, ne relève guère d'un choix existentiel. Jacqueline A. Z. Redding, qui a voulu montrer l'existence d'une morale rigoureuse chez La Mothe le Vayer, n'a malheureusement pas tenu compte des fondements du véritable scepticisme et en arrive ainsi à établir un lien inexistant entre la morale de Le Vayer et celle des sceptiques anciens:

La Mothe's interest in morality is less surprising than might at first appear, in that the sceptic, no less than anyone else, must perform certain actions in his daily life which ultimately depend on some clear philosophy: Pyrrho himself is reputed to have insisted that it was 'impossible de renoncer à l'humanité'.⁸

Il est vrai que le sceptique doit agir, mais ses actions ne découlent pas forcément de "some clear philosophy"; il ne doit pas repenser toute la morale. Il n'a qu'à suivre les coutumes de son pays. La morale que le sceptique adopte est donc fondée sur un ensemble de lieux-communs:

⁶ "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe le Vayer". R. Sc. Hum., 1954, p. 274.

⁷ Op. cit., pp. 333-334.

⁸ "La Mothe le Vayer and Morality". MLR, LXIII, 1968, p. 48.

elle est flexible, relative, anti-dogmatique.⁹

Le philosophe sceptique, soumis à sa subjectivité, adhère donc, par pure convention,⁶ aux coutumes de son pays, mais cette acceptation passive n'est nullement la reconnaissance de leur valeur intrinsèque. La soumission du sceptique n'est même pas rattachée à une conception du bien ou du mal; comme le rappelle encore Brochard, "La question capitale en morale est celle-ci: Qu'est-ce que le bien? Le sceptique répond qu'il n'y a pas de bien."¹⁰ La raison de cette conclusion désabusée, c'est que les théories des philosophes, ainsi que celles des hommes ordinaires, sont si divergentes au sujet de la nature du bien et du mal qu'il n'y a pas moyen de choisir l'une plutôt que l'autre. D'ailleurs, suggère le sceptique, le bien ne peut être ni un désir, ni une chose; il ne saurait être logé ni dans le corps, ni dans l'âme.

Allons plus loin, écrit Brochard, se mettant à la place du sceptique. Fût-il vrai que le bien et le mal existent, il serait impossible de vivre heureux. Le malheur a toujours pour cause un trouble, et le trouble vient toujours de ce qu'on poursuit, ou qu'on fuit une chose avec ardeur. Or, on ne poursuit et on ne fuit une chose que parce qu'on la croit [sic] bonne ou mauvaise. Mais quiconque a une opinion sur le bien et sur le mal est malheureux, soit que jouissant de ce qu'il croit être un bien, il craigne d'en être privé, soit que, à l'abri de ce qu'il croit être un mal, il redoute de ne pas l'être toujours. D'ailleurs le mal est, de l'aveu des dogmatistes, si voisin du bien, qu'on ne peut avoir l'un sans l'autre: ainsi, celui qui aime l'argent devient avar, celui qui aime la gloire est bientôt un ambitieux. Enfin la possession du bien ne satisfait jamais celui qui l'a obtenu. Riche, il désire ac-

⁹ Comme nous le verrons, les lieux-communs de la morale traditionnelle sont fréquents chez La Mothe le Vayer, et ont été la cause de beaucoup d'interprétations erronées de son oeuvre. Puisqu'il essaie de ruiner la morale dogmatique, dit-on, puisqu'il accepte sans dogmatisme les coutumes de son pays, il doit être sceptique. En réalité, il y a peu d'évidence, sauf dans ses premiers écrits, que Le Vayer ait voulu détruire le dogmatisme de la morale ordinaire; au contraire, son propre dogmatisme le distingue toujours du véritable sceptique.

¹⁰ Op. cit., p. 355.

croître sa fortune, et il est jaloux de ceux qui possèdent plus que lui.¹¹

Il n'y a donc ni art de vivre, ni sagesse, selon le sceptique: même s'ils existaient, dit-il, il serait impossible de les enseigner, et il aboutit conséquemment à la seule conclusion possible de sa réflexion:

Il n'y a donc pas plus de vérité certaine en morale qu'il n'y en a en physique et en logique. Suspendre son jugement: voilà la seule chose raisonnable et qui puisse donner le bonheur. Si elle ne met pas l'homme à l'abri de tous les coups du sort, si elle ne le préserve pas de la faim, de la soif, de la maladie, du moins elle supprime tous les maux imaginaires dont l'homme se tourmente lui-même; et les maux inévitables, comme on l'a vu ci-dessus, elle les rend toujours plus supportables.¹²

Le sceptique, s'il finit donc toujours par accepter la morale commune, n'a cependant pas à y croire. Puisque le bien et le mal n'existent pas dans l'absolu, toutes les morales, et toutes les sciences du bien et du mal, se valent.

Il y a donc, nous semble-t-il, une contradiction fondamentale entre les termes de "moraliste" et de "sceptique". Le sceptique ne saurait être un moraliste, car, malgré son adhérence aux coutumes de son pays, il n'y a jamais chez lui une prise de position morale réelle. Le moraliste, par contre, va plus loin: non content d'accepter une morale quelconque, il se doit de juger de la valeur relative de toutes les morales. Dès lors, une question surgit: La Mothe le Vayer est-il sceptique, ou moraliste? Nous constaterons qu'en fait il a été les deux, mais à des époques différentes. Sceptique au début, il s'est assagi, dogmatisé même, au cours des années, et peut-être malgré lui, a fini par être,

¹¹ Ibid., p. 356.

¹² Ibid., p. 358.

les Divines. C'est par les dernières que vous rectifierés vos moeurs avec vos études, abeunt studia in mores. Si la force de l'imagination peut causer quelquefois des enfantemens monstrueux, qui doute que la fréquente méditation des choses du Ciel ne puisse sanctifier les productions de notre ame? Il est besoin pourtant que vous y apportiés la modération requise, & le respect qu'elles demandent. (OPT; III, 7; II, 2e partie, 503)

Idee capitale, et à laquelle il reviendra maintes fois avant sa mort; la foi constitue dès lors pour lui le remède infailible aux défauts de cette nature humaine à laquelle il avait toujours cru, et il aura même tendance à recommander un Bien qui est davantage théologique que philosophique:

On me dira peut-être: faut-il donc remonter absolument à tout ce qui nous peut contenter dans le monde? Nenni vraiment; mais il faut autant qu'il nous sera possible faire en sorte que nos contentemens ne dépendent pas de la Fortune, & que nos plus solides plaisirs consistent en une opération très parfaite de la principale faculté qui est en nous. Les Stoiciens mettoient les élémens de la félicité dans la Nature, & la substance du bien dans l'élection raisonnable de ce qui est selon cette même nature. Substituons Dieu à la Nature, & prenons l'acquiescement à toutes ses volontez pour le centre de notre Béatitude, que nous ne rencontrerons jamais ailleurs. Ne nous fâchons pas si un autre se trouve plus riche ou plus heureux que nous, puisque le Ciel l'a ainsi ordonné; mais tâchons néanmoins qu'il ne mérite pas mieux de l'être que nous, encore que nous attendions tout de la grace, & que nous ne donnions rien au mérite. (OPT, III, 2; II, 2e partie, 370-371)

Doctrine visiblement plus riche que celle des Dialogues d'Orasius Tubero, et, en fait, La Mothe Le Vayer semble s'être vraiment assagi depuis ses premières oeuvres. Sans ôter toute valeur à la morale, et sans répéter ses anciens propos sceptiques, il en remet la certitude à Dieu, et c'est une tendance qui s'accroîtra de plus en plus chez lui. On dirait qu'il se fie de moins en moins aux hommes, et nous verrons que les Opuscules semblent être devenus l'oeuvre d'un idéaliste déçu.

Dans le domaine de l'épistémologie, par exemple, l'auteur des Opuscules n'a plus cette confiance agressive qui distinguait Orasius Tu-

le dogmatiste qu'il deviendra plus tard. Dans ce livre, où l'auteur recommande constamment de suspendre son jugement, l'on trouve pourtant des jugements, et ce sont des jugements de moraliste. Il parle déjà de la nature humaine, après en avoir sceptiquement nié l'existence, et déclare qu'"Il n'y a chose aucune si naturelle à l'homme que de se tromper lui-même, la philautie lui fait approuver quasi toutes ses pensées." (DOT, I, 56) Non content de constater l'existence de la nature humaine, il en affirme dogmatiquement l'immutabilité et l'universalité:

... les hommes que vous voyez aujourd'hui, sont les mêmes quant à la nature, qu'estoient nos anciens Gaulois, & ainsi des Grecs & des Romains, la différence n'est qu'accidentelle, eu esgard à l'éducation des corps, culture des esprits, conjuncture des temps, & autres rencontres fortuites, qui varient les choses singulieres & individuelles, sans alteration pourtant des universelles. (DOT, I, 247)

Le plus souvent, il suggère sceptiquement l'équivalence de toutes les morales, mais il lance parfois des propos qui impliquent qu'il y a chez lui une morale solidement établie, et soutient, par exemple, que "C'est donc la seule débauche & corruption de nos moeurs, qui nous faisons degenerer, nous ont rendus si mols et effeminez...." (DOT, I, 67) Ce sont, nous semble-t-il, les inconséquences d'un homme qui se cherche: fort attiré par le scepticisme, il est néanmoins incapable de se débarrasser d'une éthique personnelle pré-existante; il veut suspendre son jugement, mais il ne le peut pas.

Nous retrouvons à peu près le même dilemme chez lui un an plus tard, lors de la parution des Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens. En 1631, Orasius Tubero renouvelle même plus vigoureusement ses attaques contre la morale:

.... il s'en faut tant que nous soyons portez d'aucune animosité contre vostre prétendue science des bonnes moeurs, que nous ne recon-

noissons ni science aucune à cet égard non plus qu'ailleurs, ni mœurs quelconques qu'on puisse absolument faire passer pour bonnes ou mauvaises, quoique nous nous accommodions doucement à toutes celles que nos coutumes ont introduites, & que nous portions tout le respect possible à celles que les loix divines & humaines ont autorisées parmy nous. (DOT, II, 119)

Le mot-clé du passage, celui qui permet de croire que le scepticisme n'a pas complètement emporté Orasius Tubero, c'est l'adverbe "absolument". Il nous semble certain que celui qui croyait fermement à la relativité de toute morale l'aurait tout simplement omis, car il témoigne d'une certaine hésitation de l'auteur devant l'abîme d'incertitude qui résulte du bannissement de toutes les normes morales absolues. Il y a bien du scepticisme dans les Cinq dialogues, mais leur auteur est loin d'avoir maîtrisé la flexibilité non-dogmatique d'un Sextus Empiricus. Les négations qu'il propose semblent au contraire être celles d'un homme qui éprouve l'obligation de réfuter des arguments auxquels, au fond de lui-même, il préférerait céder. Les arguments qui se veulent sceptiques sont donc pénétrés d'artifice:

Ne tient-on pas pour le plus sûr fondement de toute la Morale, cet axiome de ne faire jamais à autrui ce qu'on ne voudrait pas souffrir? si'est-ce que ceux qui l'ont voulu pénétrer, ont trouvé qu'à le bien examiner, tant s'en faut qu'il puisse passer pour tel, qu'il est ennemy de la vie civile, & particulièrement contraire à toute justice, n'y ayant personne qui ne voulut qu'on luy pardonnast toutes ses fautes, & qui ne fust très-fasché qu'on le condannast à la mort, bien qu'il eust commis les crimes pour lesquels il est obligé de donner sa sentence contre ceux qui en sont coupables. (DOT, II, 231)

Argument fort spécieux, et Le Vayer en était sans doute conscient. Comme dans les Quatre dialogues, d'ailleurs, il laisse échapper quelques indications d'un dogmatisme plus fondamental; un dernier passage fort intéressant achèvera de faire voir l'ambivalence d'attitudes dont font preuve les Cinq dialogues. La Mothe le Vayer parle de la méthode sceptique sur un ton désapprobateur:

Est-ce point encore qu'il n'y ait rien de si naturel à l'homme que de contredire, & qu'on puisse asseurer en termes de Logique, que proprium sit homini quanto modo, dissentire? Pour le moins en voyons-nous beaucoup, qui n'ont pas moins d'inclination à se roidir contre tout, ce que les autres approuvent, que de certains poissons à nager toujours contre le fil de l'eau. (DOT, II, 200-201)

Deux aspects de ce passage sont à relever, croyons-nous: le premier, que La Mothe le Vayer parle ici de la méthode sceptique qui consiste, nous l'avons vu, en la contradiction systématique, et le deuxième, qu'il en parle sur un ton désapprobateur. Premièrement, la première formule stylistique --"Est-ce point encore qu'il n'y ait rien de si naturel à l'homme que de ..."-- revient constamment sous la plume de Le Vayer et sert presque toujours à introduire une expression improbatrice; il dira, par exemple, qu'il est naturel à l'homme de se tromper, de faillir, d'être opiniâtre. Comme toujours, d'ailleurs, le fait même d'accepter l'existence de la nature humaine est essentiellement non-sceptique. Deuxièmement, le terme "se roidir" nous semble légèrement péjoratif dans la mesure où il implique que la contradiction systématique constitue une véritable obstination déraisonnable. Finalement, cette impression est confirmée par la dernière proposition du passage, où Le Vayer choisit une image d'une attitude vraiment peu naturelle. Le passage révèle donc, à notre sens, une façon de voir chez La Mothe le Vayer, qui est diamétralement opposée aux principes fondamentaux du scepticisme.

En fin de compte, si les Dialogues d'Orasius Tubero se veulent avant tout l'ouvrage d'un sceptique, les attitudes d'un moraliste dogmatique s'y retrouvent déjà en filigrane. La Mothe le Vayer ne reviendra sérieusement à la morale qu'en 1643, et pendant les douze années qui suivirent la publication des Dialogues, le moraliste a dû succéder au philosophe sceptique appreni. Avant toutefois de reprendre la morale, il a

publié deux ouvrages de théologie: en 1637, un Petit discours chrétien sur l'immortalité de l'âme, et, en 1642, un traité De la vertu des Payens. Les arguments théologiques de ce deuxième ouvrage, où Le Vayer soutenait contre les jansénistes la possibilité du salut de certains païens, l'ont amené à évoquer la vertu majeure de la morale chrétienne, à savoir la charité, en s'écriant d'une façon ironique, "Mais quoi? S'il faut haïr les hommes à cause de leurs fautes, resolvons nous d'être inhumains, et de n'aimer jamais personne." (DVP; V, 1ere partie; 202) Phrase intéressante dans l'évolution de La Mothe le Vayer moraliste, car on y voit apparaître pour la première fois l'idée chrétienne de l'homme faible, enclin à l'erreur et au vice, jointe à la notion d'une charité qui, seule, permet à l'homme d'aimer son prochain malgré ses défauts.

A partir de 1643, le moraliste commence à se manifester ouvertement; c'est pendant cette année que parut le traité De la liberté et de la servitude, où Le Vayer se pose le problème philosophique de la liberté humaine. Pour la première fois, il commence à distinguer entre vertu et vice non-théologiques, pour s'en prendre surtout à la liberté illusoire des faux épicuriens:

....il y a bien plus de sujet de se rife de ceux qui veulent passer pour les plus libres du monde, à cause qu'ils suivent indifféremment tous leurs appetits, & qu'ils ne dévient rien à pas une de leurs affections; étant certain que c'est de là qu'on peut tirer la preuve entière de leur misérable servitude, puisqu'on n'en ressent point de plus basse, ni de plus dangereuse, que celle où le vice nous engage. (DLS; III, 1ere partie, 202)

A partir de cette distinction dogmatique entre la liberté et la licence, il passe à une définition de la vraie liberté humaine qui, selon lui, est davantage philosophique que physique:

....la liberté humaine ne peut consister en autre chose, qu'en

l'indépendance de nos actions tant du corps que de l'esprit, lors que nous n'en devons rendre compte à personne qu'à Dieu, & à nous mêmes; c'est à dire à cette Raison éternelle, dont nous recevons tous un rayon de lumière dès l'instant que nous sommes produits dans celle du monde. (DLS; III, 1ere partie, 197)

Insister ainsi, non seulement sur l'existence de la raison, mais sur son importance dans la morale, c'est témoigner d'une attitude foncièrement différente de celle des sceptiques. La Mothe le Vayer, en s'éloignant de l'ancienne inspiration sceptique, pose déjà les principes d'une morale dogmatique.

Au cours des années 1643 et 1644 parut la première oeuvre morale majeure de La Mothe le Vayer, une série de quatre volumes intitulés Opuscules ou petits traités. Le moraliste, semblè-t-il, avait enfin trouvé son genre de prédilection. Il n'a jamais écrit de grandes oeuvres systématiques, mais pendant les vingt-cinq années qui suivirent, il a rédigé, sous des titres différents, ses oeuvres "petits traités", longs de quelques pages seulement et traitant d'une seule question de morale à la fois. En fait, les Opuscules, comme la plupart des ouvrages ultérieurs, sont un mélange curieux de spéculation philosophique et de conseils pratiques, où les tâtonnements de la métaphysique côtoient les mises en garde contre les déceptions de la vie quotidienne.

Le premier aspect intéressant des Opuscules, c'est que si leur auteur a conservé ses anciens doutes sur la valeur certaine et absolue de la morale, il ne se réfugie plus maintenant dans le scepticisme. La philosophie sceptique ne remplace plus la morale; au contraire, la morale humaine est retenue comme une valeur positive et complétée même, dans le système des Opuscules, par la foi:

Mais souvenés-vous sur tout de la belle leçon que fit cet Indien à Socrate, que les choses humaines ne sauroient être bien comprises sans

les Divines. C'est par les dernières que vous rectifierés vos moeurs avec vos études, abeunt studia in mores. Si la force de l'imagination peut causer quelquefois des enfantemens monstrueux, qui doute que la fréquente méditation des choses du Ciel ne puisse sanctifier les productions de notre âme? Il est besoin pourtant que vous y apportiés la modération requise, & le respect qu'elles demandent. (OPT; III, 7; II, 2e partie, 503)

Idee capitale, et à laquelle il reviendra maintes fois avant sa mort; la foi constitue dès lors pour lui le remède infailible aux défauts de cette nature humaine à laquelle il avait toujours cru, et il aura même tendance à recommander un Bien qui est davantage théologique que philosophique:

On me dira peut-être: faut-il donc renoncer absolument à tout ce qui nous peut contenter dans le monde? Nenni vraiment: mais il faut autant qu'il nous sera possible faire en sorte que nos contentemens ne dépendent pas de la Fortune, & que nos plus solides plaisirs consistent en une opération très parfaite de la principale faculté qui est en nous. Les Stoiciens mettoient les élémens de la félicité dans la Nature, & la substance du bien dans l'élection raisonnable de ce qui est selon cette même nature. Substituons Dieu à la Nature, & prenons l'acquiescement à toutes ses volontez pour le centre de notre Béatitude, que nous ne rencontrerons jamais ailleurs. Ne nous fâchons pas si un autre se trouve plus riche ou plus heureux que nous, puisque le Ciel l'a ainsi ordonné; mais tâchons néanmoins qu'il ne mérite pas mieux de l'être que nous, encore que nous attendions tout de la grace, & que nous ne donnions rien au mérite. (OPT, III, 2; II, 2e partie, 370-371)

Doctrines visiblement plus riches que celle des Dialogues d'Orasius Tubero, et, en fait, La Mothe Le Vayer semble s'être vraiment assagi depuis ses premières oeuvres. Sans ôter toute valeur à la morale, et sans répéter ses anciens propos sceptiques, il en remet la certitude à Dieu, et c'est une tendance qui s'accroîtra de plus en plus chez lui. On dirait qu'il se fie de moins en moins aux hommes, et nous verrons que les Opuscules semblent être devenus l'oeuvre d'un idéaliste déçu.

Dans le domaine de l'épistémologie, par exemple, l'auteur des Opuscules n'a plus cette confiance agressive qui distinguait Orasius Tu-

bero du commun des mortels; il a mûri, et ses doutes ne se résolvent plus par le scepticisme, mais par un repliement sur un certain nombre de principes moraux foncièrement dogmatiques:

« Cependant quoique nous soions contraints de prendre presque toujours les Vrai-semblances pour des Vérités, & de nous contenter de l'apparent au lieu du certain & de l'infailible qui n'est pas de ce siècle; rien n'empêche du moins que nous ne détestions sur toute chose le Mensonge, comme l'ennemi mortel de cette suprême Vérité: & je ne croi pas que nous puissions mieux faire que d'habituer notre ame aux réflexions capables de nous donner toute l'aversion qu'on doit avoir d'un vice d'autant plus à craindre qu'il est le plus commun de tous. (OPT, IV, 6; III, 1ere partie, 125)

Les normes absolues sont rétablies dans l'esprit de Le Vayer; tout comme la certitude divine s'oppose à la faiblesse humaine, la vérité suprême de la philosophie vient s'opposer au mensonge omniprésent:

Mais bien que tous les hommes soient obligés de détester le Mensonge, il n'y en a point qui doivent le haïr à l'égal de ceux qui ont quelque amour pour la Philosophie. Car si elle n'est rien autre chose qu'une ardente recherche de la Vérité, & un extrême désir de la connaître; il faut nécessairement qu'elle ait pour contraire le Mensonge, & qu'elle en fasse son capital ennemi. (OPT, IV, 6; III, 1ere partie, 128)

Il va sans dire que la recherche de cette vérité suprême, qui implique l'existence de cette même vérité, va à l'encontre de tout ce qu'avait dit Orasius Tubero.

Cette recherche de la vérité implique, d'ailleurs, une recherche de la vertu, dont La Mothe le Vayer soutient l'existence dans un passage qui nous semble extrêmement révélateur. Il y affirme que

si l'amour de la vertu est toujours proportionné à la connaissance qu'on prend d'elle, il faut nécessairement que ceux qui ont le plus vécu, & qui ont acquis par conséquent le plus de cette belle lumière, soient encore le plus avant dans l'usage de la même vertu, puisque tous les Sages ont convenu de ce précepte de l'Ethique, qu'elle a des charmes si puissans pour se faire aimer, qu'il est impossible de la connaître sans en être épris, & sans être porté à l'observation de ses ordon-

nances. Que s'il se trouve quelques âmes rebelles, & quelques naturels si enclins au mal, qu'ils résistent à toutes les sollicitations de cette fille du Ciel, il ne faut pas là-dessus imputer à la vieillesse des défauts qu'elle condamne absolument, & qui sont de la personne plutôt que de l'âge. (OPT, II, 7; II, 2^e partie, 286-287)

Ce passage, en fait, semble s'appliquer très bien à l'auteur lui-même; constituerait-il le désaveu implicite de ses œuvres de relative jeunesse, ainsi que la reconnaissance de son propre assagissement? Cette interprétation est soutenue, croyons-nous, par une autre phrase de la même œuvre, où Le Vayer soutient "qu'à parler généralement, nos âmes ne vont pas si vite en leurs opérations importantes, qu'il ne faille attendre la saison de maturité pour s'en promettre une bonne issue." (OPT, III, 7; II, 2^e partie, 506) Il est vrai que Le Vayer avait déjà quarante ans lors de la parution des Dialogues d'Orasius Tubero, mais quatorze ans plus tard, les mêmes Dialogues ont dû lui apparaître comme une œuvre presque puérile.

Ses idées sur les usages vestimentaires, parmi d'autres, montrent clairement toute la distance qui le sépare maintenant des sceptiques. Il rappelle, par exemple, que les habitants sauvages du Canada et de l'Islande ne font pas de distinction entre les vêtements masculins et féminins. Cependant, continue-t-il,

outre que nous voyons toutes les Nations bien policées qui en usent tout autrement, à quoi se rapporte la lettre écrite par Tibère au Sénat Romain, où il se plaint de ce que les deux Sexes se donnoient de son tems trop de licence à prendre les habits l'un de l'autre, nous sommes obligés de nous souvenir, que la loi divine a nommé cet usage une chose abominable devant Dieu, au vingt-deuxième chapitre du Deuteronomie. Ainsi nous ne saurions trop nous éloigner de ce désordre, aussi bien que de tout ce qui choque la bien-seance dont nous parlons. (OPT, I, 6; II, 2^e partie, 104)

Or, La Mothe le Vayer est très loin ici du point de vue sceptique sur les usages vestimentaires, qui consiste à profiter de la diversité des

coutumes pour impliquer qu'elles sont toutes de valeur morale égale, comme lorsque Sextus Empiricus remarque que

Chez nous il est honteux et déshonorant de se tatouer, mais beaucoup d'Egyptiens et de Sarmates tatouent leurs enfants. Il est honteux chez nous pour les hommes de porter des pendants d'oreilles, mais chez quelques Barbares, comme les Syriens, c'est signe de noblesse. Certains qui veulent étendre cette marque de noblesse percent les narines de leurs enfants et y attachent des anneaux d'argent ou d'or, ce que l'on ne ferait pas chez nous, de même qu'aucun homme ne porterait ici un habit bigarré, long jusqu'aux pieds, quoique chez les Perses ce qui nous semble honteux soit tout à fait convenable.¹³

La conclusion à laquelle veut aboutir le médecin grec, c'est que la moralité ou l'immoralité n'est en réalité qu'une apparence, qui change selon les lieux, les temps et les personnes. Il est clair que La Mothe le Vayer, par contre, juge toute coutume vestimentaire par rapport à une norme morale bien établie chez lui, et que selon lui, toute divergence de cette norme risque d'être vicieuse. Où le sceptique soutenait la non-existence réelle de la vertu et du vice, le moraliste semble y croire de plus en plus fermement.

Une bonne partie des Opuscules, nous l'avons dit, consiste en une série de mises en garde pratiques contre les déceptions de la vie quotidienne. Avant d'examiner brièvement l'essentiel de ce côté pratique de l'ouvrage, nous aimerions en retrouver l'inspiration. Si les Opuscules sont avant tout l'œuvre d'un idéaliste déçu, il nous semble que cette déception s'exprime le mieux dans le petit traité que La Mothe le Vayer a consacré à l'amitié, et qui nous semble d'une importance capitale pour saisir son évolution intellectuelle et émotive.

Il avoue d'abord que, pendant sa jeunesse, il avait cru à l'exis-

¹³ Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, tr. Jean Grenier et Geneviève Goron (S.l.: Aubier, Eds. Montaigne, 1948), p. 324.

tence de l'Amitié--nous consentons à l'emploi de la majuscule, car il s'agit, croyons-nous, d'une amitié idéalisée--mais que l'âge et l'expérience l'ont assez rapidement désabusé:

...avant l'expérience; qui ne s'acquiert qu'avec les cheveux blancs, j'avois les mêmes opinions des Amis, dont je reconnois que vous êtes si fort persuadé. Je croiois que c'étoit ôter le Soleil du Monde que d'en bannir l'Amitié: Il me sembloit que sans elle la vie n'étoit pas vitale, pour parler comme faisoit Ennius: & je trouvois que les Romains avoient fort proprement nommé leurs Amis necessarios, & l'Amitié une necessitude, sur l'impossibilité morale de s'en passer. Pour le present j'ai des sentimens si contraires à tout cela; & je suis si confirmé dans la creance que j'ai prise, qu'il n'y a rien presque en toutes nos amitez, qui convienne à celle dont l'Ecole nous a donné les définitions, que je ne la considère plus que comme un nom vain, une belle chimere, & une agreable illusion d'esprit. (OPT, II, 1; II, 2e partie, 129-130)

Le Vayer suggère donc que l'amitié n'existe pas, ou plutôt, qu'elle n'existe plus, car son amour de l'antiquité lui fait croire que l'amitié était possible chez les anciens, plus "innocents", d'après lui, que les modernes:

Mais laissant tout l'honneur qui est dû à l'Amitié, considérée dans sa pureté, & telle qu'un siècle d'Innocence la pouvoit observer autrefois, je persiste dans ma première proposition, & je continue à dire, que parmi la corruption du nôtre, & selon les moeurs dans lesquelles nous vivons, c'est en vain, humainement parlant, qu'on rechercheroit des Amitez autres qu'imparfaites, & qui tiennent si peu de cette idée que nous en donne l'Ecole, qu'elles h'en ont presque autre chose que le nom. (OPT, II, 1; II, 2e partie, 154-155)

Deux aspects de ce passage sont à remarquer: le regret de l'antiquité, qui s'inspire principalement d'une conception assez naïve de ce qu'était ce "siècle d'Innocence", et la déception de la nature humaine, avec sa comparaison implicite entre la faiblesse des hommes et la perfection divine. Chose curieuse, c'est que Le Vayer revient plusieurs fois sur la perfection qui, à son avis, est une condition sine qua non de l'amitié:

Quant à ce qui touche l'union & le consentement des amis aux choses divines & purement spirituelles, cela présuppose une égalité d'esprits si difficile à concevoir, que je tiens pour chose encore plus impossible de satisfaire à ce second point qu'au premier. Je n'entre pas ici dans la question, si toutes les âmes sont égales dans leur création. Mais je dis qu'à les considérer comme des formes humaines, elles dépendent si fort, en ce qui regarde leurs opérations, du temperament de nos corps, que la diversité de ce même temperament connu de tout le monde, fait une différence entre elles qui rend ce parfait consentement en toutes choses, & cette unanimité requise dans l'amitié par la définition que nous examinons, hors de toute apparence; & pour user d'un terme plus exprès, hors de possibilité. En effet, y a-t-il rien de si bizarre, que ce que nous nommons humeurs, fantaisies, & opinions des hommes? (OPT, II, 1; II, 2e partie, 144-145)

A cette amitié parfaite, idéale, abstraite même, il oppose toujours la réalité des affaires humaines, et soutient que

si nous voulons quitter les idées pour suivre la réalité des choses, & considérer l'Amitié selon la portée de notre humanité, plutôt que par abstraction, & de la façon qu'on nous la dépeint dans l'Ecole; nous trouverons qu'il n'y en a point qui n'ait ses intérêts, & qui sous ce beau prétexte de l'honnêteté, ne s'entretienne principalement par les considérations de l'utilité ou du plaisir. (OPT, II, 1; II, 2e partie, 138)

Le Vayer préconise ici, d'une façon frappante, la pensée pessimiste de La Rochefoucauld, qui écrirait vingt ans plus tard, dans sa 83e maxime, que "Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner."¹⁴

A première vue, l'attitude pessimiste de La Mothe le Vayer au sujet de l'amitié surprend, car la liste de ses propres amis était fort longue: on songe, par exemple, à Gassendi, à Naudé, à Patin, à Molière, à Chantecler, à l'abbé de Marolles; à Mersenne. Nous avons déjà relevé son idéalisme qui se traduit chez lui par une insistance sur une amitié

¹⁴ Oeuvres complètes, éd. L. Martin-Chauffier (Paris: Pléiade, 1950), Maxime 83, Ed. I, 1665.

parfaite, mais son pessimisme s'explique aussi, nous semble-t-il, par les événements. On sait, par exemple, que depuis 1640 La Mothe le Vayer souhaitait être nommé précepteur du Dauphin, espoir qui ne se réaliserait que partiellement quelques années plus tard, lorsqu'il deviendrait le précepteur du duc d'Anjou. Il avait probablement fondé ses espérances sur l'appui de certains amis à la cour, appui qui semble lui avoir manqué. D'ailleurs, la Fronde approchait, et La Mothe le Vayer, qui fréquentait la cour depuis 1625, en était sans doute conscient. En tant que royaliste fervent, il voyait peut-être tourner contre lui des personnes qu'il avait cru être de ses amis. En dernier lieu, nous avons déjà vu comment Guez de Balzac, en l'amitié de qui Le Vayer avait cru pendant longtemps, a violemment réagi contre lui à partir de 1640. Toutes ces déceptions personnelles permettent de comprendre l'amertume de La Mothe le Vayer lorsqu'il parle de l'amitié.

Quelles qu'en fussent les causes, il est certain que Le Vayer traversait, lors de la parution des Opuscules ou petits traités, une période pessimiste, et on en voit constamment le reflet dans l'oeuvre même, où il est moins question des vertus que des vices. Bien des fois, les propos de Le Vayer semblent relever de sa propre expérience. L'on sait, par exemple, qu'il était pauvre; c'était sans doute une des raisons pour lesquelles il cherchait le préceptorat du Dauphin. Il n'est donc pas surprenant de retrouver, parmi les Opuscules, un grand nombre d'allusions, non seulement à la prospérité, mais à l'ambition. Sa propre ambition ayant été déçue, il lui était sans doute naturel de soutenir à maintes reprises que la prospérité est "la chose du monde dont nous nous devons le plus défier...." (OPT, III, 2; II, 2e partie, 351):

Son instabilité, continue-t-il quelques pages plus loin, est un autre puissant sujet pour nous la faire mépriser, & d'autant plus qu'elle passe ordinairement d'une extrémité à l'autre, ne nous élvéant [sic], il me semble, que pour nous précipiter de plus haut, a gran subida, gran cayda, ou pour nous mettre en lieu d'où nous montrions, comme le Singe du sommet de l'arbre, ce que nous avons de plus difforme. (OPT, III, 2; II, 2e partie, 355)

Il effectue peut-être sa propre consolation philosophique en rédigeant les Opuscules, où il conclut qu'"Après tout, mettre son bon-heur à posséder beaucoup d'or & d'argent, c'est rendre sa félicité égale à celle des Fourmis & des Gryphons." (OPT, II, 6; II, 2e partie, 267)

Dans la perspective des Opuscules, en fin de compte, tout est éphémère; même notre bonheur ne saurait être durable:

Mais encore que tout le monde reconnoisse assez franchement le grand pouvoir qu'ont sur nous les adversitez, peu de personnes s'aperçoivent du préjudice que leur peut faire une félicité charmante: & à peine trouverez-vous un homme qui avouë que le bon-heur lui soit nuisible, ni qui voulût consentir au retranchement des plus petites faveurs de la Fortune, quoiqu'il en reçoive en si grande abondance qu'elles l'accablent. Car on ne peut pas dire qu'il n'y ait que les ames vulgaires qui soient sujettes à ce fâcheux inconvenient; les plus fortes n'y succombent que trop souvent: & les graces dont nous repait cette Déesse aveugle sont ordinairement si difficiles à digérer, qu'on ne les goûte guères impunément & sans courir le hazard de se perdre. (OPT, III, 2; II, 2e partie, 347-348)

Si les Opuscules sont, comme nous l'avons suggéré, une consolation philosophique, c'est sans doute parce que La Mothe le Vayer, à l'âge de cinquante-cinq ans, se sentait dépassé par les événements: pauvre, sans amis à la hauteur de ses espérances, privé du préceptorat qu'il avait tant souhaité, il se faisait vieux, et la pensée de la mort lui revenait de plus en plus fréquemment. Dans l'ouvrage, le moraliste semble d'ailleurs parler de ses propres expériences lorsqu'il écrit qu'"il n'y a rien d'agréable dans la vie, pour ceux qui ne se sont pas rendus doux & familières les pensées de la mort." (OPT, III, 1; II, 2e partie, 347)

Malgré ses craintes, ses déceptions, et l'amertume qui, à notre sens, caractérise le mieux les Opuscules, leur auteur est amené à constater la dignité de l'homme devant la mort, se rappelant que

dans le même instant que nous partons d'ici bas, il ne se peut faire qu'il n'y ait une infinité de personnes de tous âges, & de tous sexes, qui en sortent comme nous. Une chose si commune ne peut être intolérable, & il y a trop de délicatesse à se plaindre de ce que tant d'autres souffrent comme nous. (OPT, III, 1; II, 2e partie, 344)

En fin de compte, les Opuscules ou petits traités représentent donc une étape de transition dans l'évolution intellectuelle de La Mothe le Vayer. Déçu et malheureux, il se redéfinit, et il est déjà suffisamment moraliste pour comprendre que la vengeance ne constitue nullement une solution acceptable à ses déceptions:

Si je me laisse aller au desir de vengeance, que ferai-je autre chose que de me livrer moi-même entre les mains d'une Furie Infernale? Elle ne sauroit prendre si petite place dans mon ame, qu'elle n'y mette aussi-tôt la confusion; & qu'il ne faille dire adieu à tout ce que la vie peut avoir d'agréable. L'amertume dure bien plus longtems dans la bouche que la douceur, dont elle détruit le goût en un instant. (OPT, III, 5; II, 2e partie, 444)

Si les Opuscules ou petits traités représentent à la fois un ouvrage de transition et une tentative de consolation philosophique, les Petits traités en forme de lettres, qui datent de 1648, sont l'aboutissement de la tendance que permettait de prévoir les Opuscules. Dans les Petits traités en forme de lettres, La Mothe le Vayer énonce une doctrine morale plus dogmatique, et il explicite, pour la première fois, son but surtout didactique de moraliste convaincu. La majeure partie des épistoliers, rappelle-t-il, se contentent de travailler le côté formel de leurs lettres; Le Vayer, à l'instar de Sénèque, voudra instruire son lecteur et non seulement le divertir:

Avoués que les lettres les mieux couchées, que nous aions, & qui flattent le plus doucement l'oreille, n'ont rien de pareil [aux lettres de Sénèque]. Elles apprennent à bien parler & à bien écrire, tout ce qu'elles contiennent est plein d'agrément; & l'on y voit des choses si ingénieuses & si bien ajustées, qu'elles causent de l'admiration. Mais le profit qui s'en recueille (je laisse à part ce qui touche la piété Chrétienne) n'a garde d'être comparable à celui qu'on tire des Epîtres de Sénèque. Les siennes instruisent par tout, & n'ont presque aucune ligne, où vous ne trouviés quelque chose pour arrêter votre esprit, & pour charger utilement votre mémoire. Une bonne partie des autres se contentant de plaire, ne touchent guères que l'imagination, & souvent, après avoir passé dessus beaucoup de tems avec bien de la satisfaction, l'on ne sauroit pourtant dire ce qu'on y a vu, qui doive être retenu pour servir à l'avenir.... je les tiens pour très accomplies dans le genre où elles sont écrites. Mais comme il est fort éloigné du Didactique, ce n'est pas merveille, que je donne l'avantage aux premières en ce qui est d'enseigner & d'instruire. (PTL, I; VI, 1ère partie, 9-10)

Vise-t-il surtout Guez de Balzac? c'est probable, dirions-nous, vu l'importance que l'Unico Eloquentes accordait à son style, et compte tenu de la rivalité qui existait déjà entre les deux hommes. Quoi qu'il en soit, la lettre en tant que genre devient chez La Mothe le Vayer une pure convention littéraire, car à l'encontre de celles de Sénèque, destinées à un ami en particulier, elles semblent presque toutes avoir été composées pour le grand public. En émulant Sénèque, en proclamant son désir d'instruire, Le Vayer se sépare définitivement du scepticisme en morale.¹⁵ Dès lors, sa morale sera ouvertement dogmatique.

La grande raison de cet affermissement, nous semble-t-il, c'est surtout la nomination de La Mothe le Vayer en 1647 comme précepteur du duc d'Anjou. Il fréquentait la cour depuis 1629 en tant que substitut

¹⁵ Dans cette même lettre liminaire qui constitue l'introduction aux Petits traités, il se dit encore sceptique, mais il ne parle que de scepticisme épistémologique: "L'ancienne Académie, jointe à la Sceptique, m'ont donné cette suspension d'esprit; & Saint Paul après Salomon m'y ont confirmé par leurs declamations contre la vanité des Sciences...." (PTL, I; VI, 1ère partie, 12-13) Nous aurons l'occasion, dans le chapitre suivant, d'examiner ce scepticisme fragmentaire chez La Mothe le Vayer.

au procureur royal, mais il ne s'y est installé qu'en 1647. Ce premier contact avec la vie de la cour semble avoir exercé une influence majeure sur ses idées morales; s'il s'attendait à y trouver une société morale et équitable, il fut vite désabusé:

Mais quand je vins à examiner la vie des Courtisans, ou de ceux, qui pensent composer ce qu'on nomme le grand monde, je ne pus [sic] m'empêcher de conclure, que c'étoit celle de toutes, qui étoit la plus capable de jeter un esprit clairvoyant & Philosophique dans une parfaite misanthropie, ou totale aversion du genre humain; parce qu'il n'y voit presque rien, qui ne choque sa raison, & où souvent la folie, l'injustice, ou quelque violente cabale, ne l'emporte sur l'intégrité, sur le bon sens, & sur la plus haute vertu. (PTL, CI; VII, 1ere partie, 108-109).

La vie de la cour, aux yeux de Le Vayer, était donc immorale, voire amoral, car la fortune y régnait, et la vertu en était absente. Ce qui est intéressant, c'est que les expériences de La Mothe le Vayer à la cour, au lieu de confirmer le pessimisme qui caractérise les Opuscules, semblent lui avoir donné une certaine inspiration morale: "Les agitations de cette même Cour m'affermissent plutôt, qu'elles ne m'ébranlent. Et ses vanités, au lieu de me donner envie de m'élever, me font aimer tout ce qui est bas." (PTL, LXVI; VI, 2e partie, 143) Compte tenu de "l'affermissement" de son attitude morale résultant de son dégoût pour la vie de la cour, il est possible de conclure que ce sont surtout les expériences de La Mothe le Vayer lors de son séjour parmi les courtisans qui l'ont poussé à rédiger les Petits traités en forme de lettres.

Leur but, nous l'avons dit, est ouvertement didactique. Il n'est donc pas surprenant que la réaction de La Mothe le Vayer à l'égard de l'utilité de la morale soit, en général, très positive. Bien entendu, son pessimisme coutumier n'a pas complètement disparu, et l'on entend encore, de temps à autre, le ton à la fois moqueur et déprimant d'Orasius Tubero, comme lorsque Le Vayer suggère que "nous ne ferons de

dessein, injure à personne, quand nous reconnoissons ingenuement, que presque toute nôtre Philosophie est reduite à de miserables ergoterics, qui n'ont jamais rendu, qui que ce soit, ni meilleur, ni plus savant, qu'il étoit avant qu'il les eût apprises." (PTL, CXXVI; VII, 1ere partie, 403)

De telles affirmations se font néanmoins de plus en plus rares, et si Le Vayer ne cesse de railler la vanité des savants et des philosophes, il n'en reste pas moins qu'il parle presque toujours de la morale sur un ton qui en suggère l'utilité réelle; il est content de rappeler que la morale pratique est "la plus importante partie de la Philosophie," (PTL, CXLVIII; VII, 2e partie, 230), une science "qui tôt ou tard ne manque jamais de paier ses auditeurs." (PTL, LXXXVI; VI, 2e partie, 328)

Car après tout, dit-il, la partie qui nous anime, toute immortelle qu'elle est, a ses infirmités, dont la bonne Philosophie est la véritable médecine. Elle guerit les maladies de l'entendement, qui sont les opinions erronées, par la spéculation, qui lui fait discerner le vrai ou le vraisemblable du faux, & elle combat celles de la volonté, quand nos mauvaises moeurs la depravent, par le moyen de la Morale. (PTL, CXXVI; VII, 2e partie, 102)

Le but didactique des Petits traités incite Le Vayer à toujours insister sur la valeur de la morale essentiellement pratique, car "Les préceptes Moraux ont ... plus de besoin d'application, que d'explication." (PTL, CXXI; VII, 2e partie, 53) "Il estime par ailleurs qu'il "vaut mieux paroître ... homme de bien, que savant; & prendre le parti d'une équitable Morale, que celui d'une trop fine Métaphysique." (PTL, XLIX; VI, 1ere partie, 450) L'intention de l'auteur est donc claire: les Petits traités ne constitueront pas un ouvrage consacré aux grandes considérations théoriques de la morale philosophique, mais plutôt un "traité", à l'usage des gens ordinaires. Autrement dit, les lecteurs y découvriront, non pas un ensemble de théories nébuleuses, mais une série de préceptes

dogmatiques, un guide pour la conduite de la vie sociale, un "Art de bien vivre."

Les Petits traités visent donc à corriger l'homme vicieux, et ne tolèrent aucune plainte:

Vous vous plaignés de quelques censures Morales, qui vous paroissent un peu trop austeres. Souvenés-vous qu'il est des aliments spirituels, comme des corporels; les uns plaisent & nourrissent seulement, les autres ont cela de plus, qu'ils purgent les mauvaises humeurs. (PTL, LXVIII; VI, 2e partie, 159)

Pour la première fois, La Mothe le Vayer se montre sévère vis-à-vis de ses lecteurs, sévérité qui découle de ses vues de plus en plus affirmées sur la faiblesse morale de la nature humaine:

"Nous naissons tous avec une inclination si naturelle au mal, qu'il est presque impossible de la perdre. La vertu n'entre chez nous pour le combattre que par la porte des habitudes difficiles à contracter, & elle y trouve d'abord tout contraire comme dans un pays ennemi. (PTL, CXXIX; VII, 2e partie, 29)

Dans ce passage important, Le Vayer explicite pour la première fois une notion qui sera désormais au centre de sa pensée morale: l'influence qu'exerce le péché originel sur la nature humaine. Dans la mesure où il n'affirme jamais que l'homme est déterminé au mal, sa pensée est plus thomiste qu'augustinienne. En effet, sa conception de la nature humaine se rapproche de celle de saint Thomas, définie avec justesse par Nigel Abercrombie:

although fallen man is not by his condition determined to sin, yet he cannot long avoid falling into actual mortal sin: because, in the first place, he is not habitually ordered towards his last end, and mortal sin is nothing but a deliberate action which tends away from that end; and, in the second place, although a man may, with due premeditation, act inconsistently in any particular instance, he will most often, and always when taken by surprise, follow the general bent and inclination of his will, which, in the case of fallen man, is evil.¹⁶

Il n'y a pas de doute que la perspective morale de La Mothe le Vayer s'oriente de plus en plus vers le christianisme. Parfaitement orthodoxe, il soutient que l'homme est enclin au mal, certes, mais qu'il peut se servir de son libre arbitre pour regagner le chemin de la vertu. Puisque l'homme n'est jamais déterminé au mal, il reste entièrement responsable de ses actions:

Pour ce qui touche la contrainte d'agir sous laquelle vous voulés mettre à couvert toutes les fautes de votre Ami, souvenés vous, que non seulement la Morale Chrétienne, mais celle même d'Aristote a prononcé qu'il n'y avoit jamais de nécessité à mal faire; quoique Saint Augustin en reconnoisse une, qu'il appelle heureuse, parce qu'elle emploie toute sa force à nous porter au bien, felix ea necessitas quae ad meliora compellit. (PTL, CXXXIII; VII, 2^e partie, 69).

Il semble bien que Le Vayer, dans ce passage, revient à l'idée qu'il avait précédemment énoncée dans ses Opuscules, concernant la complétion et l'amélioration de la morale par le moyen de la foi. Il ne veut pas insister, car le but des Petits traités est d'être laïques et non théologiques; à l'occasion, toutefois, cette idée prend le dessus:

Car enfin que nous serons perpétuellement contraints d'avouer, qu'à parler correctement & en termes propres il n'y a point de véritable vertu qu'en Dieu, celle des hommes n'en étant qu'un petit écoulement, & une légère émanation, sujette à d'autant plus d'alteration, qu'ils la veulent soumettre à leur raisonnement, & souvent à leurs intérêts. (PTL, LXXXVI; VI, 2^e partie, 325)

La morale, qui est recherche de la vertu, finit donc dans les Petits traités par s'allier à la recherche de Dieu. A cause de la faiblesse de la nature humaine, l'apprentissage de la vertu devient une véritable discipline physique et intellectuelle, dont La Mothe le Vayer ne cache nullement la difficulté:

Euclide déclara au Roi Ptolomée, qu'il n'y avoit point de chemin Royal ni facile pour arriver à la connoissance de la Géométrie, dont

toutes les avenues paroissent d'abord fort raboteuses, mais il est encore plus vrai que celui de la Vertu morale a je ne sai quoi d'austere et de pénible dans ses commencemens, qui ne se peut éviter. (PTL, CXXVIII; VII, 2e partie, 22)

Discipline austère, où "L'homme de vertu ne doit point avoir de plus puissant motif que de satisfaire à son devoir...." (PTL, C; VII, 1ere partie, 96), où la vertu même est la récompense de la vertu, et où le moraliste avoue qu'il "ne plaint pas ceux de qui les mauvaises conditions & les moeurs dépravées attirent contre eux ces alienations d'esprit universelles, parce qu'ils ne souffrent en cela que ce qu'ils ont en quelque façon mérité." (PTL, LXXXV; VI, 2e partie, 310) Conclusion impitoyable qu'il a adoucie dans un passage ultérieur, où il dit approuver "donc infiniment la sévérité contre le vice, pourvu qu'elle n'aille pas jusqu'à une extrême aversion contre les vicieux & qu'on ne se défie pas entierement de cette grace du Ciel, qui fait dans la Morale ... de si grandes merveilles, quand il lui plait." (PTL, CXXVIII; VII, 2e partie, 18)

La faiblesse de la nature humaine et la difficulté d'atteindre à la vertu, dans l'optique morale des Petits traités, ont amené Le Vayer à découvrir l'importance capitale d'une des grandes vertus chrétiennes: la charité. Puisque nous avons tous tant de mal à vivre vertueusement, dit-il, pardonnons à nos semblables:

Certes il faut être indulgent aux fautes, qui sont de l'appanage de notre humanité, qu'une multitude de belles choses excusent, & qui sont comme de petites taches sur un corps plein de graces & attraits. L'on peut dire aussi que c'est être insolent envers Dieu & envers la Nature, qui ont mêlé le bien & le mal par tout, de ne pouvoir souffrir le moindre vice où beaucoup de vertus abondent; c'est en quelque façon, comme s'en expliquoit un ancien, faire outrage à tout le genre humain que d'en user ainsi ... puisque le plus parfait des hommes a ses defauts, & le Soleil même ses macules. (PTL, CXVIII; VII, 1ere partie, 317)

Il reprend à plusieurs reprises le sens explicite du Pater, sinon les paroles mêmes; puisque nous sommes tous faibles, "Reconnaissons donc ingenuement notre inévitable faiblesse, & soions plus indulgens envers nos amis, si nous voulons, qu'à leur tour ils le soient en notre endroit." (PTL, CI; VII, 1ere partie, 111) En fin de compte, il rattache la notion de charité, sans ambiguïté, à celle de la grâce. Comme la morale humaine n'est que le reflet imparfait de l'essence divine, suggère-t-il, la charité humaine constitue un reflet temporel de la miséricorde éternelle de Dieu.

Certes il n'y a que la grace divine qui puisse remédier à ce miserable desordre, & nous donner ces habitudes vertueuses, qui se forment comme des perles de la rosée du Ciel. Elles sont si rares, que c'est être inhumain de s'offenser contre ceux, qui ne les reçoivent pas, Vitia erunt donec homines ["Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes." (Nous traduisons)]. Accommodons-nous donc à cette prophétie, & souffrons patiemment les défauts des autres, afin qu'on excuse les nôtres. (PTL, CXXIX; VII, 2e partie, 29-30)

Qu'est-ce donc que l'homme, dans l'interrogation morale des Petits traités en forme de lettres? Un passage sur la prudence, reine des vertus, semble résumer la réponse du moraliste:

Quoique la faiblesse de notre nature donne de grands empêchemens à cette fille du Ciel, & bien que les organes corrompus, que nous lui fournissons pour agir, pervertissent souvent ses meilleures intentions, si faut-il avouer, que la main de Dieu, toute puissante qu'elle est, ne nous pouvoit rien communiquer de plus excellent: Il est vrai, que l'ignorance et le dérèglement d'esprit sont fort étroitement attachés à notre Etre; mais un grain de prudence, comme dit le poëte Callimaque dans Clement Alexandrin, est un médicament si souverain, qu'il n'y a point de Panacée qui l'égale. C'est cette vertu, qui nous ouvre l'entrée à toutes les autres, & qui est de telle considération à l'égard de celles que nous nommons Morales, que la prud'homie, qui les comprend toutes, tire son nom d'elle, puisque nous avons formé celui de prud'homme, de prudent homme, (PTL, II; VI, 1ere partie, 20)

Ainsi, la nature humaine est essentiellement faible, et cette faiblesse est universelle, car "En effet, la variété des esprits, qui paroît si

grande, procède bien plus de leur culture différente, que de leur première constitution." (PTL, X; VI, 1ere partie, 106) A cause de sa faiblesse même, l'homme est en quelque sorte la création des circonstances, et "En vérité l'homme est un bizarre animal, & que les différentes coutumes maîtrisent d'une étrange façon. Elles sont si puissantes sur lui, qu'en un même lieu elles font approuver pour quelque tems ce qui avoit été auparavant detesté." (PTL, LXXXIX; VI, 2e partie, 363) En dépit de cette faiblesse, toutefois, l'homme est responsable de ses actions, et Le Vayer méprise ceux qui se font les esclaves volontaires de leurs passions:

Les crapulés, la luxure, & généralement tout ce que les passions les plus désordonnées peuvent causer d'excès, nous tiennent asservis, & nous faisons dans cet esclavage tout ce qui doit apparemment abrégér notre vie, au même instant, que par des voeux ridicules nous importunons le Ciel pour en obtenir l'étendue. (PTL, CXXX; VII, 2e partie, 37)

Par ailleurs, remarque Le Vayer, l'homme est contraint de se servir d'"organes corrompus", terme qui implique très nettement la déchéance de l'homme, car la comparaison avec un premier état idéal est implicite. Moralement et physiquement déchu, l'homme a donc tendance à abîmer tout de qu'il touche, et "Nous corrompons jusqu'à la pureté des Elemens, pour les faire servir à nos vices plutôt qu'à nos plaisirs." (PTL, LVI; VI, 1ere partie, 538) Comparaison intéressante, nous semble-t-il, car Le Vayer y distingue soigneusement le véritable plaisir, qui ne vient que de la vertu, du vice qui ne mène qu'à l'esclavage. Le troisième aspect du passage sur la nature humaine, digne d'être remarqué, c'est que le vice, si différent du plaisir réel, représenté, selon La Mothe Le Vayer, un "dérèglement d'esprit". Il semble croire que, malgré la faiblesse de l'homme et malgré son inclination au vice, les vices représentent tous,

non pas l'expression de la nature humaine, mais sa négation même, et qu'ils en sont une aberration malsaine. Ce point de vue est très explicite chez lui: l'envie, par exemple, constitue "une étrange dépravation de notre humanité...." (PTL, LXXXV; VI, 2e partie, 312) Il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot "dépravation", qui ne signifie pas débauché sensuelle, mais déviation irrationnelle du normal, de ce qui est contraire à la nature humaine. De la même façon, les ingrats sont "d'un naturel si dépravé, que non contents d'être méconnoissans, ils rendent presque toujours le mal pour le bien." (PTL, CXI; VII, 1ere partie, 244) Parfois, le vice devient presque une maladie selon Le Vayer; et il affirme qu'"Il n'y a point de personnes, qui s'abandonnent si tôt, ni si aveuglément au courroux, que les debiles de corps ou d'esprit." (PTL, XXXI; VI, 1ere partie, 286)

Le point de vue de La Mothe le Vayer sur la nature humaine, dans les Petits traités, se rapproche donc de celle du christianisme traditionnel: l'homme, affaibli par le péché originel, enclin au mal, n'est pourtant pas essentiellement mauvais. Puisque le vice représente une déviation de ce qui est normal et souhaitable, le rôle de la morale, complétée par la foi, est de ramener l'homme sur le chemin de la vertu. C'est pour cette raison que les conseils moraux spécifiques abondent dans les Petits traités en forme de lettres. Ces conseils sont tout à fait conformes à la morale traditionnelle, "qui est au XVIIe siècle, comme le rappelle très justement Louis Hippeau, la morale chrétienne."¹⁷ L'originalité de ces conseils est douteuse, car La Mothe le Vayer, à l'aide d'un nombre incroyable d'anecdotes et de paraboles, invite inlassablement à fuir les extrêmes, qui sont toujours vicieux, et à suivre toujours le "juste milieu"

¹⁷ Essai sur la morale de La Rochefoucauld (Paris: Nizet, 1967), p. 88.

de la vertu: de n'être, par exemple, ni avaricieux, ni prodigue, mais libéral; ni timide, ni téméraire, mais courageux.

Les Petits traités en forme de lettres représentent donc l'adhésion définitive de La Mothe le Vayer à une morale dogmatique, étroitement liée aux conceptions traditionnelles et chrétiennes de la nature humaine, de la vertu et du vice.

La Morale du Prince, ouvrage qui parut en 1651 à l'intention du Dauphin, va dans le même sens. La Mothe le Vayer s'était sans aucun doute proposé un but didactique en rédigeant les Petits traités; La Morale du Prince est devenu l'oeuvre d'un professeur de morale qui ne s'adresse pas à un seul élève; ainsi le traité se présente comme une compilation des principes de base de la morale conventionnelle.

La Morale du Prince se développe en une série de définitions.

La morale s'y définit comme

une partie de la Philosophie, qui règle nos Moeurs, nous portant au chemin de la Vertu, & nous éloignant de celui du Vice; en quoi nous pourrions nous tromper sans son instruction. Elle doit donc être nommée, & la Doctrine des Moeurs; l'Art de bien vivre; ou la Science du bien & du mal. (LMP; I, 2^e partie, 239)

Le choix des termes ne permet plus de croire que La Mothe le Vayer se voudrait moraliste sceptique. En fait, toutes les définitions contenues dans le traité relèvent d'un moralisme dogmatique. Pour la première fois, d'ailleurs, La Mothe le Vayer se donne vraiment la peine de définir cette vertu et ce vice, dont il a tant parlé depuis de nombreuses années:

La Vertu Morale est une habitude, ou une disposition constante, qui nous fait agir selon la raison.

Cette définition nous donne à connoître celle du Vice, qui comme contraire à la Vertu, n'est rien qu'une habitude au mal, et à des actions déraisonnables. (LMP; I, 2^e partie, 264)

Par "vertu morale", il entend les quatre vertus cardinales: Prudence, Tempérance, Justice et Courage. La vertu morale n'est cependant pas le seul type de vertu qui soit; il existe aussi la vertu "intellectuelle" et la vertu "infuse". La vertu intellectuelle, c'est simplement une sagesse qui ne s'acquiert que par l'étude, et elle s'oppose à la présomption des pédants. La vertu infuse, ou théologale, où sont incluses la foi, la charité et l'espérance, constitue un don gratuit du Saint Esprit et n'est obtenue ni par la force de l'habitude ni par l'étude. Toutes ces définitions et distinctions dogmatiques sont tirées, pour ainsi dire in extenso, de la Somme théologique (seconde partie de la première partie) de saint Thomas d'Aquin, et certaines remontent même à l'Ethique à Nicomaque d'Aristote. Tous ces emprunts, fort nombreux dans La Morale du Prince, pourraient faire croire que La Mothe le Vayer avait simplement substitué les idées conventionnelles de saint Thomas et d'Aristote aux siennes, plus secrètes et plus osées. Cette hypothèse désabusée est néanmoins renversée par la correspondance exacte entre les idées énoncées dans La Morale du Prince et les vues que Le Vayer avait exprimées trois ans plus tôt, dans les Petits traités en forme de lettres. Les définitions qui furent implicites dans les Petits traités, il n'a fait que les rendre explicites et cohérentes. Dans les deux ouvrages, séparés de trois ans, l'on retrouve toujours la même opposition entre la vertu, habitude raisonnable en accord avec la nature humaine, et le vice, "dépravation" déraisonnable qui détruit l'harmonie entre l'homme et son créateur.

A l'aide aussi de quelques préceptes tirés de l'Ethique à Nicomaque d'Aristote, La Mothe le Vayer rend plus claire, dans La Morale du Prince, cette idée du "juste milieu", déjà énoncée dans les Petits trai-

tés en forme de lettres:

Il est fort important d'observer ces trois préceptes généraux. Le premier, de s'écarter davantage de l'extrémité la plus éloignée d'une Vertu, comme par exemple de la Coïardise, que de la Temerité, parce que celle-là semble plus contraire que l'autre à la Vaillance. Le second, De fuir de même l'extrémité vicieuse où nous sommes portez de notre nature, comme l'Avarice si nous y avons de l'inclination en nous approchant aucunement, & pour un tems de la Prodigalité. Le troisième, De fréquenter les hommes de Vertu, & de se plaire en leur compagnie, afin de contracter insensiblement cette ressemblance qui est presque inévitable dans la conversation, soit pour le mal, soit pour le bien. (LMP; I, 2e partie, 267-268)

Il nuance ici sa position en soulignant que la nature de la vertu change parfois selon la constitution physique ou la situation sociale de l'homme vertueux:

On le voit dans la Temperance, où ce qui suffit à un homme pour le boire, ou pour le manger, est trop peu à un autre. Et dans la Vaillance, où une action généreuse à l'égard d'un simple Soldat, seroit une témérité la considérant dans un General d'armée. (LMP; I, 2e partie, 267)

A première vue, ce passage ne s'accorderait pas avec la notion de l'immuabilité de la nature humaine et de l'égalité des hommes à laquelle croit pourtant La Mothe le Vayer. Remarquons cependant que Le Vayer ne parle pas ici de la nature interchangeable de l'homme, mais plutôt de ce qu'il avait qualifié de "rencontres fortuites" ou "accidentelles". La différence physique entre les hommes, par exemple, est à la base de leurs capacités alimentaires différentes, et l'abîme qui sépare le soldat du général change, non pas la nature de leurs actions, mais la perspective dans laquelle elles sont jugées. A moins d'être conscient de ce changement de perspective, à moins de se connaître, il est impossible d'être ou de devenir vertueux.

Comparée aux autres oeuvres morales de La Mothe le Vayer, La Morale du Prince offre un plus grand nombre de définitions et moins de

conseils pratiques; c'est naturel puisque le traité appartient à une série de manuels dits "d'écolier". Le côté pratique de l'ouvrage se résume d'ailleurs assez bien dans une seule phrase où La Mothe le Vayer se permet de rappeler à son élève royal que "la joie qui procède du Vice est fort courte, et celle qui suit la Vertu demeure éternellement." (LMP; I, 2e partie, 283) Enfin, les emprunts faits à saint Thomas et à Aristote l'emportent largement sur les formules personnelles de l'auteur, ce qui signifie, non pas que La Mothe le Vayer y trahit sa propre pensée, mais qu'il y livre des réflexions qui s'accordent avec celles de ses illustres prédécesseurs. L'impersonnalité de La Morale du Prince n'est donc point une faiblesse morale ou un faux fuyant, mais l'aveu d'une concordance d'esprits et d'une position morale dogmatique.

Il est pourtant vrai que toutes les œuvres morales de La Mothe le Vayer jusqu'à cette date souffrent d'aridité et d'un manque de personnalité. Tant dans les Opuscules que dans les Petits traités et La Morale du Prince, l'auteur semble répéter des leçons apprises, mais qu'il n'a pas appliquées à sa propre vie. Autrement dit, les premières œuvres de morale pourraient à la rigueur faire croire à une acceptation passive de la morale ordinaire, qui est celle des philosophes sceptiques.

Une telle hypothèse serait soutenable si les œuvres de morale ultérieures n'étaient pas venues développer, sur un ton plus engagé et même convaincu, les idées traditionnelles des premiers écrits. En effet, à partir de 1661, Le Vayer revient à la morale avec sa Prose chagrine, dont l'inspiration mélancolique est semblable à celle qui l'avait poussé à rédiger les Opuscules. Le ton et le résultat sont cette fois d'une autre qualité. Contrairement aux Petits traités en forme de lettres, et à La Morale du Prince, la Prose chagrine constitue moins un traité de mo-

rale didactique qu'une tentative personnelle de consolation philosophique. Cette tendance était déjà présente dans les Opuscules, mais en filigrane; dans la Prose chagrine, elle devient manifeste:

En effet, avoue Le Vayer, le chagrin qui me possède presentement, m'envoie au cerveau des fumées si contraires à toute conversation, que pour aucunement les dissiper, nonobstant leur agrément qui me flatte, ou pour en quelque façon les évaporer au cas que leur charme soit si dangereux qu'on le dit, il faut que je m'en décharge sur ce papier. (PC, I; III, 1^{ère} partie, 241)

L'ouvrage reçoit ainsi un ton des plus personnels:

Je veux simplement examiner les titres de ce chagrin, & me rendre compte à moi-même des raisons que j'ai d'improver tant de choses qui me pènent quelquefois l'esprit. Il ne se peut faire que ce petit exercice dans un raisonnement secret, ne me décharge notablement le coeur. En tout cas j'aurai fait assés, quand je me serai satisfait. Nous avons tant de fois travaillé pour le contentement des autres, trouvons ici le nôtre, si faire se peut. (PC, I; III, 1^{ère} partie, 244)

Dans l'optique de sa mélancolie profonde, tout semble s'être corrompu. Dans la Prose chagrine, La Mothe le Vayer revient à sa comparaison préférée entre l'Antiquité et son propre siècle décevant. La belle érudition d'autrefois, soutient-il, n'est devenu que pédanterie; ayant convenu de mépriser les Lettres, il passe à la morale:

Mais peut-être que la Morale, comme aiant été mieux traitée, se trouve capable de nous donner plus de satisfaction. Tant s'en faut, cette partie la plus importante de toute la Philosophie, & que Socrate avec plusieurs de ses successeurs, aussi bien que les Esséens parmi les Hébreux, ont préférée à toutes les autres qu'ils faisoient profession de mépriser, est aujourd'hui, si l'on y prend garde, la moins réglée de toutes, & celle qui excite les plus aigres contestations, & les plus violentes disputes. Le vice & la vertu ne sont presque plus reconnaissables, & les cas de conscience ont quelquefois tellement sophistiqué le bien & le mal, qu'il est très difficile de les discerner. (PC, I; III, 1^{ère} partie, 251-252)

Passage intéressant, qui rappelle, à première vue, les attaques sournoises d'Orasius Tubero contre la morale en général. Il y a une diffé-

rence essentielle, toutefois, entre l'attitude de Tubero et celle de l'auteur de la Prose chagrine, car celui-ci ne critique plus la morale en elle-même, mais plutôt l'attitude immorale des gens de son époque. La morale reste, comme dans les autres œuvres postérieures aux Diaïogues, la pièce maîtresse de la philosophie; il est d'ailleurs clair que l'auteur croit fermement à l'existence réelle de la vertu et du vice, du bien et du mal. Si la morale a perdu de sa valeur, insinue-t-il, c'est parce que les hommes eux-mêmes ont tordu le sens de ses préceptes et ont fait passer des vices pour des vertus. C'est donc la responsabilité humaine que La Mothe le Vayer dénonce dans la première partie de la Prose chagrine, et ses vues en deviennent plus chrétiennes:

Si je suis de la sorte l'artisan de mon propre malheur, & si tel qu'un Prométhée mon chagrin est l'Aigle qui me ronge les entrailles, où trouverai-je un Hercule qui m'en délivre? Ma raison devrait me rendre ce bon office, mais j'attends tout de la Grace d'en haut, & je ne considère rien cependant de plus mal plaisant que le mépris qu'on fait de ce qui est digne de toute sorte de respect. (PC, I; III, 1ère partie, 254)

Il poursuit le même thème en critiquant les abus religieux, juridiques, et financiers de son temps, et termine la première partie de l'ouvrage en s'interrogeant sur sa vieillesse et en se défendant contre les éternelles accusations de pédanterie.

Dans la seconde partie de la Prose chagrine, le point de départ philosophique de l'auteur est la constatation "qu'il n'y a peut-être rien de si exquis, ni de si prisable dans le monde, qui ne se corrompe de soi-même avec le tems, ou que notre mauvais usage ne déprave presque toujours." (PC, II; III, 1ère partie, 294) C'est chez lui une idée capitale, mais, dans la Prose chagrine, il choisit de la développer dans une perspective intellectuelle et religieuse, plutôt que morale. Ainsi, il s'adonne à une critique acerbe de l'ignorance présomptueuse des savants, et expose

70

par la suite ses vues sur le scepticisme chrétien, qui, à son avis, constitue le meilleur remède à cette présomption. La seconde partie de l'ouvrage se termine par une appréciation de la médecine en tant que science et par une critique de la conduite des médecins.

C'est surtout la troisième, et dernière partie de la Prose chagrine, qui est intéressante du point de vue de la pensée morale de La Mothe le Vayer. En fait, cette troisième partie constitue le véritable levier moral de l'ouvrage, et c'est là que l'auteur entreprend de se critiquer après s'être déchargé sur les autres professions. Il avoue d'abord que son examen liminaire des abus de son temps n'a nullement guéri son chagrin; au contraire même, car "l'esprit chagrin agit de même [qu'un estomac débauché] sur tous les événements de la vie, dont il augmente sa mauvaise humeur, ne se passant rien de si indifférent, ni même de si favorable, qui ne multiplie ses ennuis." (PC, III; III, 1ère partie, 338) Après avoir été simplement mélancolique et exaspéré pendant la plus grande partie de la rédaction de sa Prose chagrine, La Mothe le Vayer redevient moraliste; sa faute, décide-t-il, c'est d'avoir cherché à corriger les autres sans s'être lui-même examiné d'abord:

... si les chagrins de la vie sont des maladies chroniques & inévitables tout ensemble, pourquoi les augmenterons-nous par une recherche trop exacte, & pourquoi ne ferons-nous pas plutôt réflexion sur nous-mêmes, sans irriter personne inutilement, pour tirer quelque profit de notre chagrin, si nous pouvons nous corriger de tant d'erreurs & de tant de mauvaises habitudes que nous y remarquerons? Sans mentir, il y a de quoi s'étonner que personne ne rentre en soi pour s'y observer, étant si clairvoians & si réprenans chés autrui que nous le sommes.... Nous avons toujours la serpe en main pour couper la vigne des autres, qui jette toujours trop ce nous semble; cependant que la nôtre demeure en friche faute d'être émondée. (PC, III; III, 1ère partie, 340-341)

On ne saurait exagérer l'importance de ce passage pour l'évolution de la pensée morale de La Mothe le Vayer. Dans ses œuvres précédentes, il a-

vaît élaboré avec soin une certaine notion fondamentale de la charité chrétienne. Dans la Prose chagrine, pour la première fois, il s'interroge sur la valeur de sa propre charité, et se rend compte que la véritable tâche du moraliste est de se purger au préalable des vices qu'il reproche à autrui. Autrement dit, la véritable charité découle de la constatation de vice chez soi, car le moraliste se rend compte ainsi de la gravité de ses vices et de la difficulté qu'il a à s'en défaire. Ce n'est donc qu'en pratiquant constamment une sévérité vis-à-vis de lui-même que le moraliste peut être vraiment charitable envers autrui.

... il faut user de toute sorte d'indulgence envers ceux que la conversation civile nous oblige de fréquenter, mais que quand nous soumettons nos propres œuvres à l'examen intérieur dans le tribunal de notre conscience, l'on ne doit rien se pardonner si faire se peut... (PC, III, III, 1ere partie, 341)

Fidèle à ses intentions, La Mothe le Vayer, entreprend immédiatement son auto-critique :

... il me prend un chagrin non-pareil, de voir que contre tant de leçons morales que je repete depuis un si long-tems, les desordres soit de la partie irascible, soit de la concupiscible, écartent si fort & si souvent mon ame du droit chemin, qu'elle en demeure toute confuse. Un bon Pilote ne doit pas souffrir que son vaisseau soit le jouet des vents. Et il est honteux à un Cavalier de se laisser emporter par son cheval où sa fougue le mène. Certes il est encore plus condamnable, & plus desavantageux à un homme qui a quelque entendement de se laisser transporter à toute sorte de passions, & de permettre que ses appetits sensuels maitrisent sa raison, l'assujettissant à tous leurs dérèglements. (PC, III, III, 1ere partie, 342-343)

Il n'y a rien de plus contraire à son premier scepticisme que de réclamer ainsi le pouvoir de la raison. D'ailleurs, tout le vocabulaire du passage est celui du moraliste dogmatique; parler du droit chemin, du devoir, de la honte, de la condamnation, de la sensualité, et des dérèglements d'esprit sur un ton si désapprobateur et ferme, c'était marquer

toute la distance qui sépare l'auteur de la Prose chagrine d'Orasius Tubero.

D'après ce dernier passage, il est évident que l'analyse de sa propre personne a porté La Mothe le Vayer à croire que deux vices prédominaient en lui: la colère et la concupiscence. Il entreprend d'abord l'étude de la colère, réaffirmant le besoin qu'il éprouve de s'en purger: "Quelle honte à un particulier tel que je suis, de n'avoir pas entièrement amorti ces transports de colère, qui déconcertent notre âme. quelquefois, s'ils ne lui font faire les plus violentes équipées?" (PC, III, III, 1ère partie, 343) Au lieu de se fâcher, suggère-t-il, il ferait mieux d'endurer les coups de fortune et les persécutions de ses ennemis, et même d'essayer d'en tirer profit, en maîtrisant sa colère. Comme remède à la colère, il propose, une fois de plus, la charité:

Gardons-nous donc bien de persévérer dans ces mauvaises habitudes, qui nous rendent inappoyables avec ceux qui ont eu le pouvoir d'irriter notre bile; & pour nous en corriger soions pleins d'indulgence, & de douceur, même envers les bêtes, afin de n'en manquer jamais à l'égard de nos semblables. (PC, III, III, 1ère partie, 345)

Il est facile de voir ici un reflet des leçons aristotéliennes que Le Vayer avait offertes au Dauphin dans La Morale du Prince, et de constater que La Mothe le Vayer, en concluant à la patience et à la charité, prend vraiment le contrepois de ses propres inclinations.

Après avoir résolu le problème de sa colère par la charité, La Mothe le Vayer passe directement à celui de la volupté, plus grave. De nouveau, il expose sa propre confession:

Que si l'incontinence qu'on commet aux voluptés est beaucoup pire, & selon la doctrine du Péripatétisme bien plus à craindre que celle qui vient de la colère, parce que celle-ci agit ouvertement, au lieu que la première emploie toutes les fraudes dont Homère a rempli la géin-

73

ture de Venus; n'y a-t-il pas lieu de se donner une grande mortification, si dans un âge si avancé qu'est le nôtre [Le Vayer avait, en 1661, soixante-treize ans], nous nous laissons encore aller aux séductions d'une passion que la jeunesse seule peut aucunement excuser? (PC, III; III, 1ere partie, 346-347)

Rappelons que la première femme de La Mothe le Vayer était morte en 1663, et il semble fort probable qu'il songeait déjà à se remarier en 1661. En 1664 enfin, peut-être pour se consoler de la mort de son fils unique, il succomba à la tentation qu'il avait si bien discernée au fond de lui-même, et il dut, par conséquent, subir les railleries de ses contemporains. Qui Patin, par exemple, estimait que la situation était assez comique, et raconta, non sans vulgarité, que "Le bonhomme M. de la Mothe le Vayer s'est marié dans un âge fort avancé. Il a voulu perdre la vie par l'endroit qui la lui avait donnée...."¹⁸

Ceci n'empêche que, dans la Prose chagrine de 1661, Le Vayer s'est efforcé d'être honnête, et de ne pas excuser ses faiblesses:

En vérité notre intemperance paroît si grande quelquefois, même dans notre arriere-saison, qu'il semble que le sexe qui nous met alors en désordre possède à notre ruine la vertu de cette sorte d'Aimant. Mais c'est chercher des palliatifs à notre foiblesse, ou pour mieux dire à nos vices; comme l'ont fait ces anciens qui placèrent Venus dans le Ciel, afin de se rendre excusables s'ils cédoient à son pouvoir, puisqu'il étoit impossible de résister à une Divinité. (PC, III; III, 1ere partie, 348)

Puisque sa propre concupiscence constitue ainsi un vice, et puisqu'elle est "déraisonnable" (PC, III; III, 1ere partie, 347), Le Vayer se met à la recherche de quelques remèdes philosophiques. Ayant d'abord avancé que la faim, le temps et l'action guérissent de la passion amoureuse (PC, III; III, 1ere partie, 350), il veut examiner tout ce que l'amour peut entraîner de désagréable:

¹⁸ Naudeana et Patiniana, éd. P. Bayle (Amsterdam: chez François vander Plaats, 1703), p. 100.

74

Les maladies qui l'accompagnent, l'infamie qui le suit, l'inquiétude perpétuelle qu'il donne, & la pauvreté où il ne manque guères de précipiter, doivent faire horreur de lui à une ame tant soit peu raisonnable. (PC, III; III, 1ere partie, 351)

De telles conclusions font que La Mothe le Vayer se souvient des excuses qu'il trouvait parfois à ses passions, et il s'en sert dans la prose charnelle pour accuser sa propre faiblesse:

Voilà comme l'on est ingénieux à se tromper soi-même, puisque non content de condamner l'apathie des Stoïciens, & d'admettre l'indifférence Peripatetique au sujet des Passions, peu s'en faut que je ne mette notre essentielle félicité dans le ressentiment de ce qu'elles ont de plus impetueux. (PC; III; III, 1ere partie, 353)

Il conclut qu'il ne lui suffit pas de s'accuser de colère et de concupiscence; il faut encore qu'il se soumette à un rigoureux examen de conscience:

Mais je ne sai par où commencer; tant il se présente à mon imagination d'actions diverses qui forment comme un chaos confus.... Outre ce que j'ai commis de reprehensible dont je me dois faire honte, il y a tant de bonnes choses que j'ai manqué à faire, que mes pechés d'omission ne me donnent guères moins de confusion que ceux de commission. Car si l'on ne peut mieux juger des hommes que par leurs actions, surquoi [sic] les Arabes ont fondé leur Proverbe, Que l'ombre d'un boiteux ne peut-être [sic] autre que tortue; je voi dans tout le cours de mon âge de quoi me mortifier au dernier point. Et j'ai si peu satisfait en mille occasions à ce que la plus indulgente Morale exige de nous à l'égard des devoirs de la vie civile, que je me sens obligé de prononcer très severement contre moi-même. (PC, III; III, 1ere partie, 354-355)

Premièrement, après quelques excuses préliminaires, l'auteur en vient à constater la vanité et l'inutilité de sa propre profession:

Car qu'y a-t-il de plus vain, & possible de plus ridicule, que de répandre tant d'ancre que je fais sur du papier? . . . Et qui peut m'assurer qu'assés de personnes ne nomment tout ce que je fais des vetilles, ne se rient de mes rêveries comme de celles d'un fébricitant, & ne m'accusent nugis addere pondus ["de donner de l'importance, à mes imbecillités" (Nous traduisons), en débitant de la sorte que je le fais ce qui me passe tantôt par la mémoire, tantôt par l'imagination? En effet je suis contraint de me reprocher souvent à moi-même, d'avoir mal fait mon

profit du conseil que donne Cicéron à un de ses amis, d'éviter les occupations qui ne sont bonnes à rien.... (PC, III; III, 1ere partie, 363)

Il parvient à s'en excuser en disant qu'il doit certainement y avoir des occupations encore plus inutiles et insensées que la sienne, mais il semble peu convaincu, et il avoue finalement que son examen de conscience n'a pas réussi à le guérir de son chagrin:

Que si la satisfaction d'esprit doit suivre ces rentrées en nous-mêmes quand nous y sommes bien habitués, & que par leur moyen nous avons acquis l'assiette d'esprit qui donne le repos intérieur; d'où vient que le chagrin me tient si long-tems, quelque profond examen que je puisse faire de mes actions pour en corriger tous les desordres? Il faut sans doute que je sois encore fort éloigné du but que se proposent ceux, qui cultivent une bonne morale. (PC, III; III, 1ere partie, 367)

Bien entendu, il ne critique pas l'examen de conscience en soi, mais plutôt la façon même de s'examiner. Devant l'échec de cette méthode philosophique, il cherche et trouve une autre solution. C'est à la fin de la Prose chagrine que Le Vayer se rabat finalement sur une sorte d'impassibilité stoïque, qui s'exprime chez lui de deux manières différentes. Premièrement, dit-il, puisqu'il vaut mieux rire que pleurer, il faudra apprendre à rire du chagrin et des coups de fortune. (PC, III; III, 1ere partie, 367) Cette idée constituera la conclusion de l'ouvrage. Deuxièmement, suggère-t-il, il faut apprendre à ne pas se fâcher contre ses critiques. A cet égard, il semble clair que la critique de ses contemporains doit être à la base de son chagrin, car dans la Prose chagrine, il donne parfois l'impression d'être tout à fait sur la défensive. Ainsi, il répond avec une certaine défiance aux critiques que l'on pourrait éventuellement faire de son style:

Et pour ce qui est du stile dont j'ai usé, j'ai si peu d'inclination à le reformer, quand il me seroit possible de le faire, que rien ne me plaît davantage dans toute cette composition, que la façon libre &

négligée donc je me suis expliqué. C'est ainsi que l'amour propre fait affectionner à chacun jusqu'à ses défauts; & que les productions de l'esprit ont souvent les mêmes charmes qui font estimer à des folles meres jusqu'aux vices & aux imperfections de leurs enfans. (PC, III; III, 1ere partie, 381)

Il est évident qu'il est impossible de plaire à tout le monde, semble être la conclusion, et il y a même des personnes à qui il est tout à fait impossible de plaire:

Mais je ne suis pas plus résolu à souffrir les autres accidens de la vie, que tant de maladies & tant de coups de fortune peuvent causer, que je suis disposé à ne me pas beaucoup émouvoir de ce qui viendra de la part de ceux dont je parle. (PC, III; III, 1ere partie, 383)

La conclusion de la Prose chagrine est donc une affirmation du courage et de l'indépendance d'esprit nécessaires pour affronter le monde. Si le moraliste n'a pas entièrement vaincu tous les vices qu'il a reconnus en lui-même, il se connaît mieux qu'avant, et il se sent allégé d'avoir ainsi fait sa "confession". Comme purgation personnelle du chagrin, l'ouvrage est donc une réussite. Dans l'évolution de La Mothe le Vayer moraliste, la Prose chagrine représente une étape essentielle, car l'auteur s'y est interrogé pour la première fois. Incertain et troublé au départ, il s'est visiblement affermi vers la fin de l'ouvrage, et sa Prose chagrine lui aura permis de se rattacher à la morale normative avec une rigueur qui lui avait toujours manqué.

Dans La Promenade, série de dialogues philosophiques, publiés entre les années 1662 et 1664, cette nouvelle vigueur est présente. L'on retrouve, il est vrai, l'ancienne dichotomie que l'on distingue constamment chez La Mothe le Vayer: d'une part, des apparences d'une morale sceptique; d'autre part, un dogmatisme fondamental qui les contredit tout à fait. Ainsi, La Mothe le Vayer commence sa Promenade en déclarant que les con-

sidérations de la morale sont "les plus importantes de toutes" (LAP, I; IV, 1ere partie, 32); cette confiance ne l'empêche toutefois pas de vouloir passer immédiatement à une morale sceptique:

... la Nature se plaît à la variété, comme elle l'a bien montré dans tous ses ouvrages, mais sur tout en ce qu'elle a mis encore plus de différence entre les esprits des hommes, par le moien des organes dont ils se servent, qu'il n'y en a entre leurs visages. D'où l'on peut conclure en faveur de la Sceptique chrétienne, que si l'Eglise a eu raison de condamner autrefois ~~les~~ hérétiques qu'elle nomma Socinians, parce qu'ils mettoient des articles de la Foi, & même le sacré mystère de l'Incarnation, au rang des choses apparentes seulement; il n'en est pas de même dans l'Ethique, lors qu'elle se contente de considérer humainement les moeurs différentes des personnes, & leurs divers sentimens, qui sont tout autres non seulement en un lieu qu'en un autre, mais qui varient même selon les saisons, & quelquefois selon les momens de leur vie. (LAP, I; IV, 1ere partie, 36-37)

Dans un dialogue ultérieur, un autre passage vient à l'appui du premier:

Un mot de Sceptique, je vous supplie, avant que nous nous séparions, pour servir de corollaire à tout ceci: Ne serons-nous pas contraints d'avouer, que l'homme est le plus divers & le plus bizarre de tous les animaux. Toutes ses sensations, de quelque côté que vous les envisagiés, varient selon le tems, les lieux, & les personnes.... L'homme seul diffère de tous ceux de son espèce; autant de têtes autant de fantaisies différentes sur toutes choses, où chacun s'opiniâtre, étant persuadé, qu'il possède seul le meilleur usage. (LAP, III; IV, 1ere partie, 105)

Il ressort de ces deux passages que l'auteur se veut sceptique. Mais faut-il conclure qu'il l'était réellement? Or les sceptiques, à partir de la diversité des coutumes humaines, concluaient qu'il n'y eut ni morale valable ni nature humaine constante, La Mothe le Vayer, à partir de cette même diversité, aboutit à des conclusions tout à fait différentes. Pour lui, la diversité humaine est plutôt superficielle, et procède, non pas d'une différence réelle entre les hommes, mais de leur différente constitution physique ("les organes dont ils se servent") ou de la formation mentale qui leur a été imposée fortuitement par l'accident de leur

naissance dans un lieu plutôt que dans un autre; ce n'est donc pas la nature humaine qui varie, mais les "sensations", "sentimens", ou "fantaisies" des hommes.

A cette diversité superficielle, La Mothe le Vayer oppose incessamment, dans La Promenade, la réalité de la nature humaine constante, universelle, et séchée. Il est d'ailleurs clair qu'il se souvient de la purgation de sa Prose chagrine:

Mais quand je vous ai parlé d'un homme sage & vertueux, ne pensés pas que j'aie la moindre prétention sur ces hautes & divines qualités. Je connois mes défauts en particulier, & je sai qu'en général ils sont de l'appanage de nôtre nature corrompue, de sorte qu'il y en aura aussi long-tems que durera le genre humain, vitia erunt donec homines. (LAP, I; IV, 1ere part., 48)

Si donc chacun "s'opiniâtre", étant persuadé, qu'il possède seul le meilleur usage", ce n'est pas pour La Mothe le Vayer une preuve que ce meilleur usage n'existe pas. Au contraire, affirme-t-il, le bien existe réellement, mais la nature humaine, aveuglée et affaiblie par la tare du péché originel, est incapable, la plupart du temps, de s'en apercevoir. Le "scepticisme moral" de La Mothe le Vayer devient donc, encore une fois, non pas la constatation passive de la valeur égale de toutes les morales, mais l'affirmation de la nécessité de libérer l'homme de son aveuglement naturel.

La perspective morale de La Promenade est donc forcément pessimiste à l'égard de la nature humaine; d'après La Mothe le Vayer, l'on peut "conclure généralement, & sans distinguer les personnes, que les plus vertueuses sont, pour les bien définir, les moins vicieuses." (LAP, III; IV, 1ere partie, 106) Il est loin pourtant de partager l'attitude morale extrême des jansénistes, et il estime que les propos de Boèce et de Cardan sont condamnables dans leur pessimisme même.

Car à prendre les choses à la rigueur, comme ils font, ne serions-nous pas tous obligés d'avoir une extrême aversion de nous-mêmes; qui nous connoissons mieux, que tous autres, remplis d'excrémens & de pourriture. Les ouvrages de Dieu & de la Nature doivent être plus respectés, ce me semble, & méritent qu'on les estime davantage de quelque côté qu'on les envisage. (LAP, IV; IV, 1ère partie, 127)

Il s'agit de vues équilibrées sur l'homme que l'on découvre chez La Mothe le Vayer: la nature humaine est peut-être faible, mais on peut toujours espérer sauver l'homme, même malgré lui. Comme dans la Prose chagrine, Le Vayer éprouve dans La Promenade la tentation d'être Alceste: "encore que je ne sois pas misanthrope, à l'égal de ce bizarre Athénien,¹⁹ je ne puis néanmoins condamner absolument son humeur, qui le portoit à haïr les méchans, comme tels, & la plupart des autres hommes, parce qu'ils ne haïssent pas assez les méchans." (LAP, VII; IV, 1ère partie, 200). Le plus souvent, toutefois, comme dans ses autres oeuvres morales d'ailleurs, La Mothe le Vayer se contente de dénoncer, non pas les vicieux, mais le vice. Ce qu'il dénonce chez les hommes, ce n'est ni leur faiblesse ni leur aveuglement innés, car ils n'en sont pas vraiment responsables, mais plutôt leur complaisance au vice et leur présomption blasphématoire. En fin de compte, La Promenade représente donc une extension de la Prose chagrine: en 1661, La Mothe le Vayer avait longuement étudié sa propre faiblesse morale; à partir de 1662, il constate avec plus de fermeté que son cas n'est nullement exceptionnel. La différence essentielle entre les deux oeuvres, toutefois, c'est que dans la Prose chagrine, La Mothe le Vayer, après avoir dénoncé son propre vice, avait cherché à s'en débarrasser; dans La Promenade, il se borne à dénoncer le vice chez les autres, sans pour autant tâcher de guérir l'humanité de toutes ses faiblesses.

¹⁹ Il s'agit de Timon d'Athènes, inspiration d'une pièce de Shakespeare. Cf. aussi le Misanthrope, I, i, vv. 118-122.

Si l'aspect moral de La Promenade se réduit très souvent à la constatation et à la dénonciation de la faiblesse morale des hommes, La Mothe Le Vayer retrouve tout son goût pour la morale normative dans ses Discours ou homilies académiques, ouvrage légèrement postérieur à La Promenade. Il s'ensuit que les Discours sont nettement plus positifs du point de vue moral que La Promenade. L'on y constate, une fois de plus, les mêmes considérations pessimistes sur la faiblesse humaine, mais elles sont moins nombreuses et moins détaillées qu'auparavant, et lorsque La Mothe Le Vayer affirme, par exemple, que "personne n'est exempt de cette inclination naturelle au mal, où nous nous portons avant même que nous ayons acquis les forces de nous supporter..." (DHA, IX; III, 2e partie, 121), l'on a l'impression qu'il est impatient de passer outre, et de chercher le moyen de contourner cette inclination, dont il a si souvent montré l'existence. Et lorsqu'il rappelle que le pouvoir de l'esprit humain est "bien altéré, pour ne pas dire corrompu, par [les] organes corporels..." (DHA, XX; III, 2e partie 321-322), il ne s'agit pas, comme dans La Promenade, d'une conclusion, mais plutôt d'un point de départ.

Le Vayer reprend, par exemple, son ancienne définition de la vertu, qui est comme un juste milieu entre deux extrémités vicieuses, mais il y apporte des nuances:

Or il ne faut pas se méprendre sur ce mot de Vertu, qui outre ses différentes significations, ne doit pas toujours être pris dans la science des moeurs pour un milieu impartageable entre les deux extrémités vicieuses. Les Vertus Morales ont quelque latitude, & reçoivent le plus & le moins dans l'opinion des plus équitables Philosophes. (DHA, IX; III, 2e partie, 123)

Ainsi devient plus explicite une idée qu'il avait abordée lors de La Morale du Prince. A l'égard de la charité, les Discours représentent également un élargissement de son esprit par rapport à La Promenade. En ef-

fet, dans La Promenade, La Mothe le Vayer faillit céder à la misanthropie; dans les Discours, il concède qu'"Il n'y a point d'homme si vicieux, qui ne possède quelque bonne qualité dont on le peut louer quand le tems le réquiert..." (DHA, VI; III; 2e partie, 74).

tre un Alceste, ~~il suggère que le vice des autres peut même~~

être d'une certaine utilité; l'on doit "admirer] la bonté de celui qui est l'Auteur de tout bien, & qui souffrant le mal sans l'approuver, a donné le moyen de tourner ce même mal à notre avantage, & de nous instruire à la Vertu dans la contemplation du vice." (DHA, IX; III, 2e partie, 122)

Pour la première fois, d'ailleurs, il affirme que cette "instruction à la vertu" qu'accomplit la morale s'associe étroitement au bonheur humain:

Si l'on a bien dit, que les contraires se font connoître réciproquement l'un par l'autre, & si les Philosophes ont encore bien déterminé, que le vice seul est capable de rendre une vie misérable; il me semble qu'on peut raisonnablement inferer de là, qu'on doit chercher le bonheur de la vie dans la vertu, qui ne doit pas être moins puissante que ce qui lui est directement opposé. (DHA, XIX; III, 2e partie, 297)

Propos intéressant par sa date même, car dans les œuvres morales antérieures, La Mothe le Vayer s'était presque toujours borné à dénoncer la misère, la faiblesse, et le vice de l'homme. Il s'agit donc bien d'une indication de l'évolution morale, lente mais irréversible: après avoir sondé les abîmes de l'incertitude, du doute et de la mélancolie, La Mothe le Vayer s'est mis à considérer les véritables sources du bonheur. Dans les Opuscules et dans les Petits traités, il avait toujours conclu à la nécessité de la foi pour la réalisation de tout bonheur; dans les Discours, il commence à avoir un peu plus de confiance en l'homme.

Cette évolution évidente de sa pensée n'exclut pas tout à fait

son ancien pessimisme, mais son idéalisme déçu d'autrefois s'est enfin transformé en un réalisme sans amertume: c'est avec sérénité qu'il affirme maintenant que "la Vertu & la Félicité paroissent si attachées l'une à l'autre, que comme le nombre des Vertueux n'est pas le plus grand, celui des personnes qu'on peut dire Heureuses, est encore apparemment le plus petit." (DHA, XIX; III, 2e partie, 297) Il serait faux par ailleurs de conclure que Le Vayer, se fiant peut-être davantage à la morale, veut lui enlever l'appui nécessaire de la foi religieuse, car il réaffirme que

"toutes les Sciences séparément prises, ni l'encyclopédie entière, ne nous sauroient donner dans leur instabilité, ce repos certain & inébranlable, que nous cherchons en vain hors de l'Asyle de l'Eglise, puisqu'il n'y a rien qui ne soit douteux aux personnes qui en sont séparées. Mais quelle quiétude d'esprit au contraire, ne goûtent point ceux qui se tiennent inséparablement attachés à nos Autels.... (DHA, XX; III, 2e partie, 324-325)

Le seul mot de "vertu" étant susceptible de recevoir un nombre infini de définitions, il s'ensuit, selon La Mothe le Vayer, "qu'il n'y a que les vérités révélées du Ciel, & qu'enseigne notre Religion, qui puissent selon le juste raisonnement d'Arnohe, mettre nos ames en repos de conscience." (DHA, XX; III, 2e partie, 324) Il n'y a pas ici de contradiction entre la morale et la religion, puisque La Mothe le Vayer parle de deux sortes de bonheur distincts, tout en étant complémentaires. La première, c'est un bonheur terrestre qui découle de la pratique d'une "bonne morale", et qui consiste en une fermeté d'esprit qui aide à nous préserver de la tentation du mal et des coups de fortune. La seconde, qui complète la première, c'est une parfaite sérénité qui résulte de l'union de la morale et de la foi:

Que si vous me demandés, de quel régime de vivre l'on peut user,

pour éviter autant qu'il est possible de si rudes & de si surprenantes atteintes que sont celles dont nous parlons; je vous avouerai qu'il est très difficile de trouver un véritable, ou un remède souverain contre ce mal, & ce déplaisir si fréquent, & si attaché à notre humanité. Néanmoins puisqu'il est indubitable, que la Fortune n'éblouit pas également & sans exception tous ceux, qu'elle élève, nous nous pouvons promettre de la bonne Philosophie, jointe à la Morale Chrétienne, des Dispositions d'Âme très propres, sinon à éloigner tout-à-fait, du moins à émusser de telle façon les plus rudes coups de cette fabuleuse Divinité, qu'ils ne nous entameront que très légèrement & sans peril. Il est besoin pour cela de cette fermeté d'esprit que donnent les longues habitudes acquises par la raison, & confirmées par la Grâce. (DHA, XIX; III, 2e partie, 303)

Dans les Discours, La Mothe le Vayer invite à cultiver cette "fermeté d'esprit" et à développer ces "longues habitudes" par le moyen d'un grand nombre de conseils pratiques qui doivent, en principe, aider son lecteur à changer ses vices en vertus. Comme toujours, il reste convaincu que le vice est essentiellement déraisonnable, contre nature, voire malsain; la vertu, par contre, est raisonnable, harmonieuse, saine. Ainsi, selon lui, la volupté "nous rend pires & plus déraisonnables que tous les animaux du monde..." (DHA, II; III, 2e partie, 24) La tempérance acquiert donc une place prépondérante dans sa morale, parce qu'elle représente le meilleur usage de la raison: "... notre ventre doit être porté par l'accoutumance, & par la bonne discipline, à recevoir utilement tous les alimens que nous lui envoions, pourvu que nous le fassions sans excès, & que nous suivions en cela un régime raisonnable." (DHA, V; III, 2e partie, 70) De la même façon, tous nos désirs et nos souhaits doivent être raisonnables; une espérance "folle et évaporée", par exemple, est inacceptable "à ceux qui veulent pratiquer une bonne Morale." (DHA, XXI; III, 2e partie, 340) Dans les Discours ou homélies académiques, La Mothe le Vayer a finalement réussi à intégrer la forme et le fond de sa morale. Il ne se borne plus à dire, par exemple, qu'il faut

être juste, courageux, tempérant, et prudent; en un mot, qu'il faut être vertueux et non vicieux; il offre maintenant une méthode morale qui doit porter l'homme à la vertu. L'auteur des Discours a su donner corps aux préceptes trop souvent squelettiques de La Morale du Prince.

Les Discours ne témoignent donc pas seulement d'une morale traditionnelle solidement fondée sur les vertus traditionnelles, mais aussi, du point de vue de leur auteur, du résultat d'un processus d'assimilation et d'examen personnel qui remonte surtout à sa Prose chagrine. Si La Promenade est l'aboutissement théorique du chagrin latent de son auteur, les Discours, moins égocentrés mais plus réfléchis, sont surtout le fruit de sa vaste expérience. Les tendances et les idées que Le Vayer s'était contenté d'esquisser depuis 1642, sont ici harmonieusement réunies pour la première fois, presque vingt-cinq ans plus tard. S'étant peut-être rendu compte dans sa Prose chagrine de la vraie valeur de sa propre morale, il est maintenant en mesure de lui donner toute la force pratique qui avait manqué à ses premières œuvres morales.

Parus en 1666, les Problèmes sceptiques sont, à première vue, un retour à la morale sceptique d'Orasius Tubero. Dans son introduction aux Problèmes, Le Vayer écrit que "tout [y] est débité sans affirmation" (PS; intr.; V, 2^e partie, 214) et que "l'incertitude [y] regne à dessein du commencement jusqu'à la fin. . . ." (PS; intr.; V, 2^e partie, 216). En fait, nous le verrons, les Problèmes sceptiques ne sont pas aussi sceptiques que ne le laisserait croire La Mothe le Vayer.

La méthode de l'ouvrage consiste à poser d'abord une question plus ou moins épineuse de morale, et à en peser ensuite le pour et le contre. Méthode sceptique, certes, mais qu'il convient d'examiner de plus près.

L'on sait que la méthode des sceptiques oppose à chaque argument positif un argument négatif, également plausible; c'est là une démarche qui conduit inévitablement à suspendre le jugement. Il est vrai que le Vayer, en présentant le pour et le contre, semble suivre une telle méthode. Une lecture attentive des Problèmes révèle cependant que ses arguments, au lieu de se contredire, se complètent. Le Vayer ne retrouve donc pas son nihilisme moral d'autrefois, car sa double argumentation l'incite toujours à proposer une réponse plus ou moins dogmatique au problème posé. En confrontant ainsi le positif et le négatif, la méthode du Vayer donne à la pensée une flexibilité qui avait manqué aux œuvres morales précédentes. La morale des Problèmes sceptiques est donc riche en nuances et dénuée d'opiniâtreté.

Nous avons choisi d'étudier d'abord le huitième problème: il est court et nous pouvons le citer in extenso.

VIII. PROBLEME.

Se doit-on abstenir des voyages, sur ce prétexte, qu'ils présentent plus de vices que vertus à imiter?

Non: Puisque les plus grands hommes d'Antiquité, & particulièrement de la Grèce, se sont rendus recommandables par les voyages, qu'ils entreprennent & continuent fort avancés dans l'âge. L'on estime partout ceux, qui s'y sont adonnés, & l'on peut dire tout de bon, aussi bien qu'en raillant, qu'un homme doit bien savoir son monde, quand il n'a fait toute sa vie, que le courir.

Qui: Généralement parlant, & sur tout à l'égard des jeunes gens, qui sont bien plus susceptibles du mal que du bien. Le Proverbe, Ne temere Atydum, donnoit autrefois ce conseil. Les plus utiles promenades sont celles de l'esprit, ϋψης περιπατος. ὕψους ἀνθρώπων. Et l'on peut répondre à l'exemple proposé des Philosophes Grecs, que nos corps aiant été nommés par eux des plantes humaines, ils n'y a point d'apparence de les transplanter si tard, qu'ils faisoient. Nous ne sommes pas moins terrestres en cela que les arbres, qu'on ne sauroit changer de terroir sans un peril presque inévitable, quand ils sont avancés dans leur retour. Certes on peut dire hardiment, que nos ames ont trop d'intérêt à la conservation de cette partie inférieure, pour la tant hasarder. (PS, VIII, V, 2^e partie, 242-253)

L'on remarquera d'abord que le problème, tel qu'il est révélé par le

titre, est essentiellement moral; et que les arguments de la première partie, en faveur des voyages, le sont également. A partir de deux préceptes moraux sous-entendus, à savoir: qu'il faut toujours imiter les vertueux et que l'estime universelle est à priser, Le Vayer insiste sur l'utilité tant morale qu'intellectuelle des voyages.

La contre-partie du problème contient trois arguments, dont deux seulement relèvent de la morale. La première phrase ne fait que nuancer les arguments en faveur des voyages sans toutefois les contredire. En fait, dit Le Vayer, celui qui est déjà plus enclin au mal qu'au bien ne devrait pas voyager, mais l'homme vertueux, semble-t-il, pourrait sans doute résister à la tentation. La phrase qui suit apporte une autre nuance aux arguments de la première partie: si utiles que soient les voyages, rappelle Le Vayer, ils ne valent pas "les promenades de l'esprit". Cet argument, tout comme le premier, limite la valeur des voyages, mais ne la nie pas. Jusqu'à présent, Le Vayer n'a pas sérieusement infirmé les arguments en faveur des voyages; il suggère plutôt que les voyages ne posent pas beaucoup de risques à un esprit solidement vertueux.

La dernière partie de l'argumentation négative, articulée autour de l'exemple des philosophes grecs, semble tout à coup contrecarrer la portée des premiers fondements. Il reste que Le Vayer ne répond plus aux critères établis par le titre, et qui furent soigneusement respectés dans les autres arguments. Il n'est plus question maintenant de vertu ou de vice, mais de la santé du voyageur âgé, et de "la conservation de cette partie inférieure qui contient l'âge. (P, VIII, V, 2^e partie, 243). Or, la santé est sans doute fort recommandable en elle-même, mais elle n'a aucun rapport avec les critères moraux annoncés. Au lieu de prendre le contrepied de ses premiers arguments, Le Vayer les contourne

2

OF/DE

3



savamment et n'apporte qu'une dernière nuance à sa position initiale, à savoir que l'état physique du voyageur devrait entrer en ligne de compte, au même titre que sa condition morale.

Quelle est donc la conclusion morale du huitième problème?

C'est que les voyages, même s'ils sont moins utiles, du point de vue moral, que les "promenades de l'esprit", sont permis à tous ceux qui, à l'instar des philosophes grecs, ont la constitution physique et la formation morale suffisamment robustes pour en supporter les rigueurs. Ainsi, les jeunes voyageurs doivent surtout se méfier de la tentation morale, et les plus âgés doivent s'assurer d'une santé robuste avant même de partir. Le Vayer apporte suffisamment de restrictions à son premier propos pour donner à ce problème une apparence sceptique, mais il ne blesse jamais le dogmatisme essentiel, qui consiste à plaider en faveur des voyages.

Comme deuxième exemple, nous avons choisi d'étudier le trentième (il y a trente-et-un problèmes en tout), intitulé: "La Morale des Philosophes suffit-elle, pour rendre parfaitement Vertueux?" Notre choix est dicté par l'importance cruciale du problème pour tout moraliste. Le Vayer, qui s'est toujours inspiré de la morale traditionnelle, s'interroge ici sur la valeur de sa propre pensée. Remarquons premièrement que la manière dont la question est posée est astucieuse; en effet, la présence de l'adverbe "parfaitement" lui laisse toute latitude. La Mothe, le Vayer peut répondre sincèrement à la question d'une façon négative, puisqu'il suffira qu'il trouve un seul défaut à la "Morale des Philosophes" pour que celle-ci devienne imparfaite. Dans la partie positive, toutefois, nous verrons qu'il évite de prendre l'exact contrepied de l'argument négatif, et qu'il prendra comme point de départ l'imperfection de la morale humaine à laquelle il a conclu dans la première partie.

La partie négative de l'argument ne contient, à vrai dire, qu'un seul argument, qui est d'ailleurs celui de Sextus Empiricus contre les moralistes dogmatiques. Cet argument consiste à dire que la morale des philosophes ne peut suffire à rendre vertueux "Parce qu'il n'y a rien de plus incertain, que leurs préceptes, dont les uns sont souvent contraires aux autres." (PS, XXX; V, 2^e partie, 328) A l'instar de Sextus Empiricus, Le Vayer cite quelques exemples de la diversité de pensée chez les dogmatistes. Ainsi, comme Hippocrate et Galien, certains philosophes dogmatiques "font dépendre les Vertus & les Vices du Tempérament, & beaucoup d'autres soutiennent, que ce sont des habitudes de l'Ame." (PS, XXX; V, 2^e partie, 328) Si "Les Stoïciens établissent des bornes ou limites morales, au delà desquelles la moindre transgression fait un crime", "Les autres Sectes s'en sont moqués, & laissant aux Mathematiciens l'indivisibilité de leur ligne, ils donnent quelque largeur à celle de la Morale. . . ." (PS, XXX; V, 2^e partie, 328) Il y a donc désaccord parmi les dogmatistes, tant au sujet de la nature des vertus et des vices qu'à celui de leur variété. A cette diversité d'opinions il faut joindre l'opiniâtreté, car "Chaque pays, & chaque Nation a sa façon de philosopher, & sa Morale, qu'il croit la meilleure de toutes." (PS, XXX; V, 2^e partie, 329) La seule conclusion que l'on puisse logiquement tirer de cette confusion, c'est que "La diversité des sentimens entre les Philosophes, sur tout à l'égard des mœurs, montre le peu de certitude, que contiennent leurs livres. . ." (PS, XXX; V, 2^e partie, 329) Puisque la morale dogmatique est incertaine à un tel point, il ne faut pas s'y fier, dit le sceptique, et "Ce n'est pas de leur philosophie [dogmatique] qu'on peut devenir parfaitement vertueux." (PS, XXX; V, 2^e partie, 330)

Toute la partie négative de l'argumentation repose donc sur l'in-

certitude de la morale dogmatique. La première phrase de la partie positive du problème nous montre pourtant que Le Vayer a trouvé le moyen de justifier la position contraire, en donnant une interprétation légèrement différente: " . . . la variété de leurs Dogmes, insiste-t-il, n'empêche pas, qu'on ne puisse beaucoup profiter dans leur Morale, en faisant choix de ceux, qui ont de la conformité avec nos Vérités révélées." (PS, XXX; V, 2^e partie, 330) Argument familier, car c'est celui que l'on avait trouvé à plusieurs reprises dans les oeuvres précédentes de La Mothe le Vayer: sans essayer de nier l'incertitude de la morale humaine, il prétend qu'elle peut être utile lorsqu'elle est confirmée par la certitude de la révélation. Il n'adopte donc pas la position contraire à la partie négative, car il aurait fallu soutenir, à l'aide de quelques exemples, que la morale dogmatique, seule, peut rendre l'homme parfaitement vertueux. Au contraire, son attitude vis-à-vis de la valeur de la morale elle-même ne change pas, mais sa pensée choisit une autre direction lorsqu'il parle de la foi. Le grand mérite de "la vertu philosophique & Morale", c'est donc d'être "une voie qui conduit insensiblement aux Vertus Théologiques & Divines. . . ." (PS, XXX, 2^e partie, 330) La morale des philosophes peut donc, le cas échéant, rendre un homme parfaitement vertueux si elle s'accompagne de ces vertus théologiques qu'elle favorise.

A cet argument, Le Vayer en ajoute un deuxième, où il n'est pourtant plus question de vertu parfaite. De la même façon que le vice peut nous aider à connaître la vertu, qui est son contraire,

Les erreurs de quelques-uns de ces Philosophes, qui se sont écartés en leur chemin de la Vertu, peuvent être instructives, à cause que leur égarement fait remarquer avec exactitude la bonne voie qu'ils n'ont pas suivie. Le pèlerin qui s'est une fois mépris dans sa route, devient plus capable qu'il n'eût été sans cela de redresser ceux, qui

s'informent de lui, comme ils doivent se conduire dans le voyage, qu'il a fait. (PS, XXX; V, 2^e partie, 331)

Dans ce passage, le lecteur croit entendre un écho de la Prose espagnole, car c'était justement dans cette oeuvre que Le Vayer avait prétendu s'instruire à la vertu par la contemplation de ses propres fautes. A l'âge de soixante-dix-huit ans, en rédigeant les Problèmes sceptiques, Le Vayer ne se voyait-il pas comme ce pèlerin dont le voyage touche à son terme? Il est intéressant de remarquer que Le Vayer a conclu sur un ton personnel, ce qui n'est certainement pas fréquent chez lui:

Il y a donc lieu de soutenir, que l'Ethique des Philosophes bien entendue sera suffisante à nous faire embrasser la Vertu, qui est l'objet de toutes leurs veilles, & la fin de leurs plus abstraites méditations. Je me contenterai pour confirmer ma proposition, de vous rapporter un seul passage moral, tiré d'un fragment de l'Oraison que Caton prononça dans Numance, & que j'ai commis il y a long-temps à ma mémoire, ne croyant pas qu'il y ait rien dans toute la Morale de plus touchant, ni de plus persuasif, soit à nous porter aux bonnes actions, soit à nous éloigner du Vice. Cogitate cum animis vestris, si quid vos per laborem recte feceritis, labor ille a vobis cito recedet, benefactum a vobis dum vivetis non abscedet. Sed si qua per voluptatem nequiter feceritis, voluptas abibit, nequiter factum illum apud vos semper manebit. (PS, XXX; V, 2^e partie, 331-332)

L'on voit ici qu'il n'est plus question de vertu parfaite, et que La Mothe le Vayer, en réalité, n'a fait que modifier les conclusions de la partie négative du problème. La conclusion du trentième problème, c'est que la morale des philosophes, à cause de son incertitude, conduit à une vertu imparfaite, mais qu'on peut parfaire cette vertu en y apportant le secours de la révélation. Le problème, ici comme ailleurs, a été posé en termes de dogmatique et non en conformité avec une stricte logique sceptique..

Nous ne pouvons pas étudier ici en détail tous les Problèmes sceptiques, mais nos hypothèses et nos conclusions sont confirmées par

l'examen succinct d'autres problèmes soulevés par La Mothe Le Vayer. Le septième problème, par exemple, pose la question suivante: "Un homme d'esprit doit-il préférer la solitude à la conversation?" Dans la partie négative, Le Vayer rappelle qu'Ulysse "ne s'[est] jamais voulu arrêter dans la solitude, où Circé lui promettoit l'immortalité, aiant mieux aimé courir le monde & converser avec les hommes de son tems, pour les instruire ou pour être instruit d'eux." (PS, VII; V, 2^e partie, 240) Même si l'homme est le plus sociable de tous les animaux, signale-t-il toutefois dans la partie suivante, si on ne saurait profiter de la fréquentation de ses semblables qu'en possédant

une nature pure & non corrompue comme celle, qui nous anime. Qui est-ce qui se peut promettre de résister à l'air contagieux, qu'on respire dans la conversation des hommes de ce siècle? Senèque avoant du sien, qu'il croioit la chose impossible. (PS, VII; V, 2^e partie, 241)

La conclusion du problème serait donc qu'il faut préférer la fréquentation des hommes à une solitude oisive, mais qu'il faut, par ailleurs, choisir la solitude plutôt que la fréquentation des hommes ordinaires, qui n'offre aucun profit à cause des défauts de la nature humaine. Ulysse, parce qu'il est mythique, diffère de la plupart des hommes, et la première partie du problème devient ainsi idéalisée, tandis que la seconde reste extrêmement pratique.

Dans le onzième problème, Le Vayer s'interroge sur les promesses: "Est-on obligé d'observer toujours, demande-t-il, ce qu'on a promis, & la foi donnée doit-elle être tenue inviolable?" La partie négative de ce problème, où Le Vayer prétend soutenir qu'il n'est pas nécessaire de respecter ses promesses, est intéressante:

Non: Si vous ne pouvés exécuter votre promesse sans offenser

Dieu. Hérode fit très mal de garder celle, qu'il avoit faite à Herodias pour la mort de Saint Jean Baptiste. Mais l'on doit condamner sur cette matière toutes évasions mentales, semblables à celle d'Hippolyte dans Euripide, quand il proteste, qu'il n'y a eu que sa langue seule, qui ait juré, son esprit aiant été fort éloigné de son serment. . . . Ce que prononça un Roi de la grande Java, est encore plus condamnable, lors qu'il crût bien répondre au reproche qu'on lui faisoit de ne garder pas sa parole, parce que sa langue, disoit-il, n'étoit pas faite d'os pour demeurer inflexible, mais qu'il la vouloit plier à sa volonté, & n'être jamais contraint par elle en ses actions. Ce sont deux crimes de promettre une chose injuste, & puis de l'exécuter. Hors de cette considération, c'en seroit une ridicule de dire qu'on ne veut pas être esclave de sa parole. (PS, XI; V, 2^e partie, 247-248)²⁰.

Dans toute cette argumentation, il n'y a que les deux premières phrases et l'avant-dernière qui soient réellement négatives. Dans le reste de ce passage, Le Vayer s'emploie à dénoncer avec la sévérité la plus dogmatique l'équivoque de ceux qui veulent simplement se tirer d'affaire. En fin de compte, il n'admet que deux exceptions à l'inviolabilité des promesses: une promesse ne doit pas être tenue si elle offense Dieu, ou si pour la respecter on doit commettre une action "injuste". Ces exceptions cadrent très bien, en fait, avec la position de la morale traditionnelle.

Avant même de se lancer dans la partie positive de son argument, Le Vayer l'a déjà soutenue dans la partie "négative". La deuxième section du problème ne fait donc que confirmer ce que le lecteur sait déjà: qu'il nous incombe de tenir les promesses que nous avons faites, et que cette rectitude morale est surtout nécessaire aux hommes vis-à-vis de leurs inférieurs:

La Morale du Grand Seigneur est fort à reprocher, quand sur le

²⁰ Nous n'avons mais du texte qu'une citation d'Ovide, qui renforce l'argument fondé sur Hippolyte.

prétexte, que tous ses sujets sont ses Esclaves, il croit n'être point obligé à tenir les sermons, qu'il leur peut faire, protestant, qu'un Souverain ne sauroit s'engager valablement envers son Esclave. Le mot de notre Roi Jean est bien plus à estimer, que si la Foi étoit perdue dans le Monde, elle devoit se retrouver dans la bouche des Rois. (PS, XI; V, 2^e partie, 248)

La prise de position de La Mothe le Vayer dans ce problème est donc toute dogmatique, quoique nuancée: tout en condamnant ceux qui évitent systématiquement de respecter les promesses qu'ils ont faites, il reconnaît qu'il faut souvent choisir le moindre de deux maux, et qu'il y a des cas où il est préférable de manquer à une parole donnée.

Le vingt-cinquième problème constitue notre dernier exemple de la démarche philosophique de La Mothe le Vayer dans les Problèmes sceptiques. C'est là que l'auteur se demande, "Peut-on être trop prudent?" Non, répond-il d'abord, car si la prudence est une vertu "qui est l'assaisonnement de toutes les autres, elle ne sauroit être trop diffuse." (PS, XXV; V, 2^e partie, 300) Si, par ailleurs, on peut dire que la prudence est, en effet l'art de bien vivre, "peut-on posséder trop tôt, ou mettre trop en usage une chose, qui fait tout le bien de la vie humaine, & sans qui nos jours ne sont qu'une continuation de misère?" (PS, XXV; V, 2^e partie, 300) Pour mieux le réfuter, il cite même le point de vue contraire:

Je vois pourtant deux pensées, qui paroissent différentes là dessus. L'une est de Sophocle, quand il dit dans son Oedipe, subito qui sapit, non tuto sapit, ce qui semble désapprouver une prudence trop avancée. L'autre a pour auteur un Ecrivain moderne, qui n'a pas feint de prononcer dans son Zodiaque,

Qui sapit is sapiat cito, nam sapientia sua
Proxima stultitiae est.

Ces diversités néanmoins peuvent être accommodées & conciliées par la prudence même, qui n'est ni tardive, ni précipitée, puisqu'elle n'agit jamais qu'en lieu propre, & en tems convenable. (PS, XXV; V, 2^e partie, 300-301)

Cette dernière phrase est fort intéressante dans le contexte même du problème, car Le Vayer y rappelle qu'elle-même la prudence doit être prudente. En effet, la partie positive s'ouvre justement sur une phrase qui fait écho à la dernière de la partie négative: "Oui: Car nous apprenons de celui qui ne trompe personne, qu'il ne faut être sage ou prudent, qu'avec sobriété & retenue." (PS, XXV; V, 2^e partie, 301) Une prudence légère, rappelle-t-il, "dégénère en intemperance" (PS, XXV; V, 2^e partie, 301), et

L'on peut donc conclure, que la Prudence veut elle-même, qu'on use d'elle fort sobriement, selon le mot de l'Apôtre, parce qu'elle court fortune de devenir blâmable, & s'il faut ainsi dire, imprudente, si on la pousse trop avant. (PS, XXV; V, 2^e partie, 302)

Encore une fois, Le Vayer joue sur le sens de l'énoncé, et la partie positive vient à l'appui de la négative. En effet, l'on ne peut être trop prudent qu'en faisant de la prudence un vice, et dans ce cas l'on n'est plus prudent, mais imprudent. Par contre, tant que la prudence reste "prudente", l'on ne saurait en exagérer l'importance. Dans les deux parties du problème, Le Vayer avance donc, non pas des arguments contraires les uns aux autres, mais deux parties d'un seul et même argument dogmatique.

Malgré leur titre, les Problèmes sceptiques sont donc l'ouvrage d'un moraliste dogmatique. Même si La Mothe le Vayer a voulu opposer, à l'instar des sceptiques, des arguments contraires, pour conduire à la suspension du jugement, nous avons vu que ses arguments négatifs et positifs finissent toujours par se compléter et non pas par s'anéantir.

Nous croyons que Le Vayer se voulait réellement sceptique dans les Problèmes, mais que son dogmatisme foncier, comme toujours, a finalement prévalu sur ses intentions sceptiques.

L'opuscule intitulé Du peu de certitude qu'il y a en l'histoire, paru en 1668, nous permet de constater, encore une fois, que les vues morales de La Mothe le Vayer n'ont pas changé. Il veut sonner un accord sceptique lorsqu'il affirme que "toute excellente et prisable qu'elle est, il la [l'histoire] faut lire avec précaution, de ne prendre pas pour des vérités une bonne partie de ce qu'elle dit, étant nécessairement accompagnée des défauts de notre humanité, qui ne produit rien d'absolument parfaite" (DPC; V, 2^e partie, 442). Si c'est la voix d'un sceptique que l'on entend ici, c'est surtout celle d'un sceptique au sens moderne du mot; c'est-à-dire d'un homme simplement désabusé. Lorsque Le Vayer doute de la valeur de l'histoire, son doute ne procède pas d'un véritable scepticisme, mais de sa croyance que l'homme, créature forcément imparfaite, ne produit rien qui n'ait un défaut. Ce n'est pas la première fois que nous retrouvons cette idée chez La Mothe le Vayer, et comme toujours, elle s'associe plutôt à une conception chrétienne d'une nature humaine déchue et corrompue, nécessairement privée de perfection.

Au cours de la même année, Le Vayer reprend, d'une manière plus concise, un sujet qu'il avait d'abord exploré dans sa Prose chagrine. Dans son opuscule De la connaissance de soi-même, il s'inspire de sa propre expérience pour justifier systématiquement la valeur de l'examen de conscience pythagoricien, dont il énumère soigneusement tous les avantages moraux. D'abord, rappelle-t-il, puisque l'homme est la créature de Dieu, un reflet imparfait de la lumière divine, "il faut autant qu'il nous sera possible, & selon la portée de notre humanité, tâcher d'entrer en la connoissance de nous-mêmes par nous-mêmes. . . ." (DLC; III, 2^e partie, 446). D'ailleurs, répète-t-il, c'est par cette connaissance que nous apprendrons à éviter le vice:

Car, soit que notre Ame fasse réflexion sur les Vertus intellectuelles, telles que la science, & la sagesse, qui chassant l'ignorance autant qu'elles peuvent de notre entendement, l'éclairent de mille belles lumières: soit qu'elle s'applique à considérer les Vertus de la volonté, qui ennemies du Vice, nous font acquérir des habitudes morales au bien; par la pratique de plusieurs bonnes actions réitérées: Il est impossible, que nous ne nous sentions remplir intérieurement d'une joie qui peut passer pour un avantgoût de celle des Bienheureux. (DLC; III, 2^e partie, 449-450)

La progression morale est donc simple: étudier la vertu pour devenir vertueux, devenir vertueux pour être heureux. Le Vayer tente lui-même d'en donner l'exemple dans cet opuscule, en démontrant que l'examen de soi-même apaise les passions, les fait servir la raison, et favorise le développement de la prudence, de la tempérance et de la justice. Il recommande donc le même système de prise de conscience qu'il s'était appliqué dans sa Prose chagrine, dans le but de permettre à tous de combattre leurs vices en connaissance de cause. Si l'examen de conscience nous fait seulement constater notre ignorance, conclut-il, c'est déjà le début de la sagesse. (DLC; I, 2^e partie, 465)

En 1669, La Mothe le Vayer fit paraître son Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses, ouvrage à caractère très anecdotique, où l'auteur s'est contenté d'observer l'homme et de juger sa situation sans prescrire de remèdes à ses maux. Autrement dit, le Mémorial contient un certain ensemble de vues personnelles de La Mothe le Vayer sur les sujets les plus divers. "... j'ai une telle aversion des yvrognes, avoue-t-il, que si Paradin a eu raison de faire venir notre proverbe, Boire comme un Templier, de ces Chevaliers du Temple de Jerusalem, je ne saurois regretter qu'on les ait exterminés." (MEM, p. 362) Cette affirmation est typique du Mémorial, et fort éloignée du scepticisme. Un moraliste sceptique aurait dit, à partir des mêmes données, qu'il est curieux que nous détestions si fort les ivrognes, puisque

notre proverbe, "Boire comme un Templier", vient des illustres chevaliers du temple de Jérusalem. La différence est évidente, et Le Vayer la maintient dans tout le Mémorial. Sans dogmatiser, il y passe en revue ses propres préjugés au sujet du genre humain, et ridiculise en passant les bizarreries de l'homme: ". . . c'est une chose étrange, affirme-t-il, que le coeur de l'homme, dont un oiseau de proie ne ferait pas un bon déjeuner, ne se puisse assouvir de ce qu'on nomme biens en ce Monde." (MEM, pp. 290-291) Parfois, il laisse échapper une pointe ironique plus personnelle, comme lorsqu'il écrit qu'"il [faut] choisir une femme par sa réputation, et plustost avec les oreilles, qu'avec les yeux; . . . après tout il y en [a] peu qui en vieillissant ne deviennent, aussi bien que les olives, un peu ameres." (MEM, p. 172) Il est facile d'y voir le rélet des deux mariages qu'il avait contractés.

Ouvrage intéressant, en fin de compte, que ce Mémorial, mais de moindre importance pour la connaissance de la morale de Le Vayer que ses Soliloques sceptiques, qui parurent en 1670. La Mothe le Vayer fonde son avant-dernier ouvrage sur le même principe de charité qui avait motivé, par exemple, sa Prose chagrine: "puisqu'il n'y a rien de plus naturel, ni aussi de plus ordinaire aux hommes, que de se tromper, affirme-t-il dans sa préface, pardonnons aux autres leurs erreurs, afin qu'on excuse les nostres." (SS, pp. x-xi) En effet, suggère-t-il, le plus grand mal de l'humanité, c'est sa tendance à l'opiniâtreté. Il faudrait pourtant considérer au moins tous les points de vue, car "il n'y a point de médaille qui n'ait un revers, ni de si beau précepte de morale, qui ne soit diversement envisagé." (SS, p. 26) De cette constatation de la diversité morale, il ne tire pas de conclusion vraiment sceptique; il ressemble davantage à Mersenne qui écrivait en 1625 qu'

Il faut neantmoins remarquer que les lois, et les façons de faire sont fort differentes és diverses parties du monde à raison des differentes opinions, et des divers temperamens: mais tout cela ne répugne point à la verité de la Moralle, ni de la Politique, car il est tousiours vray qu'il faut aimer le bien et hayr le mal. . . .²⁰

Les Soliloques sceptiques doivent donc constituer, ~~en~~ principe du moins, un appel à cette tolérance et à cette charité qui s'opposent directement à l'"opiniastreté si voisine de la haine" qui est "un de nos plus grands maux." (SS, p. 178) Là où La Mothe le Vayer se sert de son scepticisme d'autrefois, c'est pour combattre, non pas la morale dogmatique, mais la présomption de ceux qui sont convaincus de posséder à eux seuls toute la vérité; il est clair que le seul péché que Le Vayer soit incapable de pardonner, c'est, en effet, celui de l'opiniâtreté et de cette présomption qui découlent d'une stupidité volontaire chez les hommes:

. . . quand la pluspart du monde a une fois épousé une opinion, pour absurde qu'elle soit, . . . sa fausseté ne la fait guères quitter; au contraire l'on se roidit souvent d'autant plus à la maintenir, qu'elle est desraisonnable, et absolument opposée à la vérité, qui n'est ni écoutée ni comprise par la folle et ignorante multitude. (SS, pp. 20-21)

A la fin de sa carrière de moraliste, Le Vayer, de toute évidence, n'est pas satisfait de l'effet que sa morale a produit; il semble de moins en moins convaincu que les hommes peuvent profiter de la morale, et de plus en plus persuadé qu'ils sont trop opiniâtres, trop présomptueux, trop ignorants enfin, pour écouter la voix de la raison.

Ce ton découragé et pessimiste qui caractérise les Soliloques sceptiques autorisé peut-être à expliquer l'absence de réflexion morale dans l'Hexaméron rustique, paru en 1672. Dans cet ouvrage qui a souvent

²⁰ La vérité des Sciences (Paris: Toussaint du Bray, 1625), pp. 56-57).

scandalisé les érudits,²¹ Le Vayer semble avoir conçu que la meilleure façon de se défaire de son pessimisme, c'était de ne plus parler de la morale que sur un ton presque de badin. Il est question dans l'Hexameron d'un groupe d'amis qui se sont réunis à la campagne pour se divertir, et Le Vayer nous avertit tout de suite que leurs divertissements ne seront ni érudits ni mêmes livresques:

Et parce que l'un d'eux tenoit un livre à la main, apres le salut ordinaire entre gens de leur condition, & qui se connoissent tres-familierement, Simonides prit sujet de dire en riant au dernier: Jamais Racemius ne sera rassasié de lecture; & si je m'assure que ce n'est pas la friandise d'un mets nouveau qui l'oblige à se changer d'une provision, qui toute spirituelle qu'elle est ne fera que l'incommoder en si bonne compagnie. (HEX, pp. 8-9) &

En fait, il est clair que Le Vayer veut non seulement nous montrer ses amis savants en train de se détendre, mais qu'il entend les satiriser, tout en leur prêtant une libre pensée qui n'était peut-être pas la leur:²²

Car ne désirant nullement qu'on reconnoisse par cet écrit, ceux dont je représente la libre & innocente conversation, que l'air des champs, la licence des Bachanales, & les réjouissances d'un Royal Hymenée [Il doit s'agir du second mariage, en 1671, de Philippe d'Orléans] leur pouvoient inspirer; je m'étois proposé d'abord de faire ma Scene du territoire Attique. . . . (HEX, p. 5)

De telles déclarations nous incitent à croire que La Mothe le Vayer, dans l'Hexameron rustique, voulait amuser ses lecteurs plutôt que de les

²¹ Voir, par exemple, Wickelgren, op. cit., p. 19; Perrens, op. cit., p. 130; et Pintard, op. cit., I, 536. Ce dernier y affirme que "L'Hexameron rustique ressuscite les gaillardises juvéniles; pataug dans l'obscénité et la raillerie. . . ." Nous croyons pourtant qu'il exagère, et que l'Hexameron, qui représente peut-être la dernière fantaisie d'un vieil homme, est plus juvénile qu'obscène.

²² L'on sait que Mafolles, par exemple, s'offusqua des paroles que Le Vayer lui a prêtées.

instruire. S'il glisse parfois, parmi ses gauloiseries, une pointe de son pessimisme d'autrefois, pour rappeler qu'il n'y a rien de si attaché à notre humanité que l'erreur, ni rien de si propre à l'homme que de "faillir," (HEX, p. 17) s'il renonce à la morale dans sa dernière oeuvre, c'est surtout parce qu'il a l'impression que les hommes sont trop aveugles pour en profiter: soyons déraisonnables comme tout le monde, semble-t-il dire, ne fût-ce qu'une fois, avant de mourir.

Au terme de cet examen de la pensée morale de La Mothe le Vayer, nous croyons qu'il est possible de conclure à l'existence d'une véritable progression morale de sa pensée. Le contenu sceptique des Dialogues d'Orasius Tubero reste indiscutable, mais nous avons vu que ces Dialogues représentent une exception plutôt qu'une règle, et qu'il est même possible d'y discerner déjà les racines du dogmatisme qui caractérisera de plus en plus l'oeuvre de La Mothe le Vayer. Ce dogmatisme, il s'y est attaché d'une manière sincère mais tiède à partir de 1642, sans doute inspiré par ses recherches en vue de la rédaction de la Vertu des Payens. Les oeuvres morales qui se situent entre 1642 et 1651, font preuve toutefois de son adhésion à une éthique dogmatique traditionnelle, même s'il faut reconnaître qu'elles sont marquées d'une certaine stérilité dans la mesure où La Mothe le Vayer se contente de répéter des leçons de morale sans s'efforcer vraiment d'être convaincu ou convaincant; ceci devient manifeste surtout dans La Morale du Prince. L'ouvrage central pour l'évolution de sa morale, c'est donc la Prose chagrine, rédigée par Le Vayer après un silence, dans le domaine de la réflexion morale du moins, de dix ans. A la fin de cette décennie, il retourne donc à la morale avec un ouvrage où, au lieu de critiquer seulement les autres, il se reproche

ses propres faiblesses. Pour la première fois, il semble comprendre à la fois le sens et la valeur de la morale, et il reprend, dans La Promenade, et surtout dans les Discours ou homilies académiques, sa morale traditionnelle, prescriptive; semblable par son contenu philosophique à celle qui l'avait précédée, tout à fait dissemblable à cause de sa nouvelle vigueur et de sa nouvelle conviction. Après la période 1661-1668, qui constitue le point culminant de sa carrière de moraliste, son ancien pessimisme s'empare de lui de plus en plus, et à la fin de sa vie, il laisse l'impression d'avoir cessé de se préoccuper d'autrui. Ayant fait de son mieux pour les autres, il a décidé, semble-t-il, de s'occuper exclusivement de lui-même.

La morale de Le Mothe le Vayer, quoiqu'elle ne contienne rien de très original, est donc infiniment plus complexe qu'on ne l'avait cru. La critique a voulu voir en lui un simple sceptique. Ce que nous avons proposé, c'est le portrait d'un homme qui fut sceptique à un moment donné, et qui, de temps en temps, a voulu revenir à son ancien scepticisme, mais qui, en dépit de trahisons passagères, était devenu un moraliste chrétien qui recommandait les remèdes moraux qui lui semblaient les meilleurs. Idéaliste, désabusé, pessimiste, replié sur lui-même et ouvert à tout, irascible et concupiscent, encore et surtout profondément conscient de son humanité, Le Vayer moraliste l'emporte sur Le Vayer sceptique.

CHAPITRE III

LE PROBLEME DE LA PRESOMPTION: LA MOTHE LE VAYER SCEPTIQUE

En effet, la plupart des hommes ont cela de commun avec leurs yeux, qu'ils croient voir et connoître toutes choses, quoiqu'ils ne se voient, ni ne se connoissent, pas eux mêmes.--Français de La Mothe le Vayer, DPS; V, 2^e partie, 46

Il ressort de l'étude de La Mothe le Vayer, moraliste, que La Mothe le Vayer, conformément à la morale traditionnelle, tente de prouver que la vertu existe, qu'elle est préférable au vice, et que toute morale légitime et viable dépend finalement d'une métaphysique dont Dieu est la force motrice.

A l'intérieur de son code moral pourtant, un vice en particulier, la présomption, diffère, selon lui, des autres vices dans la mesure où il ne répond pas à l'appel de la vertu. Dans les Petits traités en forme de lettres, il écrit:

Il n'y a point ordinairement de gens plus indignes d'être estimés & honorés, que ces presontueux, qui affectent insolemment une gloire, qu'ils avoueroient eux mêmes ne pas mériter; s'il leur restoit quelque sorte de pudeur. Mais comme un vaisseau plein de vent ne peut recevoir les bonnes liqueurs, leur esprit rempli de vanité ne souffre aucune teinture de Morale, & la modération qu'elle enseigne avec la connoissance de soi-même, est la chose du monde qu'ils abhorrent le plus. (PTL, C; VII, 1^{ere} partie, 97).

Par ailleurs, puisque "l'amour-propre fait affectionner à chacun jusqu'à ses propres défauts. ..." (PC, III; III, 1^{ere} partie, 381), les arguments d'ordre moral ne réussissent point à détourner l'homme de ce vice. Il est donc évident que le vice de la présomption représente un problème moral grave. En outre, il s'agit d'un vice qui se manifeste sous plusieurs formes, et qui évolue à la fois sur le plan social, intellectuel, et

théologique. Dans le contexte social, l'amour-propre s'étale dans l'arrogance de ceux qui sont haut placés ou dans l'ambition de ceux qui veulent s'élever. Cette manifestation de la présomption, aux yeux de Le Vayer, reste néanmoins la plus anodine, et il se contente donc d'en dénoncer rapidement toute la vanité par le moyen de quelques arguments tirés de la morale traditionnelle. Les domaines de l'intellect et de la théologie, par contre, semblent l'intéresser davantage. Il essaie de combattre, non seulement l'opiniâtreté des savants qui tous croient posséder les seuls arguments valables dans tous les domaines, mais surtout l'arrogance de ceux qui prétendent comprendre toute la nature, ainsi que la témérité qui consiste à réclamer pour soi une compréhension de l'essence de Dieu même. Etant donné la faiblesse des arguments moraux dans un débat où priment l'intellect et la spéculation théologique, La Mothe le Vayer se sert plutôt d'une critique de la raison humaine, fondée sur un scepticisme modéré et inspiré par les préceptes de la foi chrétienne.

La Mothe le Vayer aborde le problème de la présomption par une brève considération sur les origines et l'importance de ce vice. La présomption, constate-t-il, est le plus ancien et le plus répandu de tous les vices; le péché originel, ainsi que la chute de Satan, en sont les résultats:

Or ce qui nous doit donner le plus d'aversion de ce vice, c'est qu'il est le plus ancien, & par là le plus abominable de tous. Car ne fût-ce pas le crime de Lucifer? Et n'apprenons-nous pas de l'Ecclesiastique, que l'orgueil est le principe & comme la source de toute sorte de pechez, qui ne sont entrez au monde que par cette porte? (OPT, II, 34 IV^e 2^e partie, 180).

La présomption est pourtant loin d'être un vice de l'antiquité seulement, et

L'on abuse encore trop souvent en nos jours, & au préjudice de la piété, d'une démangeaison de paroître ou subtil, ou savant, dans des disputes de nulle véritable édification, qui servent tantôt de scandale pour le public, a-t-il écrit ailleurs. (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 428)

L'orgueil de Lucifer, la présomption d'Adam et d'Eve, sont devenus "La vanité qui laisse aujourd'hui si peu de personnes en repos; ou pour mieux dire, qui exerce sa tyrannie universellement dans toutes les conditions de la vie." (OPT, II, 3; II, 2^e partie, 183-184) Ce vice est pour ainsi dire universel à cause de la faiblesse même de l'homme: "La vanité & cet ardent désir de prééminence, causent de tels vertiges, que peu de personnes y peuvent résister. . . ." (IAP, VIII; IV, 1^{ere} partie, 243) L'éternité et l'universalité de la présomption contribuent donc à l'aggravation de ce problème qui relève de la morale humaine.

Sur le plan social, nous l'avons dit, la présomption a le visage de l'amour-propre, et se reflète dans le désir de trop s'élever dans le monde, ou de passer pour un personnage plus grand et plus glorieux que l'on n'est en réalité; il incite l'homme à vouloir toujours prouver sa propre grandeur sociale. Mais il est vain, dit La Mothe le Vayer, de prétendre à une place trop élevée dans la société, car en montant trop haut, on risque de tomber plus bas par la suite:

C'est encore une chose certaine, que les lieux hauts où l'ambition nous élève, font que notre vue se trouble, & que nous perdons le jugement. Il semble que ce soit le mauvais Démon qui nous exalte jusques sur le pinacle pour nous précipiter. Et il se trouve ordinairement que nous ne nous sommes élevés de terre, ni approchez du Soleil, que pour être plus proches des orages & du tonnerre. (OPT, II, 3; II, 2^e partie, 187)

En fait, l'ambition orgueilleuse, selon La Mothe le Vayer, est tout à fait contraire à une bonne morale, car elle ne mène jamais qu'à un bonheur transitoire:



En vérité il peut y avoir de l'excès au désir de se faire estimer, s'il nous jette dans des inquiétudes trop pénibles. Le Sage se doit contenter d'un état tranquille quelque bas qu'il soit, s'il y trouve mieux son compte, que dans l'exaltation. (PTL, C; VII, 1^{ère} partie, 93)

L'ambition elle-même risque donc de nuire à la tranquillité morale, mais une ambition réalisée est la plus dangereuse de toutes; plus on est fier d'avoir fait son chemin dans le monde, plus on est séduit par la présomption. Le Vayer souligne donc que la fortune est souvent responsable de la gloire de l'homme, et que celui qui s'enorgueillit trop est vite puni:

La Présomtion, aussi bien que tous les autres vices, est de vérité un effet de peu de jugement; mais nous la pouvons considérer ici particulièrement, comme l'une des plus inséparables compagnes de la Prosperité, & certes il est presque impossible de recevoir en poupe les vents d'une fortune favorable, sans qu'ils nous enflent de vanité; leurs opérations sont merveilleuses en bien & en mal; ils font nos voïages; ils font nos naufrages. (OPT, III, 2; II, 2^e partie, 353-354)

L'orgueil est donc à la fois cause et effet de l'ambition, mais ses effets ne durent pas, et l'orgueilleux, avant de se précipiter, se rend inévitablement odieux aux yeux de tous:

... il n'y a personne qui n'éprouve tous les jours tant d'orgueil en ceux que le bon-heur dont nous parlons assiste, qu'à peine peut-on converser avec eux comme avec le reste des hommes, Contra peon echo dama, dit l'Espagnol, no para peça en la tabla. Ce qui est très considérable en cela, c'est que leur fierté ne les rend pas seulement insupportables au reste du monde; ils le deviennent encore à eux mêmes; & ne pouvant digérer les faveurs qu'il reçoivent de la Fortune, ni souffrir toutes ses caresses, ils crévent de vanité au même tems qu'ils succombent sous le poids, Quae illos graves aliis reddit, gravior ipsis felicitas incumbit. J'avoue que quand la Prosperité ne feroit point d'autre mal, que d'élever si haut le sourcil comme elle fait à ceux qui la possèdent, il me seroit impossible de n'en pas médire, tant j'ai une grande aversion des Superbes. (OPT, III, 2; II, 2^e partie, 354-355)

Une autre facette de l'ambition que La Mothe le Vayer abhorre, c'est que l'ambitieux croit augmenter sa propre valeur en diminuant celle de

son prochain, et espère ainsi se faire passer pour meilleur que lui.

Les pires excès de cette tendance sont le mépris, la médisance et le blasphème:

Rien pourtant ne les fait plus téméraires ni plus insolents, que l'opinion, qu'ils ont de passer pour grands personnages, en méprisant ceux, qui ont la réputation de l'être. Ils croient acquérir de la supériorité en parlant d'eux bassement. Et leur vanité va souvent jusqu'à médire des oeuvres de Dieu & de la Nature; comme, si attaquant le Ciel, ils devoient se faire beaucoup plus estimer en terre. (PTL, LXXX; VI, 2^e partie, 257)

Bien que les conclusions de Le Vayer restent sous-entendues, il ne fait aucun doute, selon lui, que ce mépris, cette médisance et ce blasphème nuisent à l'estime que l'on pourrait avoir pour les orgueilleux, et que leur ambition vicieuse atteint finalement un but qui est contraire à celui qu'ils s'étaient proposé.

En son temps, La Mothe Le Vayer, tout comme Pascal par exemple, a compris que l'orgueil fut surtout le vice dominant de l'aristocratie, à un tel point que les vices mêmes des hommes ordinaires furent miraculeusement transformés en vertus chez les aristocrates:

Il n'y a vice qui par sa grandeur ne dégénère ainsi en vertu, Extrema sceleris virtus occupat: faire assassiner un homme, c'est être un infame homicide, en faire égorger cent mille, c'est une action héroïque, prendre toujours le haut du pavé, regarder par dessus l'épaule, ne saluer qu'à demy, c'est être insupportablement superbe; ne se laisser aborder qu'à travers les piques et halebardes, cheminer sur la tête des hommes, se faire porter sur leurs épaules, leur faire baiser sa pantoufle, ce sont actions Pontificales et dignes d'une majesté royale.¹
(DOT; I, 45-46)

Déjà dans ses Dialogues d'Orasius Tubero, comme l'a dit Jacques Denis fort à propos, "Levayer juge avec le sans-çon et le mépris d'un philosophe

¹ Maurice Magendie rappelle que vers cette époque, "Beaucoup de nobles,

ces manières insolentes par lesquelles les princes croient se mettre

et non des moindres, paraissent avoir été des natures violentes, emportées, peu capables de chercher à comprendre et d'entrer dans les raisons d'autrui, cédant, sans résistance, aux mouvements spontanés, prompts au geste brutal, heurtant de front les difficultés et les obstacles, imposant durement leur volonté au nom de la supériorité de leur naissance et de leur fortune. Une hiérarchie sociale rigide favorisait ce mépris des ménagements, et enlevait les scrupules." [La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660 (Réimp. Genève: Slatkine Reprints, 1970), p. 63] En parlant de ce même problème, F. E. Sutcliffe se demande, "Que doit-elle [L'Eglise au XVII^e siècle] combattre chez l'individu noble? D'abord et surtout l'orgueil, ressort du comportement aristocratique. Une éthique de l'orgueil prend appui sur la personne même: s'affirmer supérieur à l'autre équivaut à s'arroger des droits supplémentaires." [Guez de Balzac et son temps: littérature et politique (Paris: Nizet, 1959), p. 60] En effet, à partir de l'époque de Louis XIII, Le Vayer est loin d'être seul à régrimber contre les excès de l'orgueil aristocratique. Pascal, en raillant les Jésuites dans ses Lettres provinciales, signale que "la passion dominante [des gentils-hommes] est ce point d'honneur, qui les engage à toute heure à des violences qui paraissent bien contraires à la piété chrétienne; de sorte qu'il faudrait les exclure presque tous de nos confessionnaux, si nos Pères n'eussent un peu relâché de la sévérité de la religion, pour s'accommoder à la faiblesse des hommes." [Oeuvres complètes, éd. Jacques Chevalier (Paris: Pléiade, 1954), p. 727 (septième lettre)] La Rochefoucauld, l'on s'y attendait, répète presque les mots de Le Vayer quelques années plus tard: "Il y a des grimaces qui deviennent innocentes, et même glorieux, par leur éclat, leur nombre et leur excès; de là vient que les voleries publiques sont des habiletés, et que prendre des provinces injustement s'appelle faire des conquêtes." [Oeuvres complètes, éd. L. Martin-Chauffier (Paris: Pléiade, 1950), p. 493 (Maxime 608)] Non content d'en parler dans ses Maximes, il y revient dans les Réflexions diverses: "Il en a qui ne se contentent pas de renoncer à leur air propre et naturel, pour suivre celui du rang et des dignités où ils sont parvenus; il y en a même qui prennent par avance l'air des dignités et du rang où ils aspirent. Combien de lieutenants généraux apprennent à paraître maréchaux de France! Combien de gens de robe répètent inutilement l'air de chanceleurs, et combien de bourgeoises se donnent l'air de duchesses!" [Ibid., p. 508 (troisième réflexion)] Bossuet, par ailleurs, avait vu dans le renversement des empires païens une leçon pour l'aristocratie de tous les temps: "Mais cette suite d'empires, même à la considérer plus humainement, a des grandes utilités, principalement pour leurs princes, puisque l'arrogance, compagne ordinaire d'une condition si éminente, est si forcément rabattue par ce spectacle. Car si les hommes apprennent à se modérer en voyant mourir les rois, combien plus seront-ils frappés en voyant mourir les royaumes mêmes; et où peut-on recevoir une plus belle leçon de la vanité des grandeurs?" [Discours sur l'histoire universelle, III^e partie, 1^{er} chap., dans Oeuvres, éd. l'abbé Vélât et Yvonne Champaviller, (Paris: Pléiade, 1961), p. 952] Molière, dans son Dom Juan, développe ce thème selon le point de vue quelque peu bourgeois de Dom Louis: "Non, non, la naissance n'est rien où la vertu n'est pas. Aussi nous n'avons part à la gloire de nos ancêtres qu'autant que nous

au-dessus du reste des mortels."² Dans des œuvres postérieures aux Dia-
logues, l'on retrouve des échos de cette réprobation, comme lorsque Le
 Vayer souligne qu'il ne faut pas toujours se fier à des apparences de
 piété:

Ce Religieux mene une vie fort austere, & toutes ses actions
 semblent témoigner beaucoup de sainteté. Mais croit-il que tous les
 autres hommes soient damnez qui ne vivent pas selon sa regle; regarde-t-
 il si on le salue; prend-il fierement le haut du pavé; & recherche-t-il
 les premieres séances dans les compagnies? Soiez certain, cela étant
 qu'il n'a point de vraie pieté, & que pour avoir pris l'habit du Cloître,
 il n'a pas encore dépouillé toutes les imperfections du Siecle. (OPT,
 II, 3; II, 2^e partie, 194).

Pour La Mothe le Vayer, l'orgueil reste donc une force corruptrice du
 contexte social. Son attitude vis-à-vis de la présomption sociale tra-
 duit surtout son mépris, tout comme le cynisme de La Rochefoucauld é-
 tait l'expression désabusée d'un même mépris.

Les effets en société de la présomption sont cependant moins
 graves que sa manifestation purement intellectuelle. En effet, La Mothe
 le Vayer redéfinit l'homme à partir de cet aspect néfaste de son ca-
 ractère:

Au lieu donc de définir l'homme un animal raisonnable, je trou-
 verois moins d'inconvénient à le nommer un animal désireux de savoir,
 & je penserois former par ces termes une plus juste définition. (SS, p. 6)

nous efforçons de leur ressembler; et cet éclat de leurs actions qu'ils
 répandent sur nous, nous impose un engagement de leur faire le même hon-
 neur, de suivre les pas qu'ils nous tracent, et de ne point dégénérer
 de leurs vertus. . . . Apprenez enfin qu'un gentilhomme qui vit mal est
 un monstre dans la nature, que la vertu est le premier titre de noblesse,
 que je regarde bien moins au nom qu'on signe qu'aux actions qu'on fait.
 . . ." [Œuvres complètes, éd. Robert Jouanny (Paris: Garnier, 1962),
 I, 763 (IV, iv)] Le Vayer, en prenant à partie l'orgueil vicieux des a-
 ristocrates, avait donc avec lui toute la critique tant laïque que catho-
 lique du XVII^e siècle.

² Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle
 (Caen: 1884; réimp. Genève: Slatkine Reprints, 1970), p. 48.

au-dessus du reste des mortels.² Dans des oeuvres postérieures aux Dia-
logues, l'on retrouve des échos de cette réprobation, comme lorsque Le
Vayer souligne qu'il ne faut pas toujours se fier à des apparences de
piété:

Ce Religieux mene une vie fort austere, & toutes ses actions
semblent témoigner beaucoup de sainteté. Mais croit-il que tous les
autres hommes soient damnez qui ne vivent pas selon sa regle; regarde-t-
il si on le salue; prend-il fierement le haut du pavé; & recherche-t-il
les premières séances dans les compagnies? Soiez certain, cela étant
qu'il n'a point de vraie piété, & que pour avoir pris l'habit du Cloître,
il n'a pas encore dépouillé toutes les imperfections. Siecle. (OPT,
II, 3; II, 2^e partie, 194)

Pour La Mothe le Vayer, l'orgueil reste donc une force corruptrice du
contexte social. Son attitude vis-à-vis de la présomption sociale tra-
duit surtout son mépris, tout comme le cynisme de La Rochefoucauld é-
tait l'expression désabusée d'un même mépris.

Les effets en société de la présomption sont cependant moins
graves que sa manifestation purement intellectuelle. En effet, La Mothe
le Vayer va redéfinir l'homme à partir de cet aspect néfaste de son ca-
ractère:

Au lieu donc de définir l'homme un animal raisonnable, je trou-
verois moins d'inconvénient à le nommer un animal désireux de savoir,
& je penserois former par ces termes une plus juste définition. (SS, p. 6)

nous efforçons de leur ressembler; et cet éclat de leurs actions qu'ils
répandent sur nous, nous impose un engagement de leur faire le même hon-
neur, de suivre les pas qu'ils nous tracent, et de ne point dégénérer
de leurs vertus. . . .prenez enfin qu'un gentilhomme qui vit mal est
un monstre dans la nature, que la vertu est le premier titre de noblesse,
que je regarde bien moins au nom qu'on signe qu'aux actions qu'on fait.
. . . [Oeuvres complètes, éd. Robert Jouanny (Paris: Garnier, 1962),
I, 763 (IV, iv)] Le Vayer, en prenant à partie l'orgueil vicieux des a-
ristocrates, avait donc avec lui toute la critique tant laïque que catho-
lique du XVII^e siècle.

² Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle
(Caen: 1884; réimp. Genève: Slatkine Reprints, 1970), p. 48.

La différence entre "raisonnable" et "désireux de savoir" est de première importance pour La Mothe le Vayer, car si l'homme était vraiment raisonnable, selon Le Vayer, il aurait surtout un désir raisonnable ou modéré de savoir. Ce n'est cependant pas le cas, car chez beaucoup d'hommes la curiosité devient d'abord une passion, et ensuite un vice qui, par ses effets, ressemble à la gourmandise:

Etant composés de parties différentes comme nous le sommes, nous vivons autant & plus par le spirituel, que par le végétal, ou par le sensitif, & notre ame n'est pas moins [sic] désireuse naturellement de savoir, que notre estomac est avide d'aliment, parce que la meule d'un moulin ne se gâte point tant faute de bled, que l'esprit se rouille, si on ne l'occupe, de meme que notre ventricule se remplit de mauvaises humeurs si la bonne nourriture lui manque. Cependant tout cet appetit physique d'apprendre & de connoître n'aboutit point qu'à notre mortification. . . . (PTL, CXEV; VII, 2^e partie, 198-199)

Bien qu'il n'y ait "rien de plus propre à l'homme, ni de plus digne de lui, que l'envie d'apprendre & de s'instruire," (PTL, XVI; VI, 1^{ere} partie, 151), il faut éviter, ici comme ailleurs, tout excès, car le savant risque de devenir orgueilleux, et de tomber dans le piège de l'opiniâtreté, dont "le fondement . . . en la plupart des esprits, dépend d'une certaine vanité qui les tient, de paraître savants en toutes choses et de posséder une capacité universelle exempte de tout mécompte." (SS, p. 6)

Idéalement, l'homme savant devrait avoir un esprit ouvert à tous les arguments:

Cependant c'est le défaut ordinaire de la plupart des hommes savants, non seulement de préférer leurs lumières & leurs connaissances à toutes celles des autres, mais encore d'être fierement persuadés, que rien n'échape à leur vue, & que ce qu'ils ne découvrent pas n'est connu de qui que ce soit. (PTL, CX; VII, 1^{ere} partie, 225)

L'amour-propre persuade ainsi les hommes de la vérité de leurs opinions,

tout en les incitant à croire que toutes les autres sont fausses:

. . . peu de personnes sont assez équitables, pour se dépouiller de cet amour propre, qui nous rend opiniâtres en tout ce que nous avons une fois proposé, & qui nous fait mettre le point d'honneur à ne nous départir jamais, soit de l'affirmative, soit de la négative, depuis que nous nous sommes déclarés pour l'une ou pour l'autre. (PTL, LXXXI; VI, 2^e partie, 268)

Cette tendance, estime La Mothe le Vayer, est non seulement malheureuse; elle est avant tout déraisonnable, et elle réduit l'homme à la bête:

"Et trouvé bon, que je vous dise après Dion Chrysostome, que c'est mieux le propre d'un Coq que d'un homme raisonnable, de vouloir toujours obtenir la victoire." (PTL, XXX; VI, 1^{ère} partie, 269)

Une telle opiniâtreté, poursuit La Mothe le Vayer, se manifeste avec le plus d'éclat dans les controverses religieuses, où l'on devrait pourtant être très convaincu de l'orthodoxie de ses propres pensées avant d'accuser autrui d'être dans l'erreur:

Sans mentir, il n'est que trop de personnes à qui l'on peut légitimement reprocher l'impétuosité, sans que nous l'imputions indiscrettement à tous ceux, qui ont des sentiments contraires aux nôtres; sur tout après les avoir abandonnés comme l'a fait votre Ami. Nous défendons souvent avec trop d'ambition, & trop d'opiniâtreté toutes nos pensées, n'en reconnoissant point d'autres pour orthodoxes; & nous voyons qu'on porte aujourd'hui si loin cette sorte d'animosité, que les plus obligés à la modestie ne gardent plus de mesures dans leurs contestations. (PTL, CXXXV; VII, 2^e partie, 99-100)

La Mothe le Vayer constate que chacun peut trouver des passages chez les Pères de l'Eglise, qui soient favorables à ses arguments:

Car pour ce qui est de l'autorité des Textes divins, & de l'interprétation, que les Pères de l'Eglise, leur ont donnée, chacun en met également de son côté, & par conséquent au lieu de servir à la décision ils ne font que l'éloigner, & rendre la controverse plus pleine d'animosité, qu'elle ne fut jamais. (PTL, XLIX; VI, 1^{ère} partie, 439)

Cette opiniâtreté, exercée sur les textes sacrés, existe de la même façon chez les historiens, qui n'hésitent pas à mentir pour donner l'interprétation la plus flatteuse des actions qu'ils voudraient justifier.³ Ainsi, La Mothe le Vayer écrit que

généralement parlant la maxime de Bodin peut être soutenue, qu'il ne faut guères croire les Payens, quand ils ont parlé des Juifs, ni les Juifs en ce qu'ils ont écrit des Chrétiens, ni les Chrétiens même lors qu'ils maltraitaient les Maures & Mahometans, portés d'un zèle qui ne s'accorda pas avec la fidélité de l'Histoire. (DPC; V, 2^e partie, 466)

L'orgueil favorise ainsi, par l'opiniâtreté qu'il inspire, la croissance de la colère, du mensonge, et de la persécution.

Entre les mains des hommes, la science semble donc donner lieu, non pas à la lucidité, mais à l'aveuglement; non pas à l'humilité, mais à l'orgueil et à l'opiniâtreté. Confronté avec cette situation fâcheuse, La Mothe le Vayer a entrepris une critique de la raison humaine, qui n'aboutira, ni à la négation de la science, ni à la constatation qu'il est impossible aux hommes de savoir quoi que ce soit, mais à la conclusion que la raison humaine est toujours un guide chancelant qui ne mène qu'à des probabilités, et jamais à des certitudes. Il est évident qu'une telle attitude devait déclencher immédiatement un mécanisme de défense chez les dogmatistes, car enlever la certitude absolue à la science, c'était en restreindre énormément la portée. C'est précisément le but de Le Vayer qui espère ramener ainsi les savants à l'esprit d'humilité.

La Mothe le Vayer commence par déclarer que la science en elle-même n'a rien de néfaste; au contraire, elle doit aboutir à la sagesse, qui d'après lui est "un don du Ciel. . . ." (IAP, VI; IV, 1^{ere} partie, 179) Ainsi, dès le départ, il propose un idéal, celui du sage vertueux:

³ Il est intéressant de rappeler que c'est justement cette tendance qu'Antoine Arnauld a reprochée à La Mothe le Vayer, lors de la controverse qui a entouré le traité De la Vertu des Payens. Il faut avouer que Le Vayer, et Arnauld lui-même d'ailleurs, étaient fort heureux de trouver des sources d'autorité pour appuyer leurs points de vue respectifs.

Il n'ignore pas que la chose du monde la plus humaine c'est d'errer. Et il sait mieux que personne, que le privilège des belles âmes, & des natures excellentes, n'est pas de ne faillir point, mais seulement de faillir moins que les autres, & avouer avec franchise lors qu'elles se sont méprisées. L'ignorant est tout au contraire, il fait gloire des forces d'un fiévreux, & d'être inflexible même contre la raison. (OPT, II, 5; II, 2^e partie, 229)

Opposée à cette figure idéale se dresse, en même temps, celle de l'ignorant présomptueux. Il est possible, lorsqu'on se rend compte de ses faiblesses, que l'on atteigne l'idéal du sage; les ignorants, malheureusement, sont beaucoup plus répandus, s'empresse La Mothe le Vayer de souligner:

Il ne se voit plus d'hommes plus simples ni plus traitables que ceux, qui sont solidement veftueux, & véritablement savans. Mais il arrive que comme à mesure qu'un tonneau se vuide, le vent succede en la place de la liqueur, notre ame aussi perdant ses bonnes habitudes & ses meilleures notions, par négligence ou autrement, la sottise vanité avec assez d'autres mauvaises qualités entrent en la place, & font connoître par experience, qu'il n'y a rien de plus badin, ni de plus présomptueux qu'un vicieux & ignorant. (PTL, LV; XVI, 1^{ere} partie, 526-527)

L'opposition entre le sage et l'ignorant est donc très nette. Le sage se définit, non pas par la quantité de son érudition, mais plutôt par sa vertu. Aux yeux de La Mothe le Vayer, par ailleurs, la vertu principale du sage est une franche humilité qui relève de la connaissance qu'il a de lui-même: se sachant faible, il se sait aussi incapable de tout savoir. L'ignorant, au contraire, se définit par sa présomption à prétendre tout savoir avec certitude, ou ne rien savoir du tout. Il importe d'ailleurs de remarquer que, selon Le Vayer, la présomption ignorante est un effet du manque de responsabilité morale:

Tant y a que généralement parlant, c'est à nous seuls à qui les mauvais effets de toutes les sciences doivent être imputés lors qu'ils arrivent, si nous ne voulons accuser le vin des desordres qu'il cause, au lieu de condamner celui qui le boit indiscretement, quoi qu'il ne lui soit pas propre. La Doctrine est un Sceptre, ou une marotte; selon l'adresse des mains qui s'en doivent servir. (OPT, III, 7; II, 2^e partie, 490)

Ce passage annonce très clairement que la critique épistémologique chez Le Vayer se dirigera, non pas contre la science en elle-même, mais contre le mauvais usage de la science chez les demi-savants ignorants et présomptueux.

En fait, dans son oeuvre, l'opposition est constante: d'une part, la critique mordante du pédant, d'autre part, la louange de la "docte ignorance" du sage vertueux. Cette façon de juger le sage et l'ignorant rappelle celle que l'on trouve chez Montaigne. En effet, Le Vayer se sert parfois des images que l'on observait sous la plume de l'auteur des Essais: le parallélisme avec Montaigne s'impose lorsque Le Vayer affirme que la science doit être bien assise et assimilée pour être utile:

La doctrine est un aliment spirituel qui suffoque s'il n'est digéré. Et de même que le corps se conserve en santé par une nourriture proportionnée à ses forces, les facultés de notre ame se conservent dans leurs activités par le moyen de la science, pourvu que nous la puissions convertir en notre substance, & qu'au lieu d'être possédés par elle, nous en soyons les maîtres & les regens. . . .⁴ (OPT, III, 7; II, 2^e partie, 488-489)

Le Vayer, à l'instar de Montaigne, ne cesse de rappeler les dangers d'une science inutile et peu profonde, en affirmant, par exemple, que

les connaissances superficielles, n'instruisent pas, & ne font guères nos esprits plus clairvoians, bien qu'elles soient cause presque toujours d'une vanité pleine d'ignorance, & d'une opiniâtreté insupportable. (DHA, XX; III, 2^e partie, 318)

Nous retrouvons ici toute la polémique anti-pédante de Montaigne qui avait signalé, par exemple, que

⁴ Cf.: Montaigne, Essais, éd. P. Villey (Paris: PUF, 1965), I, 25; p. 137: "Nous prenons en garde les opinions et le savoir d'autrui, et puis c'est tout. Il les faut faire nostres. . . . Que nous sert-il d'avoir la panse pleine de viande, si elle ne se digere? si elle ne se trans-

Qui regardera de bien pres à ce genre de gens [les pédants], qui s'estand bien loing, il trouvera, comme moy, que le plus souvent ils ne s'entendent, ny autruy, et qu'ils ont la souvenance assez pleine, mais le jugement entierement creux, sinon que leur nature d'elle mesme le leur ait autrement façonné. . . .⁵

D'ailleurs, a-t-il suggéré, la philosophie "paroist et inutile et vicieuse quand elle est mal estuyée."⁶ De toute évidence, La Mothe le Vayer prolonge les propos de Montaigne, même s'il élabore moins la question que ne l'avait fait son illustre aîné. La rencontre des deux esprits ne fait pas de doute, quoique leur orientation, bien des fois, soit légèrement différente. Le Vayer, par exemple, a tendance à reprocher aux pédants leur présomption et leur opiniâtreté, et de dire que

Tous les desordres qui arrivent dans la République littéraire, & toutes les contestations impertinentes qui s'y entendent, viennent des Demi-savans, qui se croient toujours les mieux fondés de tous, dans les premières opinions qu'ils épousent, quelques erronnées qu'elles puissent être. (DHA, XX; III, 2^e partie, 318)

Montaigne, lui, avait reproché à ces mêmes demi-savants une hypocrisie qui consistait à attribuer à la philosophie une difficulté qu'elle ne possède pas, simplement pour se faire estimer de la foule: "La difficulté est une monnoye que les sçavans employent, comme les joueurs de passe-passé, pour ne descouvrir la vanité de leur art. . . ."⁷ La critique des pédants, chez La Mothe le Vayer, reste tout aussi acerbe, mais sa perspective a nettement changé: moins soucieux que Montaigne du savoir inutile et du jargon des pédants, il s'adonne beaucoup plus ouvertement à un moralisme dogmatique qui vise à corriger la présomption vicieuse de ceux qui se croient savants.

forme en nous? si elle ne nous augmente et fortifie?"

⁵ Ibid., p. 139.

⁶ Ibid., III, 8, p. 932.

⁷ Ibid., ff, 12; p. 508.

Le Vayer oppose sans cesse, nous l'avons dit, l'ignorant pré-
 somptueux et le savant vertueux. Comme sa critique du pédant, son admira-
 tion de la vertu du vrai savant ressemble à celle de Montaigne: il s'a-
 git, bien entendu, de la "docte ignorance" qu'avait réclamée Nicolas de
 Cuse. Dans les Dialogues d'Orasius Tubero, La Mothe le Vayer, tout en
 faisant allusion aux oeuvres de l'illustre cardinal, semble ne pas vou-
 loir avouer ses dettes, mais, en fait, leurs idées se recourent, car
 l'ignorance, selon Le Vayer,

C'est une ignorance honorable, et vraiment philosophique, la-
 quelle s'accomodant à l'obscurité de la Nature, & se mesurant à la portée
 de l'esprit humain, ne promet rien au de là de ses forces. C'est une
 ignorance discouruë & raisonnable, que je ne veux pas nommer docte, comme le
 Cardinal Cusan, mais à laquelle neantmoins on ne peut parvenir que par
 la porte des sciences. . . . (DOT, II, 27)

Comme écrivain débutant, qui prétendait être le disciple d'un scepticis-
 me qui n'admettait presque pas la possibilité d'une science, même super-
 ficielle, Le Vayer avait hésité à accepter le mot de "docte", qui semblait
 offenser les principes de l'ignorance profonde. Plus tard, toutefois,
 ayant mûri, il emploie sans réserve le terme de "docte ignorance." Il
 affirme qu'il "[tient] pour les plus grands de tous les maitres aux Arts,
 ceux, qui arrivent jusqu'à une docte & louable ignorance, qui faisant
 réflexion sur, elle même, peut remarquer ce qui l'empêche de savoir. . . ."

PTL, CXXIV; VII, 1^{ere} partie, 386) A plusieurs reprises il fait d'ail-
 leurs allusion à l'oeuvre de Nicolas de Cuse sur un ton qui permet de dire
 qu'il partage entièrement les théories du cardinal: d'un ignorant vul-
 gaire, il dit que

pour les livres du Cardinal Cusa de la docte ignorance, apparam-
 ment il n'en a jamais ouï parler. Ils lui eussent appris, que la science
 humaine ne s'élève jamais plus haut, que quand elle donne jusqu'à la con-
 noissance de ses doutes par les raisons, qu'elle a de douter. (PTL, XCVII,

VII, 1^{ere} partie, 51. Voir aussi LAP, VII; IV, 1^{ere} partie, 219; et PS, IV; V, 2^e partie, 230)

Dans le contexte de ce passage, La Mothe le Vayer critique surtout le présomptueux qui n'a pas l'habitude d'être contredit; il ne demande pas à l'homme de ne rien savoir, mais plutôt de douter quelque peu de ses propres forces. Encore une fois, le parallèle avec Montaigne s'impose; l'essayiste avait soutenu, d'après Nicolas de Cusè, "qu'il y a ignorance abecedaire, qui va devant la science, une autre, doctorale, qui vient après la science: ignorance que la science faict et engendre, tout ainsi comme elle deffaict et destruit la premiere."⁸ Marin Mersenne, grand ami de La Mothe le Vayer, et lui-même assez fier de son savoir, affirme également que "jamais ie ne me suis pleu à l'humeur de ceux, qui veulent chercher, ou feindre, et s'imaginer des raisons, ou des demonstrations, ou il n'y en a point, il vaut bien mieux confesser notre ignorance que d'abuser le monde. . . ."⁹ Jusqu'en 1671, le Père Jacques de Chevanes s'en prend aussi à ceux qui croient tout savoir avec certitude:

. . . ne vouloir rien croire, ny approuver, que ce que l'on connoit par les principes, et par l'expérience, est une marque de suffisance et d'orgueil: et c'est ce qui fait l'incrédulité des sçavans, à qui il est très mal-aysé de se deffendre de ce vice, car ils croient que l'esprit de l'homme est capable de tout sçavoir, et prevenus de cette opinion, ils aiment mieux nier l'existence des choses, que d'avouer qu'ils ignorent la causé de leur production.¹⁰

La différence de motivation et d'optique de ces écrivains n'empêche pas

⁸ Essais, I, 54, 312.

⁹ L'impiété des deistes, athees et libertins de ce temps (Paris: P. Bilaine, 1624), II, 200-201.

¹⁰ L'incrédulité sçavante et la crédulité ignoranté: au sujet des magiciens et sorciers (Lyon: Jean Molin, 1671), p. 15.

que leur conclusion soit aussi celle de La Mothe le Vayer: "C'est donc le propre des savans d'avouer leur ignorance. . . ." (PTL, CI; VII, 1ere partie, 113) Comme toujours, pourtant, Le Vayer conseille de fuir également l'autre extrémité, car l'"ignorance abecedaire" est tout aussi mauvaise:

Ce n'est pas à dire pour cela, qu'il faille demeurer dans une honteuse ignorance; celle de l'acatalepsie ou incompréhensibilité Sceptique n'est pas de cette nature, & ne nous fera jamais renoncer à toute occupation littéraire, pour en mettre les femmes seules en possession. (DEC; III, 2e partie, 469)

En opposant si systématiquement l'ignorant présomptueux et le véritable sage, Le Vayer pose un dilemme: comment parvenir, par l'étude, à la docte et humble ignorance du sage tout en évitant le double piège de la pédanterie orgueilleuse et de l'ignorance abrutie? C'est un problème à la fois moral et épistémologique auquel il n'a pas manqué de répondre.

Tout d'abord, affirme-t-il, il faut surtout accepter que l'on ne peut pas tout savoir:

Le plus important précepte de la science, est de savoir qu'il y a des choses qui ne méritent pas d'être sçues. . . . Mais il y en a d'autres qu'on peut dire estre absolument hors de la portée de nostre esprit, qui est trop profondément plongé dans la matière, pour bien reconnoître ce qui est dégagé. Cependant c'est une des principales, et des plus ordinaires maladies de l'homme, d'estre travaillé d'une curiosité inquiète pour des choses qu'il ne peut sçavoir, et qu'il lui est vraisemblablement plus avantageux, d'ignorer, que d'en prendre connoissance, puisque Dieu a limité la sphère d'activité de son âme, qui ne peut pénétrer jusques-là. (SS, pp. 1-2)

Deuxièmement, il faut se rendre compte que, sans l'aide de Dieu, nous resterons inévitablement ignorants:

Mon dessein n'est donc pas de favoriser une ignorance grossiere,

ni de faire préjudice à ceux, qui par une application louable, comme est la vôtre, s'instruisent autant qu'ils peuvent de ce que l'étude & les livres semblent promettre aux personnes, qui s'y adonnent. . . . Mais c'est une grande vanité de croire, que nous ayons assez de forces pour nous tirer de nous mêmes d'une obscurité si invincible, & pour nous produire ou avancer jusqu'au plein jour de la vérité. Il n'y a que celle que le Ciel nous revele, qui se manifeste par une grace speciale, & c'est assez, humainement parlant, se mettre au dessus non seulement des plus ignorans, mais encore des plus savans, d'acquérir par étude, & raisonnement la connoissance de nôtre foible vue, ou pour mieux s'expliquer, de nôtre aveuglement naturel & de nôtre cécité spirituelle. (PTL, CXXIV; VII, 1^{ere} partie, 385)

En d'autres mots, il est indispensable, avant de devenir savant, que l'on connaisse ses limites, et que l'on sache que la raison, loin d'être toute-puissante, reste un outil relativement faible. Le but de La Mothè le Vayer est de convaincre les hommes de ce qu'"Il n'y a rien de plus superbe que l'esprit humain enflé de quelque opinion de science, ni rien ensemble de plus imbecille & de plus ridicule. . . ." (PTL, LXXXVII; VI, 2^e partie, 333) Il ne nie pas la valeur de la raison; il ne dit pas qu'elle est aveugle: elle est, selon lui, simplement myope.

N'allons pas croire, dit-il, que notre faiblesse soit absolue.

Dans son dialogue, "De l'ignorance louable", il distingue avec soin entre la capacité de raisonner, ce qui fait partie de l'humanité, et la "science", qui est hors de sa portée:

. . . Les Philosophes ont bien definy l'homme par capable de raison ou de discours, mais non pas de science, laquelle n'estant que des choses universelles infaillibles. . . n'a nulle convenance avec nôtre-nature singuliere & caduque" (DOT; II, 29)

Remarquons que pour La Mothè le Vayer, le domaine de la science est celui des "choses universelles & infaillibles": Il est donc possible de savoir, mais il est impossible de savoir avec une certitude absolue. Le Vayer ne s'en prend donc pas à la science elle-même, mais plutôt à ceux qui s'y fient trop, et croient que l'homme peut analyser et comprendre exactement

le fonctionnement de la nature. Il est intéressant de constater ici que Le Vayer insiste souvent sur l'abîme qu'il y a entre l'esprit imparfait des mortels et la perfection infinie de Dieu. L'homme, borné par ses imperfections, "n'est pas capable de savoir la raison d'autre chose, que de ce qu'il exécute à sa mode, ni comprendre d'autres sciences; que celles dont il fait soi-même les principes. . . ." (SS, p. 7) Cette distinction est d'une importance capitale. L'homme peut comprendre ce qu'il a fait, mais il fait fausse route en essayant de saisir la signification ou le fonctionnement des œuvres de Dieu:)

. . . encore que nous recevions assez de lumière en naissant pour reconnoître une Divinité, nous ne cheminerons jamais sûrement dans les voies de l'adoration qui lui est due, si elles ne nous sont révélées d'en-haut, & que la vraie Religion ne nous les enseigne." (PTL, CII; VII, 1^{ère} partie, 122)¹¹

D'où vient cette carence dans l'homme? Selon La Mothe le Vayer, elle fait tout simplement partie intégrante de la nature humaine. Nous avons vu¹² que l'homme, en dépit de son libre arbitre, et à cause de sa faiblesse naturelle, choisit le plus souvent le mal au lieu du bien. Tout comme le libre arbitre, la raison est affectée par les imperfections de l'humanité, et notre "mauvais jugement . . . procède des défauts de notre vicieuse ratiocination, qui ne peut rien comprendre que suivant sa portée, ni discourir des choses divines qu'humainement. . . ." (DOT, I, 368) En fait, Le Vayer semble croire que c'est précisément le refus d'accepter la faiblesse de notre raison qui est cause de sa fai-

¹¹ Cette affirmation est symptomatique d'une attitude religieuse chez Le Vayer que nous qualifierons de "semifidéiste" et que nous étudierons au chapitre suivant.

¹² Voir plus haut, pp. 58-61.

blesse même. Sa critique vise donc à rappeler l'impossibilité de tout savoir avec certitude. Cette critique est abondante dans son oeuvre, et le passage qui suit en est un exemple typique.

Avouons-le librement; Cette raison que nous nommons divine, qui nous rend si glorieux, & avec laquelle nous prétendons de pouvoir discerner le vrai du faux, est un jouët à toutes mains, que le mensonge manie comme il veut, & dont il s'aide aussi bien, & souvent avec plus de grace que ne fait la vérité. Nous croions que notre entendement possède cette belle raison, comme une épouse legitime; & c'est une Courtisane effrontée, qui voilée du masque d'apparence, s'abandonne honteusement à toute sorte de partis. Avec la petite lumiere qu'elle nous fournit, nous prétendons de percer facilement les Spheres Celestes, de controler hardiment les ouvrages soit de Dieu, soit de la Nature, & pour le dire en un mot, d'être clair-voians par tout. (PTS; V, 2^e partie, 168)

A première vue, ce passage semble vider la raison de toute valeur, mais une lecture plus attentive révèle que cette critique de la raison est à la fois plus restreinte et plus précise qu'il n'en paraît. En fait, nous verrons que La Mothe le Vayer critique moins la raison que ceux qui ne savent pas s'en servir.

Premièrement, il l'appelle "cette raison que nous nommons divine". Il est évident que l'ironie n'est pas dirigée contre la provenance divine de cette faculté. Il a signalé ailleurs qu'il ne faut pas "traiter si injurieusement cette même raison que d'autres ont fait, par un zèle peut-être inconsidéré; puisque la tenant de Dieu aussi bien que la vraie Religion, nous sommes obligées de les respecter toutes deux comme filles du Ciel." (PTL, XCIX; VII, 1^{ere} partie, 73-74) La raison est donc réellement divine dans la mesure où elle représente un don de Dieu. Ce que La Mothe le Vayer veut dire ici, c'est qu'il y a des personnes qui prétendent que la raison peut tout comprendre puisqu'elle est d'origine divine. C'est une telle présomption que La Mothe le Vayer veut combattre.

Deuxièmement, dit-il, la raison "nous rend si glorieux". Il va

de soi que La Mothe le Vayer ne parle pas ici d'une gloire légitime, mais de l'orgueil. Une fois de plus il ne met pas l'accent sur l'échec de la raison, mais sur l'arrogance des présomptueux qui en abusent et croient tout comprendre.

Ensuite, il affirme que notre raison, au lieu de reconnaître toujours la vérité, est souvent trompée par le faux. Cette attitude, nous semble-t-il, est la conséquence logique de sa conception de la perception humaine. Comme d'autres philosophes, Le Vayer croit que tout ce qui parvient finalement à notre raison a été altéré et même vicié par le contact inévitable avec les sens:

Pour nous qui ne pouvons rien connoître que par le ministere des Sens, qu'on dit être les portes de nôtre ame, où rien n'entre que par leur moien, ne devons-nous pas être dans une merveilleuse défiance de tout nôtre savoir, vu la débilité naturelle de ces mêmes Sens, leur dépravation ordinaire, & leur fausseté si souvent apparante? La limeure des cornes de Chevre leur semble blanche, comme celle d'argent leur paroit noire; & néanmoins l'argent est blanc à leur avis, & la corne de Chevre noire. (PTL; V, 2^e partie, 170).

Nos sens nous transmettent donc très souvent des signaux qui trompent la raison. Il faut donc s'en méfier.¹³ Si nous sommes ainsi trompés, malgré nous, par nos sens, le mensonge, qui est distortion systématique et volontaire du réel, trompera encore davantage. D'ailleurs, l'on se souvient que selon Le Vayer, l'homme a même tendance à devenir l'esclave volontaire du vice et des passions.¹⁴

La partie la plus imagée du passage que nous étudions semble aussi la plus complexe. Selon Le Vayer, nous croyons posséder la raison comme "épouse légitime", mais en réalité ce n'est qu'une "Courtisane effrontée" qui "s'abandonne honteusement à toutes sortes de partis." Encore

¹³ La révélation divine, toutefois, selon Le Vayer, dépasse et les sens et la raison: elle nous parvient ainsi dans son état pur et originel, et se fait donc reconnaître comme vraie.

¹⁴ Voir plus haut, chapitre II, p. 62.

une fois, il infirme non pas la valeur de la raison, mais l'attitude de certains hommes à son égard. Ceux qui pensent la posséder en tant qu'épouse légitime sont ceux qui se persuadent que la raison leur appartient en entier. Mais c'est l'opiniâtreté qui fait croire que l'on possède cette raison absolue et pure qui seule rend les arguments valables et vrais. Il faut donc constamment rappeler les infirmités et les faiblesses de l'homme afin qu'il ne se laisse pas emporter par un orgueil vicieux.

En dernier lieu, Le Vayer s'en prend directement aux hommes qui veulent tout comprendre. Le fonctionnement de l'univers, affirme-t-il, est à jamais hors de notre portée. Celui qui croit saisir toute la signification des œuvres de Dieu commet, selon Le Vayer--et selon la majorité des écrivains du temps--un blasphème affreux. Le devoir de l'homme, c'est d'abord de se comprendre; ce n'est qu'ensuite qu'il pourra avec justesse entreprendre de connaître Dieu.

L'étude de ce passage nous apprend que La Mothe le Vayer ne fait pas le procès ruineux de la raison, comme on le lui a reproché à l'occasion. René Pintard, par exemple, dans Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle, conclut que La Mothe le Vayer "prétendait abaisser la raison, mais sans cesse, chez lui le premier, elle relève la tête; il en niait la valeur et il se met à l'employer. . . ." ¹⁵. Nous pensons que cette accusation est fondée sur une lecture trop rapide de l'œuvre de La Mothe le Vayer. Au contraire, à en juger par le contexte de toutes les œuvres de La Mothe le Vayer, une seule conclusion s'impose: c'est qu'il attaque non pas la raison comme telle, mais ceux qui prétendent s'en servir sans tenir compte de leurs imperfections. Celui qui reconnaît sa propre faiblesse peut donc se servir de la raison

¹⁵ Paris: Boivin & Cie., 1943, I, 142.

dans la mesure où il n'espère pas arriver à la certitude sans l'aide de Dieu.

La Mothe le Vayer a insisté constamment sur l'importance de cette aide divine. S'"il n'y a rien de plus foible, & de plus insolent tout ensemble, que nôtre raison abandonnée à sa propre conduite" (PTL, CII; VII, 1^{ere} partie, 124), la sagesse représente un libre don de Dieu, et elle "dépend plus que de toute chose de la soumission que nous devons avoir pour ses ordonnances." (IAP, V; IV, 1^{ere} partie, 168) La recherche de la sagesse est donc assez paradoxale. Plus on s'efforce de l'obtenir, plus on s'en éloigne, car on devient de plus en plus présomptueux et donc moins digne de l'aide divine. Il faut donc s'humilier pour aboutir à la véritable sagesse. Il s'agit d'abaisser, non pas la raison, mais les hommes. La Mothe le Vayer critique la capacité rationnelle de l'homme et détruit, tour à tour, les diverses bases sur lesquelles l'homme a tendance à s'appuyer dans sa folle recherche de la certitude. Ses attaques sont dirigées contre l'ouvrier bien plus que contre l'outil.

D'abord, dit-il, beaucoup de personnes se satisfont en se fiant aux idées reçues, comme si l'opinion générale représentait forcément une certitude absolue. Attitude erronée, insiste-t-il:

. . . je considère premièrement combien ceux-là se peuvent tromper, qui prennent le Sens commun pour le bon, & les plus vulgaires opinions pour les meilleures de toutes.. Comme s'il y avoit rien de plus commun que d'errer? Comme s'il étoit rien de plus sot que la multitude? Et comme si le grand chemin n'étoit pas celui des bêtes? (PTS; V, 2^e partie, 136-137)

L'erreur humaine infirme tout ce que l'homme fait. Il faut, par exemple, s'appuyer sur les commandements de Dieu à cause du

peu de certitude, qu'il y a dans notre morale purement humaine, si sujette à changer, & qui n'a ni règle, ni précepte, qu'on ne voie tomber en controverse parmi ceux, qui se mêlent de l'enseigner. (DPS; V, 2^e partie, 66)

D'ailleurs, si les sciences humaines sont inexactes, les sciences naturelles, qui dépendent entièrement de nos observations et de nos calculs imparfaits, sont encore plus imprécises; Le Vayer affirme qu'

humainement parlant tout est problématique dans la Physique, et que par conséquent tout y est exposé aux doutes de la Philosophie Sceptique, n'y ayant que la véritable science du Ciel, qui nous est venue par révélation divine, qui puisse donner à nos esprits un solide contentement avec une satisfaction entière. (DPS; V, 2^e partie, 50)

Cette satisfaction morale ne résulte que de la certitude, que nous ne pouvons retrouver que dans la révélation.

L'homme n'est donc pas incapable de savoir, mais il n'est pas capable de certitude. Accepter ses faiblesses est signe de vraie sagesse: "Plus nous pénétrons dans la science, mieux nous remarquons notre ignorance, qui nous afflige." (PTL, CXLV; VII, 2^e partie, 199) Ignorance, oui, mais il faut ajouter qu'il ne parle pas de l'ignorance ordinaire. Il reprend l'idée du "juste milieu"; sur laquelle il avait prétendu fonder sa morale:

Car ne peut-on pas soutenir avec beaucoup d'apparence, quoique sans opiniâtreté, que comme les Vertus Morales consistent dans une certaine médiocrité qui fait un milieu entre deux extrêmes, la libéralité, par exemple, se trouvant toujours entre la prodigalité, & l'avarice; les Vertus intellectuelles sont de même, ce qui fait que la véritable et plus haute science, s'il y en a, se rencontre entre la vanité des Dogmatiques qui affirment tout, prétendant de savoir exactement bien toutes choses, & l'ignorance parfaite des Idiots, qui ne comprennent rien. (PTL, CXXIV; VII, 1^{ère} partie, 383)

Son intention est claire, surtout lorsqu'il affirme que "nos plus profondes études ne sont bonnes souvent qu'à nous faire mieux reconnoître notre ignorance, parce qu'elles nous en découvrent les titres. . . ." (OPT,

III, 7; II, 2^e partie, 486) La Sagesse consiste donc à se rendre compte, par l'étude, que l'on est incapable de tout savoir; cette ignorance est

une ignorance qui se connaît et qui se mesure.

Si toute notre science ne doit être que la preuve de notre ignorance, que dire de la Théologie, qui se propose l'étude de Dieu, dont l'essence reste toujours cachée? Le Vayer rappelle d'abord que "De toutes les pensées de notre humanité il semble qu'il n'y en ait point de plus relevée que celle qui s'attache à la Divinité." (DOT, I, 346) Penser à Dieu, être conscient de Lui et de ses oeuvres, c'est une tentative louable, mais il faut toujours éviter d'essayer de comprendre Dieu Lui-même:

. . . n'y ayant point de proportion du fini à l'infini, & du créateur à la creature, l'immensité de cet'objet divin, selon que l'esprouverent Simonides & Melissus, confond tout à fait nostre entendement comme l'exces de la lumière du Soleil esbloquit & perd nostre veüe. . . . (DOT, I, 347-347)

Toute tentative de saisir l'essence divine se révèle futile, car Dieu n'en permet jamais la réussite, si notre âme s'autorise à

interposer son sentiment, & penetrer le secret des jugemens & des volontez de Dieu, entrer en raison sur ses actions, discourir de son essence, & examiner les respects & adorations qu'il doit attendre de nous. C'est lors que ce mesme Dieu, qui nous avoit si gracieusement traictez, s'offençant de nostre audacieuse temerité, s'envole & s'enfuit de nous comme, s'il se plaisoit aussi bien que la nature (selon le dire d'Heraclite) à se tenir caché & s'éloigner de la portée de nostre capacité. (DOT, I, 412)

D'ailleurs, il n'est pas seulement impossible, mais réellement dangereux, de vouloir en savoir trop au sujet de Dieu et de Ses oeuvres:

En vérité s'il est presque toujours perilleux de vouloir trop s'informer & trop savoir des secrets d'un Monarque; il est sans comparaison plus dangereux de vouloir trop épulcher ce que Dieu a voulu réserver à sa connoissance. L'excessive curiosité au fait de la Religion est une Sphinx, qui vous donne à deviner mille choses, toutes hors de la portée de l'esprit humain; & puis vous êtes impitoyablement dévoré par ce monstre, pour avoir trop déferé à ses sollicitations, comme il arrivoit dans la Fable à ceux qui se laissoient décevoir aux amorces séduisantes de la Sphinx des Poëtes. (DFA, XXVI; III, 2^e partie, 424)

Dieu, dit La Mothe le Vayer, a créé le monde, non pas pour notre gloire, mais pour la sienne, et "Dieu & la Nature nous font voir mille merveilles plutôt pour nous les faire admirer que pour nous les faire comprendre.

..." (OPT, III, 7; II, 2^e partie, 503-504) En voulant forcer les choses, on risque seulement d'être "frustré de la fin qu'on s'étoit proposées; d'apprendre par instruction, & par le moien des livres, mille choses avec certitude, au lieu de quoi, nous n'avons déjà fait qu'acquérir des doutes invincibles, Dieu n'ayant pas voulu que l'esprit humain les pût surmonter."

(DLC; III, 2^e partie, 469-470) Une fois de plus, une ressemblance entre La Mothe le Vayer et son adversaire janséniste Antoine Arnauld saute aux yeux; en effet, leurs pensées sur le désir immodéré de connaître les choses que Dieu nous a interdites sont fondamentalement identiques.

Mothe le Vayer, d'abord, affirme qu'il faut bien se garder "de vouloir goûter du fruit qui est au plus haut de la branche, si vous ne voulés tomber & vous perdre." (OPT, III, 7; II, 2^e partie, 503) Arnauld choisit aussi l'image de la chute, qui est toujours celle qui s'impose lorsqu'on parle de l'orgueil: "celui qui s'efforcera de penetrer ces questions est en danger de tomber en un degré plus bas que la simple ignorance, qui est, de croire savoir ce qu'il ne sait pas."¹⁶ Se tromper de la sorte ne mène finalement, selon les penseurs de cette période, qu'à l'incroyance religieuse; le Père Jacques de Chevanes, par exemple, précise que

les belles qualités sont bien souvent les instruments de nos passions les plus déréglées; C'est pourquoy ce n'est pas merveille que les plus sçavans soient les plus incredules, et qu'ils soient éblouis par trop de lumieres, parce que ne voulans plus demeurer dans les termes de la science, qui est limitée par ses obiets, ils veulent par la force

¹⁶ La logique ou l'art de penser, éds. Pierre Clair et François Girbal (Paris: PUF, 1965), pp. 295-296.

de leur raisonnement pénétrer dans tous les secrets de la nature. . . . 17

Mais vouloir pénétrer au plus secret de la Nature, selon La Mothe le Vayer et selon beaucoup de ses contemporains, c'est certainement moins grave que de vouloir s'informer des actions et des mobiles de la Divinité:

En effet la crainte est juste en matière de Théologie & de propos du Ciel, d'appréhender de se méprendre. On ne peut sans peril, n'étant pas Architecte, ni du métier requis, monter sur le Pinacle, ni gravir sur le toit des Temples. (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 441)

Pour éviter toute méprise, semble-t-il, l'on ne doit pas croire que tout est compréhensible, ou même que tout le sera un jour. Parfois il faut avouer qu'un événement est hors de la portée de notre raison, et en laisser l'explication à Dieu:

Aussi ne voudrais-je pas mécroire absolument [ces choses miraculeuses] qui nous paroissent étranges d'abord, parce qu'elles ne sont pas ordinaires; ni rébuter un événement comme impossible, sur ce mauvais fondement que je n'en comprends pas bien la cause ou la possibilité. En vérité nous présumons trop de notre savoir, & je ne suis pas même hors de soupçon que ce ne soit quelque sorte d'Impiété, de vouloir établir les mêmes bornes aux oeuvres de Dieu & de la Nature, qu'ils ont données à notre connoissance. Car il semble au contraire que l'un & l'autre aient pris plaisir à couvrir d'un voile obscur, les plus agréables objets de nos contemplations; & que nous présentant d'une main les effets, ils nous en cachent de l'autre les causes, comme celles qui sont beaucoup au dessus de notre portée, Gloria Dei est celare verbum. (OPT, IV, 7; III, 1^{ere} partie, 165-166)

C'est que "Dieu a créé le Monde pour sa gloire, dont tout ce qu'il contient publie sa grandeur" (PTL, LIV, VI, 1^{ere} partie, 508-509), tandis que l'erreur fondamentale de certains savants est de croire que le monde n'est là que pour servir à leur gloire mondaine et temporelle. Au contraire, souligne Le Vayer, il faut reconnaître que Dieu est "la regle

à la mesure de tout" (DOT, II, 201), ce qui implique une certaine humiliation volontaire chez l'homme. C'est une servitude heureuse, mais à laquelle le présomptueux est incapable de se soumettre, et "... il n'y a point d'esprits sur lesquels les graces divines agissent avec plus de résistance, & dans lesquels les mysteres du Christianisme s'impriment plus mal volontiers, que dans ceux qui presument savoir demonstrativement les causes & les fins de toutes choses." (DOT, f, 343-344)

Puisque Dieu s'est dérobé à notre vue, il a aussi choisi de nous dissimuler le sens de certaines de ses oeuvres; Le Vayer met l'accent sur l'incapacité dans laquelle se trouve l'homme à pénétrer ces mystères surnaturels et sur l'importance de la révélation pour les comprendre:

Si Dieu avait voulu, que nous sussions mille choses, qui causent aujourd'hui de si violentes contestations, tenés pour assuré, qu'il nous les auroit révélées. Cependant vous observerés qu'il est bien plus aisé sur de telles matieres d'attaquer que de défendre, & de détruire que d'édifier; à cause que ce qui concerne la Religion, & le culte Divin, a presque toujours je ne sai quoi qui excède la capacité de l'entendement humain. (PTL, CL; VII, 2^e partie, 251)

Si Dieu a choisi de ne pas tout nous révéler, affirme La Mothe le Vayer, il s'ensuit que ceux qui essaient quand même de pénétrer les mystères divins se rendent coupables d'une arrogance impie:

... je ne puis assez admirer l'insolence de beaucoup de Chrétiens, qui osent pronocer mille particularités du Ciel, qu'il a voulu nous tenir cachées, comme s'ils en avoient pris depuis peu une plus parfaite connoissance que les autres, & qu'on ne leur pût pas dire raisonnablement, qui novit sensus Domini, aut qui consiliarius ejus? (PTL, CXVI; VII, 1^{ere} partie, 285)

La Mothe le Vayer estime que cette attitude est plus particulièrement celle des chrétiens. D'après lui, les autres religions ont plus de respect pour leurs Dieux, et les disputes scolastiques qui déchirent le

christianisme sont donc d'autant plus honteuses qu'elles faussent la nature même de la religion dont elles relèvent:

C'est ce qui me fait étonner, de la hardiesse, que prennent ceux, qui se disent chrétiens, de disputer non seulement avec tant d'animosité, mais encore avec une si grande présomption, de tout ce qui se passe dans le ciel, comme s'ils avoient pénétré le plus secret de la Sagesse Eternelle. . . . (PTL, XXV; VI, 1^{ere} partie, 238)

En outre, il rappelle qu'il on frôle même une hérésie présomptueuse en voulant comprendre les secrets de Dieu:

Ceux, qui présument de pénétrer jusqu'aux plus secrets conseils de la Divinité, d'approfondir les plus cachés mystères de notre Religion, & de rendre raison par ce moyen, sans jamais se méprendre, de tout ce que le Créateur du monde peut opérer dans toute l'étendue de sa grâce ordinaire ou extraordinaire, ne sont pas fort éloignés de la présomption ni de l'impiété de ces Hérétiques. (PTL, CXVI; VII, 1^{ere} partie, 286)

Le résultat de ce désir de savoir, ce ne peut être que l'éloignement de Dieu, ou bien la folie, récompense qu'ont méritée ceux qui essaient de franchir les bornes que Dieu a prescrites à notre entendement:

Mais lors qu'outre passant ces limites établis [sic], il entreprend de cognoître les mystères de la Divinité, & que s'eslevant comme au-dessus de la Nature, veut contempler du sommet de sa philosophie, & s'il faut ainsi dire, des cimes de la ratiocination, ce que Dieu n'a voulu être cogneu que par une grâce surnaturelle du Ciel, c'est à l'heure que le tourment de la teste est inevitable. . . . (DOT, I, 415-416)

Comme exemple de ces mystères impénétrables, signalons un passage tiré du Petit discours chrétien sur l'immortalité de l'ame, où La Mothe le Vayer rappelle que les preuves humaines de l'immortalité de l'ame n'ont de valeur que dans la mesure où elles s'appuient sur la seule Révélation:

Nous sommes des aveugles nés pour ce regard, qui ne voions qu'autant qu'il plait à Dieu de nous illuminer, de sorte que ce n'est pas sans sujet que toute notre science, & toute notre sagesse, ne passent que pour folies devant lui, selon le texte dicté par son Saint Esprit. Que

si cela se trouve véritable en ce qui touche la connaissance des choses sensibles & matérielles, où nous nous trompons tous les jours si lourdement, combien sera-t-il plus vrai aux spirituelles, qui sont plus éloignées de nous, & d'une bien plus haute & plus difficile contemplation? Ce n'est donc pas une petite témérité à ceux qui prétendent de connaître la spiritualité de notre Ame, & d'avoir des assurances parfaites de son immortalité par les seules forces de notre discours; vu même que les plus grands Philosophes, et qui ont le mieux combattu pour l'établir, en ont toujours parlé avec beaucoup de retenue et de modestie. (PDC: III, 1^{ère} partie, 463)

Si l'entendement humain refuse la lumière de la Révélation, la présomption, selon La Mothe le Vayer, aboutit à une critique des actions et des ouvrages de Dieu, ce qui constitue une hérésie de la pire sorte:

... Certes c'est une chose pitoyable de voir d'un oeil exempt de prévention, comme chacun prend les choses à sa mode, et comme il n'y a presque personne qui n'aime mieux reprendre Dieu, et la Nature, que de reconnaître ingénument l'ignorance où il est. (SS, pp. 48-49)

Lorsqu'il n'est question que d'apprendre les secrets de la Nature, il y a certaines choses que l'on peut savoir, sans certitude toutefois. Mais lorsqu'il s'agit des mystères surnaturels, l'homme ne peut rien apprendre sans l'aide de Dieu, aide qui se transmet à nous par le moyen de la grâce. Il faut donc préparer l'homme à recevoir cette grâce, et La Mothe le Vayer insiste ici sur l'importance de l'humilité, en attendant que Dieu nous instruisse.

Démontrer que l'homme ne peut rien savoir avec certitude est pour Le Vayer un moyen pour abaisser la raison, et non une fin. S'il s'en prend donc à ceux qui se fient trop à la science, c'est parce qu'il estime qu'ils ont tendance à remplacer la foi par la raison. Nous avons vu que la raison, d'après Le Vayer, fait partie intégrante de la nature humaine, et qu'elle a dès lors un rôle utile, quoique restreint, à jouer. En théologie, toutefois, il ne faut pas croire pouvoir tout comprendre par la raison; il faut accepter que Dieu nous dépasse:

Nostre raison qui nous rend si glorieux, est enfin contrainte d'avouer, dans sa plus haute élévation, qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent, et qu'il n'y a rien de si conforme à elle-même, si elle est juste et bien réglée, que de désavouer ses plus subtils discours en tout ce qui concerne la Foi, où elle ne sçauroit trop s'humilier, ni trop reconnoître sa foiblesse, ou pour mieux dire, son aveuglement.
(SS, p. 9)

- Ostensiblement La Mothe le Vayer prêche l'humilité, vertu chrétienne qui s'oppose à l'orgueil et à la présomption:

. . . l'orgueil n'est qu'un des vices opposés à la vraie humilité, qui a l'abjection basse & frauduleuse pour son autre adversaire, afin que ce milieu dont la science des moeurs fait tant d'état, soit plus reconnoissable. (OPT, II, 3; II, 2^e partie, 193)

Ainsi, le plus souvent, l'humilité apparaît chez lui comme une vertu qui se rattache à une morale d'inspiration chrétienne. Il la considère, non seulement comme le contraire de l'orgueil, mais comme l'essence même du christianisme et comme une condition sine qua non que doit respecter quiconque cherche Dieu. Les présomptueux, selon lui, sont même privés de certaines grâces divines:

• O le grand aveuglement d'esprits destitués de la Grâce! Pour moi je me ris d'une vaine enflure de Science, que je tiens pour la marque certaine d'une profonde ignorance. L'Humilité Chrétienne est ma Province, comme un autre disoit autrefois après Cicéron, que la Solitude étoit la sienne. . . . (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 442)¹⁸

¹⁸ A première vue, il semble que Le Vayer, dans ce passage, nie que la grâce suffisante, pour se racheter, soit accordée aux présomptueux, ce qui ferait de lui un janséniste. Il a précisé toutefois, à la page précédente, qu'il parle de cette grâce particulière qui éloigne l'homme "de cette ridicule ambition de savoir sans méconter. . . ." Selon Le Vayer, nous l'avons vu, le présomptueux rend plus difficile l'opération de la grâce suffisante, et il n'est donc pas étonnant si Dieu choisit de lui retirer certaines de ses grâces particulières, dont par exemple la grâce morale de l'humilité. Voir à cet égard E. Towers, "Actual Grace", dans The teaching of the Catholic Church, ed. G. D. Smith (New York: Macmillan, 1964), I, 608: ". . . sometimes [God] withdraws from a sinner the more striking and more abundant graces which he gives to those who are his faithful children."

Et le mérite des orgueilleux, c'est finalement de permettre aux humbles de mieux mériter auprès de Dieu:

Il faut qu'il y ait des âmes orgueilleuses qui ne se plaisent qu'aux choses relevées. . . . afin que celles qui ont reçu du Ciel cette vertu vraiment Chrétienne de l'humilité, en soient plus recommandables. Je parle de la sorte non seulement à cause de la béatitude que notre Religion promet aux personnes humbles; mais encore parce que les autres créances enseignent une doctrine toute contraire. Mahomet défend expressément à ses Musulmans, ou Fideles, de s'appliquer aux choses basses comme indignes d'eux, par cette injonction expresse, Fidelis ad vilia ne se abjiciat, que rapporte Abraham Echelite. Et il se peut dire, que l'humilité n'a jamais été vue avec toutes ses grâces hors de l'Eglise Chrétienne. (PTL, CXX; VII, 1^{ere} partie, 340-341)

C'est l'humilité, vertu essentiellement chrétienne, qui doit le mieux combattre, selon lui, cet aveuglement qui résulte de la présomption des savants:

Le plus souverain remède, & la meilleure précaution dont on puisse user contre un si grand aveuglement, c'est de ne juger jamais témérairement des choses du Ciel, où il faut avouer que de nous-mêmes, nous ne voyons goutte. (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 437)

L'humilité, abnégation et apothéose de la sagesse, est d'ailleurs l'attitude qui plaît le plus à Dieu, qui "ne demande qu'un peu de disposition & d'abaissement de notre part, pour nous combler de toutes sortes de connaissances & de bénédictions." (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 425)

Parce qu'elle est à la source de la vénération, elle plaît à Dieu:

En vérité l'humilité du Christianisme, qui sans se départir des respects ni des cérémonies qu'il sait par des révélations immémoriales être dues à la Divinité, reconnoît, qu'on n'en sauroit parler qu'improprement, cette humilité, dis-je, lui doit être bien plus agréable, que toutes les rêveries de notre humanité. (DHA, XXVI; III, 2^e partie, 418; voir aussi p. 424)

La difficulté, c'est que ce point fondamental du Christianisme n'est pas aisément accepté: "Notre Religion est toute fondée sur l'humili-

lité, & il n'y a rien, que nous fassions plus mal volontiers, que de déclarer notre infirmité, et de reconnoître ingénument notre foiblesse spirituelle." (PTL, XXV, VI, 1^{ere} partie, 230). La conclusion de La Mothe le Vayer, c'est qu'"au lieu d'employer en vain notre raisonnement sur des effets qui se font admirer avec étonnement, nous ferions mieux de nous contenter d'y reconnoître la main du Tout-puissant. . . ." (OPT, IV, 7; III, 1^{ere} partie, 183) "Une seule mise en garde demeure: c'est que l'humilité, comme toute vertu, a deux contraires: si l'orgueil est dangereux, la bassesse, elle, est à dédaigner:

Mais ne prenés pas tout ceci pour une preuve, que je fasse grand compte de certaines humilités trop affectées. Je n'approuve point que pour nous abaisser nous nous rendions absolument méprisables. Il faut conserver sa réputation. . . . (PTL, CXX; VII, 1^{ere} partie, 342)

Cette horreur de l'excès, nous l'avons vu, est typique de la pensée morale de La Mothe le Vayer, et reflète, par ailleurs, le sentiment courant de son temps. Molière, dans le Misanthrope, reliait soigneusement cette modération au goût de l'époque:

La parfaite raison fuit toute extrémité,
Et veut qu'on soit sage avec sobriété.
Cette grande roideur des vertus des vieux âges
Heurte trop notre siècle et les communs usages;
Elle veut aux mortels trop de perfection:
Il faut fléchir au temps sans obstination. . . . 19.

Dans le Tartuffe aussi, Cléante avait bien fait remarquer à Orgon que la vertu excessive devient un vice:

Les hommes la plupart sont étrangement faits!
Dans la juste nature on ne les voit jamais;
La raison, a pour eux des bornes trop petites;
En chaque caractère ils passent les limites;

Et la plus noble chose, ils la gâtent souvent
Pour la vouloir outrer et pousser trop avant.²⁰

Il est vrai que chez Molière, soupçonné lui-même de libertinage d'esprit, ces paroles pourraient faire croire qu'il ne réclame qu'une latitude morale scandaleuse. L'on retrouve pourtant des propos semblables à ceux du dramaturge chez Pascal, dont la rectitude morale ne saurait être infirmée:

Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des vices qui s'y insinuent insensiblement dans leurs routes insensibles du côté du petit infini et il se présente des vices en foule du côté du grand de sorte qu'on se perd dans les vices et on ne voit plus les vertus.²¹

Ailleurs dans les Pensées, Pascal affirme même que "C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu."²² La Mothe le Vayer traduit donc bien l'esprit de son temps en appliquant cette modération, non seulement à la vertu, mais à la science.

L'humilité représente donc un but à atteindre, à la fois comme base de la religion chrétienne et comme manifestation de la sagesse. La Mothe le Vayer se montre très dogmatique sur ce point. En réalité, dit-il, les deux choses ne sont qu'une, et il faut à la fin "[reconnaître] ingenuement notre foiblesse, & [avouer] avec humilité qu'il n'y a que Dieu, qui nous puisse rendre savans, comme il n'y a que lui qui ait une pure & véritable essence, accompagnée d'une science parfaite." (PTL, CL; VII, 2^e partie, 252). Pour devenir sage, il faut s'humilier, car "la sa-

²⁰ Ibid., p. 647. (I, v, vv. 339-344)

²¹ Oeuvres complètes, p. 1169. [Pensée 324 (Brunschvig 357)]

²² Ibid., p. 1170. [327 (Brunschvig 378)]

gesse, qui sert de couronne à toutes les vertus-morales, chérit si uniquement l'humilité, que sa pente naturelle est vers les lieux bas; d'où vient la belle pensée des Arabes, que je vois traduite en ces termes, Sapientia se habet ad superbos, ut aqua ad altiora loca." (PTL, C; VII, 1^{ère} partie, 98)

Recommander l'humilité et l'ignorance, et critiquer le pouvoir de la raison humaine, apparaît comme une solution assez logique au problème de la présomption. Certains auteurs, toutefois, ont fait un pas de plus en conseillant l'usage de la philosophie sceptique pour accomplir ce travail d'abaissement. On sait que la critique, en général, a cru discerner chez Le Vayer une position qui fut précisément celle du sceptique. Il nous reste à examiner cette possibilité dans le contexte du problème de la présomption, même si nous avons déjà exprimé les plus grandes réserves au sujet de cette étiquette de "sceptique" dont la Mothe le Vayer a été constamment l'objet.

Surtout à partir du XVII^e siècle, les penseurs catholiques voyaient souvent dans la philosophie sceptique un système qui leur permettait à la fois de combattre la présomption et de préparer l'homme à la grâce.²³ Comme nous l'avons vu, ce fut aussi le dessein de La Mothe le Vayer, Pierre-Daniel Huet, dans son Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain, a rappelé les deux buts de la longue tradition du scepticisme chrétien dont lui-même s'inspirait et dont il était, en fait, le dernier représentant important:

²³ Parmi les plus significatifs--pour ne pas parler de Montaigne et de Charron--l'on peut compter Du Perron, Omer Talon, Cornelius Agrippa, Henri Estienne, Gentian Hervet, Guy de Bruës, et Francisco Sanchez. Voir Henri Busson, Le rationalisme dans la littérature française, 1533-1601 (Paris: Vrin, 1957), et Don Cameron Allen, Doubt's boundless sea: Skepticism and Faith in the Renaissance (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1964), p. 77.

Or ce système a pareillement deux fins, l'une prochaine, et l'autre éloignée. La fin prochaine, est d'éviter l'erreur, l'opiniâtreté, et l'arrogance. La fin éloignée, est de préparer l'Esprit à recevoir la Foi. Car puisque nous avons été créés de Dieu pour l'aimer et le servir pendant cette vie, et pour jouir de la béatitude éternelle après notre mort; la doctrine que j'établis nous fournit pour cela de grands secours.²⁴

C'est dire que le scepticisme chrétien comporte deux parties: l'une qui détruit, et l'autre qui reconstruit. D'après les sceptiques chrétiens, de Cornelius Agrippa à Huet, il fallait d'abord détruire chez l'homme toute l'érudition qu'il croyait posséder, et bâtir ensuite les fondements de la foi catholique. C'était, comme le disait Pascal, d'abord abaisser l'homme, pour le relever ensuite.

Bien qu'il n'ait jamais explicité le double but de la philosophie sceptique, il semble que François de La Mothe le Vayer ait conçu le scepticisme d'une manière à peu près semblable à celle de Huet. Nous étudierons donc les "deux fins" du scepticisme chez La Mothe le Vayer, et espérons ainsi montrer qu'il s'est servi du scepticisme comme d'un outil susceptible de retrancher de l'esprit humain la conviction présomptueuse du savoir certain. Lorsque ce but est atteint, La Mothe le Vayer veut remplacer cette conviction par une préparation à la grâce. Etant donné que l'on a souvent accusé le scepticisme de La Mothe le Vayer de mener à l'incrédulité plutôt qu'à la foi, nous exposerons aussi le point de vue de la critique, qui se confond, le plus souvent, avec le procès de Le Vayer.

Pour peu que l'on étudie le scepticisme de La Mothe le Vayer, l'on se rend compte qu'il ne fut jamais exposé en une doctrine rigoureuse, voire limpide. Le sujet du scepticisme revient constamment sous sa plume,

²⁴ Londres: Jean Nourse, 1741, p. 209.

mais à chaque reprise il s'en sert de la même façon: au lieu de réfuter systématiquement les arguments des dogmatistes, il se contente d'exposer des lieux-communs du scepticisme. Son Discours pour montrer, que les doutes de la Philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences nous semble symptomatique à cet égard. A en croire le titre, l'on s'attend à une réfutation détaillée des arguments scientifiques et épistémologiques des dogmatistes. Il n'en est rien. Le Vayer consacre d'abord vingt pages à la poésie et au style littéraire, pages où l'on cherche vainement la moindre référence à la science ou aux doutes dont se nourrit la philosophie sceptique. Enfin, à la vingt-deuxième page—le Discours comporte un total de soixante-deux pages—, après quelques mots d'introduction, commence apparemment l'exposition du scepticisme, tant attendue par le lecteur. Les deux premières pages de cette exposition illustrent d'une manière parfaite la façon de procéder, et valent la peine d'être citées ici in extenso:

Elle [la philosophie sceptique] forme des doutes sur tout ce que les Dogmatiques établissent le plus affirmativement dans toute l'étendue des sciences, & cela ἐδοξαζῶς, citra ullam opinionem, à cause qu'elle doute même de ses doutes. Or parce que les premiers, & peut être les plus grands Philosophes ont limité le nombre des sciences à trois, d'où vient peut être qu'on ne connoissoit de leur tems que trois Muses, qu'on a depuis multipliées jusqu'à neuf, nous nous contenterons de faire nos réflexions principales, sur la Logique, la Physique, & la Morale, qui sont ces trois principales, qui peuvent aisément faire remarquer l'incertitude de toutes les autres disciplines. Car encore que leur nom Grec (ἐπιζῆμι), semble venir du repos d'esprit qu'elles donnent (ἀπὸ τῆς ζῆσεως), d'autant, disent les prétendus savans, qu'on ne se peine plus quand on sait, ratiocinamur enim ne ratiocinemur, si est-ce que s'ils veulent mettre la main à la conscience, ils seront contraints d'avouer que plus on sait, plus on est travaillé du desir d'acquérir de nouvelles connoissances, & d'un ennui de savoir si incertainement ce qu'on veut faire passer pour science. Tantale est représenté dans la fable, comme un des plus savans de son siècle; la pierre qu'il roule incessamment, est ce desir penible & perpetuel de connoître davantage, qui addit scientiam, addit & dolorem; jusqu'à ce que voulant passer au delà des bornes de notre humanité, & discourir des choses d'enhaut, qui est comme dérober le feu du Ciel, son nectar, & son ambrosie; il reçût la punition qui le rendit le plus malheureux des hommes. En effet, il arrivera toujours,

que comme l'ambition & l'envie de s'exalter, rendit miserables des Anges, qui se vouloient égaler à Dieu; le désir de trop savoir, au lieu de nous rendre plus éclairés, nous jettera dans des tenebres d'une profonde ignorance, qui n'est pas une des moindres disgraces que nous puissions souffrir ici bas, ex appetitu potentiae lapsi sunt Angeli, ex appetitu scientiae homines. Certes nous sommes trop mortels, & nôtre condition humaine est trop infirme, pour arriver de nous mêmes à la connoissance des choses divines & immortelles. (DPS; V, 2^e partie, 34-36)

Remarquons d'abord que ce passage se divise en deux parties distinctes. La première partie, où sont incluses les deux premières phrases, est introductoire, et fait espérer en une réfutation générale du dogmatisme. Dans la deuxième partie, La Mothe le Vayer prétend réaliser cette réfutation, mais nous verrons qu'il se détourne tout à fait du scepticisme global et dévastateur qu'il avait promis au lecteur. La démarche de ce passage nous semble typique de La Mothe le Vayer sceptique, et il est donc essentiel de suivre sa dialectique pas à pas.

Les deux premières phrases, nous l'avons dit, sont introductoires. La première prémisse, c'est que le scepticisme doute de "tout ce que les Dogmatiques établissent le plus affirmativement dans toute l'étendue des sciences. . . ." L'intention de l'auteur est donc, semble-t-il, de ruiner toute la doctrine scientifique dogmatique. Toutefois, la deuxième prémisse de l'argument, non moins significative que la première, apporte déjà une sévère restriction: c'est que ⁴ les premiers, & peut être les plus grands Philosophes, ont limité le nombre des sciences à trois. . .

. . ." A partir de ces deux prémisses, Le Vayer conclut qu'il lui suffira d'infirmier la Logique, la Physique et la Morale pour "faire remarquer l'incertitude de toutes les autres disciplines." On sait pourtant, quoi- que La Mothe le Vayer n'en dise rien, que la logique, la physique et la morale sont précisément les trois sciences qui ont subi les attaques les

plus acharnées de Sextus Empiricus.²⁵ Pour répondre aux critères établis

²⁵ Comme l'a dit Victor Brochard, "passant en revue les trois parties

par ses prémisses, mais déjà affaiblis, La Mothe le Vayer n'aura donc, en fin de compte, qu'à exposer rapidement quelques lieux-communs du scepticisme antique. Loin de douter "même de ses doutes", il pourra donc se permettre d'ériger en dogmes les arguments traditionnels du scepticisme grec, pour conclure qu'il a ruiné la certitude dogmatique.

Ce procédé, qui, en réalité, n'est déjà plus très sceptique, n'opère pas dans la deuxième partie du passage. En se servant de la locution de transition "Car encore que . . .", Le Vayer prétend donner suite à son introduction; mais il n'en est rien, car il n'est déjà plus question de la certitude des sciences. La première prémisse de ce nouvel argument, où Le Vayer affirme que les sciences prétendent amener au "repos d'esprit", est déjà plus moral qu'épistémologique. A partir de la deuxième prémisse, selon laquelle, "plus on sait, plus on est travaillé du désir d'acquérir de nouvelles connaissances . . .", Le Vayer achève de quitter tout à fait son dessein initial. Il est clair que le sujet du passage sera, non pas la certitude des sciences, mais la présomption des savants. Dès lors, il ne peut plus être question du scepticisme épistémologique au sens propre du terme. Il s'agit plutôt d'une attaque des plus dogmatiques contre la vanité de trop savoir.

A l'appui de cette attaque, Le Vayer cite deux exemples destinés à servir d'illustration à ses prémisses. Le premier exemple est celui de Tantale, puni par les dieux pour avoir voulu "discourir des choses d'enhaut". Remarquons d'abord que Le Vayer semble s'être trompé de mythe, car ce fut Sisyphe plutôt que Tantale que les dieux condamnèrent à rouler de la philosophie, [le scepticisme empirique] expose impartialement le pour et le contre sur chaque question, et conclut à l'impossibilité de rien savoir." Op. cit., p. 331.

une pierre. Il est vrai que Tantale vola le nectar et l'ambrosie des dieux, mais il a été puni pour avoir fait servir le corps de son propre fils aux dieux lorsqu'ils sont venus dîner chez lui. Zeus ressuscita alors le fils, Pélops, et condamna Tantale à souffrir de la soif et de la faim à perpétuité. Le mythe de Tantale n'a donc plus de véritable rapport avec ce que Le Vayer voudrait prouver. Par contre, l'exemple des Anges tombés nous semble beaucoup plus approprié dans la nouvelle perspective de cette partie du passage. Il faut toutefois remarquer que les deux exemples, qui servent de troisième prémisse, apportent eux-mêmes un dernier changement à l'orientation philosophique du passage. Du "désir de trop savoir", dont Le Vayer venait de parler, il ne choisit qu'un cas extrêmement restreint; c'est celui de l'homme savant qui, en voulant "discourir des choses d'en haut", porte offense à Dieu. Pour apporter la dernière touche à cette toile en miniature, Le Vayer s'empresse de conclure que l'homme est trop faible "pour arriver de [lui-même] à la connaissance des choses divines & immortelles."

Quelques constatations s'imposent: Premièrement, le passage est très loin d'être sceptique; au contraire, Le Vayer ne se sert que d'exemples et d'arguments dogmatiques à l'extrême. Deuxièmement, nous l'avons dit, la deuxième partie du passage ne répond nullement aux critères établis par la partie introductive. Il n'est plus question des sciences, mais des "choses divines & immortelles", et la perspective épistémologique de l'introduction s'est curieusement transformée en une conclusion morale.

A partir de cette rupture qui s'est effectuée entre la première et la deuxième partie du passage, nous croyons qu'il est possible de tirer quelques conclusions. D'abord, il est évident que Le Vayer est, malgré ce qu'il en dit, très peu intéressé par le scepticisme épistémologique.

S'il s'y intéressait vraiment, il n'aurait pas manqué de satisfaire aux critères si soigneusement établis dans la partie introductive. Il ne s'intéresse pas non plus à infirmer la certitude des sciences, car nous avons vu qu'il n'en est plus question dans les arguments de la deuxième partie. Par contre, il a un but très précis: celui d'attaquer la présomption de ceux qui, à cause de leur désir trop vif de tout savoir avec certitude, croient finalement "s'égaliser à Dieu". Quoi qu'il en dise lui-même, il nous semble évident que son véritable but, ici comme ailleurs, est à la fois moral et théologique plutôt qu'épistémologique.

Cette conclusion est également justifiée, nous semble-t-il, par l'extraordinaire charge émotive de la deuxième partie du passage. En fait, sans infirmer la certitude des sciences, La Mothe le Vayer fait de son mieux pour les rendre très peu désirables. D'après lui, l'on est "travaillé du désir" de savoir, l'on a un "ennui de savoir", Tantale est atteint d'un "desir penible et perpetuel de connoitre davantage"; voulant "passer au delà des bornes de notre humanité"--et il anticipe déjà sur sa conclusion--il devient "le plus malheureux des hommes." Les anges ont été rendus "miserables" et ceux qui veulent trop savoir n'ont à la fin qu'une "profonde ignorance"; finalement, "notre condition humaine est trop infirme" pour connaître la divinité. Au lieu d'avoir du poids philosophique, cette série de gratuités vise plutôt à inspirer chez le lecteur un dégoût moral qui l'éloignera de la présomption de trop savoir.

Ainsi, La Mothe le Vayer, après avoir annoncé son intention, qui est d'infirmer la certitude des sciences, se perd aussitôt dans des digressions et dans la gratuité de l'argumentation. Cette déviation de sa réflexion incite à tirer une conclusion qui, à notre sens, explique la confusion de l'ensemble. Nous avons vu, en effet, lors de notre discussion de sa pensée morale, que La Mothe le Vayer se contentait très souvent

de répéter des lieux communs sans trop s'inquiéter de leur provenance philosophique.²⁶ Il traite ici le scepticisme de la même façon, c'est-à-dire avec une légèreté remarquable. Grâce au scepticisme, il semble vouloir démontrer l'incertitude des sciences. En réalité, La Mothe le Vayer ne se retranche derrière le scepticisme que pour ruiner la présomption des dogmatistes. Voilà son but véritable, plus moral que philosophique. C'est ce qui explique qu'il se trompe sur le mythe de Tantale, car il y cherche, non pas la critique de la science, mais celle de la présomption.

Après l'introduction, citée plus haut, le Discours passe à une considération plus détaillée, non pas de la logique, comme on pourrait s'y attendre, mais de la connaissance des "choses divines et immortelles". Sur un plan émotif, la transition est justifiée, car elle est inspirée par les conclusions peu fondées de la première partie du traité. A l'aide d'un nombre considérable d'exemples,²⁷ La Mothe le Vayer conclut finalement que "la connoissance des choses divines [ne peut vous venir] que de ceux à qui le vrai Auteur de toute science les a révélées." (DPS; V, 2^e partie, 39) Ce n'est qu'après une telle digression, qui est caractéristique de son usage de l'argumentation sceptique, que La Mothe le Vayer revient, sans souci d'une succession rationnelle, à son propos initial: "Mais joignons de plus près le sujet que nous avons pris, & commençons par la Logique," (DPS; V, 2^e partie, 39) De nouveau, sa façon d'aborder la discussion est révélatrice. En effet, il pose sa conclusion même en prémisse: "Que les doutes de la philosophie Sceptique soient bien fondés à l'égard d'une science, qui n'est proprement que l'art de rendre ce qui est faux, vrai-

²⁶ Voir plus haut, chapitre II, pp. 64-67.

²⁷ Comme chez Montaigne, les illustrations et les anecdotes érudites abondent chez Le Vayer. Chez celui-ci, toutefois, elles commencent malheureusement à remplacer des arguments qu'elles devaient éclairer.

semblable, peu de personnes équitables feront difficulté de se le persuader." (DPS; V, 2^e partie, 39) Les vrais sceptiques se donneraient au moins la peine de respecter la progression logique de leur pensée avant d'aboutir à des conclusions. La Mothe le Vayer, lui, néglige les règles élémentaires de la logique et, en outre, commet deux autres erreurs.

La première, c'est de répéter cette plaisanterie ancienne, lieu commun des anti-pédants, qui consiste à dire que la logique ne fait jamais que "rendre le faux vraisemblable". En prêtant son appui à de pareilles affirmations, Le Vayer perd toute possibilité d'objectivité, et sa "démonstration" ne devient en fin de compte qu'une série d'affirmations gratuites fort mal enchaînées. La deuxième erreur est d'abord une répétition de ce qu'il fit dans ses remarques introductoires; il empêche, par l'usage du mot "équitables", que l'on ne soit pas d'accord avec lui. C'est un moyen peu honnête, nous semble-t-il, de s'allouer d'emblée un avantage psychologique: tout refus de croire à la validité de ses propres arguments devient, selon lui, signe de parti-pris, et ne saurait donc être objectivement fondé. Ces erreurs pourtant, selon nous, sont partiellement voulues, voire recherchées par La Mothe le Vayer. Le Vayer n'ignorait pas la logique, lui qui écrivit tout un traité sur "La Logique du Prince", à l'intention du Dauphin. Dans le Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie Sceptique sont de grand usage dans les sciences, il semble qu'il veuille faire le procès de la logique. Il prétend évidemment être l'émule des sceptiques qui ruinaient la logique par la logique même, en adhérant aux règles. La Mothe le Vayer, dans ce rôle, préfère cependant s'y prendre d'une autre manière, en s'accordant tout de suite un triple avantage d'ordre psychologique. D'abord, il pose sa conclusion en prémisse, ce qui implique que qui lira la suite est déjà

partiellement persuadé. Deuxièmement, il mène la logique par des plaisanteries, mais la plaisanterie, aisément comprise et retenue par le lecteur, a pour ainsi dire valeur d'apophthegme. Enfin, il qualifie tous ceux qui ne seraient pas d'accord avec lui de "non équitables".

Dès qu'il se lance dans la discussion de la logique elle-même, toutefois, l'on s'attendrait à trouver des preuves solides, sinon des indications précises quant à la précarité de cette discipline, car c'est la tâche que Le Vayer s'est effectivement proposée. Il n'en est pourtant pas ainsi. Il devient même clair qu'il en veut surtout à l'artifice de la logique (DPS; V, 2^e partie, 40-42), bien plus qu'à sa fragilité, et surtout à la présomption de ceux qui la pratiquent. (DPS; V, 2^e partie, 42) En fin de compte il ne vise pas la logique telle quelle, mais un type de logique vicieuse qu'il appelle "cette façon captieuse de déguiser la vérité" et d'étourdir les adversaires. (DPS; V, 2^e partie, 40) La subtilité d'une telle logique, au lieu de rendre l'esprit subtil, "l'é-mousse & le rend de nulle considération." (DPS; V, 2^e partie, 41) Opposée à cette logique spécieuse, il y a ce qu'il appelle la "Logique naturelle", dont "une petite pincée, un pugile . . . , vaut mieux . . . que les deux mains pleines de celle qui nous impose & nous trouble l'esprit par ses artifices." (DPS; V, 2^e partie, 42) Cette "logique naturelle"--terme qu'il ne définit jamais d'ailleurs, mais qui semble signifier toute logique empirique--"n'est pas inutile souvent à tirer de bonnes & justes conjectures. . . ." (DPS; V, 2^e partie, 43) Il tarde à mentionner les doutes de la philosophie sceptique, et lorsqu'il semble enfin vouloir aborder la question, il se contente de dire que "si nous n'usons d'une exacte suspension d'esprit, il est presque impossible de n'être pas attrapé par les plus grands parleurs, & souvent les moins véritables des hommes." (DPS; V, 2^e partie, 44) C'est dire, une fois de plus, qu'il en

veut essentiellement aux présomptueux qui croient tout prouver et tout savoir par le moyen d'une logique spécieuse. Dans toute la discussion qu'il promettait, La Mothe le Vayer n'a pas porté à la logique de blessure sérieuse par le moyen du scepticisme. Il n'a aucun recours aux démonstrations sceptiques qui dénoncent la débilité de la logique; il affirme, en toute gratuité, que le scepticisme est un excellent remède contre l'opiniâtreté et la présomption. La Mothe le Vayer vise l'homme, non le système.

La partie du traité où il est question de la Physique ressemble beaucoup à celle dont nous croyons avoir retenu l'essentiel. L'argumentation de Le Vayer consiste à dire, par exemple, que Dieu "nous cache les causes, dont nous voions seulement les effets. . . ." (DPS; V, 2^e partie, 46) C'est là une affirmation qu'on ne peut pas qualifier de "sceptique", car les vrais sceptiques mettaient systématiquement en doute l'existence et de la cause et de l'effet.²⁸ La conclusion de l'argumentation de La Mothe le Vayer ne consiste pas à dire que la nature n'a pas de lois certaines, mais qu'"humainement parlant tout est problématique dans la Physique. . . ." (DPS; V, 2^e partie, 50; nous soulignons) Le Vayer s'en prend donc, encore une fois, non pas à la physique en soi, mais à ceux qui retirent de l'orgueil de leurs connaissances. A la fin de son propos, il semble même avoir tout à fait oublié la physique en tant qu'objet proposé d'examen; la physique fut un autre prétexte pour attaquer la présomption humaine: "Que les pensées des hommes sont peu solides! que leurs raisonnements ont de vuide! & que la plus grande partie de toutes leurs

²⁸ Pour un excellent résumé de la critique sceptique de la physique ainsi que celle de la logique et de la morale, voir V. Brochard, op. cit., pp. 331-358.

actions sont ridicules!" (DPTS; V, 2^e partie, 65) De nouveau, il a préféré se servir du scepticisme comme d'un moyen qui permet d'humilier l'orgueil et la présomption.

Enfin, les réflexions de La Mothe le Vayer sur la morale sont loin d'être sceptiques, car elles se réduisent à l'affirmation, que nous avons d'ailleurs rencontrée chez lui, que puisque la raison humaine est viciée, une morale "purement humaine" est incapable d'être parfaite, et que "si le droit chemin que nous devons suivre ne nous avait été révélé d'en haut, nous ne trouverions rien dans la Morale qui ne fût problématique, & où l'Epoque ou la suspension Sceptique ne fût absolument nécessaire." (DPS; V, 2^e partie, 70) Tout comme dans les deux autres parties de son traité, La Mothe le Vayer ne s'attaque pas à la science per se, mais à la manière dont elle est pratiquée par les hommes.

Il faut dès lors conclure que, dans ce traité qui se veut sceptique, aucune exposition d'une philosophie précise n'est accomplie. Le Vayer se contente de recommander--de façon très dogmatique--le scepticisme comme remède à l'opiniâtreté, à l'incertitude de la raison humaine, à la diversité des opinions et à la présomption. Ce procédé, qui évite toute systématisation philosophique, est caractéristique de son oeuvre. Ainsi, toute recherche d'une doctrine sceptique rigoureuse chez La Mothe le Vayer est vaine. Seul un certain nombre d'exemples tirés ci et là de ses oeuvres permettent de proposer certaines conclusions touchant son "scepticisme". En effet, il y a des "idées-thèmes" qui reviennent sous sa plume, et dont nous avons déjà vu les débuts dans le traité que nous venons d'analyser. Ainsi, il estime que le scepticisme est un excellent remède contre la présomption des pédants, présomption qui est le résultat d'une confiance trop grande:

Les dix moiens de l'Epoque sont des Renards subtils, qui portent l'Incendie et la désolation dans les bleds des Philistins, c'est à dire, dans toutes les Disciplines des Savans, qu'il leur est impossible de garantir, tant ce feu Sceptique est actif. (PTS; V, 2^e partie, 197)

Par ailleurs, le scepticisme nous met à l'abri de l'opiniâtreté, en démontrant le peu de certitude de toutes les opinions: "il n'y a que l'Epoque Sceptique qui nous puisse mettre à couvert de mille contestations pleines d'opiniâtreté, dont la vie des hommes les plus modérés est journellement agitée." (LAP, VII; IV, 1^{ere} partie, 216) Le scepticisme, d'après lui, empêche l'homme "de tomber en cette flatteuse idolatrie de ses fantaisies. . . ." (DOT, II, 186) qui entraîne l'opiniâtreté et la contestation. Ainsi, le mérite du scepticisme, c'est de combattre la présomption, d'extirper l'opiniâtreté, et de démontrer "la vanité des sciences." (DOT, I, 413; voir aussi PTL, I; VI, 1^{ere} partie, 12-13) En apprenant à l'homme à se méfier de la valeur de ses connaissances scientifiques, elle devient une source de tranquillité, "l'unique port de salut à un esprit qui aime le repos. . . ." (PTS; V, 2^e partie, 180)

En somme, "un grain d'Epoque est un souverain et merveilleux préservatif, soit contre la trop grande facilité à tout croire, soit contre cette présomptueuse & téméraire façon de nier tout ce qui ne tombe pas d'accord sous notre sens." (PTL, LXXXIX; VI, 2^e partie, 366) Cette assertion est capitale pour la compréhension du scepticisme de Le Vayer. S'il vante le scepticisme, c'est pour des raisons très précises. Le scepticisme est pour lui, non pas un art de vivre, non pas une fin, mais un "préservatif" qui, tout en empêchant l'homme d'être crédule à l'excès, maintient son équilibre en lui rappelant de ne pas trop se fier à ses propres lumières. Abaisser le dogmatisme, que ce soit en Logique, en Physique ou en Morale, ce n'est plus un but, mais un moyen.

Ici, nous retrouvons l'idée de Pierre-Daniel Huet, pour qui le scepticisme avait deux buts. Son but "prochain", ou moral, est de permettre à l'homme de vivre sans arrogance et sans opiniâtreté. L'autre but, plus "éloigné", est en réalité évangélique, car selon Huet, le scepticisme, en enseignant l'humilité, devait préparer l'âme à accepter plus aisément la foi.

Chez Le Vayer, la même notion s'opère. Que le scepticisme puisse servir d'introduction à la foi chrétienne est une prise de position qu'il répète d'un bout à l'autre de son oeuvre. Dans les Dialogues d'Orasius Tubero, par exemple, il affirme que "non seulement la Sceptique n'apporte point d'inconvénient à notre sainte Theologie, mais mesme qu'à le bien prendre son Epoche peut passer pour une heureuse preparation Evangelique. . . ." (DOT, I, 345) et que "la Sceptique se peut nommer une parfaite introduction au Christianisme." (DOT, I, 336) Quelque douze ans plus tard, il réitère, dans son traité De la Vertu des Payens, son adhésion à "cette Sceptique en particulier, qui devient une excellente introduction au Christianisme, & peut tenir lieu de préparation Evangelique." (DVP, I, v, 1^{ere} partie, 308) La ressemblance de ces formules, à douze ans d'intervalle, porte à croire que Le Vayer s'est littéralement cramonné à cette théorie.

Non content de donner une allure évangélique à la philosophie sceptique, il explique plus d'une fois comment le scepticisme atteindra cette "fin éloignée" qu'il se propose. Plus d'une fois dans ses oeuvres, il se sert de l'image du "champ défriché" pour illustrer ce qu'il entend par "préparation évangélique". Ainsi, dans la Vertu des Payens, nous relevons un passage qui explicite adéquatement sa conception de la "Sceptique Chrétienne":

Quoiqu'il en soit, je trouve que la Sceptique n'est pas d'un petit usage pour une ame Chrétienne, quand elle lui fait perdre toutes ces opinions magistrales que Saint Paul déteste si fort. Il est à peu près de nôtre esprit comme d'un champ qui a besoin d'être défriché, & qu'on en arrache les mauvaises plantes, avant que d'y jeter la graine, dont on desire retirer du profit. L'Epoque travaille sur nous de la même façon: Elle nous ôte toutes ces vaines imaginations de connoître avec certitude, & de savoir avec infailibilité, comme autant de ronces & d'épines. Et elle nous rend par cette soigneuse culture, comme une terre bien préparée, & digne de recevoir les semences du Ciel, je veux dire ses grâces infuses, & ses dons surnaturels, qui ne peuvent alors manquer d'y prendre heureusement racine, & d'y produire des fruits dignes d'une si noble agriculture. Ne voions-nous pas tous les jours les vertus Chrétiennes & Théologiques, qui reluisent avec beaucoup plus d'éclat en des ames simples & ignorantes, que dans celles des plus savans en toute sorte de disciplines? Et ne savons nous pas, qu'il n'y a point d'esprits, qui reçoivent les mystères de nôtre Religion avec tant de résistance, que ceux, qui pensent savoir démonstrativement les causes, & les fins de toutes choses? (DVP, I; V, 1ere partie, 306-307)

Séquit par l'image du "champ défriché", Le Vayer la reprit en 1661 dans sa Prose chagrine, pour soutenir que

L'ame d'un Sceptique Chrétien est comme un champ défriché & purgé de mauvaises plantes, telles que sont les dangereux axiomes d'une infinité de Savans, qui reçoit ensuite les rosées de la grâce divine bien plus heureusement, qu'elle ne feroit si elle étoit encore occupé & rempli de la vaine présomption de connoître tout avec certitude, & de ne douter de rien. (PC, II; III, 1ere partie, 309)

Pour La Mothe le Vayer, comme pour Huet, les deux buts du scepticisme se rejoignent, et ruiner la présomption dogmatique est en réalité le moyen le plus efficace pour préparer l'infusion de la grâce. En fait, ces théories paraissent raisonnables. Le christianisme étant une religion qui demande avant tout de l'humilité, et la grâce de Dieu étant moins apte à opérer chez celui qui, confiant de lui-même, n'est pas prêt à écouter la voix divine, il est essentiel de purger l'âme de l'homme pour la rendre sensible à l'appel de Dieu. Il est à remarquer que Le Vayer évite la présomption qui consisterait à dire que le scepticisme entraîne nécessairement la foi; il affirme seulement qu'il prépare l'âme à recevoir cette foi.

Les exemples de cette conviction abondent chez Le Vayer. La soumission et l'humilité représentent pour lui l'essentiel du christianisme, et l'antithèse du savoir présomptueux des pédants:

Certes nous trouverions beaucoup mieux notre compte dans une respectueuse soumission d'esprit, aux choses dont Dieu n'a pas voulu que nous eussions une exacte connaissance, se contentant de nous les faire admirer; que de nous alambiquer la cervelle avec une présomption qui ne peut lui être agréable, puisque, comme Saint Augustin le soutient fort bien, la gloire d'une Ame Chrétienne dépend d'être fidelle, non pas de raisonner; & puisque notre Religion est plus fondée sur l'humilité, que sur des pointes d'esprit, ni des forces de discours. (DHA, I; III, 2^e partie, 6)

Il n'a cessé de rappeler qu'il faut se fier, non pas à ses propres forces, mais à celles de Dieu:

Pour moi je pense, que ceux qui reconnoissent de bonne foi la nécessité d'une conséquence si bien prouvée, ne laisseront jamais prendre l'essor à leur faible raison; & se tiendront toujours humblement, mais sûrement, attachés aux Préceptes Divins qui ne varient point, & qui n'ont jamais trompé personne. En effet, qu'y a-t-il de plus muable, ou de plus sujet à variété, que le raisonnement humain? (DHA, XX; III, 2^e partie, 324)

Ainsi, après avoir fait avouer aux présomptueux, par des démonstrations sceptiques, que leur raison est imparfaite, il faut leur faire voir que les "Préceptes divins" représentent une alternative beaucoup plus sûre. S'il faut accepter les "Préceptes divins", tels quels, comment les garantir toutefois contre les effets destructeurs de ce "feu sceptique" que Le Vayer loue à tant de reprises? C'est là un problème que La Mothe Le Vayer n'a pas ignoré:

Tout ce qu'on pourrait craindre, ce seroit, qu'une Philosophie, si accoutumée à douter de tout, & si peu assurée, que celle dont nous traitons, ne nous donnât de mauvaises habitudes, et ne nous fit avoir des irrésolutions aux choses mêmes où il n'est pas permis d'hésiter tant soit peu, ni d'avoir le moindre doute comme en tout ce qui concerne la Foi & les bonnes moeurs. (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 307-308)

La Mothe le Vayer touche ici à l'objection la plus frappante au scepticisme chrétien, et lui-même a été constamment accusé d'avoir pratiqué un scepticisme qui soit préjudiciable à la vérité du christianisme, comme nous le verrons bientôt. Déjà à l'époque de Le Vayer, cette objection si évidente était soulevée chaque fois qu'il était question du scepticisme chrétien. Le Vayer lui-même raconte l'histoire d'un homme contentieux qui, après qu'on avait répondu à tous ses reproches philosophiques contre le scepticisme, se mit à défendre la religion contre une philosophie qu'il estimait forcément incompatible avec le christianisme:

Enfin son dernier refuge fut d'embrasser les Autels, protester que la Secte Pyrrhonienne étoit absolument contraire à la Religion, & qu'elle ruinoit entièrement le Christianisme; puisque ne déférant nullement au rapport des Sens, qu'elle croit aussi fautifs les uns que les autres, elle rend par là tous nos miracles incertains, & par conséquent nos déférences pour ce regard à ce qu'en croit l'Eglise, de tout point ridicules. (PC, II; III, 1ere partie, 304)

Confronté avec l'objection, qui est d'envergure, La Mothe le Vayer a répondu qu'"on ne doit rien appréhender . . . d'une Sceptique, que l'on a rendue Chrétienne par le moyen de la circoncision de Saint Grégoire." (DVP, II; V, 1ere partie, 308) Ce qu'il s'agit d'accomplir, selon lui, c'est retrancher tout le paganisme de la philosophie sceptique, et rejeter de prime abord tout ce qui semble contraire à la foi chrétienne. A partir de là, il faut, à l'encontre des présomptueux, ne jamais mettre en doute les dogmes ou les mystères de la foi. Autrement dit, il faut se contenter de la Révélation, sans chercher à en découvrir les fondements rationnels:

Certes l'on se doit bien garder de soumettre les vérités constantes de la vraie Religion, qui nous ont été révélées d'en-haut, au raisonnement humain, parce que si vous pensez accommoder la foi au discours qu'on peut former sur ce qu'elle enseigne, chacun prétendra avoir droit d'en penser à sa mode, n'y ayant rien de si divers que l'esprit de l'homme; et ainsi cette foi ne sera plus une comme elle doit être. Il faut avaler sans masquer ce qu'elle prescrit, comme une médecine salutaire qui guérit.

au dedans si on ne la rejette point, ce qui arrive à ceux qui la veulent trop savourer. (SS; pp. 13-14)

Ainsi, affirme-t-il, le scepticisme devient même une arme de l'orthodoxie, en encourageant chacun à accepter telles quelles les ordonnances de l'Eglise; mais une fois que le sceptique s'est rendu au Christianisme, il peut se permettre de douter de tout, sauf de la foi.

Certes, tout bien considéré, je me confirme dans cette doctrine, que hors les vérités révélées d'en-haut, et que la vraie Religion nous enseigne, l'on peut sans crime demeurer irrésolu, et sans rien déterminer sur tout le reste. (SS; pp. 3-4)

Les lacunes et les faiblesses de la pensée de La Mothe le Vayer sont évidentes: tendance à exploiter le lieu commun, à négliger la dialectique rigoureuse et analytique, à emprunter, sans examen véritablement critique, l'argumentation de ses prédécesseurs. Une méthode de pensée fait défaut. Chez La Mothe le Vayer seule une ébauche de méthode subsiste: à partir de la présomption, le scepticisme a droit de cité; comme conclusion d'un mode de pensée sceptique, l'abaissement de l'orgueil humain; grâce à l'abaissement, l'appétit de la foi devient possible. Enfin, la défense du scepticisme comme étant la meilleure des Philosophies, c'est-à-dire celle qui s'accorde le mieux avec le christianisme, s'impose. Une dernière citation illustre assez bien, nous semble-t-il, la simplicité et l'innocence d'une réflexion qui fuyait les rigueurs, voire les spéculations, de l'analyse et de la systématisation philosophique:

... la condition de notre humanité ne souffre pas que nous devions nous en promettre davantage, que de savoir reconnoître avec franchise & ingénuité les titres de notre ignorance. Ce n'est pas pourtant si peu de chose, que cet aveu sincère ne nous mette beaucoup au dessus de tant de grands Docteurs, parmi lesquels il n'est pas permis d'ignorer ce que véritablement on ignore. Cela vient de ce que l'ignorance qui se sait, qui se juge elle-même, & qui se condamne comme telle, n'est pas en quelque façon une entière ignorance. Pour l'être, il faudroit que pleine de présomption

elle se crût toute qu'elle n'est, & en un mot, qu'elle s'ignorât soi-même; Or parce qu'entre toute les philosophies, il n'y a guères que la Sceptique Chrétienne & circoncise, comme l'ordonne Saint Gregoire de Nysse, qui nous donne de bonnes leçons là-dessus; ne faisons pas difficulté de l'estimer, nonobstant l'animosité de tant de superbes savans, dont, si nous croions l'Apôtre, nous ne saurions trop nous défier. (DLC; III, 2^e partie, 465-466)

Le scepticisme de Le Vayer est une philosophie sans ambition analytique: elle signifie reconnaissance et acceptation de l'ignorance. Il est certain que Le Vayer s'est voulu sceptique, et qu'il s'est même cru sceptique. Nous sommes convaincu toutefois qu'à prendre le scepticisme dans l'acception normale de sa définition, il ne s'applique guère aux réflexions de La Mothe le Vayer.

Notre conclusion, néanmoins, n'est nullement partagée par la critique traditionnelle. En effet, celle-ci s'est le plus souvent empressée d'accepter le scepticisme de Le Vayer comme un point de départ, à partir duquel la critique de son oeuvre devient possible. Cette analyse courante du scepticisme dit nihiliste de La Mothe le Vayer ne doit pas surprendre, car elle relève d'une tradition qui remonte jusqu'à la fin du XVI^e siècle.

Le Vayer, bien entendu, ne fut ni le premier ni le dernier penseur à avoir fait profession d'un "scepticisme chrétien". A ce point de vue, il fait partie d'une lignée d'écrivains célèbres: Montaigne, Charron, Pascal, Bayle, Huet. La critique du scepticisme chrétien n'a donc pas été déclenchée par l'oeuvre de La Mothe le Vayer. Même avant la parution des premiers Dialogues d'Orasius Tubero, des religieux, tels que Garasse, Yves de Paris, Cotin et Mersenne, ainsi que des hommes de lettres, tels que Guez de Balzac et Charles Sorel, s'appliquaient avec diligence à la réfutation de la philosophie sceptique.²⁹ La critique contemporaine, elle, s'est

²⁹ Craig Brush, Montaigne and Bayle (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 165.

attaquée, non seulement à l'idée même du scepticisme chrétien, mais à la conception même du scepticisme chez La Mothe le Vayer.

Lors de notre chapitre liminaire, nous avons constaté que la critique a toujours eu tendance à interpréter l'œuvre de La Mothe le Vayer sur les trois plans du scepticisme, du libertinage et de l'incrédulité. Ce qui continue pourtant d'étonner, c'est qu'elle ait cru à la réalité d'un scepticisme absolu chez lui. Pour Florence Wickelgren, son œuvre est "imprégnée du pyrrhonisme de Sextus Empiricus";³⁰ pour Louis Etienne, "Le Vayer c'est le scepticisme mis à la portée de tout le monde, de ceux même qui n'ont pas étudié la philosophie. C'est le scepticisme appliqué à la politique comme à la morale, aux usages de la vie comme à ceux de la société."³¹ D'après René Pintard, il pousse "les conséquences du scepticisme au-delà de ce que s'était permis, par exemple, l'auteur de l'Apolo-
gie de Raimond Sebond."³² Antoine Adam, qui s'appuie, tout comme Pintard, dans une très large mesure sur les Dialogues d'Orasius Tubero, est convaincu que La Mothe le Vayer est le sceptique achevé.³³ Seul Louis Etienne semble s'être aperçu que "rien n'est plus superficiel que le scepticisme de La Mothe-le-Vayer. Ses dix-huit volumes ne contiennent pas une réfutation, je ne dis pas sérieuse, mais régulière des grands systèmes du dogmatisme. Il n'a pas même de méthode fixe."³⁴ Comme nous l'avons déjà dit, cette constatation est juste, mais Etienne n'en a pas tiré la conclu-

³⁰ La Mothe le Vayer: sa vie et son œuvre (Paris: Droz, 1934), p. 65.

³¹ Essai sur La Mothe le Vayer (Rennes: J.-M. Vatar, 1849), p. 25.

³² Op. cit., I, 141.

³³ Histoire de la littérature française au XVII^e siècle (Paris: Del Duca, 1962), I, 306.

³⁴ Op. cit., p. 23.

sion qui s'impose, que le scepticisme de Le Vayer ne devait nullement être complet ou profond, et, surtout, que La Mothe le Vayer ne s'intéressait au scepticisme que dans la mesure où il lui permettait d'affirmer l'ignorance de l'homme, et donc sa dépendance de la foi. Selon Etienne encore, chez Le Vayer "le scepticisme paraît baisser d'un degré comme philosophie, et tout ensemble s'exagérer et se rapetisser, s'exagérer dans les petites choses, et se rapetisser dans les grandes."³⁵ Précisément, si Le Vayer "s'est appliqué à fuir les grandes, les hautes questions,"³⁶ c'est parce qu'il n'était pas suffisamment sceptique pour les entreprendre. Philosopher, énoncer de grandes et savantes théories, n'était pas au goût de La Mothe le Vayer, comme nous nous en sommes aperçu en étudiant sa morale. Le Vayer s'est presque toujours contenté de se servir de ses trouvailles littéraires ou philosophiques sans chercher à savoir ce qui les avait inspirées, ou sans vouloir les approfondir. Dans cette optique, le point de vue de Jacques Denis, par exemple, semble assez mal fondé. Selon lui,

Les pyrrhoniens français tombèrent dans la même faute que ceux d'Italie aux XV^e et XVI^e siècles. Ils ne comprirent pas que le scepticisme n'est rien en soi et ne saurait avoir sa fin en lui-même; que tout son usage est d'être une arme défensive et, au besoin, offensive contre les dogmatismes impérieux et oppresseurs, et que, lorsqu'il n'est pas l'instrument de l'esprit pour détruire les opinions dominantes et maîtresses en philosophie ou en religion, il n'a ni efficacité ni valeur propre. . . .³⁷

Nous croyons, au contraire, que le scepticisme, et celui de La Mothe le

³⁵ Ibid., pp. 76-77.

³⁶ Ibid.

³⁷ Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle: Gassendi, Gui-Patin, Lamothe-Levayer, Cyrano de Bergerac (Caen, 1884; réimpr. Genève: Slatkine Reprints, 1970), p. 78.

Vayer en particulier, avait une valeur positive. Ce fut une arme dont l'utilité et le but précis étaient d'abattre le dogmatisme présomptueux de l'homme. Le scepticisme de La Mothe le Vayer est justement un "instrument de l'esprit" destiné à détruire la présomption, qui est l'"opinion dominante et maîtresse" chez l'homme.

Les affirmations de Jacques Denis incitent aussi à aborder le phénomène du scepticisme chrétien dans son contexte historique. Ainsi, Jean Grenier a écrit que:

Le doute de La Mothe le Vayer et de ses contemporains n'a rien de dramatique: c'est celui du libre-penseur (appelé jadis libertin). Il n'a même pas la profondeur du doute des Pyrrhoniens de l'antiquité; il fait simplement partie du bagage de l'honnête homme, vivant à la cour, aimant ses aises et ne doutant pas de la nécessité du luxe.³⁸

Que le scepticisme de Le Vayer n'ait rien de dramatique ni de profond, nous en convenons. Si toutefois ce scepticisme "fait simplement partie du bagage de l'honnête homme", l'on se demande pourquoi tant de critiques se sont acharnés contre lui. D'ailleurs, établir une équivalence entre "doute" et "libertinage" nous paraît exagéré, comme il ressort de la remarque de Spink, selon laquelle, "Scepticism in itself was not sufficient to make an erudite libertine. Philosophical scepticism, coupled with theological orthodoxy, was openly professed by some ecclesiastics."³⁹

Reste la tentation de réunir le scepticisme et le christianisme, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de La Mothe le Vayer. La critique n'a pas manqué de souligner l'échec de cette tentative. Florence Wickelgren, par exemple, affirme que chez Le Vayer, "L'effort de conciliation

³⁸ "Le Sceptique masqué: La Mothe le Vayer". Table ronde, oct. 1949, p. 1512.

³⁹ French Free-Thought from Gassendi to Voltaire (London: U. of London, The Athlone Press, 1960), p. 12.

est bien apparent, mais plus évident encore est le fait que cette libre pensée sceptique ne peut se réconcilier avec la conception de la religion catholique de l'époque."⁴⁰ Edouard Droz va plus loin: d'après lui, le scepticisme comme méthode philosophique, "est stérile et ne peut s'attendre qu'à lui-même. Quand on l'a embrassé, il faut s'y tenir; si l'on en veut tirer autre chose que le scepticisme, on le détruit."⁴¹ Affirmation tendancieuse, mais qui contient néanmoins une part de vérité. Il est utile de rappeler ici l'enquête faite par Arne Naess sur les variations du scepticisme religieux pour s'apercevoir dans quelle mesure Droz anticipait sur l'attitude actuelle des érudits.

Arne Naess rappelle d'abord que toute une lignée de philosophes ont prétendu concilier le christianisme et le scepticisme:

Since Augustine a long series of Christian personalities have reported on the scepticism (that is, 'scepticism' in their own terminologies) that was theirs before their ultimate conversion. Some have even retained the point of view that they are sceptics. But it is clear that their concept of religious belief and of revelation is such that they must be said to claim at least to know the truth of every proposition of the Bible. They accept revelation as a source of knowledge of many kinds and confine their scepticism to propositions arrived at without revelation.⁴²

Le "scepticisme chrétien" dont il est question n'a que peu de rapport avec le véritable scepticisme philosophique; il a même quelque chose d'artificiel, car il est clair, "for example, that if to believe something he must accept unreservedly some proposition as true or probable, the sceptic cannot believe."⁴³ Tenter de mettre le scepticisme au ser-

⁴⁰ Op. cit., pp. 99-100. Nous verrons plus tard, en effet, que la théologie de Le Vayer est loin d'être la moins orthodoxe de son temps.

⁴¹ Etude sur le scepticisme de Pascal (Paris: Félix Alcan, 1886), p. 20.

⁴² Scepticism (New York: Humanities Press, 1968), p. 68.

⁴³ Ibid., p. 48.

vice du christianisme, c'est donc choisir d'être sceptique "fragmentaire", ou non-philosophique. C'est largement l'attitude que l'on retrouve chez Le Vayer. Du grand système philosophique de Pyrrhon, de Carnéade ou de Sextus Empiricus, il ne reste chez La Mothe le Vayer que des bribes de méthode.

Le point de vue de Richard Popkin, à première vue, semble directement opposé à celui de A. Naess. Après la Renaissance, dit-il, les sceptiques prétendaient presque toujours à la foi chrétienne:

Hence, 'sceptic' and 'believer' are not opposing classifications. The sceptic is raising doubts about the rational or evidential merits of the reasons given for a belief; he doubts that necessary and sufficient reasons either have been or could be discovered to show that any particular belief must be true, and cannot possibly be false. But the sceptic may, like anyone else, still accept various beliefs.⁴⁴

Cela est exact dans la mesure où le sceptique rejette toute preuve rationnelle des faits surnaturels. Le vrai sceptique ne s'arrêterait pourtant pas au doute des preuves d'une foi; puisqu'il doute de tout, il se doit de douter de la foi elle-même. Alors, comme le suggère A. Naess, ou le sceptique ne croit pas, ou il choisit de fragmenter son scepticisme et de ne plus douter des matières de foi.

Par ailleurs, la critique a vu, chez certains auteurs, un accord réel entre le scepticisme et le christianisme. La preuve en est que les érudits de notre siècle défendent presque à l'unanimité Montaigne contre les accusations d'athéisme qui lui ont été lancées autrefois. Comme le rappelle Louis Hippeau, Sainte-Beuve a cru que Montaigne était incrédule:

Sainte-Beuve se trompait. Montaigne fut un catholique qui voulait défendre sa croyance; c'est pourquoi il s'est d'abord tourné vers

⁴⁴ The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Assen: Van Gorcum & Co., 1960), pp. xiii-xiv.

le stoïcisme auquel il a préféré ensuite le scepticisme comme appui plus sûr. Car ces deux philosophies sont, à la fin du XVI^e siècle, les deux principaux recours des croyants contre les conséquences anti-chrétiennes de l'enseignement padouan.⁴⁵

Le scepticisme de Montaigne est donc justifié dans son contexte historique, et non pas par sa valeur intrinsèque. René Pintard semble partager ce point de vue en parlant de Montaigne et de Charron:

Une telle philosophie privait la foi de l'appui qu'elle avait longtemps trouvé dans les constructions de la théologie naturelle. Mais le dommage était-il si grand en un temps où la raison humaine, d'alliée se faisait assaillante, et où le dogmatisme, au lieu de défendre les dogmes, se muait en un rationalisme destructeur? Le plus habile au contraire, pour les défenseurs de la religion, n'était-il pas d'enchérir sur le scepticisme, et de s'en servir pour rabattre des prétentions devenues dangereuses?⁴⁶

Sans aller jusqu'à louer leur philosophie, la critique peut la leur pardonner en disant que c'était la seule arme qui se présentait à eux à l'époque. Une telle tolérance n'a malheureusement plus cours lorsque René Pintard aborde l'étude de La Mothe le Vayer, qu'il soupçonne de nourrir un scepticisme excessif et de mauvaise foi: Le Vayer, d'après lui,

se met au bénéfice de cette tradition fidéiste qui, après avoir eu tant de prise sur les hommes du siècle précédent, gardait dans le sien quelques représentants honorables. Rien de plus excessif, pourtant, que sa prétention: car, en poussant les conséquences du scepticisme au-delà de ce que s'était permis, par exemple, l'auteur de l'Apologie de Raymond Sebond, celui des Dialogues altère gravement l'économie du système que ses devanciers avaient fait admettre ou tolérer.⁴⁷

Ces accusations sont partiellement justifiées dans le contexte des Dia-

⁴⁵ Essai sur la morale de La Rochefoucauld (Paris: Nizet, 1967), p. 27.

⁴⁶ Op. cit., I, 46.

⁴⁷ Ibid., I, 141.

logues d'Crasius Tubero, où Le Vayer a, en effet, postulé un scepticisme total. Nous croyons que ce n'est qu'après la parution des Dialogues qu'il a choisi de fragmenter son scepticisme et nous verrons, lors d'une étude de sa pensée religieuse, que cette fragmentation s'est avérée assez fructueuse.

Louis Etienne voit dans le scepticisme de Le Vayer des éléments qui l'éloignent des prises de position de Huet et de Pascal: "Plus on étudie Charron et Le Vayer, plus on s'assure de la distance qui les éloigne de Huet et de Pascal. Ceux-ci prétendent absorber la raison dans la foi; ceux-là n'aspirent qu'à les séparer."⁴⁸ Ce que Louis Etienne veut dire, nous semble-t-il, c'est que la portée religieuse du scepticisme prédomine chez les derniers et non pas chez les premiers. Ceci est sans doute vrai, car et Huet et Pascal avaient un but évangélique explicite. Charron et Le Vayer, plus philosophes que théologiens, n'avaient point le zèle ni la dévotion d'un Pascal. Il ne suffit pourtant pas, comme le rappelle Louis Hippeau, de nier la valeur de la séparation de la raison et de la foi; d'après lui, ce procédé a pu donner des résultats valables:

Mais, pour les croyants, à quoi pouvait aboutir la séparation des deux domaines [de la raison et de la foi]? A juger la spéculation philosophique comme un jeu d'esprit sans valeur absolue et la raison comme une faculté bornée. On concluait donc au scepticisme et puisque la raison ne pouvait rien démontrer, on s'en remettait à la foi. Montaigne qui adopta cette position et la défendit avec verve dans l'Apologie de Raimond Sebond l'a rendue célèbre. On sait, aujourd'hui, qu'il ne l'a pas inventée et qu'elle a été partagée par bon nombre de ses contemporains.⁴⁹

D'ailleurs, les différences fondamentales entre Le Vayer et Huet ne sont

⁴⁸ Op. cit., p. 73.

⁴⁹ Op. cit., p. 25.

peut-être pas aussi grandes. D'après C. J. G. Bartholmèss, Le Vayer a été en quelque sorte le précurseur et même l'inspirateur de Huet:

La Mothe le Vayer, Parisien comme Charron, eut une influence encore plus sensible [que Montaigne, Charron ou Sanchez] sur Huet. . . . précepteur des Enfants de France, et l'un des Quarante, fort estimé de Richelieu et de Mazarin, historiographe et conseiller d'Etat, ami de la retraite et des lettres, spirituel et érudit, écrivain inépuisable, infatigable promoteur d'un scepticisme savant et fin, libre et gai, La Mothe le Vayer a, dans sa vie comme dans son génie, plus d'une analogie avec la destinée et le caractère de Huet.⁵⁰

Comme Arne Naess, Bartholmèss a conclu que le scepticisme global, ne pouvant s'empêcher de douter même de la révélation, était incompatible avec le christianisme: "L'esprit du scepticisme semble aussi opposé au génie de la religion, que la violence et le despotisme le sont à la liberté et à la paix."⁵¹ Face à ce dilemme, il a conclu que Huet, au fond, n'était pas sceptique, et que "le scepticisme, chez lui, est un rôle, le dogmatisme est son opinion sérieuse. . . ."⁵² Comme nous l'avons vu, l'attitude de Le Vayer est souvent caractérisée par un dogmatisme foncier. Un passage où Bartholmèss illustre cette tendance chez Huet nous semble également s'appliquer au scepticisme de La Mothe le Vayer: "L'évêque d'Avranches est si peu sceptique conséquent, si évidemment dogmatique, qu'il se brise contre l'écueil même d'un dogmatisme excessif. . . . Son principal argument, celui qu'il habille et qu'il retourne de mille façons, est en effet celui-ci: "On ne sait pas tout, on ne sait donc rien!"⁵³ Ce dogmatisme est sans doute plus fondamental chez Huet que chez Le Vayer,

⁵⁰ Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique (Paris: Imp. Marc Ducloux & Cie., 1850), pp. 178-179.

⁵¹ *ibid.*, p. 133.

⁵² *ibid.*, p. 129.

⁵³ *Op. cit.*, p. 161.

mais le principe moteur est le même: croyant se servir du scepticisme pour combattre la présomption dogmatique des hommes, ils sont tombés tous les deux dans le même piège: celui de dogmatiser eux-mêmes.

Loin d'être systématique, la philosophie de La Mothe le Vayer émerge pourtant de ses oeuvres. Ce n'est certainement pas, comme l'ont cru certains critiques, un scepticisme qui s'applique en toute circonstance. Ce n'est même pas un doute rigoureux et systématique. C'est, en réalité, un ensemble assez mal défini d'idées prises chez les anciens, qui ne servent qu'à combattre la présomption, considérée par La Mothe le Vayer comme l'obstacle majeur qui sépare l'homme de la foi; comme le dit Craig Brush, "The surest method of preparing for divine grace lies in the humiliation of man's presumption. . . ." ⁵⁴ Le scepticisme de La Mothe le Vayer, c'est donc un scepticisme "fragmentaire", pour nous servir des termes d'Arne Naess, ou peut-être mieux encore, un masque sceptique, comme le suggère Christian Bartholmèss à l'égard de Huet, qui cache un dogmatisme fondamental. Le scepticisme "absolu", "pur", tant redouté, de La Mothe le Vayer n'est finalement qu'une chimère; c'est peut-être un des grands mythes, créés par la critique.

⁵⁴ Op. cit., p. 161.

CHAPITRE IV

LA MOTHE LE VAYER ET L'ORTHODOXIE CATHOLIQUE

. . . la gloire aussi-bien que le salut d'un Catholique, ne dépend pas, selon Saint Augustin, de bien raisonner, mais de bien croire.--François de La Mothe le Vayer; PTL, CII; VII, 1^{re}e partie, 127

L'orthodoxie de la pensée religieuse de La Mothe le Vayer pose sans aucun doute le problème le plus controversé. Depuis 1641, année de la publication de la Vertu des Payens, la critique a été partagée: à lire les opinions diverses, l'on pourrait croire que Le Vayer était tantôt fidéiste, tantôt païen ou athée, parfois même chrétien sincère.¹ Pour y voir clair, il est nécessaire d'examiner les fondements de la pensée théologique de La Mothe le Vayer, et d'étudier d'une manière détaillée la Vertu des Payens dans son contexte historique. Nous verrons ainsi que de nombreux aspects de la pensée religieuse de La Mothe le Vayer procèdent, non pas d'un scepticisme mal défini, mais d'une réaction anti-janséniste; nous verrons ensuite que ses idées qui touchent au salut des païens, tout en

¹ Richard Popkin [The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Assen: Van Gorcum & Co., 1960), p. 92] le croit fidéiste; selon la majeure partie de la critique, dont René Pintard [Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle (Paris: Boivin & Cie., 1943), I, 127-146, 174-182, 505-538], Antoine Adam [Histoire de la littérature française au XVII^e siècle, (Paris: Eds. Mondiales, 1962), I, 305-309], Ernest Tisserand [dans son introduction aux Deux dialogues faits à l'imitation des anciens (Paris: Eds. Bessard, 1922)], Jean Grenier ["Le sceptique masqué: La Mothe le Vayer"; Table ronde, oct. 1949, 1504-1513] et Julien-Eymard d'Angers ["Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe le Vayer", R. Sc. Hum., 1954, 259-284], il est incrédule ou athée. Très peu d'érudits, dont Florence Wickelgren [François de La Mothe le Vayer; sa vie et son oeuvre (Paris: Droz, 1934)] et Louis Etienne [Essai sur La Mothe le Vayer (Rennes: J.-M. Vatar, 1849)], ont vu chez lui l'expression d'un effort chrétien sincère, quoique mal orienté.

paraissant modernistes et libérales au XVII^e siècle, étaient fidèles à l'esprit et aux principes fondamentaux et immuables de l'Eglise catholique.

La base de la pensée théologique de La Mothe le Vayer est l'exigence d'une foi absolue en Dieu. La conception de la divinité, dans l'oeuvre de La Mothe le Vayer, n'est toutefois pas précise. Il semble qu'il s'agisse surtout d'un Dieu Créateur, premier moteur de toutes choses, à la fois Dieu des Armées et Dieu de la Paix, infiniment vengeur contre ceux qui se moquent de Lui, infiniment miséricordieux pour ceux qui croient en Lui.² Dieu est digne surtout d'"admiration";³ il lui appartient de diriger les affaires des hommes.⁴ L'essence de Dieu étant incompréhensible,⁵ il faut qu'Il se révèle aux hommes à travers l'écriture sainte⁶ et à travers la nature:

² "Aussi est-ce lui [Dieu] qui règle manifestement le succès des armes, quand il donne la victoire aux partis qui apparamment la devoient le moins esperer. Il fit gagner la bataille à Gédéon contre les Madianites . . . afin que ce Général sçût, que les victoires venoient d'enhaut, & non pas du nombre ni de la valeur des combatans." (DHA, VIII; III, 2^e partie, 106)

³ "Un homme pauvre en appelle un autre riche sans se tromper, aussi bien que sans participer à son opulence. Et nous ne laissons pas d'admirer avec raison la puissance et la bonté de nôtre Créateur, quelque foibles, et quelques mauvaises créatures, que nous soions. (PTL, II; VI, 1^{ere} partie, 17)

⁴ Le Vayer critique souvent les philosophes anciens "qui ont prétendu, que Dieu avoit si bien ordonné dès le commencement le cours de la Nature, & ce qui en dépend, que depuis il avoit toujours laissé aller les causes secondes sans s'en dispenser; ce qui ne peut être souffert dans la Religion." (PTL, XLIX; VI, 1^{ere} partie, 441-442)

⁵ "En vérité, il n'y a que Dieu, qui nous puisse gratifier de quelque petite lumière de ce qu'il est, de même qu'il n'y a que le Soleil qui se découvre lui même, autre chose que sa propre splendeur ne le rendant manifeste." (LAP, II; IV, 1^{ere} partie, 70)

⁶ "Or d'où nous peut venir la connoissance certaine des choses divines, que de ceux à qui le vrai Auteur de toute science les a révélées?" (DPS; V, 2^e partie, 39)

Car comme ces hautes vérités, que le Ciel nous a révélées, sont autant de principes indémonstrables, et de médecines spirituelles qu'il faut avaler courageusement, plutôt que de les goûter avec trop de curiosité, si nous sommes amis de notre salut: Aussi est-il permis d'employer par tout ailleurs notre raison; de soutenir ce que nous jugeons lui être le plus conforme, et d'interpréter souvent l'Écriture, qui est la parole de Dieu, par les oeuvres de la Nature, ou pour mieux dire lui-même; puisque n'y pouvant avoir de contradiction en ce qui dépend d'un seul et si parfait principe, il est impossible d'expliquer plus sûrement les doutes, qui se forment sur le Code de l'Écriture, que sur ce que nous lisons dans celui de la Nature, qui est du même Auteur. (PTL, XXV; VI, 1^{ere} partie, 228)

La raison humaine, qui permet ainsi de savoir que Dieu existe, ne mérite donc pas de mépris. Cependant, la foi prime la raison, dans la mesure où le chrétien humble se sert de celle-ci comme d'un outil qu'il sait défectueux.⁷ C'est donc ici que la "sceptique chrétienne", ou scepticisme fragmenté, de Le Vayer se fait jour. C'est cette Sceptique qui, en l'abaissant constamment, empêche l'homme de vouloir s'élever par lui-même à une connaissance de la nature de Dieu. Contrairement à la raison, la foi a l'avantage d'être inébranlable;⁸ elle conduit donc infailliblement à la certitude et, conséquemment, à la tranquillité morale.⁹

⁷ "En vérité l'on s'égare souvent dans le pais chimerique des subtilitez de l'Eschole. Et l'on peut maintenir après Saint Basile, que les plus sçavans ignorent ce qu'ils croient sçavoir jusques à la nature de la moindre Fourmi. La Dialectique est si dangereuse, quand on l'étend aux choses qui ne sont pas de sa jurisdiction, qu'on a fort raisonnablement comparé ses plus fines questions aux escuils des Syrenes, où se perdent tous ceux qui s'y arrestent. La vraie science est venue d'Enhaut, et nous a esté revelée. . . . (MEM, pp. 304-305)

⁸ "Certes l'homme, quelque discernement qu'il ait, ne peut éviter un tournoiement de tête perpétuel, autant de fois, qu'il contempera cette grande diversité de Religions, épandues par tout le monde; s'il ne s'attache fortement à la vraie, par le moyen de la Foi, qui rend inébranlables en leur créance ceux, qui se sont rendus dignes de recevoir ce don du Ciel. (PTL, CII; VII, 1^{ere} partie, 126-127)

⁹ "Mais ne vous attendés pas, que je conteste là dessus [sur la valeur des oracles], non plus que sur assez d'autres matieres, dont l'on dispute aujourd'hui avec tant de chaleur, & où je crois que la Foi n'est moins utile à la tranquillité de l'ame, que nécessaire au salut." (PTL, CVI; VII, 1^{ere} partie, 196)

Il est évident que chez La Mothe le Vayer, le rôle de la foi est nettement plus important que celui que joue la raison. La faiblesse de cette attitude, c'est qu'elle risque d'ôter tout assise rationnelle à la foi et de conduire ainsi au fidéisme, hérésie dont les origines remontent à William of Ockham, théologien et philosophe anglais du XIV^e siècle.¹⁰ Comme le souligne Richard Popkin, les fidéistes "are sceptics with regard to the possibility of our attaining knowledge by rational means, without our possessing some basic truth known by faith, (i.e. truths based on no rational evidence whatsoever)."¹¹ Parce que le scepticisme essaie délibérément de saper le pouvoir de la raison--que ce soit dans le domaine du naturel ou du surnaturel--l'on a très souvent, à l'instar de Popkin, associé le scepticisme au fidéisme. W. von Leyden, par exemple, en définissant le fidéisme, le lie de façon explicite au scepticisme de Montaigne et de ses contemporains:

Not surprisingly, this sceptical outlook, both in Montaigne's case and in that of other sceptics, took on a decidedly religious character. The shift arose out of the reflection that, while a transcendent reality remained inaccessible to human intelligence, one could and should continue to have faith in it. These were the premises of the theological doctrine known as fideism. Expanded, the doctrine consists of (a) a belief in the dichotomy between absolute and relative truth, (b) an attendant

¹⁰ Né vers 1285-1300 dans le village d'Ockham, en Angleterre, il fit ses études à l'université Oxford et devint franciscain. Dénoncé en 1323 par John Lutterrell, chancelier de l'université, pour avoir proclamé la doctrine de la pauvreté absolue des franciscains, il fut emprisonné à Avignon par Jean XXII. Il s'évada en 1328, alla d'abord à Pise et ensuite à Munich. Excommunié, il se réfugia chez les franciscains de Munich, où il continuait à insister sur la sincérité de son catholicisme et soutint par ailleurs que Jean XXII et ses successeurs étaient des hérétiques. Il mourut à Munich en 1347. Dans ses écrits, il opposait constamment au rationalisme de saint Thomas d'Aquin le pouvoir de l'intuition plutôt que de la raison. Voir, par exemple, Meyrick H. Carré, Realists and Nominalists (Oxford: Oxford U. P., 1946), pp. 101-125.

¹¹ The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Assen: Van Gorcum & Co., 1960), p. xiv.

scepticism regarding the mind's natural powers, and (c) the denial of the rationality of supernatural revelation.¹²

Richard T. Vann précise même que "Notwithstanding its frequent use as an argument for Catholicism, [Fideism] is nevertheless a heresy--in fact the only original heresy of modern times."¹³ D'après l'Eglise, le fideisme constitue une hérésie parce que, en enlevant toute rationalité à la foi, il la rend imprudente.¹⁴ Sans la moindre tentative de démontrer que Dieu existe et qu'Il s'est révélé, la foi ne devient plus qu'une crédulité imprudente et naïve, et comme l'a rappelé un écrivain catholique, "Faith is not an unreasonable credulity; still less is it a blind instinct to believe whatever one is told."¹⁵ Avant de faire un acte de foi, on doit, selon les principes de l'orthodoxie, être convaincu que cet acte est fondé en raison, et c'est la nécessité de cette conclusion que rejette le fideisme.

Reconnu aujourd'hui comme une hérésie,¹⁶ le fideisme constituait,

¹² Seventeenth-Century Metaphysics: An Examination of Some Main Concepts and Theories (London: Duckworth & Co., 1968), p. 77.

¹³ Century of Genius: European Thought 1600-1700 (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1967), p. 146.

¹⁴ G. D. Smith, "Faith and Revealed Truth", in The Teaching of the Catholic Church (New York: Macmillan, 1964), I, 15-16.

¹⁵ *Ibid.*, I, 11.

¹⁶ Bien que l'Eglise ait condamné, dès le XIV^e siècle; certaines erreurs de Nicolas d'Autrecourt et de William of Ockham que l'on peut qualifier de fideistes, ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'elle a formalisé et systématisé ses attaques contre le fideisme en tant que doctrine. En 1835 et en 1840, avec l'approbation de Grégoire XVI, on obligea L. E. Bautain à désavouer son enseignement fideiste. En 1855, A. Bonnetty dut se rétracter pour la même raison. Le fideisme fut rejeté et la capacité de la raison humaine soutenue par Pie IX, dans son encyclique Qui Pluribus en 1846, par le premier Concile du Vatican en 1870, par Léon XIII, dans l'encyclique Aeterni Patris, et par Pie XII, dans l'encyclique Humani generis. Pour le texte de ces condamnations, voir Henri Denzinger, Enchiridion Symbolorum, ed. 31 (Freiburg: Herder, 1960).

aux XVI^e et XVII^e siècles, du point de vue des apologistes de l'Eglise catholique, la meilleure réfutation du rationalisme issu de la Réforme. Comme l'a dit René Pintard, "si les preuves manquaient, on faisait appel à la croyance; la foi suppléait la raison défaillante. Ainsi se formait, doublant le courant pyrrhonien, et son vent se mêlant à lui, un courant fidéiste."¹⁷ Craig Brush a souligné que ce point de vue se retrouvait chez un nombre étonnant de théologiens: "Among the fideist apologists of the Counter Reformation can be listed Maldonado, François Veron, Cardinal du Perron, Cardinal Bellarmine, Father Gontery, Jean-Pierre Camus (Bishop of Belley), Nicolas Caussin (confessor of Louis XIII), and Father Ogier, who defended Charron after the violent attacks of Pierre Garasse."¹⁸

La critique a donc relevé des tendances fidéistes, non seulement chez des écrivains mineurs, mais chez presque tous les philosophes de l'époque, inscrits dans la lignée de Montaigne. D'après Hugo Friedrich, Montaigne était fidéiste, et "La part de fidéisme que contient le scepticisme de Montaigne montre de quelle piété il est capable, non pas chrétienne, mais philosophique. Son objet est une transcendance qu'il appelle parfois Dieu, plus souvent la Nature."¹⁹ De la même façon, aux dires de Craig Brush, Charron est fidéiste:

Charron borrowed largely, almost literally, from the Essais and incorporated their diffusely organized ideas in his two most important works, Les Trois Veritez (1594) and La Sagesse (1601). In them he argues

¹⁷ Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle (Paris: Boivin & Cie., 1948), I, 46.

¹⁸ Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 161.

¹⁹ Montaigne, tr. Robert Rovini (Paris: Gallimard, 1968), p. 144.

against Protestant dogmatism that absolutely nothing can be proved or known by human reason, whether it be the nature of God, the immortality of the soul, natural sciences, or anything derived from either the senses or the intellect. The one way to avoid erroneous opinions, he reasons, is to hold none at all until the grace of God inspires man with truth. Likewise, in ethics true virtue comes alone from God's inspiration, although Charron shows that natural morality can make man good to rather a great degree.²⁰

Charron est donc fidéiste parce qu'il humilie la raison; selon J. Brush, Pascal l'est aussi, mais "His position exemplifies fideism, not so much as the debasement of reason, but as the exaltation of faith and the vision it gives."²¹ Elisabeth Labrousse suggère même du fidéisme chez Pierre Bayle lorsqu'elle écrit que "son scepticisme suppose, par implication, une vérité absolue et certaine en comparaison de laquelle toutes les conclusions atteintes par des moyens purement humains se trouvent précaires et dévaluées."²²

En présence de cette longue lignée de sceptiques fidéistes, Richard Popkin n'a pas hésité à ranger La Mothe le Vayer, lui aussi, parmi les fidéistes.²³ Une telle affirmation mérite examen, car une comparaison des idées fidéistes de Montaigne, nous le verrons, avec celles de Le Vayer, va révéler des différences sensibles et apporter des nuances importantes à la pensée théologique de La Mothe le Vayer.

²⁰ Op. cit., pp. 160-161.

²¹ Ibid., p. 173.

²² Pierre Bayle (La Haye: Martinus Nijhoff, 1963), II, 446.

²³ Op. cit., pp. 92-93. Selon Popkin, "In practically all [La Mothe le Vayer's] works, which are based on the views of 'le divin Sexte', a type of blind fideism or pure Christian Pyrrhonism is reached." (p. 92) A la cour, affirme-t-il, "[Le Vayer's] extreme sceptical fideism earned him the wrath of such fanatics as Guez de Balzac, Antoine Arnauld, and René Descartes." (p. 93) Somme toute, "The fideistic message runs throughout all his works." (Ibid.)

Remarquons d'abord que la conception de la nature de Dieu, chez Montaigne, est extrêmement fidéiste, et dès lors moins orthodoxe que celle de La Mothe le Vayer :

De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir eu plus de vray-semblance et plus d'excuse, qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverance que les humains lui rendoient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque maniere que ce fut. . . .²⁴

La dernière proposition nuit plus particulièrement à l'orthodoxie de ce passage. En effet, puisque l'Eglise catholique est la seule autorité divinement constituée, il ne suffit pas de prier "Dieu"--ce qui conduit aisément au déisme--, mais de prier le Dieu chrétien, conformément à l'enseignement de l'Eglise. Comme l'a dit Le Vayer, "Après tout néanmoins, nos prieres n'obtiendront jamais du Ciel, ce qu'elles lui peuvent demander, si elles ne se conforment à celles de l'Eglise." (PS, XXVI; V, 2e partie, 306)

Nous avons rappelé que Le Vayer insiste, lui aussi, sur l'incompréhensibilité de la divinité, mais il adopte à cet égard une position nettement moins extrême que celle de Montaigne. D'après celui-ci, c'est l'incompréhensibilité même qui est le meilleur signe de la présence du

²⁴ Essais, éd. Pierre Villey (Paris: PUF, 1965), II, 12, 513. Sur la conception de la nature de Dieu selon Le Vayer, voir ci-dessus, pp. 125-30, p. 164, et plus loin, pp. 189-98. Le Vayer est certainement beaucoup plus près du point de vue de Montaigne concernant l'incompréhensibilité de Dieu que de celui de Raimond Sebond. D'après Sebond, comme le remarque Friedrich, l'on devait être capable de découvrir dans la nature non seulement l'existence, mais l'essence de la divinité et de ses oeuvres: "C'est par l'étude de ce 'livre' . . . et par l'analyse de soi, que la Theologia naturalis entend parvenir à l'intelligence empirique et rationnelle du rapport liant tout ce qui existe à Dieu, et atteindre au fond même de la création, dont la vérité pleine et entière est ensuite, il est vrai, réservée à la Révélation." (Op. cit., p. 111) C'est une attitude où Le Vayer ne verrait que de la présomption, et Montaigne de la folie.

Créateur :

Il s'en faut tant que nos forces, conceivent la hauteur divine, que, des ouvrages de nostre créateur, ceux-là portent mieux la marque et sont mieux siens, que nous entendons le moins. C'est aux Chrétiens, une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon raison, qu'elle est contre l'humaine raison.²⁵

La différence des points de vue ressort clairement de ce passage. Pour La Mothe le Vayer, la raison divine ne se oppose pas tout à fait à la raison humaine: elle est tout simplement au-delà d'elle. Dire que la raison divine est "contre" la raison humaine, c'est adopter un point de vue fragile, dans la mesure où la raison humaine, comme le signale Le Vayer à plusieurs reprises, représente, non pas une aliénation ou un éloignement de Dieu, mais, un rapprochement entre Dieu et ses créatures, puisque c'est par la raison, respectueusement exercée, que l'homme ressemble le plus à son Créateur. La pensée de Montaigne, tout en étant sincèrement motivée, ôte à la foi son appui rationnel. Comme l'a écrit Friedrich, "La foi n'est pour lui [Montaigne] que la forme supérieure de l'incertitude, une ouverture nébuleuse sur l'empire des possibilités transcendentes."²⁶ Une telle conception est loin d'être celle de La Mothe le Vayer, qui, en voulant corriger la raison par la foi, se rapproche davantage de Huet, qui affirme que "Dieu par sa bonté répare le défaut de la nature humaine, en nous accordant ce don inestimable de la Foi, qui confirme la Raison chancelante, et corrige cet embarras des doutes qu'il faut apporter à la connaissance des choses."²⁷

²⁵ Essais, II, 12, 499.

²⁶ Op. cit., p. 121.

²⁷ Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain (Londres: Jean Nourse, 1741), p. 182.

Par ailleurs la pensée de Montaigne diffère nettement de celle de La Mothe le Vayer lorsqu'il réfléchit au rapport entre la foi et la morale, et souligne l'impossibilité de formuler des préceptes moraux sans aide divine: "Or ne peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée."²⁸ Comme nous l'avons vu, en analysant la pensée morale de Le Vayer, pour ce dernier la foi confirme la morale humaine, toujours incertaine tant qu'elle n'a pas cette confirmation spirituelle. Montaigne, en insistant trop sur la précédence de la révélation, donne pleinement dans le fidéisme hérétique. Par contre, les affirmations de Le Vayer sont nettement plus proches de l'orthodoxie. Ainsi, ses idées sur la Révélation ont une optique que ne démentirait point un théologien catholique contemporain:

Man's need of revelation is therefore twofold. He needs it for ease and security even in the sphere of natural research; he needs it absolutely if he is to know God's secrets. . . . Man's twofold need is met by one divine revelation which is supernatural in character, and in its content partly supernatural and partly natural. By one and the same revelation he supplies a remedy to man's natural weakness, and discloses truths which no finite mind could ever have learned.²⁹

La seule différence entre le point de vue de G. D. Smith et celui de La Mothe le Vayer s'attache au domaine des recherches naturelles. D'après l'Eglise, quoique l'homme ait besoin de la Révélation "for ease and security" dans ce domaine, sa raison peut lui suffire pour qu'il atteigne à la certitude sans la Révélation. Selon La Mothe le Vayer, par contre,

²⁸ Essais, II, 12, 540.

²⁹ G. D. Smith, "Faith and Revealed Truth", in The Teaching of the Catholic Church, I, 6.

la raison humaine est trop faible pour jamais parvenir à la certitude sans l'aide de la grâce. En voulant ruiner les dogmatistes présomptueux, La Mothe le Vayer est tombé dans l'erreur qui consiste à trop affaiblir la raison. Mais à l'encontre des fidéistes, il ne croit pas que la Révélation doive précéder tout savoir. Il est plutôt d'avis que la science, pour ne pas être défectueuse, doit être confirmée par la Révélation, qui la rend certaine. Cette doctrine, qui représente une sorte de compromis entre l'hérésie du fidéisme et le sens de l'orthodoxie, s'appelle le "semifidéisme". Le fait d'insister sur ce terme de "semifidéisme" rappelle sans doute le spécieux distinguo des dogmatistes, mais il faut concéder malgré tout que le semifidéisme; tout comme le semi-pélagianisme, représente toujours un effort sincère pour franchir la ligne de démarcation qui sépare l'hérésie de l'orthodoxie. C'est ce que Le Vayer a tenté de faire, à notre avis; s'il n'a pas tout à fait réussi à convaincre la postérité de la probité de son effort, c'est surtout à cause de sa grande obsession: combattre la présomption.³⁰ Ses attaques contre la présomption, par le biais du scepticisme, le contraignent à émettre des hypothèses qui frisent

³⁰ Nos conclusions à cet égard diffèrent dans une assez large mesure de ce qui a été proposé par la critique. Pour Florence Wickelgren, par exemple, "que l'intention de [Le Vayer] soit ou non de diriger l'homme à la foi, la tendance dangereuse de son oeuvre est fort apparente. L'esprit, qui le suit est tellement pénétré par son scepticisme qu'il change avec difficulté quand il en arrive à la religion." (Op. cit., p. 102) Le "scepticisme" de Le Vayer, nous croyons l'avoir montré, est si peu profond, si peu global, que cet argument est sans portée. Certains critiques, dont notamment Jean Grenier et René Pintard, ne voient dans l'attitude de Le Vayer que de la mauvaise foi: selon Grenier, "On voit bien . . . que La Mothe le Vayer et tous ceux qui lui ressemblent portent un masque. . . . 'Toutes les défiances de la philosophie sceptique, écrit-il, meurent au pied des autels.' 'Soit, mais c'est une mort de complaisance. Elle n'a aucun rapport avec celle de Pascal ou de Tertullien. La Mothe le Vayer demeure un sceptique [ce terme, chez Grenier, semble vouloir dire "athée"], il n'est pas un fidéiste." ("Le sceptique masqué", p. 151) Affirmer, comme Pintard, que Le Vayer supprime "cette dernière zone où l'esprit pouvait se soumettre à la Révélation sans se heurter à la raison. . ." nous

l'hétérodoxie, mais ses conclusions sont bien moins dangereuses pour l'orthodoxie catholique que le fut le fidéisme, au sens strict du terme, ou même que le pans'nisme. Son semifidéisme traduit finalement une attitude beaucoup plus orthodoxe que celle d'un sceptique destructeur et absolu, tel qu'on l'a souvent dépeint.

Dès que l'on se rend compte du semifidéisme de Le Vayer, il n'est pas surprenant de découvrir qu'il insiste sur l'incompréhensibilité des dogmes par la voie de la raison. Comme nous le verrons encore, il n'hésite pas à s'appuyer sur la raison, mais en dernière analyse, c'est toujours la Révélation qui décide. Cette prise de position nous semble tout à fait justifiée, car, comme le rappelle G. D. Smith, "There comes a stage in the study of mysteries where the philosopher must bow his head and be content, and even rejoice, to walk by faith alone. Moreover, he must submit to learn from revelation the limits of his own science."³¹

La pensée de La Mothe le Vayer allait dans ce sens, lui qui affirme souvent qu'"il n'est pas possible de voir bien clair aux choses qu'il semble que Dieu ait voulu soustraire à notre connoissance. . . ." (DPS; V, 2^e partie, 75) Sa conclusion, c'est qu'il faut "[adorer] avec Saint Augustin le pied de la Croix, quoiqu'il soit caché dans la terre, et que notre vue ne soit pas suffisante pour en reconnoître la profondeur." (PC, I; III, 1^{ere} partie, 264)

La Mothe le Vayer pose donc les fondements d'une théologie libérale qui découle logiquement de ses vues morales. Pour abattre la présomption, il lui fallait imposer des limites à la raison humaine, ce qui semble tout à fait injuste. (Op. cit., I, 141) Quoiqu'il n'accorde peut-être pas assez d'importance à la raison pour satisfaire à toutes les exigences de l'orthodoxie, La Mothe le Vayer ne la supprime jamais tout à fait.

³¹ Op. cit., I, 36.

l'a amené à une prise de position semifidéiste: ayant démolli la certitude présumptueuse des dogmatistes, il devint nécessaire de conclure que la foi primait la raison. Au cours de ce chapitre, nous espérons démontrer que ses vues sur l'immortalité de l'âme, sur la grâce, et sur le salut des païens sont fort compatibles avec son attitude de semifidéiste, et nous verrons que son semifidéisme lui a permis de soutenir contre les pansénistes que certains païens ont pu être sauvés dans toutes les époques de l'histoire. En fait, le semifidéisme était pour lui la position idéale: il lui permettait de présenter d'abord, en faveur de chacune de ses idées théologiques, les arguments les plus logiques, et ensuite de remettre la certitude de chaque question à une Révélation infallible.

L'âme, dit-il, est intimement liée au corps, mais "ce corps étant la moindre des deux parties, qui font notre tout; & l'Âme étant sans comparaison la plus considérable, c'est sur elle que nous devons faire nos principales réflexions. . . ." (DLC; III, 2^e partie, 448) A cette fin, Le Vayer rédigea un Petit discours chrétien de l'immortalité de l'Âme où il aborda le problème par la raison et le résolut par la foi:

Car au lieu qu'on a tâché jusqu'ici, ce me semble, de prouver l'Immortalité de l'Âme avec toute sorte d'érudition & d'ornement, mon opinion est qu'on y doit procéder avec une grande soumission, & que la piété y est plus réquise que la science. (PDC; III, 1^{ere} partie, 400)

Il se servira de sa raison, bien entendu, pour soutenir son argumentation en faveur de l'immortalité de l'âme, et il présentera même trente-trois preuves de cette immortalité! Vers la fin de son traité, il décidera toutefois que le plus sûr est "d'en remettre la décision aussi bien que des articles de la Trinité, de l'Incarnation; de la Résurrection des corps, & du péché Originel, à ce que nos Ecoles Chrétiennes en ont.

extraordinaire; à ceux qui l'ont intégrée par la pratique de toutes ces Vertus. (DVP; V, 1^{ère} partie, 63)

La grâce fait donc partie de l'ensemble des dons, de Dieu, avec la noblesse et la science. (SS; p. 55) Don gratuit, mais essentiel; la morale, par exemple, l'or peut l'améliorer par la pratique d'un examen de conscience régulier et rigoureux, mais Le Mothe ajoute qu'il "ne [veut] pas dire pourtant, que nous puissions devenir irréprochables par ce seul moyen. Il faut une grâce du ciel toute particulière pour cela." (PTL; IX; VI, 1^{ère} partie, 523-524)

Cette conception de la nécessité de la grâce pour le salut, tout à fait orthodoxe, est identique à celle des jansénistes. Ce qui sépare toutefois La Mothe le Vayer des jansénistes, c'est que Le Vayer reconnaît que Dieu désire d'une manière explicite le salut de tous les hommes:

"... la bonté de Dieu... veut, comme dit saint Paul, que tous les hommes soient sauvés, ne les ayant créés que pour les rendre participants de la félicité éternelle, qui est leur fin dernière." (DVP; V, 1^{ère} partie, 56) Dans la perspective théologique de La Mothe le Vayer, personne n'est exclu de l'inclination à répondre à la grâce:

Tant y a que la piété ne rejette personne, si l'on a pour elle tout le respect qu'elle mérite, & l'on peut dire, qu'elle admet à son service toute sorte de conditions. L'Esprit de Dieu, qui est le scrutateur des coeurs, inspire qui bon lui semble, Spiritus Dei spirat ubi vult. . . . (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 430; voir aussi PTL, LXX; VI, 2^e partie, 174)

La Mothe le Vayer se sert dans ce passage important d'une maxime théologique qu'avait énoncée également le janséniste Antoine Arnauld:

... la Foy nous enseigne que quelque soin qu'un homme prenne à contempler la bonté de Dieu, il est absolument impossible d'en concevoir une sainte et véritable esperance en sa misericorde, si cette même misericorde ne le prévient et ne le lui inspire par une grace toute gratuite, et

sur une "conviction prudente"; puisque Dieu existe, et puisque la doctrine de l'immortalité de l'âme nous a été révélée par Lui, il serait imprudent de ne pas y croire. Cette conviction peut profiter de l'appui de la raison, mais

encore que toutes les raisons que nous avons rapportées pour l'immortalité de l'âme humaine, soient fort bonnes et démonstratives, nous ne prétendons pas néanmoins qu'elles ferment absolument la bouche aux plus opiniâtres, pour ne rien dire de ceux qui sont tout-à-fait déraisonnables. (PDC; III, 1^{ère} partie, 433)

Comme de coutume, il ne manque pas de s'en prendre à la présomption, source d'opiniâtreté et de déraison: une fois qu'on la détruit, suggère-t-il, l'homme est beaucoup plus sensible aux démonstrations rationnelles des dogmes.

La raison continue pourtant de jouer un rôle secondaire dans la discussion; comme Tertullien, comme Lactance, affirme-t-il, (PDC; III, 1^{ère} partie, 468), il faut "[tenir] de la Foi cet important article [de l'immortalité de l'âme], comme les autres qui sont, humainement parlant, au dessus de notre portée." (DHA, XII; III, 2^e partie, 188) Puisque nous sommes incapables de prouver notre immortalité, il faut croire que Dieu résoudra la question d'une manière juste:

... si le Juge doit avoir quelque supériorité sur celui qui est jugé, d'où vient, que Vivès à dit, qu'il faudroit avoir une âme supérieure pour bien juger de celle dont nous traitons; il semble, qu'en un sens beaucoup meilleur nous ne pouvons mieux faire que de remettre au Jugement de Dieu, & aux Arrêts du Ciel, la décision de notre Immortalité. Cette déférence respectueuse lui sera sans doute très agréable; et je croi même, qu'elle nous peut aider à mériter une heureuse éternité, dans laquelle le Juste doit vivre par le moien de la Foi. (PDC; III, 1^{ère} partie, 481).

Sa doctrine sur l'immortalité de l'âme penche donc du côté du semifidéisme, et non du côté du scepticisme.

En parlant du Petit discours chrétien, Jean Grenier a fait preuve de parti-pris: "Il est curieux, écrit-il, que La Mothe le Vayer avec beaucoup d'autres sceptiques de son âge ne cherche pas à réfuter les arguments du christianisme; bien loin de là, il en énumère jusqu'à trente-trois en faveur de l'immortalité de l'âme. . . ."33 Les objections à de telles insinuations sont nombreuses. Premièrement, un sceptique qui voudrait se mettre au service du christianisme n'a certainement aucun intérêt à en réfuter les arguments. Deuxièmement, nous avons vu combien le scepticisme de La Mothe le Vayer est fragmenté, et combien les réfutations du christianisme sont rares dans son oeuvre. Enfin, nous avons dit que son attitude, étant celle d'un semifidéiste, lui permet de se servir de sa raison, tout en reposant la certitude dans tous les domaines sur la foi. L'erreur de certains érudits, c'est précisément d'aborder la pensée de Le Vayer par le biais du scepticisme antique. Une objection plus sérieuse à la méthode philosophique et théologique de La Mothe le Vayer, nous semble-t-il, consisterait à demander tout simplement à quoi servent les trente-trois syllogismes auxquels il ne faut finalement pas se fier. C'est d'ailleurs une objection à laquelle La Mothe le Vayer lui-même a été sensible, comme il le rappelle dans son Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses:

Alcinous homme de fort esprit, comme l'etymologie de son nom le porte, eust excité de grandes contestations sur le sujet de l'immortalité de l'Âme, si d'abord on ne luy eust dit, que c'estoit mal fait d'autoriser un point si important de nostre Foi, où tout doit estre certain, par des raisons humaines de la Philosophie, qui n'enseigne rien que de problématique. Et parçà qu'on avoit vû depuis peu de temps mon petit Discours sur cela, avec son Corollaire, je suis demeuré presque d'onteux de ce que tant de gens sçavans l'ont vainement approuvé. (MEM, pp. 43-44)

33 "Le sceptique masqué", p. 1507.

Il semble donc avoir craint, après coup, que le contenu dogmatique de son Petit discours chrétien fut excessif, et qu'il eût peut-être laissé l'impression de faire tout dépendre de la raison. Il fut pourtant rassuré à ce point de vue, car dans le Mémorial, il nous apprend qu'un de ses compagnons a approuvé sa méthode:

Megalorus a soutenu que mes trente-trois syllogismes estoient aussi apodictiques ou demonstratifs que la nature de la chose le permettoit: Mais que je m'estois fort bien conduit en faisant dépendre la certitude de la question de nostre Religion, ou de la Foi, selon la doctrine de ce grand Cardinal Caietan, dont j'ai rapporté le texte. (MEM, p. 44)

D'après La Mothe le Vayer, son intention avait été de rendre le Petit discours aussi orthodoxe que possible. Aujourd'hui, si la base rationnelle du traité semble un peu faible, il n'en reste pas moins que le Petit discours est à la fois plus fondé sur la raison et plus orthodoxe que l'ont été les oeuvres de Montaigne, de Charron, ou même de Huet.

Un même degré d'orthodoxie, supérieur à celui que l'on découvre dans l'oeuvre de Montaigne, touche les réflexions de La Mothe le Vayer sur la grâce. Chez Montaigne, on remarque les débuts d'une doctrine qui devait se transformer, cinquante ans plus tard, en un dogme implacable sous l'impulsion du jansénisme:

C'est pour le chastement de notre fierté, et instruction de nostre misere et incapacité, que Dieu produisit le trouble et la confusion de l'ancienne tour de Babel. Tout ce que nous entreprenons sans son assistance, tout ce que nous voyons sans la lampe de sa grace, ce n'est que vanité et folie; l'essence mesme de la vérité, qui est uniforme et constante, quand la fortune nous en donne la possession, nous la corrompons et abastardissons par nostre foiblesse.³⁴

Sans la grâce, l'homme, qui est essentiellement corrompu, ne produit donc que des actions corrompues et vaines. Chez les jansénistes, une telle

pensée a fait naître, entre autres, la conviction que les jésuites étaient coupables de relâchement à la fois moral et théologique, comme l'a affirmé Pascal dans un passage célèbre:

Allez donc, je vous prie, voir ces bons Pères [de la Société de Jésus], et ne m'assurez que vous remarquerez aisément, dans le relâchement de leur morale, la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si inconnues et si dépourvues de la charité qui en est l'âme et la vie; vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer.³⁵

On sait que les pensées des jansénistes et des jésuites, touchant la grâce, étaient diamétralement opposées. Nous verrons que La Mothe le Vayer a pris le parti des jésuites, et, conséquemment, a opté pour une orthodoxie plus généreuse. Ce sera, par ailleurs, un des rares domaines où ses pensées se présentent avec une cohérence qui, le plus souvent, fait défaut chez lui.³⁶

Premièrement, la grâce constitue, selon La Mothe le Vayer, non pas une récompense, mais un don gratuit de Dieu. Il s'agit pourtant d'un don que l'homme peut se préparer à recevoir.

Et bien que nous croions par l'autorité des Conciles; que toutes les vertus ensemble ne sont pas des attraits suffisants pour nous concilier cette grâce, qui est un pur don du Ciel: Est-ce que nous ne pouvons rien penser de plus conforme à la bonté, & à la justice de Dieu, que de présupposer qu'elle n'a pas dénié son assistance ordinaire, & même

³⁵ Lettres provinciales, 5, in Oeuvres complètes, éd. H. Gouhier et L. Lafuma (Paris: Seuil, 1963), p. 388.

³⁶ Nous ne considérerons dans ce chapitre que le problème de la grâce actuelle; celui de la grâce habituelle ne semble pas avoir intéressé Le Vayer. Du moins la question n'a pas été abordée par lui dans son oeuvre.

extraordinaire; à ceux qui l'ont invoquée par la pratique de toutes ces Vertus. (DVP; V, 1^{ère} partie, 63)

La grâce fait donc partie de l'ensemble des dons, de Dieu, avec la noblesse et la science. (SS; p. 35) Don gratuit, mais essentiel; en morale, par exemple, l'on peut s'améliorer par la pratique d'un examen de conscience régulier et rigoureux, mais Le Vayer ajoute qu'il "ne [veut] pas dire pourtant, que nous puissions devenir irréprochables par ce seul moyen. Il faut une grâce du Ciel toute particulière pour cela." (PTL; IV; VI, 1^{ère} partie, 523-524)

Cette conception de la nécessité de la grâce pour le salut, tout à fait orthodoxe, est identique à celle des jansénistes. Ce qui sépare toutefois La Mothe le Vayer des jansénistes, c'est que Le Vayer reconnaît que Dieu désire d'une manière explicite le salut de tous les hommes:

"... la bonté de Dieu... veut, comme dit saint Paul, que tous les hommes soient sauvés, ne les ayant créés que pour les rendre participans de la félicité éternelle, qui est leur fin dernière." (DVP; V, 1^{ère} partie, 56) Dans la perspective théologique de La Mothe le Vayer, personne n'est exclu de l'inclination à répondre à la grâce:

Tant y a que la piété ne rejette personne, si l'on a pour elle tout le respect qu'elle mérite, & l'on peut dire, qu'elle admet à son service toute sorte de conditions. L'Esprit de Dieu, qui est le scrutateur des coeurs, inspire qui bon lui semble, Spiritus Dei spirat ubi vult. . . . (DHA, XXVII; III, 2^e partie, 430; voir aussi PTL, LXX; VI, 2^e partie, 174)

La Mothe le Vayer se sert dans ce passage important d'une maxime théologique qu'avait énoncée également le janséniste Antoine Arnauld:

... la Foy nous enseigne que quelque soin qu'un homme prenne à contempler la bonté de Dieu, il est absolument impossible d'en concevoir une sainte et véritable esperance en sa miséricorde, si cette même miséricorde ne le prévient et ne le lui inspire par une grace toute gratuite, et

qui ne dépend que de la pure bonté de Dieu, qui ne donne qu'à qui bon lui semble, les mouvemens de cette espérance salutaire.³⁷

Bien que Arnould répète presque les mots de l'auteur de la Vertu des païens, son but est tout à fait opposé à celui de La Mothe le Vayer. Comme nous le verrons, Le Vayer n'a voulu imposer aucune limite à la miséricorde de Dieu, dans le but de prouver que Dieu, qui inspire rustement qui bon lui semble, aurait pu sauver certains païens vertueux. Arnould, en citant la même maxime, voulait au contraire conclure que la grâce n'est donnée qu'à un nombre très restreint d'élus, et que Dieu n'a justement pas cru bon de l'accorder à la masse des hommes. La ressemblance superficielle entre les deux auteurs n'est donc en réalité que le signe d'un désaccord fondamental.

Même si Dieu veut le salut de tous, suggère Le Vayer, les vertueux qui reconnaissent humblement sa puissance occupent une place pour ainsi dire privilégiée dans ses sentimens:

Dieu n'a point d'égard aux personnes, & ne fait aucune distinction entre elles, dont on se puisse plaindre, n'ayant jamais dénié sa grâce, ni son assistance spéciale aux vertueux de quelque condition qu'ils fussent, ni manqué de récompenser, dès le tems, dont nous parlons, les bonnes actions des hommes de toutes nations & de toutes extractions, sans en rejeter pas un, qui ait invoqué sa bonté, & reconnu sa puissance. (BVP; v, 1^{ère} partie, 22)

La grâce peut donc être accordée à toutes sortes de personnes, mais, selon La Mothe le Vayer, le don de Dieu n'est jamais arbitraire. Gratuit, certes, mais "qui ne se communique guères qu'à ceux, qui s'humilient devant [le Ciel]; & qui abandonne au contraire tous les présomptueux." (PTL, CL; VII, 2^e partie, 255) On remarque, une fois de plus, que Le Vayer revient au sujet de la présomption, ce fléau et le plus grand obstacle, entre

³⁷ Nécessité de la foy en Jésus-Christ pour être sauvé. (Paris: Ch. Osnot, 1701), II, 26-27.

3

OF/DE

3



l'homme et son créateur.

Nous avons vu que Le Vayer ne partage pas l'opinion extrême de Montaigne, selon laquelle toute action de l'homme entreprise sans l'aide de la grâce n'est que "vanité et folie". Le semifidéisme de La Mothe le Vayer n'accorde toutefois qu'une capacité limitée à l'homme qui n'est pas aidé de Dieu, et il affirme que "L'esprit de l'homme est capable de toute erreur, si la grâce d'en haut ne l'en préserve." (MEM; pp. 281-282) L'homme, sans être voué à l'erreur, y est toutefois enclin.³⁸

La grâce fait donc partie intégrante du système théologique de La Mothe le Vayer: elle est intimement liée à la morale et à la foi. Grâce, morale et foi ont chacune leur propre fonction. On peut vivre par la morale seule, sans l'aide de la foi ni de la grâce, mais la vie, dans de telles conditions, sera terne, morose et incertaine. Si l'on ajoute la foi à la morale, et si l'on fait de son mieux pour entendre l'appel de la grâce, la vie s'enrichira énormément:

La connaissance donc de nous-mêmes ne nous peut pas mettre en une si heureuse assiette d'esprit, qu'Apollon le promettoit à ceux qui entroient dans son Temple; & sans les adresses certaines que nous communiqués le Ciel par la Grace, & par ces vérités révélées qui sont venues d'en haut, nous nous trouverions bien loin de notre compte, où nous nous promettons une solide & perdurable félicité. (DHA, XX; III, 2^e partie, 322).

La grâce, en venant compléter la philosophie de La Mothe le Vayer, devient

³⁸ Le Vayer avait d'abord cru que "toute la science, aussi bien que toute la sagesse humaine ne sont que folie devant Dieu" (DOT; I, 409), mais par la suite, il a modifié cette position trop extrême, pour conclure que la science humaine n'est jamais certaine. Le seul domaine où l'homme est absolument incapable de rien savoir sans la grâce est celui de la connaissance de la divinité, car "notre humanité est si foible d'elle-même, qu'elle est ridiculée à l'égard des choses du Ciel qu'elle veut envisager, si elle n'est éclairée de ses graces." (DHA, XXVI; III, 3^e partie, 414)

ainsi la facette la plus importante de cette philosophie même.

Dans le contexte de l'enseignement de l'Eglise catholique, au sujet de la grâce, la conception de La Mothe le Vayer apparaît sous un jour orthodoxe. Cet enseignement insiste constamment sur la nécessité de la grâce:

Whether it be a case of trying to bring a non-believer to the recognition of the truth of the Catholic Church, or of moving a sinner to repentance, nothing can be accomplished without the interior grace of God. We may put before the unbeliever, in the most cogent way possible, the various arguments by which the truth is established, but this by itself will be of no avail.³⁹

La grâce, selon l'Eglise, est un don gratuit de Dieu, qui nous permet de voir Le Créateur tel qu'Il est. Sans la grâce, cette vision est exclue. La théologie orthodoxe recouvre aussi le point de vue de La Mothe le Vayer:

. . . the beatific vision is something to which no creature, human or angelic, can attain by its own unaided power. God lives in light inaccessible. The object, then, which is set before us is absolutely beyond our grasp, as far as our natural powers are concerned; no effort of our own, no matter how intense or how prolonged, could bring us within the possibility of reaching it. God, however, has freely chosen so to raise our nature above itself that we shall see him as he is.⁴⁰

Comme pour la compréhension de l'essence divine, la grâce est indispensable à celui qui veut comprendre les vérités révélées: "If divine revelation is supernatural in character, if it is beyond the ordinary cause of nature, it follows that man can have no natural title or claim to it. It is a grace, an entirely gratuitous gift of God."⁴¹ L'Eglise enseigne, comme le fit Le Vayer, que "God sincerely wills the salvation of all

³⁹ E. Towers, "Actual Grace", in The Teaching of the Catholic Church, I, 604.

⁴⁰ Ibid., p. 587.

⁴¹ G. D. Smith, "Faith and Revealed Truth", *ibid.*, p. 8.

men. 42

Il faut rappeler ici que la plupart des philosophes du XVI^e et du XVII^e siècles, fidéistes ou autres, prônaient des idées orthodoxes sur la nature et la nécessité de la grâce. Chez Montaigne, par exemple, l'on retrouve le passage suivant, où il parle de l'impossibilité de parvenir à la connaissance de Dieu sans sa grâce:

Toutefois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette vérité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoin qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne croy pas que les moyens purement humains en soient aucunement capables; et, s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles és siècles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance.⁴²

L'homme, pour trouver Dieu, "s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et subslever par les moyens purement celestes."⁴⁴ Montaigne soulignait avant tout la nécessité de la grâce. Marin Mersenne, lui, en affirmait surtout la gratuité: "... Dieu veut tellement nostre salut, qu'il suppose que nous le désirions aussi; de sorte qu'il est tout prest à nous ayder, et à nous sauver, si nous le voulons; c'est pourquoy nous ne pouvons nous plaindre en aucune façon, s'il ne nous donne pas la gloire éternelle. . . ."⁴⁵ Pierre-Daniel Huet, comme Le Vayer, constatait la qualité qu'a la grâce de compléter notre vie:

⁴² E. Towers, "Actual Grace", *ibid.*, p. 609.

⁴³ Essais, II, 12, 440-441.

⁴⁴ *ibid.*, p. 604.

⁴⁵ L'Impiété des deistes, athees et libertins de ce temps. . . (Paris: P. Bilaine, 1624), II, 5-6.

"...ce qui manque à la nature humaine pour avoir une parfaite connaissance des choses, la grâce de Dieu le supplée par la Foi, elle fortifie la foiblesse de la Raison et des Sens, elle chasse l'obscurité des doutes, et soutient l'entendement chancelant."⁴⁶ Insister ainsi sur la nécessité, sur la gratuité, et sur la perfection de la grâce, c'est énoncer l'attitude catholique orthodoxe de tous les temps. Fortunat Strowski, dans une phrase concise, résume cette position traditionnelle de l'Eglise en précisant qu'il faut "[noter] bien que la grâce est gratuite, que ce n'est pas l'homme qui est l'artisan de la rénovation; que l'action divine est en lui, comme un fait indépendant, non comme une conséquence; et, en un mot, qu'elle est vraiment divine et non humaine."⁴⁷

Après cet examen de l'orthodoxie de La Mothe le Vayer dans les questions qui touchent à la foi et à la grâce, nous sommes en mesure d'examiner leur mise en oeuvre, qui se retrouve dans le traité De la Vertu des Payens, ouvrage qui date de 1641, et qui, semble-t-il, a été commandité par Richelieu.⁴⁸ Il est inutile de résumer ici l'évolution de cette controverse qui opposait déjà, depuis quelques années, les jésuites et les jansénistes, mais on sait que Richelieu était du parti des premiers. Il n'est donc pas étonnant que le cardinal ait demandé la coopération de La Mothe le Vayer, son protégé depuis quelque temps déjà, pour la réfutation des idées jansénistes, surtout au sujet de la grâce. A en juger par

⁴⁶ Op. cit., p. 21.

⁴⁷ Pascal et son temps (Paris: Plon, 1907), I, 3.

⁴⁸ Tous les critiques s'accordent sur ce point. Voir, par exemple, dans l'ouvrage de Florence Wickelgren, François de La Mothe le Vayer: sa vie et son oeuvre, le chapitre consacré au traité.

la dédicace de l'oeuvre, La Mothe le Vayer entreprit cette collaboration avec enthousiasme. La préparation du livre s'avéra toutefois difficile; les théologiens de la faction janséniste critiquaient le traité avant même qu'il ne sortît des presses, et à tel point que Le Vayer s'est vu obligé de renforcer ses arguments avec toute une section de citations tirées des Pères de l'Eglise.⁴⁹ Après avoir lu la Vertu des Payens, Antoine Arnauld riposta immédiatement avec un livre intitulé la Nécessité de la foy en Jésus-Christ pour être sauvé, ouvrage de polémique qui circula sous forme manuscrite et qui ne devait être publié qu'en 1701. Il convient ici, croyons-nous, de comparer les idées de La Mothe le Vayer avec celles d'Arnauld, afin de juger de leur orthodoxie respective. Cette étude comparative nous permettra ensuite de parler en meilleure connaissance de cause des jugements que la critique a portés sur la Vertu des Payens.

Avant d'examiner la Vertu des Payens, il est utile de rappeler que les fondements de pensée de La Mothe le Vayer et d'Arnauld étaient foncièrement divergents, et que la controverse était dès lors inévitable.

Les idées de Le Vayer sur la nature humaine et sur la morale ressemblent beaucoup à celles que l'on retrouve chez saint Thomas d'Aquin, d'après qui, comme le signale Nigel Abercrombie,

⁴⁹ D'après l'éditeur des Oeuvres de La Mothe le Vayer, du moins: "On avoit critiqué son livre pendant que les feuilles étoient sous la presse. On lui avoit imputé une partialité trop marquée en faveur des philosophes paiens, & même qu'il étoit allé si loin, que de soutenir que quelques uns d'eux avoient été sauvés. Ainsi il se vit comme obligé à se disculper & à prouver, que les Pères & les Docteurs les plus irréprochables de l'Eglise, avoient eu le même sentiment que lui, au sujet de quelques anciens Philosophes." (v, 1^{ere} partie, "Avertissement")

although fallen man is not by his condition determined to sin, yet he cannot long avoid falling into actual mortal sin: because, in the first place, he is not habitually ordered towards his last end, and mortal sin is nothing but a deliberate action which tends away from that end; and, in the second place, although a man may, with due premeditation, act inconsistently in any particular instance, he will most often, and always when taken by surprise, follow the general bent and inclination of his will, which, in the case of fallen man, is evil.⁵⁰

Or, ces idées, loin d'être optimistes, ont au moins l'avantage d'admettre la capacité de l'homme de faire le bien plutôt que le mal, même sans l'aide de la grâce. L'erreur des hérétiques pélagiens, on le sait, fut d'exagérer ce point de vue et de dire que l'homme peut se sauver sans la grâce. On sait également que saint Augustin, dans son combat contre l'hérésie pélagienne, prit la position contraire des pélagiens et en vint ainsi à suggérer que l'homme, sans la grâce, ne peut faire que du mal. Par la suite, Baius, selon la formule de Nigel Abercrombie, "set up the anti-Pelagian treatises of Augustine, against the whole body of post-Augustinian thought, as the sole repository of orthodox teaching upon Grace."⁵¹ Il s'appuyait donc sur les vues les plus extrêmes de saint Augustin, et les exagérait encore en choisissant de les interpréter dans la perspective d'une équivalence entre le péché originel et la concupiscence. Il en résulta que dans le système théologique de Baius, fondé ainsi sur une interprétation trop stricte des écrits les plus extrêmes de saint Augustin, "Nothing more deplorable than the moral condition of fallen man . . . can be imagined. Even his indeliberate and inoperative desires, being infringements of the law non concupisces, are actual sins. Each sin merits an eternity.

⁵⁰ The Origins of Jansenism (Oxford: The Clarendon Press, 1966), p. 72.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

of pain, for all sins are by their nature mortal sins."⁵² La conséquence, dont on retrouve les effets dans l'oeuvre de Cornelius Jansen, fut une croyance, dite orthodoxe parce que prétendument augustinienne, selon laquelle tous les hommes, à cause du péché originel, ont mérité le mal et la damnation éternelle. Ne seront sauvés, selon Jansen, qu'un nombre très restreint d'élus, prédestinés par Dieu à jouir de la félicité éternelle. C'est à cette tradition qu'appartient évidemment Antoine Arnauld, dont la pensée sur la grâce s'oppose directement à celle de La Mothe le Vayer.

Toute la démarche de La Mothe le Vayer, dans la Vertu des Payens, --et ailleurs, lorsqu'il aborde la question de la félicité des païens--, repose sur certaines hypothèses: qu'il est possible de savoir que Dieu existe, et que certains païens l'ont su; qu'en le sachant, ils ont fait de leur mieux pour vivre moralement dans le but de Lui plaire; que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui font de leur mieux, puisqu'Il veut le salut de tous; enfin, que par le moyen de cette grâce et de la miséricorde infinie de Dieu, certains païens ont peut-être été rachetés.

La première hypothèse est explicite dans les oeuvres de La Mothe le Vayer:

Quiconque cherche Dieu avec le respect qui lui est dû, affirme-t-il, le trouve par tout . . . il n'y aura si chétive plante, ni si petit moucheron, qui ne lui apprenne la grandeur, la bonté, & la sagesse du Créateur de toutes choses. (DIA, XXVI; III, 2^e partie, 424-425; voir aussi PTL, CXLVIII; VII, 2^e partie, 228-229)

C'est la science, don divin,

qui seule a le pouvoir naturellement parlant, de nous approcher du Ciel d'où elle tire son origine. Il faut bien qu'elle soit grandement

⁵² Ibid., p. 90.

estimable par la doctrine des contraires, puisque l'ignorance est universellement exposée au mépris de tout le monde. (PTL, CXLVIII: VII, 2^e partie, 225)

- L'existence de Dieu est manifeste, où que l'homme regarde, mais jamais autant que dans la structure de son propre corps et son propre esprit:

Et certainement si nous attendons de la vision de Dieu une plénitude de science, nous ne saurions rentrer en nous-mêmes, & nous y considérer, sans y reconnoître, de quelque côté que nous nous tournions, ce merveilleux & adorable auteur de notre Être, & de toute connoissance. Il n'y a si petite veine, ou artère, si peu considérable nerf, ou muscle, qui ne nous donne un légitime sujet de nous écrier après Job: In carne mea video Salvatorem meum, & d'admirer la bonté, la sagesse & la puissance de notre Créateur. (DLC; III, 2^e partie, 464)

En effet,

puisque Dieu ne se donne à connoître que par ses oeuvres, étant de son essence incompréhensible; & puisque l'homme est le chef-d'oeuvre de toutes ses productions, rien ne nous peut approcher plus près de sa connoissance, & par conséquent de notre bonheur, que l'étude de nous-mêmes. . . . (DLC; III, 2^e partie, 446)

Il est donc possible, par l'usage de la raison, de se rendre compte de l'existence de Dieu, et de s'en former une conception, même imparfaite:

Tout ce que nous pouvons humainement faire, c'est d'ébaucher dans notre ame quelque figure imparfaite de la Divinité, soit par attribution, en lui donnant des qualités et des perfections, comme les Peintres font des couleurs à ce qu'il veulent représenter, soit par abstraction, en lui ôtant ce que nous ne jugeons pas lui convenir, à la façon des Sculpteurs, qui retranchent toujours du marbre jusqu'à ce qu'ils y aient trouvé la statue qu'ils se sont imaginée. (PTL, CL, VII, 2^e partie, 252-253)

Il est donc indiscutable que l'on peut acquérir par la force de la raison la certitude que Dieu existe, et même une conception--à l'échelle humaine--de sa divinité.⁵³

⁵³ Il importe de remarquer que Le Vayer ne parle pas de comprendre l'essence de Dieu; comme nous l'avons vu, c'est ce qu'accomplit la grâce. Au contraire, il parle ici de l'attribution à Dieu de certaines qualités

La première difficulté à résoudre, en parlant de la vertu des païens, selon Le Vayer, c'est qu'il faut montrer au préalable que les païens étaient capables de certaines vertus. Nous avons déjà vu qu'il est possible, d'après La Mothe le Vayer, de se forger une morale toute humaine, mais qui reste inférieure à celle que la foi complète. De la même façon, suggère-t-il,

tout le bien de la nature ne se trouve pas si corrompu par l'infidélité, ni la lumière de l'entendement si absolument offusquée, qu'un Païen ne puisse encore reconnoître ce qui est vrai, & se porter au bien ensuite. (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 4)

Même selon saint Augustin, rappelle-t-il, certains païens possédaient des vertus, "encore qu'elles fussent inférieures de beaucoup à nos vertus chrétiennes."⁵⁴ (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 6) Cette affirmation semble justifiée aux yeux de La Mothe le Vayer, et d'ailleurs,

fort peu de Païens ont embrassé cette belle vertu par une vaine gloire toute pure, mais presque toujours, croians que l'honnêteté s'y trouvoit conjointe, & que celle-ci étoit agréable à Dieu, qui devenoit par conséquent la dernière fin de leurs actions, encore qu'elles eussent d'autres fins moïennes et subordonnées à cela. (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 8)

La Mothe le Vayer va même plus loin; selon saint Jérôme, souligne-t-il, "plusieurs [païens] ont pu faire des actions pleines de sagesse, et de sainteté, encore qu'ils n'eussent pas la Foi, ni la connoissance de

nécessaires--par exemple, la bonté, la sagesse, la puissance infinies, sans lesquelles Dieu ne serait plus divin. Démarche philosophique qui tente de cerner le divin, sans la conviction qui résulte d'une illumination. Ainsi, le philosophe peut dire que Dieu est tout bon, sans comprendre l'étendue d'une bonté infinie.

⁵⁴ C'est une interprétation généreuse, nous semble-t-il, de la pensée de saint Augustin. Comme tout polémiste, Le Vayer n'hésitait pas à citer hors contexte les passages les plus favorables à son point de vue.

l'Évangile de Jésus-Christ." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 10) D'autres Pères admettent aussi la vertu des païens, dont saints Chrysostome, Ambroise, Basile, Justin, Prosper, Grégoire le Grand, et Thomas. (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 11) En fin de compte, dit-il, si l'on veut suivre l'opinion majoritaire de l'Église, l'on dira que les païens ont pu être vertueux sans pour autant avoir été rachetés à cause de leur seule vertu:

Tenons-nous plutôt à la créance commune de l'Église, qui porte, que comme l'entendement des Païens a pu comprendre sans la Foi, et sans la grâce extraordinaire beaucoup de vérités naturelles, leur volonté s'est pu porter de même à plusieurs actions louables et vertueuses, quoique toutes leurs connoissances, & toutes leurs bonnes oeuvres ne fussent pas suffisantes au salut. (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 14)

Que ces sentiments aient animé les païens-lui paraît évident puisqu'il avoue qu'il aimerait "amplifier" le nombre des païens vertueux par rapport à ceux qu'admettait saint Augustin, trop sévère et trop limitatif dans son jugement, selon Le Vayer: ". . . l'opinion de Saint Augustin . . . ne nous doit pas empêcher de considérer quelques Païens comme vertueux, & de laisser la vertu dans toute son étendue, que je voudrais quant à moi amplifier plutôt que restreindre." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 14-15)

Dans l'état de la Nature, premier état de l'homme avant la naissance d'Abraham et de Moïse, il est donc possible que les païens se soient rendus dignes du salut en essayant de plaire à Dieu en vivant moralement. Dans l'état de la Loi, qui succède à celui de la Nature, il semble plus difficile de justifier le salut des païens, qui n'ont plus l'excuse des païens vivants dans l'état de la Nature:

. . . comme dit l'Apôtre, où il n'y a point de Loi établie, ni de préceptes donnés, on ne sauroit accuser personne de transgression.

La difficulté est bien plus grande à l'égard de ceux qui ont vécu dans le Gentilisme depuis qu'Abraham, qui avait reçu de Dieu le commandement de se circoncire à l'âge de quatre vingt dix neuf ans, avec

cette déclaration, que c'étoit un pact ou traité, qu'il faisoit avec lui & toute sa posterité. . . . Et Moïse aiant eu ensuite de la main du même Dieu, les préceptes du Decalogue, avec le reste des Loix, qu'il vouloit être observées par les Israélites, qui faisoient l'Eglise de ce temps-là; plusieurs Peres ont crû, que le surplus des Hommes vivans dans les ténèbres du Paganisme, & hors l'observation de ces Divines constitutions, n'ont pu faire leur salut en ce monde, ni par consequent éviter les peines préparées dans l'autre. . . . (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 22-23)

D'ailleurs, le Concile de Trente a déclaré que "personne n'a jamais été justifié ni sauvé que par le moien de la Foi." (DVP, I; V, 1^{ere} partie,

23) Toutefois, rappelle Le Vayer, un nombre considerable de Peres se sont prononcés en faveur du salut possible des païens vertueux, en faisant appel à la doctrine de la foi "tacite & envelopée", exprimée, par exemple, chez saint Thomas. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 24-25) La solution de ce problème délicat s'agence de la manière suivante. D'abord, rappelle

Le Vayer, les Chrétiens doivent avoir une foi "expresse & développée, qu'on nomme dans l'Ecole explicite, & par laquelle nous croions en Jesus Christ l'unique médiateur de notre Rédemption. . . ." (DVP, I; V, 1^{ere}

partie, 23) Les Juifs, par contre, en attendant le Messie, avaient une foi "implicite". Bien que certains théologiens aient nié que les païens aient possédé l'une ou l'autre de ces deux sortes de foi, d'autres, selon Le Vayer, ont attribué aux païens vertueux une foi implicite qui ressemble à celle du peuple juif:

Si est-ce beaucoup des Saint Peres, & un très grand nombre des plus graves Docteurs tant anciens que modernes, ont eu une opinion toute contraire [à ceux qui refusent la foi implicite aux païens]. Ils tombent bien d'accord de la première proposition [sur la foi explicite des Chrétiens], comme étant conforme à ce que prononça si hautement Saint Pierre dans Jérusalem, qu'il n'y a point de nom sous le Ciel, qui nous puisse racheter, & qui avoit en effet le seul principe de notre salut, que celui de Jesus Christ. Mais en expliquant la seconde, ils soutiennent, que ni tous les Païens ni tous les Gentils des Latins, qui sont les Ethniques des Grecs, n'ont pas été infidèles, de même qu'ils n'ont pas été non plus tous idolâtres, la plupart au contraire aiant possédé une Foi tacite & envelopée, qui n'est pas toujours uniforme, & qui peut être diverse selon

les tems, les lieux, & les personnes, comme l'explique fort bien Saint Thomas. Car encore que celle des Patriarches & des principaux d'entre les Juifs, ait été illuminée jusqu'à ce point, qu'ils croioient certainement l'Incarnation future du Fils de Dieu, & les plus essentiels mysteres de nôtre Redemption; si est-ce que les moindres d'entre eux, comme les nomme cette plume Angelique; n'en avoient qu'une connoissance voilée, & une Foi obscure ou envelopée. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 24-25)

Reste à préciser en quoi consiste cette foi "tacite & envelopée" des païens. Le plus souvent, selon Le Vayer, elle se traduit par une vie moralement vécue, et

rien ne nous doit empêcher de croire, que ceux d'entre les Païens, qui ont fait profession de suivre la Vertu, & de détester l'Idolâtrie, aussi bien que la multiplicité des Dieux, n'aient pu, assistés d'une grâce speciale de Dieu, parvenir à la felicité des Bienheureux. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 25)

A cet effet, il cite une douzaine d'auteurs, et mentionne d'autres encore qui sont de son point de vue.⁵⁵

Il se sert et analyse, en outre, d'autres arguments. Le premier, c'est que "C'est aussi une maxime en Theologie, qui ne reçoit point de contradiction, que Dieu ne refuse jamais sa grace à ceux, qui font tout ce qu'ils peuvent pour s'en rendre dignes." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 60) Puisque les païens, ou du moins quelques païens, ont manifestement essayé de s'en rendre dignes, "On doit donc croire, que Dieu ne leur a pas dénié sa grace ni son assistance, et par conséquent, qu'ils peuvent être du nombre des Bien-heureux." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 61) A cet égard, suggère-t-il, l'on pourrait objecter que Dieu peut bien ne pas accorder sa grâce aux païens, car ils ont été suffisamment récompensés de leurs bonnes actions par la gloire temporelle dont ils ont joui auprès de leurs

⁵⁵ Dont, par exemple, Saints Denis, Justin, Jean Chrysostome, Anselme, Jean Damascène, Augustin et Thomas.

contemporains, mais "c'est à mon avis les traiter avec trop de rigueur, de leur donner un partage où les plus méchants ont assez souvent l'avantage sur eux." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 64) Puisque le vice, ici-bas, semble triompher assez souvent de la vertu, il faut espérer que les païens vertueux reçoivent leur récompense au paradis, et que les méchants reçoivent la leur en enfer. La troisième objection contre le salut possible des païens sous l'état de la Loi, dit Le Vayer, c'est qu'ils n'ont pas pu échapper au péché originel. Or, La Mothe le Vayer est loin de vouloir nier l'existence du péché originel: nous en avons déjà vu l'importance dans son système moral, et comme il le rappelle dans ses Discours ou homilies académiques, "Nous naissons tous avec une tache originelle, comme ces poisons qui sont mal-faisans dès la racine. . . ." (DHA, IX; III, 2^e partie, 120). D'après La Mothe le Vayer, la solution à ce problème important dépend de la condition de chaque païen: chez les enfants, le péché originel peut être effacé par la foi implicite de leurs parents, "si, en effet, ceux-ci la possèdent; chez les vieux, il peut se dissoudre après une bonne action adressée à Dieu "si heureusement, qu'il l'avoit agréable." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 66-70) Un acte de contrition sincèrement motivé, croit-il, peut avoir effacé, chez les païens, jusqu'aux péchés mortels. Ainsi, nous pouvons raisonnablement souhaiter leur salut.

Le salut des païens qui ont vécu sous les états de la Nature et de la Loi semble donc, sinon assuré, du moins possible. Le problème de ceux qui ont vécu depuis l'incarnation du Messie, et qui ont donc été soumis à l'état de la Grâce, est nettement plus épineux. Même en tenant pour certaine la damnation de "tous les Païens Idolâtres et ennemis de notre Loi", --et selon Le Vayer, c'est, "le plus sûr"--, "il reste néanmoins deux très importantes difficultés à résoudre." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 80)

Premièrement, il faut décider s'il est vrai que la Parole de Dieu, ainsi que la doctrine du Sauveur, se soient étendues sur toute la terre, ou si elles sont demeurées inconnues en certains lieux. Si elles ne sont pas connues de tous, il faudra décider si les païens d'aujourd'hui sont "de pire condition" que ceux qui vivaient avant l'Incarnation. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 80) Ces deux obstacles, Le Vayer les franchit avec une facilité qui peut paraître quelque peu suspecte. D'abord, affirme-t-il, lorsque l'Évangile dit "toute la terre", elle veut le plus souvent dire "toute la terre connue". Ainsi, beaucoup d'auteurs ont remarqué l'existence de pays où l'on n'avait même pas entendu parler de l'Évangile. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 83) L'on peut donc, semble-t-il, "acquiescer à ce sentiment, que la Foi n'a pas été publiée par tout le monde dès les premiers temps du Christianisme, puisqu'il n'y a pas plus d'un siècle et demi que les voyages de long cours l'ont portée aux Indes. . . ." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 85) En ce qui a trait à la seconde difficulté, l'ignorance des païens modernes qui n'ont pas entendu parler de l'Évangile est "aussi excusable que pouvoit être celle des anciens, [et] il n'y auroit point d'apparence de condamner les uns après avoir prononcé, comme nous avons fait, en faveur des autres." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 86) D'ailleurs, rappelle-t-il, Dieu ne demande jamais aux hommes de faire l'impossible, ou de connaître quelque chose qu'ils doivent ignorer. (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 86)⁵⁶

⁵⁶ Comme nous l'avons dit, le caractère superficiel de l'argumentation et la rapidité avec laquelle Le Vayer arrive à sa conclusion peuvent paraître suspects; en effet, il faut avouer que la conclusion n'était jamais en doute, car tout le traité y tend. Il faut toutefois rappeler que l'argumentation est renforcée, quelques pages plus loin, par un exemple détaillé que nous citerons. D'ailleurs, l'Église ne s'était pas encore prononcée de façon définitive sur cette question, et Le Vayer ne disposait donc d'aucun argument d'autorité. Sa dialectique manque peut-être de poids, mais nous verrons plus loin qu'il a anticipé, d'une manière assez surprenante, sur la conclusion latente de la théologie orthodoxe.

Ayant ainsi décidé en faveur du salut possible des païens vertueux sous les trois états de la Nature, de la Loi, et de la Grâce, Le Vayer passe au problème du salut d'un païen mort "peu après avoir acquis l'usage de la raison" et avant d'avoir offensé Dieu. "Certains docteurs soutiennent que la situation ne se produit jamais, où que Dieu enverrait un Ange pour éclairer le mourant. Quoiqu'il en soit, affirme Le Vayer, "je ne vois personne, qui ait assez d'inhumanité pour le jeter dans les flammes de l'Enfer, & la meilleure partie de nos Scholastiques lui ouvrent le Paradis." (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 88) Comme conclusion de son examen de tous les états des païens, il se permet d'imaginer le cas d'un jeune homme, qui, en essayant de vivre moralement, "se porte par la seule lumière de sa raison . . . à reconnoître un seul Auteur de toutes choses."

(DVP, I; V, 1^{ère} partie, 88) Cette conversion imaginée a fait l'objet d'une des meilleures pages de La Mothe le Vayer:

Je veux croire que les genoux en terre, & les bras croisés vers le Ciel, il use de cette prière dans une extrême repentance de ce qu'il peut avoir fait de mal. Mon Dieu, qui connoissés le plus secret de mon ame, j'implore votre miséricorde, & je vous supplie de me conduire à la fin pour laquelle vous m'avez créé. Si j'avois assez de lumière pour m'y porter de moi même, il n'y a rien que je ne voulusse faire pour y arriver, & pour me rendre agréable à votre divine Majesté, que je révere avec la plus profonde humilité que je puis. Excusés mon ignorance, & me faites connoître vos saintes volontés, afin que je les suive de toute la force, que vous m'avez donnée, desirant plutôt mourir, que de faire jamais aucune action qui vous puisse déplaire. S'il arrive qu'immédiatement après cet acte de contrition, capable, selon Tostat, d'effacer toute sorte d'idolâtrie & de crimes, ce pauvre Gentil vienne à mourir, soit par quelque cause interne de maladie subite, ou par un accident inopiné du dehors, comme de la chute d'un arbre, ou d'une maison voisine, le jugerons-nous damné? Et pourrions-nous bien penser, que Dieu n'ait pas eu agréable une si sainte repentance? (DVP, I; V, 1^{ère} partie, 89)

La réponse à ces questions, dans l'optique de Le Vayer, ne fait aucun doute. En fait, toutes ses conclusions reposent dans une large mesure sur sa conception de la miséricorde infinie de Dieu. Puisque Dieu veut sincèrement le salut de tous, Il est prêt, soutiendrait volontiers La

Mothe le Vayer, à pardonner tous ceux qui font un effort continu pour s'approcher de Lui. Ainsi, l'on peut espérer que les païens vertueux ont été sauvés de l'enfer:

... généralement parlant, je ne puis m'empêcher de concevoir la miséricorde de Dieu incomparablement plus grande que nos iniquitez, et ... [j'espère] à l'égard mesme des Philosophes Gentils, s'il y en a eu qui aient vescu par la grace du Ciel dans une rectitude morale, que Dieu a pu faire ce qu'il nous enjoint de pardonner jusques à nos ennemis. (MEM, pp. 284-285)

Il faut remarquer que La Mothe le Vayer ne parle jamais que du salut possible d'un païen vertueux. L'erreur morale, dit-il, est beaucoup moins grave que l'impiété:

L'on peut errer, dire même des hérésies, sans être impie; puisque plusieurs Peres de l'Eglise, tels que Origene, & Tertullien, en ont commis, lesquels néanmoins l'on n'a jamais accusés d'impiété, & qui en effet en ont toujours été fort éloignés. L'erreur, sans doute, est beaucoup moins criminelle, que l'impiété, & comme l'a écrit un Auteur de ce tems, il y avoit moins de mal autrefois à donner de l'encens à Jupiter qu'à se moquer aujourd'hui de Dieu et de ses Saints. (PTL, CXXXV; VII, 2^e partie, 93)

Puisque la miséricorde et la grâce de Dieu sont infinies, il y a toujours moyen d'espérer en le salut de tous: "Pour ses faveurs [de Dieu], elles sont communes à tous, & les plus scelerats y trouvent souvent le sujet de leur conversion" (OPT, IV, 2; III, 1^{ere} partie, 68) Les Chrétiens ne doivent donc pas croire que tous les païens ont été damnés, et, conséquemment, il ne faut pas rejeter tout ce qu'ils ont produit:

Or il ne faut pas se persuader que tous ceux dont nous venons de parler [les philosophes païens], pour avoir été Païens doivent être méprisés & perdre tout crédit auprès des Chrétiens. Je sçai bien, que ceux-ci sont obligés de retrancher de leurs Systemes Philosophiques ce qui est contraire à nôtre vraie Religion, & faire céder aux vérités révélées dont le Ciel l'a gratifiée, celles que les Gentils tenoient pour constantes, & dont ils faisoient parade dans la pure Loi d'une nature corrompue. (DHA, X; III, 2^e partie, 152)

Quelle que soit sa libéralité vis-à-vis des païens vertueux, La Mothe le Vayer n'était pas prêt à admettre tout le monde au paradis chrétien:

Il ne faut pas néanmoins . . . tomber par un zèle indiscret dans le défaut de ces Origenistes, qu'on nomme les Miséricordieux, et qui furent condamnés par un Concile de Valence, à cause que, ne se contentant pas de faire tirer à Notre Seigneur ses Elus des Enfers, ils vouloient, qu'il n'y eût pas laissé un seul coupable. (DPS, XXVII, 2^e partie, 304)

En même temps, affirme-t-il dans la Vertu des Payens, il faut éviter l'erreur des Gnostiques, qui fut "d'avoir mis en même rang la figure de notre Seigneur, et celles de Pythagore, de Platon, & d'Aristote" (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 91), et celle de Pélagie qui fut de dire que les païens vertueux "avaient été sanctifiés par les seules forces de leur franc-arbitre, qui s'étoit porté au bien. . ." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 92), et celle de Zwingli, qui fut de donner dans le jeu du pélagianisme. Après tout, dit-il, l'on doit dans la mesure du possible observer un juste équilibre (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 95), et sans pardonner à tous les païens, "il y a de la témérité, aussi bien que de l'inhumanité, à les vouloir condamner tous aux peines éternelles de l'autre vie, sans miséricorde et sans réserve, comme plusieurs font." (DVP, I; V, 1^{ere} partie, 93-94) "Comme plusieurs font": il est clair que l'expression vise ici les jansénistes, dont les attitudes au sujet de la grâce et des païens étaient nettement plus intransigeantes. Avant d'examiner ce que les jansénistes ont pensé de la Vertu des Payens, il reste à résumer le contenu de la deuxième partie du traité. Dans cette deuxième partie, La Mothe le Vayer, non content d'exposer seulement des théories, examine la vie d'une douzaine de philosophes de l'antiquité afin d'établir, selon les critères qu'il a exposés dans la première partie de l'ouvrage, s'ils ont pu être sauvés ou non.

Il examine le cas de Socrate, Platon, Aristote, Diogène, Zénon Cypriot, Pythagore, Epicure, Pyrrhon, Confucius, Sénèque, Julien l'Apostat. Il énumère d'abord les crimes qu'on a pu attribuer à Socrate, à savoir l'ivrognerie, la pédérastie, la colère, et l'idolâtrie. Il répond à ces accusations en soutenant que les disciples du philosophe certifient que Socrate n'a jamais été ivre, et que sa pédérastie s'explique par son amour pour le genre humain et par le fait qu'il avait deux femmes; que sa nature colérique n'est qu'une fantaisie des commentateurs, et que son "idolâtrie" consistait en fait en la croyance en un seul Dieu. (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 119-124). Pourtant, en fin de compte, et malgré ses arguments en faveur de Socrate, il affirme qu'il seroit "bien fâché pourtant d'avoir prononcé affirmativement pour son salut, ni de l'avoir mis avec certitude au rang des Bienheureux" (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 128) Dire, comme Erasme, que Socrate était un "saint", c'est être "trop hardi". Néanmoins, condamner fermement Socrate aux tortures de l'enfer, "c'est avoir plus de témérité que de lui assurer le salut par la grâce de Dieu." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 128-129) Tous ses péchés "ne nous doivent pas détourner de l'opinion la plus humaine, et que j'estime la plus agréable à Dieu, parce qu'elle est la plus charitable. . . ." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 129) Pour avoir préconisé un beau code moral, Socrate a peut-être, par une grâce extraordinaire de Dieu, été racheté, et s'il est impossible de décider avec certitude de son salut, "on en peut avoir fort bonne opinion", et l'on devrait "parler de lui avec le respect que mérite un homme de si rare vertu." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 130)

Il passe ensuite à Platon, qui a "enseigné très expressément l'éternité d'un seul Dieu, Créateur de toutes choses." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 135) Platon, rappelle-t-il, a cru en l'immortalité de l'âme et

à condamné les impies et les vicieux; d'ailleurs, sa métaphysique est une des plus proches de la théologie chrétienne. Néanmoins, ses crimes, à côté de ses vertus, semblent assez graves. Les chrétiens lui ont reproché l'idolâtrie, sa doctrine de la métempsycose, d'avoir fait du "monde un animal", de permettre aux maîtres de tuer leurs serviteurs, et d'avoir recommandé, dans sa République, "cette scandaleuse communauté de femmes, qui a tant fait crier Lactance contre lui." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 139-140) Même les païens l'ont accusé d'avarice et de gourmandise, d'avoir joui d'amours illicites, et d'avoir menti. D'après La Mothè le Vayer, les accusations de ces derniers n'ont rien de "solide", et

la seule réputation de Platon, & le témoignage de probité, que lui ont rendu tous les Siècles passés depuis lui jusqu'à nous, sont suffisans pour refuter toutes les calomnies d'Athènes, & de quelques autres, qui ont eu intention de le diffamer. (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 142)

Refuter les objections des érudits chrétiens s'avère cependant plus difficile, car "on ne peut pas l'excuser en tout." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 144) La conclusion de Le Vayer, c'est que l'on peut adoucir ces reproches sans les effacer, et qu'il faut reconnoître qu'il étoit homme, né dans les ténèbres du Paganisme, & qui a écrit plusieurs choses sujettes à correction, en ce qu'elles blessent notre Religion. Sa plus forte excuse doit être tirée de son humanité. . . ." (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 146) Selon Le Vayer, il suffit de retrancher de la doctrine de Platon, comme de celle de Pyrrhon, tout ce qui est incompatible avec l'enseignement de l'Eglise:

Par exemple, Platon enseigne avec l'immortalité des Ames, leur passage de corps en corps, qu'elles doivent informer successivement. Coupez cette dernière partie, et retranchés la Metempsycose; vous trouverez le reste de sa doctrine excellente. (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 147)

Comme homme, enfin, Platon a certainement péché, "Mais il a beaucoup mérité

du genre humain par ses écrits, sa vie a été très exemplaire dans le Paganisme, sa repentance a pu attirer sur lui la grâce du Ciel, et nous devons souhaiter que Dieu lui ait fait miséricorde." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 155)

Le Vayer avoué qu'il aimerait croire aussi au salut d'Aristote, mais que celui-ci, jusqu'à sa mort, a maintenu sa foi en les dieux grecs.

Voilà ce qui m'empêche de prononcer aussi positivement que d'autres font, pour la félicité d'Aristote; bien que je la lui souhaite d'autant plus ardemment, que je me sens redevable de la plus solide partie de mes études humaines." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 174-175)

Diogène le Cynique, en dépit de ses crimes, que plusieurs ont excusés d'ailleurs, et à cause de sa reconnaissance d'un seul dieu, "mérite, que nous honorions sa mémoire plutôt que de la diffamer"; pourtant, ajoute La Mothe le Vayer, "je ne vois rien, qui nous puisse obliger à bien penser de son salut, comme nous avons fait de celui des autres, dont nous avons déjà parlé." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 200-201) Pour ce qui est de Zénon, malgré certaines ressemblances, assez nébuleuses d'ailleurs, entre son stoïcisme et la morale chrétienne, Le Vayer lui refuse toute possibilité de salut à cause de sa mort tout à fait idolâtre. Le sort de Pythagore est plus favorable; il y a chez lui, comme chez les autres, un mélange de vertus et de vices, mais ses vertus prédominent. Sans donc assurer le salut de Pythagore, Le Vayer pense "qu'on doit plutôt souhaiter avec quelques-uns des Pères de l'Eglise, que par des voies, qui nous sont inconnues, le Ciel les [les vertus de Pythagore] ait couronnées de gloire." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 260) Epicure, toutefois, pour s'être moqué de la religion et pour avoir été "l'un des plus impies de tous les Philosophes de l'Antiquité" (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 279) a dû être condamné. Pour les mêmes raisons, Le Vayer "[tient] pour désespéré le salut" de Pyrrhon. (DVP, II;

v, 1^{ere} partie, 300) Confucius, qui semble avoir été tout aussi vertueux que Socrate ou Pythagore, a peut-être été sauvé, car "Dieu peut avoir usé de miséricorde à son égard, lui conférant cette grâce spéciale, qu'il ne refuse jamais à ceux, qui contribuent par son moyen, tout ce qui est de leur possible, pour l'obtenir." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 324) Puisqu'il est possible que Sénèque ait eu "la moindre connoissance de nos Mysteres Evangeliques", et qu'il est certain qu'il ne s'est pas converti, affirme Le Vayer, "je ne vois pas, qu'il y ait lieu de rien espérer de son salut." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 347) Julien l'Apostat, pour avoir renié Dieu, est condamné, et sa vertu ne reluit "que pour éclairer sa condamnation." (DVP, II; V, 1^{ere} partie, 398) Des onze philosophes dont il parle dans la Vertu des Payens, six se voient refuser le salut par La Mothe le Vayer; cinq ont pu être sauvés, et même si ses sympathies sont presque toujours du côté des Anciens, La Mothe le Vayer n'a pas eu la témérité de suggérer que Dieu les a vraiment sauvés; il se permet tout simplement de l'espérer.

Aujourd'hui, la deuxième partie de l'ouvrage offre relativement peu d'intérêt si on la compare avec la partie théorique. En effet, la question du salut ou de la damnation des philosophes anciens est oiseuse. Lors de la parution de la Vertu des Payens, cependant, la revue des anciens, sauvés ou damnés, n'a pas manqué de soulever une controverse. Les jansénistes, se croyant visés dans l'ouvrage--avec raison, d'ailleurs--, ont immédiatement répondu avec un livre d'Antoine Arnauld. Cette réponse, qu'il intitula Nécessité de la foy en Jésus-Christ pour être sauvé, a beaucoup circulé dans Paris. L.-E. Dupin, auteur de l'"Avertissement" qui précède l'édition de 1701, raconte combien Arnauld s'intéressa à l'ouvrage de La Mothe le Vayer: dans une de ses thèses, rappelle-t-il, Arnauld avait soutenu

la nécessité de la Foy en Jésus-Christ et concluait contre le salut des Payens et des incroyants. Il parut dans ce temps-là quelques discours sceptiques sur diverses matières, parmi lesquels il y en eut un sur la vertu des Payens, dans lequel on insinuoit que Socrate, Platon, Aristote, Diogène, Zenon, et quelques autres Philosophes ou Payens, qui avoient moralement bien vécu, auroient pu recevoir en l'autre vie la récompense de quelques actions vertueuses qu'ils avoient faites dans ce monde par la seule connoissance naturelle d'un Dieu, et de sa Providence, sans avoir eu la Foy en Jésus-Christ.⁵⁷

Ainsi, dès la parution de la Vertu des Payens, Arnauld, "animé d'un saint zèle, et alarmé d'une proposition si scandaleuse, qui tendoit au Déisme, et à la destruction entière de la Religion Chrétienne; composa ce Traité. . .

"58 Il était donc dans les intentions d'Arnauld de réfuter l'argumentation de la Vertu des Payens. Un examen des thèses d'Arnauld s'impose, afin de voir si elles infirment sérieusement les conclusions de La Mothe le Vayer. Il nous sera possible ensuite de juger de l'orthodoxie relative des deux adversaires.

A l'encontre de Le Vayer, Arnauld soutient que les prêtres juifs et les prophètes, avant l'Incarnation du Messie, avaient une connaissance explicite de Dieu et du Christ. Pourtant, comme Le Vayer, Arnauld atténue la qualité de cette foi chez le menu peuple juif. Il revient toutefois à cette même question, quelques pages plus loin, pour dire que la foi explicite était en fait présente chez tout le peuple élu. C'est, selon lui, ce qui distingue le peuple juif des païens; la position de La Mothe le Vayer, et de ceux qui pensent comme lui, est intenable;

Car ils disent que ces Payens avaient une foi implicite en Jésus-Christ. Et quand on les oblige de s'expliquer, ils réduisent cette

57 Nécessité de la foy, I, page non numérotée.

58 Ibid.

foi implicite non à une connaissance du Messie futur et du Mediateur telle que l'avoient les Juifs, mais à la seule connaissance d'un Dieu bon et misericordieux . . . ayant pour ainsi dire rompu la porte qui fermoit l'entrée du Paradis à tous ces Payens, ils se donnent la liberté de les y introduire en foule. . . . 59

Ce passage, croyons-nous, aurait été plus convaincant si Arnauld n'y avait pas ajouté la dernière phrase; en effet, il avait bien vu que le grand danger de la doctrine contenue dans la Vertu des Payens était de réduire le rôle du Rédempteur à presque rien. L'excès dont il charge sa dernière phrase fausse cependant le sens de l'ouvrage de Le Vayer, et rend sa critique beaucoup moins efficace. Comme nous l'avons vu, Le Vayer est loin de vouloir faire entrer tous les païens au paradis. En choisissant de ne considérer que des philosophes, La Mothe le Vayer était certain de n'avoir que des candidats vertueux, ou prétendus tels, et nous avons vu qu'il refuse carrément le salut à plus que la moitié de ces hommes. Même dans les autres cas, sa conclusion invariable est qu'il faut souhaiter, et non prendre pour assuré, le salut des philosophes.. Déformer, comme le fait Arnauld, le sens de l'oeuvre que l'on critique, c'est donner dans le jeu de la polémique personnelle, et rendre son jugement suspect par son intempérance même.

Ce manque de mesure est d'ailleurs typique de la Nécessité de la foy. Ainsi, par exemple, Arnauld soutient que

la connaissance de Dieu et de sa Providence, et la Foy en Jesus-Christ sont deux choses si différentes, que non seulement on peut croire l'un sans croire l'autre, mais même en niant et combattant l'autre formellement, comme ont fait tous les Philosophes Payens, et comme font encore les Mahometans et les Deïstes, qui ne veulent point de Jesus-Christ. 60

Il est absurde et même faux de dire que tous les Philosophes de l'antiquité

59 Ibid., p. 3.

60 Ibid., p. 29.

ont "formellement combattu" la doctrine du Sauveur; en fait, la majorité des anciens ne semblent même pas y avoir pensé.

Quoi qu'il en soit, continue Arnauld, il est contraire à la doctrine de saint Paul

de dire que ces Philosophes aient pu être sauvés et justifiés par leurs prétendues bonnes œuvres, quelque connoissance qu'ils aient eue de Dieu et de sa Providence. C'est aussi ce que l'Écriture Sainte nous enseigne très clairement quand elle dit que la Foi en Jésus-Christ n'étoit point parmi les Payens avant sa naissance. . . . 61

C'est ici que l'on commence à saisir toute la différence qu'il y a entre Arnauld et La Mothe le Vayer. La question de la foi implicite, quoique légitime, n'est qu'une prélude au combat qui se déroulera autour de la nature humaine. Le choix des mots, chez Arnauld, est significatif dans la mesure où ce choix illustre sa conception de la nature humaine et son préjugé de polémiste. Parler de "prétendues bonnes œuvres" relève de l'état d'esprit de la doctrine janséniste, selon laquelle l'homme irrémédiablement vicié et vicieux, n'est capable de rien faire de valable sans la foi et la grâce: "Comment même l'auroient-ils fait; puisqu'ils n'ont connu ni le mal, ni le medecin, ni le remede. . . ."62 Dans l'optique janséniste, la nature humaine, profondément viciée, remonte à la chute, car "Il est vrai que cette connoissance de la Providence de Dieu eût pu suffire à Adam, dans l'intégrité de l'innocence de sa nature; mais elle ne peut suffire maintenant que cette nature est tombée dans le peché et dans la servitude du diable. . . ."63 Sans chercher même à combattre avec logique les propositions de Le Vayer, Arnauld se plaît à les ridiculiser:

61 Ibid., p. 31.

62 Ibid., p. 34.

63 Ibid., p. 46.

Comment, en effet, peut-on s'imaginer qu'un Américain, par exemple, qui n'avait jamais entendu parler de la véritable Religion, il y a deux cents ans, aurait alors évité les peines éternelles, en vivant moralement bien, et en ressemblant à ces bons Payens dont on a parlé, qui se laissant guider par la lumière naturelle de leur raison, adoraient un seul Createur de toutes choses et vivoient sans idolâtrie? . . . et de s'imaginer que la miséricorde de Dieu doit s'étendre sur ceux d'entr'eux qui ont eu leur raison pour guide de leurs actions, et par cette raison une foy implicite de Jesus-Christ nôtre Sauveur, ce seroit se jouer en quelque maniere, d'une des plus importantes veritez de Nôtre Religion par cette fausse couverture de foy implicite. . . . 64

Comment expliquer cependant qu'un Dieu tout bon aurait laissé toutes les âmes du monde au diable avant d'envoyer son Fils? Arnauld répond que

si Dieu n'a pas proposé la Loy nouvelle dès le commencement du monde, quoique tous en eussent besoin pour être sauvez, c'est qu'il étoit convenable de garder l'ordre que nous avons dit, c'est-à-dire de ne proposer aux hommes la Loy de la Grace, qu'après qu'ils auroient reconnu par l'abondance et l'énormité de leurs pechez, combien elle leur étoit nécessaire. 65

De cette manière, Arnauld aboutit finalement à la négation du salut des Juifs, exception faite par ceux qui avaient la "connaissance explicite" du Messie à venir: ". . . avant cette bienheureuse plénitude des temps, dans laquelle Dieu a envoyé son Fils, il n'y avoit de sauvez, que ce nombre de Justes à qui Dieu l'avoit revelé et promis; tous les autres, tant Juifs que Gentils, demeurans sous la tyrannie du diable et du peché." 66

A cause de cette tyrannie omnipotente, on ne peut espérer le salut des païens "sans renverser les principales maximes de la Foy, de la solide pieté, et de la Religion Chrétienne." 67

Il est évident que la doctrine d'Arnauld est à la fois rigoureuse, stricte et implacable. Le seul fait d'avoir vécu avant l'Incarnation

64 Ibid., pp. 53-54.

65 Ibid., p. 79.

66 Ibid., p. 91.

67 Ibid., p. 143.

suffit à prouver la damnation: "Or les Payens n'ont pas été sauvés par Jésus-Christ puisque par un juste jugement de Dieu, ils n'ont eu aucune connoissance du Mystere ineffable de son Incarnation qui est le fondement du salut."⁶⁸ Ce qui gêne dans ce passage, c'est la grande présomption d'un homme qui semble se réjouir de la damnation des autres, au lieu de prier pour leur salut. Fier de sa connoissance du chemin qui mène au salut, Arnauld accuse de pélagianisme tous ceux qui crient à l'injustice, et il stigmatise

cette imagination, que ce seroit faire Dieu injuste, que de vouloir qu'il eût laissé les Payens sans moyens pour parvenir actuellement à la fin qu'il leur avoit proposée, qui est la Beatifude éternelle. Or il n'y avoit jamais eu que les Pelagiens qui aient eu ces sentimens, pour lesquels l'Eglise les a condamnés. . . .⁶⁹

Deux remarques s'imposent. La première, c'est que les Pélagiens ont surtout été condamnés pour avoir soutenu que les hommes ont pu être sauvés sans la grâce, par la seule force de la raison. La deuxième, c'est que La Mothe le Vayer n'accuse jamais Dieu d'injustice; il a dit simplement qu'il préfère croire que Dieu n'a pas laissé les païens sans possibilité de trouver la voie du paradis, et qu'il a peut-être voulu leur accorder, à cause de leurs bonnes oeuvres, l'aide de sa grâce. Au sujet de la grâce elle-même, Arnauld cite, comme Le Vayer, la maxime théologique selon laquelle Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui la désirent, mais il souligne que Sine gratia nemo currit ad gratiam et que Desiderare auxilium gratiae, initium gratiae est.⁷⁰ Ce sont précisément les sentiments de Le Vayer,

⁶⁸ Ibid., II, 3.

⁶⁹ Ibid., p. 5.

⁷⁰ Ibid., p. 19.

mais les conclusions des deux hommes sont bien différentes. Or Le Vayer s'est permis d'espérer que Dieu a voulu, par sa miséricorde infinie, accorder le soutien de sa grâce extraordinaire à certains païens, Arnauld dit au contraire que

de prétendre que cette maxime de l'Ecole nous puisse porter à croire que Dieu fût obligé de donner sa grâce à ces prétendus vertueux du Paganisme, pour avoir suivi les lumières de la nature et de la raison, il faudrait auparavant nous avoir fait renoncer à toutes les maximes de la doctrine Catholique.⁷¹

Or, Le Vayer n'a jamais dit que Dieu était "obligé" d'accorder sa grâce à qui que ce soit. Comme Arnauld, il a toujours soutenu que Dieu accorde sa grâce spéciale à qui bon lui semble. La différence, répétons-le, c'est que Le Vayer est en mesure de concevoir un Dieu qui aurait pu gracier certains hommes qui ont vécu avant l'Incarnation du Christ. Arnauld est incapable d'une telle générosité d'esprit: "tous ces prétendus vertueux qui ont précédé l'Incarnation de Jesus-Christ, n'ont jamais reçu aucune lumière de la Foy, et n'ont eu d'autre conduite, que celle d'une raison corrompue et esclave du démon."⁷²

Si certaines données théologiques sont communes à la Nécessité de la Foy et à la Vertu des Païens, les deux traités n'en ont pas moins des conclusions tout à fait opposées. Arnauld nie la possibilité de la vertu sans la Foy. Le Vayer soutient que la foi rend la vertu parfaite. Arnauld, en niant toute possibilité de vertu chez les païens, affirme qu'ils sont tous irrévocablement damnés, tandis que Le Vayer se permet d'espérer en leur salut.

⁷¹ Ibid., p. 20. Nous soulignons.

⁷² Ibid., p. 60.

Non content pourtant d'avoir combattu la doctrine des païens vertueux, Arnauld se lance, à la fin de son livre, dans une attaque acharnée contre Le Vayer lui-même. Dans son réquisitoire irrévocable contre La Mothe le Vayer, il fausse complètement les idées de ce dernier. Cette attaque mérite d'être étudiée car elle a donné lieu à plusieurs critiques mal fondées de la position de La Mothe le Vayer. Premièrement, Arnauld accuse son adversaire de présomption et d'intransigeance:

Il faut avouer que c'est une étrange témérité que de prétendre, parce qu'on est Pyrrhonien, et que l'on revoque en doute les vérités les plus assurées, traiter de téméraires et d'inhumains ceux qui s'attachent avec fermeté à la sainte doctrine de l'Eglise.

Il faut donc qu'il n'y ait de sages et de modérés, que les Sceptiques qui embrassent cette pernicieuse opinion d'Oratius Tubero, avec laquelle il n'y a rien de si assuré que l'on ne puisse rendre douteux, ni rien de si extravagant que l'on ne puisse rendre probable.⁷³

Ce passage n'atteint pas le but qu'Arnauld s'était proposé. D'abord, nous avons déjà vu combien la part réelle de scepticisme est réduite chez Le Vayer. Deuxièmement, nous verrons que les jansénistes "s'attachent avec fermeté" à des doctrines qui sont en réalité très éloignées de celles de l'Eglise. Enfin, Le Vayer n'avait pas du tout ce mépris de ceux qui ne partageaient pas ses opinions; c'est plutôt Arnauld lui-même qui se montre intolérant à cet égard.

La deuxième critique d'Arnauld, c'est que Le Vayer, au lieu de se prononcer définitivement pour ou contre le salut de certains païens, a laissé le problème en suspens. D'après Arnauld, cela n'est nullement satisfaisant.

En vérité, si c'est là ce qu'on appelle moderation, il faut dire que c'est plutôt un aveuglement insupportable! Le bonheur ou le malheur éternel des Païens, ne dépend point de ce que nous en croyons: ce sont

⁷³ Ibid., pp. 180-181.

pas nos opinions, mais les arrêts souverainement équitables de la Justice irreprensible du Créateur, qui les condamnent aux tourmens de l'autre vie. . . . 74

Première remarque: Le Vayer n'a jamais dit que le sort des païens dépendait de "ce que nous en croions"; au contraire, il a dit, comme Arnauld, que le sort des hommes dépendait de la volonté de Dieu. Deuxième remarque: la position de Le Vayer sur cette question est en réalité beaucoup plus modérée que celle d'Arnauld. L'opinion du premier a du moins le mérite de laisser le salut des païens entre les mains de Dieu; celle d'Arnauld prive le Créateur de liberté, puisqu'il Lui impose une sévérité irréductible. Il nous semble que c'est plutôt Arnauld qui est téméraire.

Après avoir accusé Le Vayer de pélagianisme, Arnauld affirme qu'il est aussi un déiste qui essaie de détruire la religion chrétienne:

s'il y eût jamais temps où il fût nécessaire, non-pas de médire des Philosophes Payens, comme on en accuse faussement les Peres, mais de découvrir leurs vices et la fausseté de leurs vertus, c'est celui où nous vivons, puisqu'il n'y eut jamais un si grand nombre de libertins, et d'impies qui ne travaillent secrettement qu'à renverser au moins dans les coeurs et dans les esprits la Religion Chrétienne, pour en introduire une à leur mode, qui ne consiste au plus qu'à reconnoître un premier Auteur de l'univers, et à vivre selon la nature toute pure. . . . 75

De toutes les critiques d'Arnauld, celle-ci reste peut-être la plus difficile à réfuter, car elle risque d'être assez proche de la vérité. Il est vrai, en effet, que l'oeuvre de La Mothe le Vayer révèle un certain nombre de tendances déistes. Ainsi, la personne du Christ n'est pas absente de la Trinité, mais elle a une stature diminuée par rapport à Dieu

74 Ibid., p. 181.

75 Ibid., p. 255.

et au Saint Esprit.⁷⁶ Les déclarations d'Arnauld nous semblent néanmoins exagérées dans la mesure où Le Vayer n'a jamais voulu vivre "selon la Nature toute pure". Au contraire, nous avons vu qu'il a toujours insisté sur la nécessité de l'aide divine pour soutenir notre nature et notre raison chancelantes.

Il n'y a pas de doute qu'Arnauld, en rédigeant la Nécessité de la foy, a cru livrer une sainte bataille contre les forces du libertinage. Sa conception de la philosophie morale de Le Vayer est cependant tout aussi fallacieuse que celle qu'il a de la théologie de La Mothe le Vayer. D'après lui, l'inspiration de l'œuvre de Le Vayer est non seulement différente, mais surtout contraire à la sienne:

Où trouverons-nous de la conformité entre un Philosophe et un Chrétien? Entre un disciple de la Grace, et un disciple du Ciel? L'un travaille pour avoir la réputation d'être vertueux, et l'autre ne pense qu'à vivre vertueusement; l'un est puissant en paroles, et l'autre l'est en actions; l'un détruit, et l'autre bâtit; l'un est ami de l'erreur, et l'autre en est ennemi; l'un corrompt la vérité, et l'autre la conserve; l'un en est le larron, et l'autre en est le gardien. . . .⁷⁷

Il est curieux qu'Arnauld, qui a écrit, avec Pierre Nicole, La Logique, ou l'Art de penser, puisse nier ici tout rapport entre la philosophie et la foi. D'ailleurs, dans ce passage, il semble avoir quitté définitivement le domaine du réel. Dire que tout "disciple de la Grece" est "ami de l'erreur" et qu'il "corrompt la vérité", c'est ignorer la possibilité

⁷⁶ Il fallait pourtant s'attendre à ce déséquilibre, du moins dans le contexte théologique de la Vertu des Payens. Le Vayer parlait d'un monde païen où la connaissance explicite du Christ était absente. Sur ce point, Le Vayer et Arnauld sont tout à fait d'accord. A l'encontre d'Arnauld, toutefois, Le Vayer est incapable de croire que Dieu ait voulu condamner tant d'âmes; il lui était donc naturel de suppléer au Fils absent en attribuant un rôle plus important au Père et au Saint Esprit. Tendance déiste, nous convenons, mais il le fallait.

⁷⁷ Ibid., pp. 297-298.

d'une tentative sincère de réconcilier la philosophie et la théologie.
 D'après Arnauld, tout effort dans ce sens, et surtout pour concilier
 le scepticisme et le christianisme, aboutit nécessairement à l'hérésie:
 le salut n'existe que pour ceux qui partagent les principes qu'il a expo-
 sés au cours de la Nécessité de la foy:

Que toute la philosophie pyrrhoniennne, et que tous les efforts du
 Sceptique Oratius-Tuberc, pour établir sa chere Epoque, ne nous empêchent
 point de demeurer fermes dans les principes de notre foy qui nous appren-
 nent que le Royaume de Dieu n'est l'héritage que des enfans de Dieu qui
 sont membres de son Fils unique, et que l'on ne peut être membre de ce Fils,
 qu'étant incorporé en lui par la foy, hors laquelle il ne peut y avoir que
 damnation pour tous les hommes, quelques justes et quelques vertueux qu'ils
 paroissent être.⁷⁸

Cette affirmation aussi, que la "sceptique chrétienne" de Le Vayer tend
 à détruire la foi, est contraire à l'intention de La Mothe le Vayer, chez
 qui, nous l'avons vu, la tendance est plutôt d'insister sur la nécessité
 de la foi.

Il est donc évident, à la lumière d'une comparaison de la vertu
des Payens et de la Nécessité de la foy, que les points de vue de Le Vayer
 et d'Arnauld, au sujet du salut des païens, sont irréconciliables. Il faut
 donc examiner la véritable position de l'Eglise, qui seule détermine l'or-
 thodoxie ou l'hétérodoxie. Nous verrons d'abord que l'Eglise, dans ses
 Conciles, a plusieurs fois frappé d'anathème certaines propositions cru-
 ciales dans l'argumentation d'Antoine Arnauld. En second lieu, nous mon-
 trerons que la pensée théologique moderne de l'Eglise tend à justifier
 La Mothe le Vayer. Nous verrons ainsi que la vertu des Payens, plus con-
 forme à la tradition des Conciles, est bien plus orthodoxe que la Nécessi-
 té de la foy.

78 Ibid., pp. 305-306.

D'après Arnauld, nous l'avons vu, le péché originel a livré l'homme entre les mains du diable et lui a été ainsi tout libre arbitre. Cette position théologique avait été condamnée deux fois avant le XVII^e siècle: par le Synode d'Arles, au V^e siècle, et par le Concile de Trente, au XVI^e siècle. Il résulte de cette proposition anathématisée que la plupart des hommes seraient prédestinés au mal; cette conséquence de la pensée d'Arnauld avait été condamnée au Concile d'Orange, au VI^e siècle. En affirmant que le Christ n'était pas mort pour le salut de tous les hommes et que tous les hommes qui sont nés avant l'Incarnation étaient nécessairement voués au mal, Arnauld répétait des propositions que l'Eglise avait frappées d'anathème à Arles. Enfin, lorsqu'il soutient que tout acte d'un homme non justifié constitue un péché mortel, il énonce une proposition que l'Eglise avait formellement condamnée lors du Concile de Trente.⁷⁹

Arnauld, en attaquant la Vertu des Payens, avait attribué à la Mothe le Vayer des propositions semi-pélagiennes qui, si elles apparaissent vraiment dans l'oeuvre, en feraient un document hétérodoxe et, du point de vue de l'Eglise, condamnable. Pourtant, il n'en est pas ainsi. Les semi-pélagiens furent condamnés à Arles, à Orange, et à Trente pour avoir soutenu que le péché originel avait affaibli seulement le côté physique de la postérité d'Adam, que l'homme peut se justifier par ses bonnes oeuvres, sans l'aide de la grâce, et qu'il lui suffit de demander la grâce pour l'obtenir, sans que la grâce elle-même n'ait inspiré la demande. Nous avons déjà fait remarquer combien le rôle du péché originel est important dans la morale de La Mothe le Vayer. A ce point de vue, Le Vayer n'est

⁷⁹ Pour l'ensemble des condamnations, voir, par exemple, Documents of the Christian Church, ed. H. Bettenson (London: Oxford U. P., 1963); ou Denzinger, Enchiridion symbolorum.

certainement pas semi-pélagien. Par ailleurs, les deux autres propositions semi-pélagiennes n'existent pas non plus dans l'oeuvre de La Mothe le Vayer. Premièrement, il insiste, tout au long de son traité, sur l'importance de la grâce pour la justification de l'homme. En second lieu, il affirme de façon explicite que c'est la grâce même qui inspire l'homme à demander la grâce et à trouver son salut. D'après lui, quoique beaucoup de païens n'aient pas vécu moralement, certains possédaient néanmoins cette lumière naturelle, dont tous ceux, qui viennent en ce monde sont éclairés, [et] la raison autorisée du consentement de tous les Pères nous oblige de croire, que Dieu les avait mis par sa bonté infinie dans la voie de salut. . . ." (DVP, I; V, 1ere partie, 18)

Bien avant la condamnation, en 1653, des Cinq Propositions, tirées de l'Augustinus de Jansénius, l'Eglise avait frappé d'anathème les arguments les plus importants qu'Arnauld reprenait dans la Nécessité de la foy. Louis Capéran, d'ailleurs, a offert une explication significative de la date de publication tardive de la Nécessité de la foy:

Mais la solution du Jansénisme ne prévaudra pas. Si le traité de la Nécessité de la Foi en Jésus-Christ reste inédit du vivant de son auteur, c'est probablement qu'Arnauld juge dangereux de le publier et ne veut pas ajouter un nouveau sujet de dispute à tant d'autres qui le sollicitent. De plus, le Pape Innocent X condamne en 1653 cinq propositions extraites de l'Augustinus. La cinquième de ces propositions, relative à la non-universalité de la Rédemption, provoque des réfutations nombreuses qui toutes atteignent les idées de Jansénius et d'Arnauld sur la damnation des païens.⁸⁰

Si Capéran a raison, Arnauld se rendait déjà compte de la fragilité de la position qu'il avait adoptée. Les condamnations ne s'arrêtèrent pourtant pas là, car aujourd'hui encore, les théologiens continuent à censurer de

⁸⁰ Le problème du salut des infidèles, 2^e éd. (Toulouse: Grand Séminaire, 1934), T, 328.

la façon la plus explicite la doctrine du traité d'Arnauld:

We may first of all, for the sake of completeness, set aside an extreme opinion which no Catholic could ever hold, but which was the position taken by Luther, Calvin, and Jansen, and is still set forth in some Protestant formularies. The foundation of this opinion is the denial of the reality of sanctifying grace as a supernatural gift and the consequent assertion that Adam's condition, before his fall, was purely natural. After his fall, therefore, it will follow that his nature was intrinsically depraved and corrupted, and a thing evil in itself. This is a fatal and truly horrible teaching. It means that every human act is of itself and in itself evil. It makes man to be a sink of moral corruption by nature. Natural virtue becomes impossible, and unregenerate man can do nothing of himself but sin. Needless to say, the Church has more than once condemned this doctrine, which is a blasphemy against God's goodness.⁸¹

L'Eglise, en insistant sur la possibilité de la vertu naturelle, contredit les bases mêmes de toute la doctrine intransigeante qu'Arnauld exprime dans la Nécessité de la foy.

Les idées d'Arnauld concernant la grâce s'avèrent tout aussi répréhensibles dans l'optique de l'Eglise. Nous avons vu que d'après la Nécessité de la foy, Dieu a choisi de ne pas accorder sa grâce aux païens, et que très peu d'hommes la reçoivent, car très peu méritent de la recevoir. Déjà au XVIII^e siècle, cette opinion était condamnée par l'opinion majoritaire de l'Eglise, comme l'a montré Louis Capéran:

Au sujet de l'universalité de la mort du Christ et de la grâce offerte aux hommes, il arrive aussi, parfois, que des contradictions individuelles se produisent. A Louvain, on soutient en thèse publique que le Christ n'est mort que pour les seuls fidèles; que les païens, les Juifs et les hérétiques ne reçoivent absolument aucune influence de Jésus-Christ à tel point--c'est une déduction logique--qu'ils n'ont qu'une volonté nue et désarmée, privée de toute grâce suffisante. Alexandre VIII condamne encore ces deux propositions. Mais les déviations sont locales et accidentelles. Si l'explication de la grâce suffisante devient, entre Thomistes et Molinistes, une occasion de guerre, les uns et les autres, du moins, reconnaissent d'un commun accord que tous les infidèles ont le secours de la

⁸¹ B. V. Miller, "The Fall of Man and Original Sin", in The Teaching of the Catholic Church, I, 333.

grâce nécessaire et le pouvoir lointain de se sauver.⁸²

Une fois de plus, c'est cette opinion majoritaire qui l'a emporté sur les idées jansénistes, et l'on continue à soutenir dans l'Eglise moderne que "The grace of God is essential; but to none is it ever lacking."⁸³ De nouveau, le point de vue traditionnel de l'Eglise tend donc à justifier l'interprétation de La Mothe le Vayer. Si la vertu naturelle est possible, et si la grâce est donnée à tous les hommes, il semble bien que les thèses de Le Vayer soient près d'être parfaitement orthodoxes.

Le problème du païen qui ne connaît pas l'Evangile est évidemment épineux, et, en même temps, central dans la conception catholique de la grâce divine. Puisque le païen ne sait pas que la grâce existe, demande-t-on,

how can such a man be said to receive sufficient grace to save his soul? The problem behind this question is all the greater when we remember that no merely natural virtue will win eternal life; nothing short of divine faith, and the supernatural action which proceeds from it, will suffice.⁸⁴

Arnauld avait donc raison d'insister sur l'importance de la foi et de la grâce. Ceci n'empêche qu'il se trompait en niant que cette foi et cette grâce auraient pu toucher les païens. L'Eglise adopte une attitude qui recouvre les idées de La Mothe le Vayer. D'abord, rappelle-t-on,

That sufficient grace really is given even to the man who never comes within the reach of the influence of Christianity, there can be no doubt. There are various texts of Scripture in which we are clearly

⁸² Op. cit., I, 330.

⁸³ G. D. Smith, "Faith and Revealed Truth", in The Teaching of the Catholic Church, I, 24.

⁸⁴ E. Towers, "Actual Grace", *ibid.*, p. 608.

taught that God sincerely wills the salvation of all men; and how could he will their salvation if he did not give them sufficient grace to enable them to save their souls?⁸⁵

Encore une fois, un des différends fondamentaux sur le plan de l'orthodoxie religieuse entre Le Vayer et Arnauld, se résout en faveur du premier. Le Vayer, à partir de la bonté et de la miséricorde divines, conclut que Dieu ne demande jamais à l'homme de faire l'impossible, et que puisqu'il veut le salut de tous, il offre à tous le moyen d'y parvenir. Arnauld, à partir de la justice divine, a conclu que Dieu demande aux hommes de faire l'impossible et les punit avec justice pour ne pas l'avoir fait. Il ne fait aucun doute que c'est la doctrine de la Vertu des Payens qui est la plus orthodoxe.

Puisque Dieu, selon l'Eglise, octroie à tous les païens le possibilité d'être sauvé par l'intercession de la grâce, l'on peut se demander comment leur salut se réalise. Il est intéressant de voir combien la théologie, dans son évolution historique, reste conforme aux idées que Le Vayer avait énoncées en 1641:

Even amongst the pagans there is at least a vague sense both of the existence of a supreme being and of the moral law of right and wrong. Now there are various ways in which God can help a pagan to live according to the dictates of his conscience, and if the help thus given is used in the way intended by God, further helps will be given. Thus a pagan will grow in a desire to keep the moral law and in a spirit of reverence for the supreme being whose existence he recognizes both by the light of reason and through the traditions around him. When a man has been led thus far by God, may we not suppose that his mind will be further illumined so that he becomes capable of making a real act of faith in God as the supreme being on whom he depends, before whom he is answerable for his actions,

⁸⁵ Ibid., p. 609. Il serait fastidieux de rappeler ici toute l'évolution historique de la pensée orthodoxe, sur ce point, dont les passages que nous citons ne représentent que l'aboutissement définitif. Pour l'évolution de la doctrine orthodoxe sur le salut des païens, voir Louis Capéran, op. cit., I, 329 ff.

and from whom he may look for reward or punishment? . . . we must remember that all peoples seem to have kept some sort of tradition of a revelation made to man in the early history of our race, and surely it is possible for God to lead a pagan to a belief that certain elementary truths must have thus come from above; with the help of a further grace he can then make a real act of faith. . . . 86

Ce "real act of faith", La Mothe le Vayer ne nous en donne-t-il pas la description dans la Vertu des Payens? Arnauld, par contre, s'en moque. C'est donc le procureur, et non pas l'accusé, dans le procès dressé par Arnauld, qui s'est rendu coupable d'hétérodoxie, sinon de propositions blasphématoires.

En fait, la pensée religieuse de La Mothe le Vayer est avant tout humaniste, et, sur le plan strict de l'orthodoxie, infiniment plus rassurante que celle d'Arnauld et des jansénistes. Si elle frôle le semi-fidéisme, c'est par un souci légitime, voire une inquiétude au sujet de la présomption humaine. Si La Mothe le Vayer donne l'impression d'effleurer le déisme, c'est parce qu'il désire soutenir, contre les jansénistes, la doctrine orthodoxe de la vertu naturelle des païens. Mais, il ne tombe pas, comme les jansénistes, dans le piège du blasphème et de l'hétérodoxie.

Il faut dire ici que la critique, littéraire ou historique, n'a pas toujours partagé les conclusions qui semblent s'imposer. En fait, les appréciations sont des plus diverses, et nous nous proposons de clore notre propos en considérant les vues principales de la critique au sujet de l'orthodoxie de la pensée religieuse de La Mothe le Vayer.

Il y a, en fait, trois prises de position majeures dans cette critique de la pensée religieuse de Le Vayer. La première, carrément hostile, consiste à soutenir qu'il était un sceptique dont le seul but

était de ruiner la religion. La seconde, plus modérée, affirme qu'il était un croyant dont les idées sont préjudiciables à l'orthodoxie. La troisième, partagée par un nombre restreint de critiques, consiste à dire que non seulement Le Vayer était croyant, mais que le sens même de son oeuvre tend à universaliser le catholicisme.

Les érudits qui restent convaincus de l'irréligion de La Mothe le Vayer sont Julien-Eymard d'Angers, Jacques Denis, Louis Hippeau, Jean Grenier, Antoine Adam, René Pintard. D'après eux, Le Vayer était athée et tout à fait imbu de scepticisme; de crainte de subir les attaques de la critique religieuse de son temps, il aurait feint une orthodoxie servile qui laisse transparaître quelque reflets de ce qu'Angers a appelé un "scepticisme larvé".⁸⁷ Une remarque préliminaire s'impose: avec Phillip Hallie, il faut rappeler que, de tous les grands mouvements philosophiques de l'antiquité, "Scepticism has been the least carefully understood and the most despised."⁸⁸ Bien entendu, Hallie ne parlait pas de La Mothe le Vayer, mais du scepticisme classique; il reste qu'une même précaution et qu'une même prudence sont de mise à l'égard de Le Vayer.

Selon ceux qui se sont prononcés contre l'orthodoxie de Le Vayer, le scepticisme chrétien du philosophe ne cache que de l'épicurisme ou du libertinage. Louis Hippeau, par exemple, écrit: "... il semble que le scepticisme chrétien de La Mothe le Vayer lui ait ménagé des portes de sortie vers l'épicurisme où [sic] plutôt qu'il ait été un pavillon

⁸⁷ "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe le Vayer". R. Sc. Hum., 1954, p. 278.

⁸⁸ Scepticism, Man, and God (Middletown, Conn.: Wesleyan U. P., 1964), p. 4.

chrétien cachant une contrebande épicurienne et 'libertine'." ⁸⁹ Julien-Eymard d'Angers arrive à la même conclusion en comparant Le Vayer avec Charron:

Mettant toutes les religions sur le même pied, avec une légère supériorité au christianisme, [Charron] avait trouvé le moyen, par le truchement de la prudence, de leur substituer une sagesse toute laïque plus inspirée des auteurs païens que des livres sacrés. La Mothe le Vayer marche sur ces traces en élaborant une doctrine qui s'inspire de l'épicurisme comme du stoïcisme et du pyrrhonisme, en rapprochant des éléments hétérogènes selon un éclectisme déjà pratiqué par Sénèque et par Cicéron. ⁹⁰

Ces affirmations méritent d'être commentées. D'abord, nous avons déjà essayé de montrer que le "scepticisme chrétien" de La Mothe le Vayer était en réalité un dogmatisme chrétien très traditionnel. Deuxièmement, nous avons vu, lors de notre étude de sa pensée morale, que celle-ci n'est ni "toute laïque" ni "inspirée de l'épicurisme"; au contraire, elle dépend à la fois d'Aristote et de saint Thomas. Il est vrai que Le Vayer a souvent rapproché des "éléments hétérogènes" dans ses traités, mais ce procédé ne prouve pas son "libertinage", comme l'a suggéré Julien-Eymard d'Angers. lorsqu'il prétend que La Mothe le Vayer, dans un opuscule intitulé "De l'humilité et de l'orgueil",

veut faire entendre un son chrétien. Il ne faut pas pourtant s'y laisser tromper; nous retrouverons la méthode de La Vertu des païens, même scepticisme larvé, qui fait plus que disparaître dans le va-et-vient continu de la pensée; même libertinage latent, qui fait plus que disparaître dans cette incessante comparaison des saints et des sages; un homme du XVII^e pouvait peut-être se laisser éblouir; avec le recul des temps, maintenant nous ne le pouvons pas. ⁹⁰

Ce "va-et-vient continu de la pensée", dirions-nous, est nettement moins

⁸⁹ Essai sur la morale de la Rochefoucauld (Paris: Nizet, 1967), p. 188.

⁹⁰ Op. cit., p. 274.

évident dans la Vertu des Payens que dans les ouvrages où Le Vayer ne s'efforce pas de suivre une démarche rigoureuse. De toute façon, comme Montaigne, il était un auteur qui aimait errer et qui suivait l'inspiration du moment. Cette façon d'agir n'est nullement une preuve de "scepticisme". Pour ce qui est de la comparaison des saints avec les sages, elle n'est nullement "incessante". En fait, il n'y a qu'une seule "comparaison", dans la Vertu des Payens, entre un philosophe païen et un saint. C'est lorsque Le Vayer, s'inspirant peut-être du Sancte Socrates, ora pro nobis d'Erasme, suggère qu'il serait peut-être possible de considérer Socrate, mort pour avoir cru à un seul Dieu, comme le premier martyr du Christ à venir, tout comme saint Etienne était le premier martyr du Christ déjà venu. (DVP, II; V, 1^{ère} partie, 113-114) Ce sont des paroles audacieuses, certes, et sans doute inspirées par une admiration de Socrate plutôt que par un sentiment d'orthodoxie chrétienne. Dire toutefois que Le Vayer compare "incessamment" les saints avec les sages, c'est exagérer.

L'optique de Jean Grenier est un peu différente de celle d'Angers et de Hippeau. Pour lui, La Mothe le Vayer demeure avant tout un sceptique, ou, en d'autres mots, un athée: "Le scepticisme est-il une de ces doctrines que l'on puisse concilier avec le christianisme? Non, a répondu catégoriquement le Concile du Vatican en 1870. . . ." ⁹² " . . . peut-on être chrétien en demeurant sceptique?--Non, dira-t-on. . . ." ⁹³ Encore une fois, cet avis est valable en soi, et si Le Vayer avait été un sceptique à l'instar de Pyrrhon ou même de Sextus Empiricus, il est certain qu'il n'aurait pas pu être un chrétien sincère. Grenier, toutefois, a

⁹² "Le Sceptique masqué: La Mothe le Vayer". Table ronde, oct. 1949; p. 1509.

⁹³ Ibid., pp. 1507-08.

été trompé par les apparences de scepticisme que l'on voit chez Le Vayer, sans se rendre compte du dogmatisme fondamental de l'auteur. Ses remarques sont donc injustes si on les replace dans le contexte de l'oeuvre de Le Vayer.

Le point de vue de Jacques Denis est quelque peu différent. Pour lui, la Vertu des Payens aurait pu représenter la manifestation d'une nouvelle vague théologique plus libérale:

Le livre de Levayer fit scandale: il tranchait dans le sens humain et le moins agréable à la plupart des docteurs, une question que le Concile de Trente avait voulu qu'on laissât indécise. Arnauld le réfuta avec sa véhémence habituelle, en posant en principe la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour la vertu. Sa thèse était dure, exclusive, intolérante; elle avait le mérite d'être plus logique et en même temps plus conforme à la tradition. Mais elle répugnait à la conscience moderne après avoir été la foi du moyen âge et des pères latins après saint Augustin. Le livre de la Vertu des anciens [sic] peut donc paraître, malgré sa médiocrité, le manifeste le plus hardi et le plus franc du nouvel esprit qui se développait depuis la Renaissance. C'était le symptôme manifeste du divorce et de la séparation qui, en dépit des Arnauld, des Bossuet, des Fénelon, des Leibnit [sic], de tous ces prôneurs de la conciliation de la raison et de la foi, allaient se creusant toujours davantage entre les anciennes croyances qui faisaient effort pour reprendre le dessus, et des opinions plus libérales qui, un moment arrêtés dans leur cours, se remirent en marche après le long règne théologico-politique de Louis XIV.⁹⁴

Ce passage comporte des vérités, nous semble-t-il; la preuve en est que c'est finalement l'opinion de La Mothe le Vayer, à propos du salut des païens, et non celle d'Arnauld, qui a le dessus dans la doctrine orthodoxe de l'Eglise. Dire, toutefois, comme Denis, que la thèse d'Arnauld était "plus logique" que celle de La Mothe le Vayer nous semble erroné. Les deux thèses s'inspirent tout simplement de deux conceptions tout à fait opposées de la nature de Dieu et de sa grâce. Affirmer que la position d'Arnauld était plus "conforme à la tradition" nous semble fallacieux.

⁹⁴ Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle (Genève: Slatkine Reprints, 1970; réimp. de l'éd. de Caen, 1884), pp. 56-57.

dans la mesure où il s'agit d'une tradition conservatrice qui faussait le sens de l'oeuvre de saint Augustin ou s'appuyait exclusivement sur ses écrits anti-Pélagiens, quitte à prétendre ensuite que les derniers traités de l'évêque d'Hippone contenaient toute la doctrine orthodoxe de l'Eglise. Tradition tendancieuse en elle-même, d'ailleurs, et qui a plusieurs fois été répudiée par l'Eglise.

D'autres remarques de Denis doivent retenir notre attention.

Premièrement, dit-il, "Lamothe-Levayer [sic] admirait trop les philosophes de l'antiquité profane pour être un chrétien bien fervent."⁹⁵ Denis n'a pas tort ici. Il est évident que Le Vayer admirait l'antiquité, et cela l'a empêché de devenir un dévot à l'instar d'Arnauld, de Pascal, ou de saint François de Sales. Il reste toutefois que son admiration de l'antiquité ne l'a pas détourné de la participation aux progrès de la théologie catholique. Deuxièmement, affirme Denis, Le Vayer est "plus près du libertinage que de la foi. Qu'est-ce que pour lui que le Christianisme? Une religion fondée sur la 'théanthropie', autrement dit sur l'anthropomorphisme. Et c'est pour cela qu'on s'échaufferait, qu'on se persécute-rait, qu'on s'égorgerait, qu'on s'exterminerait. . . ."⁹⁶ La Mothe le Vayer n'a jamais conçu Dieu à l'image de l'homme. Il Lui a peut-être attribué certaines émotions communes à l'homme. Rappelons cependant qu'il est impossible de parler de Dieu d'une façon spécifique, tel que le réclame la pensée théologique, sans dire, par exemple, "Dieu est juste", ou "Dieu est miséricordieux". La religion de Le Vayer, ce n'est pas de l'anthropomorphisme. Si La Mothe le Vayer attribue à Dieu des émotions

⁹⁵ Ibid., p. 54.

⁹⁶ Ibid., p. 52.

qui semblent correspondre à celles des hommes, il n'est pas moins vrai qu'il les conçoit infiniment plus parfaites, infiniment plus vastes. D'ailleurs, comme Le Vayer le rappelle constamment, même si l'essence de Dieu échappe à notre entendement, il faut quand même, pour parler de Lui, se servir de termes qui ont trait précisément à notre humanité. De là à Lui attribuer une morphologie ou une émotivité qui soient identiques aux nôtres, il y a un pas que Le Vayer, à notre sens, n'a jamais franchi.

Dans le parfait sillage de Jacques Denis se trouve François-Tommy Perrens, chez qui on retrouve plus d'un élément de la critique de Denis. A propos de La Mothe le Vayer, Perrens a écrit, par exemple, que "Ses plus grands écarts ne sont que réminiscences des sceptiques anciens. Mais le grand érudit qu'il était admirait trop ces réprouvés du christianisme pour être bon chrétien. Le christianisme lui paraît fondé sur la 'théanthropie', c'est-à-dire sur l'anthropomorphisme."⁹⁷ Perrens, comme Denis d'ailleurs, et plusieurs autres, ont été plus loin. Ils accusent Le Vayer d'avoir caché son jeu et d'avoir ménagé d'une manière subtile l'affaiblissement du christianisme en faisant semblant de le défendre: selon Perrens, "Il y avait donc, avec la cour, comme avec le Ciel, des accommodements, et même sans trop grands sacrifices: on pouvait tenir les anciens pour des modèles de raison, capables de vertu, malgré la chute originelle, ce qui était, en somme, séparer la morale de la religion."⁹⁸ La portée de cette critique est très restreinte, nous semble-t-il. En effet, nous avons vu que La Mothe le Vayer n'a exposé qu'une morale dogmatique et traditionnelle, et qu'il a pris soin de la rattacher explici-

⁹⁷ Les libertins en France au XVII^e siècle (Paris: Léon Chailley, 1896), p. 130:

⁹⁸ Ibid., p. 131.

tement à la religion. Deuxièmement, en ce qui touche à la vertu des païens, nous avons constaté que l'Eglise elle-même résout le problème de la même façon que La Mothe le Vayer.

L'érudit qui s'est le plus efforcé de taxer La Mothe le Vayer d'athéisme et de scepticisme, et l'a fait d'une manière systématique et rigoureuse, c'est René Pintard. Dans son étude magistrale du Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle, enquête fondée sur une documentation vaste et minutieuse, et menée avec une argumentation subtile et convaincante, il accuse La Mothe le Vayer d'avoir mené, pendant la plus grande partie de sa carrière, une double vie littéraire, après des débuts incontestablement sceptiques. Le Vayer, extérieurement orthodoxe, aurait gardé des idées de libertin pour qui la destruction du christianisme restait toujours le but ultime. Les libertins érudits, d'après Pintard, se caractérisent par la qualité de leurs idées,

Idées directement contraires aux dogmes des Eglises chrétiennes où qui servent, sur tel ou tel point, à mener indirectement le combat contre eux; recours, pour ruiner la religion ou en desserrer l'étreinte, à des doctrines qui la compromettent ou à des méthodes qui en ébranlent les fondements; animant cette lutte, une gamme de sentiments qui va de la franche impiété au simple désir de moderniser la théologie, et qui se nuance encore, en chacun, d'habileté ou d'audace, d'hypocrisie ou de scrupule. ⁹⁹

Les principaux hypocrites, à son avis, sont certains auteurs, qui fidèles en apparence, travaillent secrètement à la ruine de la religion catholique: "C'eût été fort heureux pour les défenseurs de la religion s'ils avaient pu se fier à la sincérité de tous leurs alliés. Mais quoi! Il y avait beau temps que tout ce qui ne voulait point s'avouer incrédule

⁹⁹ Paris: Boivin & Cie., 1943, I, viii.

prenait le masque du fidéisme.¹⁰⁰ Quoique Le Vayer soit pour lui "un libéral plutôt qu'un libertin,"¹⁰¹ les tendances libertines semblent être très évidentes dans ses oeuvres qui, à l'avis de Pintard, témoignent surtout de fidéisme:

Qu'est-ce désormais que la religion dans la perspective de ce fidéisme exaspéré? On ne sait quelle audacieuse citadelle dressée dans les airs, à peine en contact avec le sol. Pour y pénétrer, pas le moindre pont-levis; et, tout autour d'elle, le fossé que Montaigne avait dessiné et qu'il sautait si gaillardement, avec son agilité de gentilhomme gascon, est devenu un abîme.¹⁰²

Il y a ici nette exagération. A notre sens, il ressort de la comparaison entre Montaigne et Le Vayer que celui-ci, au lieu d'être plus fidéiste que son prédécesseur, l'est en fait beaucoup moins. La critique de la raison que fait Montaigne dans l'Apologie de Raimond Sebond est beaucoup plus acerbe et plus convaincante, que celle qu'en fait Le Vayer. Le Vayer avait des tendances de semifidéiste, nous en convenons, mais il a toujours laissé à la raison un certain rôle qui est utile pour atteindre à la vérité; c'est ce rôle que Montaigne a totalement refusé à la raison. Il y a dès lors quelque gratuité à affirmer, à l'instar de Pintard, que "La Mothe le Vayer fond ensemble les hardiesses successives de l'auteur des Essais, et il tourne plus visiblement la pointe contre la religion."¹⁰³

Un des indices de cette attitude anti-religieuse chez Le Vayer, selon Pintard, c'est qu'il se dit encore sceptique en un temps où le scepticisme n'était plus à la mode: "Montaigne, en sacrifiant au scepticisme, avait suivi le plus fort courant de la pensée catholique: Le Vayer.

¹⁰⁰ Ibid., I, 47.

¹⁰¹ Ibid., I, 131.

¹⁰² Ibid., I, 141.

¹⁰³ Ibid., I, 142.

le remonte; et son audace, qui d'ailleurs est plus grande, n'en est que plus significative."¹⁰⁴ Ici, Pintard tire des conclusions exagérées d'une donnée qui, elle, n'est pas tout à fait incontestable. Il est certain que le courant de la pensée catholique était nettement plus orienté vers le scepticisme au temps de Montaigne; il est d'ailleurs clair que La Mothe le Vayer, en croyant adhérer au scepticisme, remontait une pente, encore que le courant sceptique dût persister jusqu'à Huet, mais son audace, selon nous, est ailleurs. Comme l'a suggéré Jacques Denis, elle relève du domaine théologique et s'exprime par ses efforts pour réhabiliter les païens vertueux face à l'opposition de nombreux docteurs. Mise à part cette audace, qui s'explique chez lui, non seulement par son amour des philosophes de l'antiquité, mais surtout par une croyance ferme à la bonté essentielle de Dieu et aux pouvoirs du libre arbitre et de la raison humaine, son attitude est plutôt conservatrice. Son style périmé, son goût démodé pour les curiosités et les bizarreries, sa morale traditionnelle, son opposition aux réformes linguistiques de Vaugelas, témoignent non pas d'une audace généralisée, mais d'un désir foncier de s'en tenir aux normes et aux coutumes établies.

A propos de la Vertu des Payens, Pintard avoue que Le Vayer trace "une voie moyenne" entre ceux qui condamneraient tout le monde aux supplices éternels et ceux qui admettraient n'importe qui au paradis. Toutefois, il l'accuse d'avoir dissimulé des intentions moins qu'honorables sous le couvert de l'orthodoxie:

Voie moyenne, mais étonnamment large. Une relative droiture d'intentions, quelque discrétion dans l'usage du péché, une heure de repentir après une vie de défaillance, et passez-y ô infidèles et païens:

¹⁰⁴ Ibid., I, 143.

passiez-y athées qui ne le fîtes peut-être que par mépris des faux dieux, passez-y, amis de la mesure, qui sôtes harmonieusement équilibrer la vertu et les faiblesses humaines, passez-y ô sages!¹⁰⁵

Une fois de plus, il y a exagération. Il est indéniable que Le Vayer, fervent admirateur de l'antiquité, sympathise ouvertement avec les païens, mais il s'abstient de les faire entrer tous au paradis pour la moindre excuse, et ses arguments font preuve de beaucoup plus de modération que ceux d'Arnauld. D'après Pintard, toutefois, il s'agit là d'une modération hypocrite:

Sur chacun de ces cas Le Vayer affecte la modération, et pèse le pour et le contre. Qui ne voit néanmoins où il tend? Et quel sens aurait son livre, quel sens sa laborieuse démonstration de la possibilité du salut pour les païens, s'il ne voulait persuader que ce possible a été réel? Certains de ses points d'interrogation ne sont que des appels au oui qu'il ne prononce pas lui-même, mais qu'il attend de ses lecteurs. Doctrine, en fin de compte, passablement subversive. Sans doute des chrétiens généreux peuvent y trouver un apaisement aux scrupules de leur charité: mais de quelles conséquences n'est-elle pas susceptible? Si les forces de la nature peuvent assez aisément produire d'éminents mérites, si d'autres par l'élévation de la pensée et le sérieux moral assurent aux hommes, partout où l'Évangile n'est pas prêché, l'appui de la grâce divine et l'octroi d'une récompense éternelle, à quoi bon le christianisme, avec sa Révélation dont la lumière aveugle, et son salut qui damne?¹⁰⁶

Ce jugement est extrêmement tendancieux, dans la mesure où il représente une distortion, non seulement de la pensée de La Mothe le Vayer, mais de celle de l'Église. Il est indiscutable que dans certains cas Le Vayer souhaite ouvertement le salut d'un sage antique, mais dans d'autres il dit carrément qu'il ne voit point la possibilité de ce salut. D'ailleurs, en assurant l'appui de la grâce à tous les hommes, il n'a fait qu'énoncer une doctrine parfaitement orthodoxe et raisonnable. Il n'en reste pas

¹⁰⁵ Ibid., I, 521.

¹⁰⁶ Ibid., I, 521-522.

moins qu'il n'a jamais distribué une "récompense éternelle" à tous les hommes sans exception.. Si la révélation est aveuglante, c'est parce que l'homme par lui-même ne peut espérer la comprendre, et il est faux de dire que, d'après Le Vayer, le salut du christianisme est une force qui damne. Pintard a choisi de suivre le point de vue des jansénistes, qui consiste à croire que Dieu, en laissant les païens dans l'ignorance de l'Évangile, a voulu par sa justice incompréhensible les condamner tous à l'enfer. La Mothe le Vayer, lui, a prôné un point de vue plus généreux, fondé sur la miséricorde de Dieu. Pintard a eu pour la Vertu des Payens plus de sévérité que n'en eut Arnauld: "Né evacuetur Crux Christi", telle sera bientôt l'anxieuse préoccupation de Pascal: dans le système de la Vertu des Payens, la Croix du Christ n'est pas seulement vaine, mais désastreuse: occasion de scandale, instrument de perdition."¹⁰⁷ Il y a ici une dangereuse transgression de l'objectivité, et le ton acharné du critique affaiblit même la force de ses arguments. Les sympathies de René Pintard sont évidemment du côté des jansénistes, et elles ont fini par dominer son jugement sur La Mothe le Vayer, à un tel point qu'il a voulu voir dans les Dialogues d'Orasius Tubero l'expression de toute la pensée de La Mothe le Vayer et qu'il a ridiculisé tout ce qui ne s'accorde pas avec cette hypothèse. Au lieu de voir dans la Vertu des Payens l'expression de ce qui devait logiquement être la pensée théologique de Le Vayer, Pintard n'y découvre qu'un "aspect" de son oeuvre: "C'est un aspect seulement de La Mothe le Vayer que la Vertu des Payens exprime, grâce à une favorable, mais partielle concordance entre sa pensée et les intentions de Richelieu: un aspect important sans doute, non l'aspect essentiel."¹⁰⁸

107 Ibid., I, 522.

108 Ibid.

D'autres érudits, plus nombreux peut-être, moins véhéments, mais prêts néanmoins à dénoncer Le Vayer, voient chez lui des tendances qui peuvent endommager la religion. Ils ne l'accusent pas d'avoir voulu détruire la religion, mais d'avoir incité ses lecteurs à la solution du déisme. C'est sans doute Louis Etienne qui a donné l'exposé le plus probant de ce point de vue dans une thèse publiée en 1849. Il reconnaît que Le Vayer avait l'intention de combattre la doctrine janséniste, mais les implications théologiques de la Vertu des Payens lui ont déplu. Par contre, Louis Etienne a du respect pour Le Vayer moraliste:

Le bon côté de la Vertu des Payens est d'avoir contribué au développement de la morale philosophique, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans la société civile; cette morale est la morale des honnêtes gens, nécessaire aux sociétés humaines, comme l'aif est nécessaire à la vie; imparfaite, sans doute, mais capable de progrès indéfinis, parce qu'elle puise ses éléments dans tous les systèmes; dans toutes les consciences, et qu'elle ne retient que la vérité; impérissable, parce qu'elle est le plus bel exercice et la plus belle conquête de la raison, utile à la religion même, parce que la religion est faite pour l'humanité. 109

En disant que la Mothe le Vayer a contribué à une évolution presque inévitable de la morale des honnêtes gens, Etienne loue, en réalité, son manque d'originalité. Il semble d'ailleurs que Etienne adopte une attitude trop idéaliste vis-à-vis de la nature humaine, éloignée de celle qu'eut Le Vayer. Et si le côté théologique de l'ouvrage lui a déplu, c'est parce qu'il y a vu une large tendance au semi-pélagianisme et au déisme. Si Le Vayer avait raison de "relever [les philosophes anciens] de l'anathème janséniste,"¹¹⁰ il "se montre assez mauvais théologien, quand il leur

¹⁰⁹ Essai sur La Mothe le Vayer (Rennes: J.-M. Vatar, 1849), p. 130. Cf. F. Wickelgren, op. cit., p. 221: "[DVP] n'enseigne que la morale des honnêtes gens."

¹¹⁰ Ibid., p. 112.

garantit la félicité à venir."¹¹¹ C'est justement cette félicité que Le Vayer, à notre avis, s'est soigneusement gardé de garantir à qui que ce soit, tout en espérant le meilleur pour des particuliers. Cette déformation du point de vue de Le Vayer entraîne Etienne à d'autres erreurs d'interprétation. Ainsi, en parlant du sauvage idéalisé de la Vertu des Payens, Etienne souligne que les jansénistes lui auraient explicitement interdit le salut, tandis que La Mothe le Vayer, dit-il, estime "intérieurement" que le sauvage idéalisé est sauvé. Ces deux points de vue sont erronés, selon Etienne, car "Avec les uns, nous offenserions la liberté humaine et la justice de Dieu; nous tomberions gratuitement dans le fatalisme. Avec l'autre, nous ferions cette faute, de croire qu'il suffit de demander la grâce divine pour l'obtenir, et nous serions semi-pélagiens."¹¹² Il est peut-être vrai que cette deuxième option se dessine en filigrane dans la Vertu des Payens, mais comme nous l'avons signalé, il y a une différence fondamentale entre Le Vayer et les semi-pélagiens à cet égard. Les semi-pélagiens avaient soutenu que c'était par ses seules forces que l'homme obtient la grâce de Dieu, alors que Le Vayer affirme toujours que Dieu octroie ses grâces spéciales à qui bon lui semble; il insiste néanmoins, non sur les forces de l'homme, mais sur la miséricorde infinie de Dieu et sur la grâce prévenante. C'est cette confusion qui a donné lieu à des conclusions arbitraires, telles qu'on les trouve, par exemple, dans ce propos d'Etienne:

Le mauvais côté de la Vertu des Payens, c'est de favoriser le pélagianisme, et de tendre au déisme, comme à sa dernière conséquence. En effet, pourquoi le divin Rédempteur serait-il descendu sur la terre; pourquoi se serait-il revêtu de l'humanité; pourquoi serait-il mort sur

¹¹¹ Ibid., p. 121.

¹¹² Ibid., p. 124.

la croix, si l'homme est de condition assez haute, pour s'élever jusqu'à la vérité, jusqu'à la grâce par ses propres forces? Pourquoi la grâce elle-même, si la liberté de l'homme est assez parfaite, assez constante, assez sûre d'elle-même pour s'en passer? Pourquoi une révélation, si elle ne nous apporte rien que nous ne sachions découvrir par notre seule raison?¹¹³

Etienne se méprend, nous semble-t-il, sur l'intention de la Vertu des Payens, qui n'était pas de prouver que l'homme peut se passer de la grâce ou de n'importe quelle aide divine. Le but de Le Vayer, c'est de résoudre un problème spécifique de la théologie, qui est celui des hommes qui n'ont rien su de la grâce ou de la Révélation. Pour étudier ce problème, il faut donc changer d'optique, et les conclusions qui s'appliquent aux païens, étudiés par Le Vayer, ne se réfèrent nullement à la majorité des hommes, c'est-à-dire à ceux qui ont entendu parler de l'Évangile et du Sauveur et qui n'ont donc pas d'excuse pour ne pas suivre la volonté explicite de Dieu. Puisque Etienne n'a pas reconnu la nécessité d'une telle perspective restreinte, ses conclusions au sujet du salut des païens semblent tomber mal à propos:

Avec Le Vayer on touche à l'indifférence des religions; on va plus loin; on force le Christianisme à faire sa part au paganisme, aux idolâtries de toutes sortes; on fait servir la théologie à la ruine de la tradition, et la religion au renversement de la religion même; on ouvre enfin la carrière aux incrédules du dix-huitième siècle, avec le secours des scholastiques et des Pères de l'Église.¹¹⁴

René Kerviler, qui a beaucoup emprunté à Etienne, semble partager ces conclusions, et pour cette raison les mêmes réserves s'appliquent à lui. Un exemple, croyons-nous, suffira:

¹¹³ Ibid., pp. 129-130.

¹¹⁴ Ibid., pp. 130-131.

Le tort de Le Vayer fut de dépasser en de si délicates questions les justes limites posées par Saint-Thomas, qui reconnaissant ouvertement la Vertu des Payens, exigeait d'eux pour le salut, une foi implicite. Le Vayer exagère beaucoup trop ses instances pour leur béatitude, et s'il doit être loué d'avoir contribué dans une large mesure à relever Socrate et ses pairs de l'anathème janséniste, on doit reconnaître, qu'il a conclu trop vite à leur salut. Sa thèse philosophique est juste: il a rendu à plusieurs illustres parmi les Payens les vertus dont on voulait les dépouiller; sa thèse théologique n'est pas suffisamment solide, il ne lui appartenait pas de les béatifier.¹¹⁵

Florence Wickelgren accepte, elle aussi, la plupart des conclusions d'Etienne, et bien qu'elle affirme que "la balance [dans DVP] incline indubitablement du côté hétérodoxe;"¹¹⁶ nous espérons avoir montré que cela n'est pas le cas, et que l'ouvrage est plus orthodoxe qu'hétérodoxe.

Tous ces critiques ont quand même conclu que la morale de la Vertu des Payens avait une certaine valeur chrétienne. Jacqueline Redding, par contre, n'est point de cet avis:

Those of La Mothe's contemporaries who believed that in De la Vertu des Payens he was propounding ideas inimical to orthodox belief, had good reasons for their misgivings. The implication of the work is that it is not Christianity which provides an absolute moral code. If certain payens have conformed to Christian ethical standards without knowing about Christianity, it is because they, like Christians, are conforming to certain basic rules which are not specifically related to any religion.¹¹⁷

A première vue, cette critique paraît justifiée, car le danger qui consiste à suggérer que tous les codes moraux se valent était présent dans l'ouvrage. Toutefois, il semble bien que Le Vayer rattache la vertu des païens, du moins dans la partie théorique de son traité, à la morale

¹¹⁵ Le Maine à l'Académie Française: François de La Mothe Le Vayer (Paris: Rouveyre, 1879), p. 85.

¹¹⁶ Op. cit., p. 211.

¹¹⁷ "La Mothe le Vayer and Morality." MIR, 63, 1968, p. 521

chrétienne. A titre d'exemple, considérons le passage où il parle du païen hypothétique qui, en vivant vertueusement, est arrivé à se rendre compte de l'existence de Dieu. A partir de ce moment, affirme Le Vayer, il lui appartient de demander l'aide divine pour vivre moralement. Ainsi, le païen dit à Dieu, "Excusés mon ignorance, & me faites connoître vos saintes volontés, afin que je les suive de toute la force, que vous m'avés donnée. . . ." (DVP, I: V, 1^{ere} partie, 89) L'implication, nous semble-t-il, c'est que le païen, une fois qu'il sait que Dieu existe, doit vivre en accord avec ses lois, c'est-à-dire qu'il doit se conformer au code moral du christianisme.

Contre toutes les vues négatives de la critique, s'est élevé de temps en temps un accent plus positif. Comme le rappelle Robert Lenoble, "Dans une société chrétienne, n'est pas athée qui veut . . ." ¹¹⁸ et certains critiques ont prudemment conclu, ou que Le Vayer était orthodoxe, ou qu'il avait tenté seulement de rendre la religion plus humaniste. Richard Popkin, par exemple, tout en étant convaincu du scepticisme de Le Vayer, pose la question: "Does this sort of scepticism, even with regard for distinguishing truth from falsehood, imply any sort of religious scepticism? I do not believe that it does." ¹¹⁹ Nous partageons cet avis, surtout à la lumière de nos conclusions concernant la véritable portée du scepticisme de La Mothe le Vayer. Popkin va même plus loin: il refuse d'accepter la thèse de René Pintard, d'après qui les libertins érudits, y compris Le Vayer, avaient tous travaillé secrètement pour qu'advienne la destruction de l'Eglise; il rappelle que "It seems perfectly possible that the point of the so-called libertinage érudit was not to destroy or undermine

¹¹⁸ Mersenne ou la naissance du mécanisme (Paris: Vrin, 1943), p. 169.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 96.

Christianity, but to serve as a buttress for a certain type of liberal Catholicism as opposed to either superstitious belief, or fanatical Protestantism." 120

Opposé à la superstition, au protestantisme, certes. Mais nous dirions que l'oeuvre de La Mothe le Vayer est davantage dirigée contre les excès du jansénisme. C'est aussi l'hypothèse de René Du Bessin, qui rappelle que le climat intellectuel, en 1641, était plutôt hostile à l'idée même des païens vertueux:

Ainsi nous saisissons pourquoi, suivant la déclaration de M. de Ceriziers, aumônier de Mgr d'Orléans, 'le titre de l'excellent ouvrage de la Vertu des Païens a fait peur à beaucoup de personnes': Il y avait du jansénisme dans l'air. Une étude objective de l'oeuvre nous permettra de reconnaître avec le même Ceriziers que le dessein de son auteur était 'plutôt d'honorer la grâce du Messie que de trop accorder au franc-arbitre.' 121

Comme nous, René Du Bessin voit surtout dans la Vertu des Païens un franc manifeste contre les jansénistes, à la fois plus humaniste et plus orthodoxe: "Les jansénistes montraient dans le Christ, un divin supplicié qui meurt pour un nombre limité d'hommes: le Vayer au contraire, pleinement orthodoxe, soutenait que Jésus était mort pour les deux humanités, celle du passé et celle du futur." 122 A l'encontre de Pintard, il n'y voit pas l'oeuvre d'un sceptique rusé; à l'encontre d'Etienne, il ne croit pas au "pélagianisme" de La Mothe le Vayer, car

Le Vayer est un disciple de Montaigne et cela se voit dans la modération de ses jugements. Pour s'être fait l'avocat des païens ver-

120 Ibid., p. 98.

121 "La Mothe le Vayer et les païens vertueux." R. des Jeunes, LIX, 1929, p. 268.

122 Ibid., p. 267.

tueux, il ne se dissimule pas qu'ils sont inférieurs en fait aux saints du christianisme. Il ne tombe pas dans l'erreur de Pélagé pour qui le libre-arbitre tendu vers le Bien était sanctificateur, ni dans celle de Zwingle [sic] qui voulait sauver les infidèles en vertu de la loi naturelle et sans l'intervention de la Grâce.¹²³

Dans la mesure où la Vertu des Payens réagit contre la doctrine janséniste, on peut conclure, comme Florence Wickelgren, que "sa doctrine cherche à briser les liens d'une théologie étroite, et ouvre la voie à une théologie plus large. . . ." ¹²⁴ Plus large, surtout dans la mesure où Le Vayer veut avant tout rendre la religion plus humaine, moins hautaine, plus accessible. Comme le rappelle très justement J. Paquier, même si les jansénistes disaient qu'ils agissaient par amour de Dieu, "ils se trompaient: c'était la crainte surtout qui les inspirait et plus encore qu'ils inspiraient aux autres."¹²⁵ Pour La Mothe le Vayer, une religion fondée sur la crainte a dû paraître une distortion de l'amour divin, et nous croyons qu'il faut surtout voir dans sa pensée théologique un effort soutenu pour réfuter les tendances dangereuses de ce "demi-Protestantisme".¹²⁶

Ainsi, la pensée religieuse de La Mothe le Vayer représente, croyons-nous, l'aboutissement logique de toute sa pensée. Cette pensée ne porte pas un masque qui cache les grimaces d'un sceptique qui cherche à saper les fondements de la religion. Au contraire, sa pensée religieuse, de concert avec sa pensée morale, offre un point de vue cohérent. Sa morale, traditionnelle, a toujours eu comme rôle d'amener l'homme à une connaissance de la divinité, et ne saurait être complète sans l'aide de Dieu. A ceux qui sont aveuglés par leur présomption, et ne savent donc

¹²³ Ibid., p. 271.

¹²⁴ Op. cit., p. 221.

¹²⁵ Le Jansénisme (Paris: Boud & Cie., 1909), p. 304.

¹²⁶ Terme que nous empruntons à J. Paquier, *ibid.*, p. 156.

pas écouter l'appel de Dieu, un scepticisme passager et superficiel suffit pour les ramener à la réalité. Finalement, la doctrine sur la grâce de La Mothe le Vayer, sur la nature de Dieu et sur le salut des païens, fait preuve des mêmes principes sur lesquels son oeuvre a été construite: l'homme et la raison humaine sont faibles, mais libres, et c'est précisément la cause de cette faiblesse que Dieu a daigné nous offrir librement sa grâce, qu'il donne à tous les hommes et qui offre à tous la possibilité de leur salut. Si la pensée religieuse de La Mothe le Vayer a été affectée par des tendances semifidéistes, la somme de ses idées reste quand même plus orthodoxe, et, en fin de compte, plus attrayante que celle des jansénistes. C'est La Mothe le Vayer, et non les jansénistes, que l'histoire de l'Eglise a justifié, et il incombe à la critique de reconnaître cette justification.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous ne devons pas nous contenter d'avoir infirmé l'interprétation traditionnelle de l'oeuvre de La Mothe le Vayer. Au contraire, il nous incombe de restituer à l'oeuvre cette "unité organique", pour nous servir de la formule de René Pintard. D'autres chercheurs, d'ailleurs, en accordant à l'oeuvre de La Mothe le Vayer cette sincérité et cette valeur que la plupart des étudiants lui refusent, ont esquissé des interprétations partiellement semblables à la nôtre. Richard Popkin, par exemple, croit fermement à la sincérité de La Mothe le Vayer, mais il y voit un fidéiste sceptique dont la pensée ressemble à celle de Pascal et de Kierkegaard.¹ En soulignant la sincérité de Le Vayer, Florence Wickelgren a également cru discerner cette même ressemblance avec Pascal:

Comme Pascal, [Le Vayer] met aux prises la philosophie et la théologie, mais c'est la dernière que La Mothe le Vayer secoue la plus rudement. Cependant il ne l'abandonne pas. Après avoir démontré l'opposition de ces deux puissances, son effort se dirige vers la réconciliation de la philosophie et de la théologie, réconciliation qu'abandonne Pascal à cette sagesse véritablement céleste où s'accordent des opposés, qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. . . . Incomparablement supérieur à La Mothe le Vayer par la grandeur de son âme, Pascal cependant exprime une conception plus étroite de la religion. L'effort de La Mothe le Vayer pour exprimer une conception plus humaine et plus raisonnable de la théologie de son temps élève son oeuvre, et malgré les entraves que lui imposa son temps, La Mothe le Vayer a exposé, quoique avec des réserves, une théologie plus large, une conception où la foi ne détruit pas mais complète la philosophie. Sans l'ardeur religieuse d'un Pascal, La Mothe le Vayer reste simplement libre-penseur,

¹ The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Assen: Van Gorcum & Co., 1960), pp. 92 ff.

esprit éclairé.²

Nos conclusions, comme celles de Florence Wickelgren, recouvrent cette idée d'une théologie plus large chez La Mothe le Vayer. Toutefois, nous croyons que F. Wickelgren a mal conçu le mécanisme psychologique et philosophique qui a animé la pensée religieuse de La Mothe le Vayer, en voulant déceler chez lui une progression chronologique bien définie, selon laquelle Le Vayer, après avoir opposé la philosophie à la théologie, aurait par la suite essayé de les réconcilier.

Nous croyons que la vérité est ailleurs. Il y a chez La Mothe le Vayer, nous l'avons dit, une progression morale qui fait que son oeuvre évolue sur la trajectoire du dogmatisme chrétien. L'intérêt de son oeuvre réside toutefois dans deux tendances simultanées et contradictoires. D'une part, il y a chez lui un effort conscient pour se servir du scepticisme dans le but d'abattre la présomption humaine, et il en vient ainsi à croire à la réalité globale de son propre scepticisme. D'autre part, une tendance involontaire, mais bien plus fondamentale, le ramène constamment à ce dogmatisme chrétien qui l'empêche, en fin de compte, d'être un véritable sceptique. La tension philosophique de son oeuvre ne résulte donc pas d'une opposition de la philosophie et de la théologie, car son scepticisme n'est jamais qu'illusoire. Elle découle plutôt du contraste fortement marqué entre son désir d'être sceptique chrétien et son incapacité de quitter son dogmatisme foncier.

Ceci n'empêche que sa tentative de concilier le scepticisme et le christianisme l'a amené à une théologie plus large, qu'il faut toutefois envisager sous l'angle d'une réaction humaniste aux manifesta-

² François de La Mothe le Vayer: sa vie et son oeuvre (Paris: Droz, 1934), p. 274.

tions les plus implacables de la théologie janséniste. Si la pensée religieuse de Pascal, tout comme celle d'Antoine Arnauld, est plus étroite que celle de La Mothe le Vayer, comme l'a dit si justement Florence Wickelgren, c'est parce qu'elles relèvent de la tradition janséniste, que la Vertu des Payens s'est proposé de combattre en élargissant les voies de l'orthodoxie.

Même si les efforts de la critique pour contester la sincérité de La Mothe le Vayer n'aboutissent pas à des conclusions définitives, il n'en reste pas moins qu'il est également difficile de prouver, sans l'ombre d'un doute, que cette sincérité de La Mothe le Vayer fut réelle. Il est toutefois possible d'avancer quelques arguments en sa faveur. Premièrement, rappelons que le scepticisme de Le Vayer est illusoire, et ce qu'il y a de dogmatique chez lui, il le partage avec la plupart des écrivains de son temps. C'est un dogmatisme traditionnel, inévitablement chrétien dans le contexte historique. Deuxièmement, une étude de son oeuvre révèle une uniformité morale et religieuse. Ainsi, nous reprenons l'argument de René Pintard, mais à rebours: R. Pintard a soutenu que la véritable pensée anti-religieuse et essentiellement sceptique de La Mothe le Vayer a été exposée dans les Dialogues d'Orasius Tubero, et que Le Vayer a passé le reste de sa carrière à cacher son jeu et à camoufler ses convictions. Nous croyons pourtant, et c'est la conclusion à laquelle veut aboutir notre thèse, que cette uniformité tend plutôt à prouver le contraire: que les Dialogues représentent une aberration dans le contexte des autres oeuvres, et que Le Vayer, après 1631, s'est rapidement assagi en fragmentant son scepticisme. Cette interprétation, nous semble-t-il, est à la fois plus simple et plus justifiable que celle qui fut proposée par René Pintard, qui, parce que les preuves textuelles de

l'hypocrisie et de l'athéisme de La Mothe le Vayer n'existent pas, est finalement réduit à se fier à son intuition pour les "prouver". N'est-il pas plus juste de conclure que ce manque de preuves textuelles, tout comme le manque d'objectivité des accusations de Guy Pantin et de Guez de Balzac, tendent à prouver l'innocence et la sincérité de La Mothe le Vayer, et de voir dans l'ostensible orthodoxie morale et religieuse de son œuvre l'appui de cette conclusion? Compte tenu de l'évidence que nous avons présentée au cours de ce travail, et compte tenu aussi d'une critique qui s'avère être non seulement contradictoire mais mal fondée, nous croyons qu'une seule conclusion s'impose. Sans vouloir voir en La Mothe le Vayer un "saint", ou un martyr, nous concluons que sa pensée morale et religieuse fut l'expression sincère d'une foi orthodoxe mise au défi par les répercussions de la Réforme et de l'humanisme, et soumise à l'interrogation d'une conscience probe et généreuse.

OUVRAGES CONSULTÉS

Sources primaires

Aristotle. The Basic Works of Aristotle. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

_____. The Nicomachean Ethics. Trans. H. Rackham. London: Wm. Heinemann Ltd.; Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1962.

Arnauld, Antoine. De la fréquente communion: où les sentimens des pères, des papes, et des conciles, touchant l'usage des sacremens de pénitence & d'eucharistie sont fidèlement exposez: pour servir d'adresse aux personnes qui pensent sérieusement à se convertir à Dieu; & aux pasteurs & confesseurs zéléz pour le bien des ames. Paris: chez A. Vitré, 1644.

_____. Nécessité de la foy en Jésus-Christ pour être sauvé. 2 vol. Paris: Ch. Osmont, 1701.

_____, et Nicole, Pierre. La Logique ou l'art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. Ed. critique par Pierre Clair et François Girbal. Paris: PUF, 1965.

Balzac, Jean-Louis Guez, dit de. Lettres, publiées par Ph. Tamizey de Larroque; dans: Mélanges historiques: choix de documents, t. 1. Paris: Imp. nationale, 1873.

_____. Les lettres diverses de Monsieur de Balzac. Dernière édition: 2 vol. Paris: Jean Guignard, 1663.

_____. Lettres familières de Monsieur de Balzac, à Monsieur Chapelain. Paris: Augustin Courbé, 1656.

_____. Les premières lettres de Guez de Balzac, 1618-1627. Ed. critique précédée d'une intr. par H. Bibas et K.-T. Butler. 2 vol. Paris: Droz, 1934.

Bayle, Pierre. Dictionnaire historique et critique. 3^e éd., revue, corrigée et augmentée par l'auteur. 4 vol. Rotterdam: M. Bohm, 1720.

Boileau-Despréaux, Nicolas. Oeuvres complètes. Intr. par Antoine Adam, éd. François Escal. Paris: Pléiade, 1966.

Bossuet, Jacques Bénigne. "Oraisons funèbres et panégyriques". Ed. Bernard Velat et Yvonne Champailler. Paris: Pléiade, 1961.

Camus, Jean-Pierre. Agathonphile, récit de Philargyrippe. Intr. de Pierre Sage. Genève: Droz, 1951.

Chapelain, Jean. Lettres de J. Chapelain, publiées par Ph. Tamizey de Larroque. 2 vol. Paris: Imp. nationale (Coll. des documents inédits sur l'histoire de France, 2^e série), 1880-1883.

Charron, Pierre. De la Sagesse, trois livres. Rouen: Louys Loudet, 1634.

Chevanes, Père Jacques de. L'incrédulité sçavante et la crédulité ignorante: au sujet des Magiciens et sorciers. Lyon: Jean Molin, 1671.

Cusanus, Nicolas. Of Learned Ignorance. Trans. Fr. Germain Heron, with an intr. by Dr. D. J. B. Hawkins. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

Descartes, René. Oeuvres complètes, publiées par Ch. Adam et Paul Tannery, avec supplément et index. 12 vol. Paris: Léopold Cerf, 1897-1913.

Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. Trad., notice et notes par Robert Genaille. 2 vol. Paris: Garnier Flammarion, 1965.

Garasse, Père François. Apologie du père François Garassus, de la Compagnie de Jésus, pour son livre contre les Atheistes et Libertins de nostre siecle, et responses aux censures et calomnies de l'Auteur Anonyme. Paris: Sebastien Chappelet, 1624.

La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à la Religion, à l'Etat, et aux bonnes Mœurs. Combattue et renversée par le Père François Garassus de la Compagnie de Jesus. Paris: chez Sebastien Chappelet, 1624.

Nouveau jugement de ce qui a esté dit et escrit pour et contre le livre de la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, &c. Dialogue. Paris: Jacques Quesnel, 1625.

Response du sieur Hydaspes au sieur de Balzac, sous le nom de Sacrotor, touchant l'anti-Théophile et ses escrits. S. l.: 1624.

Gassendi, Pierre. Lettres familières à François Luillier, pendant l'hiver 1632-1633. Intr., notes et index par Bernard Rochot. Paris: Vrin, 1944.

Huet, Pierre-Daniel. Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain, par feu M. Huet, ancien eveque d'Avranches. Londres: Jean Nourse, 1741.

La Mothe le Vayer, François de. Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero. Mons: P. De La Flèche, 1673.

Deux dialogues faits à l'imitation des anciens. Intr. et notes par Ernest Tisserand. Paris: Eds. Bossard (Coll. des chefs-d'oeuvre méconnus), 1922.

Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero. 2 vol. Francfort: J. Savius, 1716-1718. (Ed. de Trévoux)

Hexameron rustique, ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses. Cologne: Pierre Brenussen, 1671.

Mémorial de quelques conférences avec des personnes studieuses. Paris: Th. Jolly, 1669.

Oeuvres, nouvelle éd. revue et augmentée, avec l'abrégé de la vie de La Mothe le Vayer par M. Le Ch. . . . D. M. . . . 14 vol. Dresde: Michel Groell, 1756-1759. (Réimpression Genève: Slatkine Reprints, 1970)

Soliloques sceptiques: réimprimé sur l'édition unique de 1670. Paris: Isidore Lisieux, 1875.

La Rochefoucauld, François, duc de. Oeuvres complètes. Texte établi et annoté par L. Martin-Chauffier. Paris: Pléiade, 1950.

Les Sceptiques Grecs. Textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. Paris: PUF, 1966.

Mersenne, Père Marin. L'impiété des deistes, athees et libertins de ce temps, combatuë, et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie, et de la Théologie. 2 vol. Paris: P. Bilaine, 1624.

La Vérité des Sciences, contre les septiques [sic] ou Pyrrhoniens. Paris: chez Toussaint du Bray, 1625.

Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit. Oeuvres complètes. Ed. Robert Jouanny. 2 vol. Paris: Garnier, 1962.

Montaigne, Michel Eyquem, dit de. Essais. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1965.

Naudé, Gabriel. Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin, Depuis le sixième Janvier, iusque à la Declaration du premier Avril mil six cens quarante-neuf. S. l. n. d.

et Patin, Gui. Naudeana et Patiniana, ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et Patin. 2^e éd. Ed. Pierre Bayle. Amsterdam: chez François vander Plaats, 1703. (Une note ms. sur la page du titre: "1702 et non 1703".)

Nouvelle Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France, depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. 34 vol. Ed. J. F. Michaud, J. J. F. Poujoulat, et al. Paris: Didier, 1854.

Pascal, Blaise. Oeuvres complètes. Ed. Jacques Chevalier. Paris: Pléiade, 1954.

Patin, Gui. Lettres de Gui Patin, Nouvelle éd. aug. de lettres inédites, préc. d'une notice biog., accomp. de remarques scientifiques, historiques, philosophiques et littéraires par J.-H. Reveillé-Parise. 3 vol. Paris: chez J.-B. Baillière, 1846.

Plato. The Works of Plato. Trans. into English with analyses and introductions by B. Jowett. 4 vol. in 1. New York: Tudor Publishing Co., n. d.

Pope, Alexander. An Essay on Man, in The Poems of Alexander Pope. Gen. ed. John Butt, ed. Maynard Mack. 6 vol. London: Methuen & Co., 1950. III, 1.

Sales, François de, saint. Oeuvres. Intro. et chronologie par André Ravier. Paris: Pléiade, 1969.

Sextus Empiricus. Oeuvres choisies de Sextus Empiricus: contre les Physiciens, contre les moralistes, hypotyposes pyrrhoniennes. Tr. par Jean Grenier et Geneviève Goron. s. l.: Aubier, (Eds. Montaigne), 1948.

_____. Sexti Empirici Opera. Recensuit Hermannus Mutschmann. 2 vol. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, MCMXIV.

_____. Sextus Empiricus. Trans. Rev. R. G. Bury. 4 vol. London: Wm Heinemann Ltd.; New York: Putnam's Sons, 1933.

Tallemant des Réaux, Gédéon. Historiettes. Texte intég. établi et annoté par Antoine Adam. 2 vol. Paris: Pléiade, 1960.

Thomas Aquinas, Saint. The Basic Writings of Thomas Aquinas. Ed. and annotated, with an Intr., by Anton C. Pegis. 2 vol. New York: Random House, 1945.

_____. La pensée de saint Thomas d'Aquin. Extraits les plus caractéristiques de la Somme Théologique choisis et groupés par Gonzague Truc, avec une intro., une bibliog., et le texte latin correspondant. Paris: Payot, 1924.

William of Ockham. Philosophical Writings. A Selection edited and translated by Philotheus Boehner. O. F. M. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1957.

Sources secondaires

A. Articles

Angers, Julien-Eymard de. "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe le Vayer." R. Sc. Hum., 1954, pp. 259-284.

Beugnot, Bernard. "La fonction du dialogue chez La Mothe le Vayer." Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 24, mai 1972, pp. 31-41.

Du Bessin, Xavier R. "La Mothe de Vayer et les païens vertueux." R. des Jeunes, LIX, 1929, pp. 264-282.

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

Redding, Jacqueline A. Z. "La Mothe le Vayer and Morality." MLR, 63, 1968, pp. 47-53.

Rowbotham, A. H. "La Mothe le Vayer's Vertu des Payens and Eighteenth-Century Cosmopolitanism." MLN, 53, 1938, pp. 10-14.

Sells, A. Lytton. "Molière and La Mothe le Vayer." MLR, 1933, pp. 352-367, 444-455.

Wickelgren, Florence L. "La pensée de La Mothe le Vayer." The French Quarterly, 19--?, pp. 236-252.

B. Ouvrages

Abercrombie, Nigel. The Origins of Jansenism. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

Adam, Antoine. Histoire de la littérature française au XVII^e siècle. 5 vol. Paris: Eds. Mondiales, 1962.

_____. Les libertins au XVII^e siècle. Paris: Buchet/Chastel, 1964.

_____. Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620. Genève: Slatkine Reprints, 1965.

Allen, Don Cameron. Doubt's boundless sea: Skepticism and Faith in the Renaissance. Baltimore: The John Hopkins Press, 1964.

Alletz, Pierre Augustin. La Philosophie de la Motte le Vayer. Paris: chez la veuve Duchesne, 1783.

Angers, Julien-Eymard de. Du Stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: les 'Diversités' de J. P. Camus (1609-1618). Meaux: Imp. André-Pouyé, 1952.

- Bartholmèss, Christian Jean Guillaume. Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique. Paris: Imp. Marc Ducloux et Cie., 1850.
- Baumer, Franklin L. Religion and the Rise of Scepticism. New York: Harcourt, Brace & Co., 1960.
- Bevan, Edwin. Stoics and Sceptics: Four Lectures delivered in Oxford during Hilary Term 1913 for the Common University Fund. Oxford: The Clarendon Press, 1913.
- Bloomfield, Morton W. The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Mediaeval English Literature. N. p.: Michigan State College Press, 1952.
- Bray, René. La formation de la doctrine classique en France. Paris: Nizet, 1951. (1^{re} édition 1927)
- Bréhier, Emile. Histoire de la philosophie. 2 vol. Paris: Félix Alcan, 1929.
- Bremond, Henri. Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. 11 vol. Paris: Armand Colin, 1967.
- Brochard, V. Les Sceptiques grecs. Paris: Vrin, 1969.
- Brush, Craig R. Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Busson, Henri. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601: nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Vrin, 1957.
- _____ La religion des classiques (1660-1685). Paris: PUF, 1948.
- Cadoux, Cecil John. Catholicism and Christianity: A Vindication of Progressive Protestantism. London: George Allen & Unwin Ltd., 1928.
- Cailencross, John. Molière bourgeois et libertin. Paris: Nizet, 1963.
- Capéran, Louis. Le problème du salut des infidèles. 2 vol. Toulouse: Grand Séminaire, 1934.
- Carré, Mayrick H. Realists and Nominalists. Oxford: Oxford U. P., 1946.
- Chevalier, Jacques. Histoire de la pensée, 4 vol. Paris: Flammarion, 1961.
- Clarke, Jack A. Gabriel Naudé: 1600-1653. Hamden, Conn.: Archon Books, 1970.
- Collingwood, R. G. Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion. Chicago: Quadrangle Books, 1968.

- Denis, Jacques. Essais sur la littérature morale et politique du XVII^e siècle. Caen: Henri Delesques, 1891.
- Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle: Gassendi, Gui-Patin, Lamothe-Levayer, Cyrano de Bergerac. Genève: Slatkine Reprints, 1970. (Réimpression de l'édition de Caen, 1884.)
- Denzinger, Henrici. Enchiridion Symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 31. Freiburg: Herder, 1960.
- Droz, Edouard. Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées. Paris: Félix Alcan, 1886.
- Essential Articles for the Study of Alexander Pope. Ed. Maynard Mack, revised and enlarged ed. Hamden, Conn.: Archon Books, 1968.
- Etienne, Louis. Essai sur La Mothe-le-Vayer. Rennes: J.-M. Vatar, 1849.
- Friedrich, Hugo. Montaigne. Tr. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1968.
- Gilson, Etienne, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Tr. L. K. Shook, with a catalogue of St. Thomas's works by I. T. Eschmann. New York: Random House, 1956.
- Goldmann, Lucien. Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard, 1955.
- Hallie, Phillip P., ed. Scepticism, Man, and God: Selections from the Major Writings of Sextus Empiricus. Tr. Sanford G. Etheridge. Middletown, Conn.: Wesleyan U. P., 1964.
- Heimbeck, Raeburne S. Theology and Meaning: A Critique of Metatheological Scepticism. Stanford: Stanford U. P., 1969.
- Hicks, R. D. Stoic and Epicurean. New York: Russell & Russell (Epochs of Philosophy), 1962.
- Hippeau, Louis. Essai sur la morale de La Rochefoucauld. Paris: Nizet, 1967.
- Hughes, Philip. The Church in Crisis: A History of the General Councils, 352-1870. Garden City, N. Y.: Doubleday (Image Books), 1961.
- Jal, Auguste. Dictionnaire critique de biographie et d'histoire. Paris: Plon, 1867.
- Jasinski, René. Molière et le Misanthrope. Paris: Armand Colin, 1951.

- Joachim, H. H. Aristotle: The Nicomachean Ethics; A Commentary.
Ed. D. A. Rees. Oxford: The Clarendon Press, 1955.
- Kerviler, René. Le Maine à l'Académie Française: François de La Mothe le Vayer; étudié sur sa vie et sur ses écrits. Paris: Rouveyre, 1879.
- Kraillsheimer, A. J. Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère. Oxford: The Clarendon Press, 1962.
- Labrousse, Elisabeth. Pierre Bayle. 2 vol. La Haye: Martinus. Nijhoff, 1963.
- Lachèvre, Frédéric. Le libertinage au XVII^e siècle. 15 vol. Paris: 1909-1928. (Réimpression Genève: Slatkine Reprints, 1968.)
- Laporte, Jean. La Doctrine de Port-Royal. 2 vol. Paris: PUF, 1923.
- Leclefcq, Jacques. La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine. Louvain: Pubs. Universitaires de Louvain; Paris: Vrin, 1955.
- Lenoble, Robert. Merisenne ou la naissance du mécanisme. Paris: Vrin, 1943.
- Leyden, W. von. Seventeenth-Century Metaphysics: An Examination of Some Main Concepts and Theories. London: Duckworth and Co., Ltd., 1968.
- Magendie, Maurice. La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660. Genève: Slatkine Reprints, 1970. (1^{re} édition 1925)
- Mercier, D., et al. A Manual of Modern Scholastic Philosophy. Tr. T. L. Parker and S. A. Parker, with a preface by P. Goffey. 2 vol. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.; St. Louis, Mo.: B. Herder Book Co., 1962.
- Mitchell, Basil, ed. Faith and Logic: Oxford Essays in Philosophical Theology. London: George Allen & Unwin Ltd., 1957.
- More, Paul Elmer. The Sceptical Approach to Religion. Princeton: Princeton U. P., 1934.
- Mornet, Daniel. Histoire de la littérature française classique, 1660-1700; ses caractères véritables, ses aspects inconnus. 3^e éd. Paris: Armand Colin, 1947.
- Naess, Arne. Scepticism. New York: Humanities Press, 1968.
- Oates, Whitney J., ed. The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius. New York: Random House, 1940.

- Paquier, J. Le Jansénisme: étude doctrinale d'après les sources. Leçons données à l'Institut Catholique de Paris, novembre 1907-janvier 1908. Paris: Baud & Cie., 1909.
- Patrick, Mary Mills. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge: Deighton Bell & Co., 1899.
- Perrens, François-Tommy. Les libertins en France au XVII^e siècle. Paris: Léon Chailley, 1896.
- Petit de Juleville, L. Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900. 8 vol. Paris: Armand Colin, 1897.
- Philosophers Speak of God. Charles Hartshorne and William L. Resse, eds. Chicago & London: The U. of Chicago Press, 1953. 4th imp., 1963.
- Pieper, Josef. Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy. London: Faber & Faber, 1960.
- Pintard, René. La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin: études de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin. Paris: Boivin & Cie., 1943.
- _____. Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle. 2 vol. Paris: Boivin & Cie., 1943.
- Popkin, Richard H. The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. Assen: Van Gorcum & Co., 1960.
- Prunel, Louis, Chanoine. La Renaissance catholique en France au XVII^e siècle. Paris: Desclée, De Brouwer & Cie.; Auguste Picard, 1921.
- Reynold, Gonzague de. Le XVII^e siècle: le classique et le baroque; suivi de trois études sur Malherbe, Molière et Mme de Lambert. Montréal: Editions de l'Arbre, 1944.
- _____. Synthèse du XVII^e siècle: La France classique et l'Europe baroque. Paris: Eds. du conquistador, 1962.
- Rivaud, Albert. Histoire de la philosophie. 5 vol. Paris: PUF, 1950.
- Robin, Léon. Pyrrhon et le scepticisme grec. Paris: PUF, 1944.
- Robinson, Howard. Bayle the Sceptic. New York: Columbia U. P., 1931.
- Royce, Josiah. The Problem of Christianity, with an intro. by John E. Smith. Chicago & London: The U. of Chicago Press, 1968.
- Sainte-Beuve, Charles Augustin. Les grands écrivains français, par Sainte-Beuve; études des Lundis et des Portraits classées selon un ordre nouveau et annotées par Maurice Allem. Le XVII^e siècle: philosophes et moralistes. Paris: Garnier, 1928.

- Sainte-Beuve, Charles Augustin. Port-Royal. Texte prés. et annoté par Maxime Leroy. 2 vol. Paris: Pléiade, 1952.
- Sandberg, Karl C. At the Crossroads of Faith and Reason: An Essay on Pierre Bayle. Tucson: U. of Arizona Press, 1966.
- Spink, J. S. French Free-Thought from Gassendi to Voltaire. London: U. of London (The Athlone Press), 1950. (Traduction française, Paris, Editions sociales, 1966)
- Stankiewicz, W. J. Politics and Religion in Seventeenth-Century France: A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as reflected in the Toleration Controversy. Berkeley and Los Angeles: U. of California Press, 1960.
- Stough, Charlotte L. Greek Scepticism: A Study in Epistemology. Los Angeles and Berkeley: U. of California Press, 1969.
- Stout, G. F. God and Nature. Cambridge: The Cambridge U. P., 1952.
- Strowski, Fortunat. Pascal et son temps. 3 vol. Paris: Plon, 1907.
- Sutcliffe, F. E. Guez de Balzac et son temps: littérature et politique. Paris: Nizet, 1959.
- Taveneaux, René, éd. Jansénisme et politique: textes choisis et présentés par René Taveneaux. Paris: Armand Colin, 1965.
- The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. London: Cambridge U. P., 1967.
- The New Catholic Encyclopaedia: 15 vol. Toronto: McGraw-Hill Co., 1967.
- The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Ed. Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- The Teaching of the Catholic Church: A Summary of Catholic Doctrine. Arranged and edited by Canon George D. Smith. 2 vol. New York: Macmillan, 1964.
- Tillotson, Geoffrey. Pope and Human Nature. Oxford: The Clarendon Press, 1958.
- Treasure, G. R. R. Seventeenth-Century France. London: Rivingtons, 1966.
- Vann, Richard T., ed. Century of Genius: European Thought 1600-1700. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1967.
- Walsh, James Jerome. Aristotle's Conception of Moral Weakness. New York & London: Columbia U. P., 1963.
- Wand, J. W. C. The Four Great Heresies. Oxford: Mowbray & Co., 1955.

Wickelgren, Florence L. François de La Mothe le Vayer: sa vie et son oeuvre. Paris: Droz, 1934.

Wiley, Margaret L. The Subtle Knot: Creative Scepticism in Seventeenth-Century England. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1952.

Youssef, Zobeidah. Polémique et littérature chez Guez de Balzac. Paris: Nizet, 1972.

Zeller, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Tr. Rev. Oswald J. Reichel. London: Longmans, Green & Co., 1892.