

ABSTRACT

MODALITES DU RENONCEMENT A SOI CHEZ SAINT-EVREMOND

By

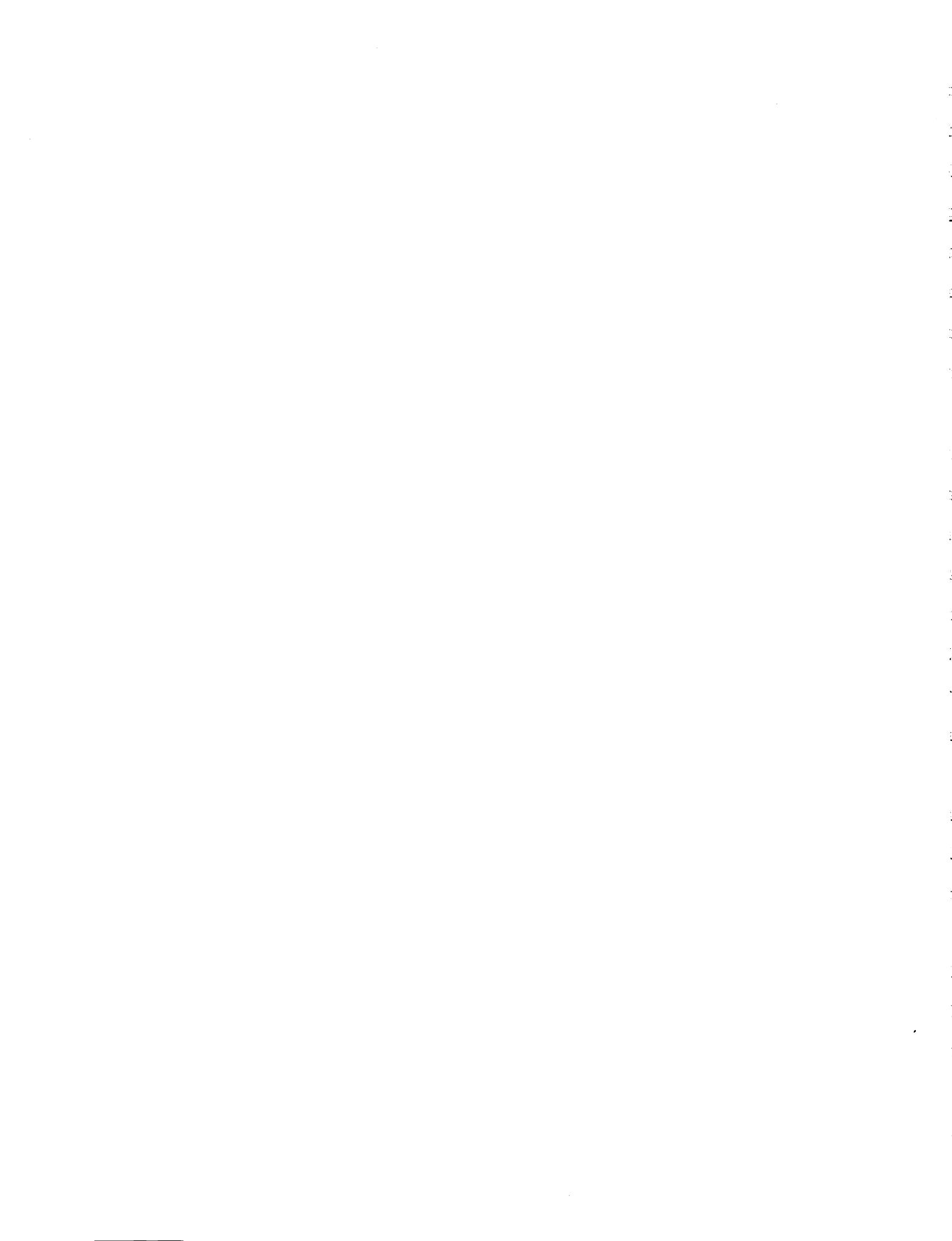
Jean Martin Lanniel

The purpose of this dissertation is to show that the moral ideas of Saint-Evremond relate to a central concept in spite of the dispersed state of his works.

This dissertation consists of three major parts, following some biographical data. The intellectual background in which Saint-Evremond's ideas were generated, the present state of research on his writings, and the connection between the concept of self-renunciation and his thoughts are examined in the introduction.

The intellectual background is the result of the religious upheavals of the sixteenth century. Indifference or hostility to established religious doctrines was represented by the libertine movement. The libertins were experiencing the anguish of a moi désaxé and were consequently in search for a valid set of ethics to replace the Christian values to which they no longer felt bound.

The transformation of social life provided the libertins



both with a new climate and a new purpose. The conversation in the salons favored wide exchanges of ideas and led to the elaboration of a code of ethics designed for the society of honnêtes gens, as well as creating an enormous interest in the study of psychology. Although a great number of honnêtes gens adhered to Epicureanism as a practical guide to good living, many did not sever, in appearance at least, their ties with the church.

The church's teachings based on self-renunciation, counterpart of the Augustinian amour-propre tradition, apparently echoed strongly enough in the mind of a libertine such as Saint-Evremond as to influence his thoughts even when he was not writing on religious themes. Driven, as were most of the honnêtes gens, by the interest in the study of morale, Saint-Evremond was especially attracted by the study of the vital link of social life: friendship. But self-renunciation and friendship are closely related.

The first part of the dissertation deals with amitié and "amitié de soi," the guides to the good life for Saint-Evremond, and their relationship in a system involving self-renunciation.

The second part starts with the definite link which Saint-Evremond sees between self-renunciation and dévotion. The concept of self-renunciation serves then as a touchstone to assay the religious attitudes of the many dévots and as a point of reference to explain the religious reforms which Saint-Evremond would like to advocate in the light of his findings.

The last part of the dissertation investigates the role of self-renunciation in old age. From the unusually optimistic stance involving renunciation to public life, Saint-Evremond changes rapidly under the hardships of exile. The necessary adjustments bring about partial and then total self-renunciation, the latter leading to interesting interpretations of the presence of the duchesse de Mazarin in Saint-Evremond's life.

The conclusion shows that the thoughts of Saint-Evremond, in the three areas studied, find a fil directeur in the concept of self-renunciation. Besides, the three areas are linked between themselves: in the search for a new set of ethics, from that of dévotion to that of société des honnêtes gens, one element is retained: self-renunciation. In the struggle to retain the identity of honnête homme in spite of the onslaught of old age, one factor proves effective: self-renunciation.

MODALITES DU RENONCEMENT A SOI

CHEZ SAINT-EVREMOND

By

Jean Martin Lanniel

A THESIS

Submitted to

Michigan State University

in partial fulfillment of the requirements

for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of Romance Languages

1970

G-64429
10-23-70

Copyright by
JEAN MARTIN LANNIEL
1971

To my dear wife

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to express my gratitude to Dr. M. Kronegger of the Romance Languages Department for the assistance and encouragement given to me in the preparation of this dissertation.



TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
DONNEES BIOGRAPHIQUES	29
PREMIERE PARTIE. LE RENONCEMENT A SOI ET L'AMITIE	61
I. Bonheur et renoncement à soi	
II. Les amitiés	
III. "Amitié de soi"	
DEUXIEME PARTIE. LE RENONCEMENT A SOI ET LA RELIGION	141
I. La dévotion	
II. Equilibre de suffisance	
III. Le renoncement limité - L'équilibre religieux	
IV. Oscillation	
V. Les incertitudes du renoncement à soi	
VI. Les fantaisies du renoncement à soi	
TROISIEME PARTIE. LE RENONCEMENT A SOI ET LA VIEILLESSE	245
I. Le renoncement au personnage - Retour à la personne	
II. La "personne" diminuée - Renoncement partiel	
III. Le renoncement total - "Amitié d'un autre soi" Amitié sans amitié	
CONCLUSION	316
BIBLIOGRAPHIE	341

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Cette étude a pour objet de montrer que les idées morales de Saint-Evremond peuvent s'ordonner autour d'un concept central, malgré le caractère dispersé de ses écrits.

Notre introduction générale comprendra quatre éléments. Nous nous attacherons tout d'abord à préciser sous l'influence de quelles conditions Saint-Evremond a exprimé ces idées. Nous procéderons ensuite à l'établissement d'un état présent des recherches sur cet auteur. Puis nous déterminerons comment des relations entre le renoncement à soi et la pensée de Saint-Evremond ont pu se nouer. Enfin, après avoir indiqué les grandes divisions de la dissertation, nous en donnerons un résumé.

Au début de son étude sur le moi au XVII^e siècle, Krailsheimer introduit la notion du moi désaxé.¹ Il considère le seizième siècle comme l'époque d'un bouleversement désaxant le moi, c'est-à-dire rompant les liens moraux rattachant l'individu à son milieu. Le XVII^e siècle, au contraire, apparaît comme la période au cours de laquelle les liens se trouvent restaurés. Mais par suite de l'évolution des courants sociaux et intellectuels le climat de cette restauration

¹ A.J. Krailsheimer, Studies in Self-Interest, from Descartes to La Bruyère (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 4.



favorise plutôt les divisions que le retour pur et simple à l'unité médiévale. Les groupes qui ressentent avec le plus d'intensité ce besoin d'axer le moi rendent précisément la tradition chrétienne responsable de ce sentiment d'aliénation. Par conséquent, dans leur désir d'innover dans le domaine moral, ils tendront à s'écartier de cette tradition dans la définition de leur idéal. Précisons quels furent ce climat, ces groupes, ces idéals.

Les nouvelles conditions dans lesquelles évolue la société mondaine constituent certainement le facteur décisif. Giraud rattache le seizième siècle au moyen-âge parce qu'il en continue les traditions châtelaines, mais fait du dix-septième le premier siècle moderne puisqu'il inaugure la "vie de salon."² En même temps, le climat intellectuel change totalement. Pour Nussbaum, le XVII^e siècle représente l'époque du virement de la conception pluralistique et qualitative de l'univers, à la conception rationnelle et quantitative.³

L'Eglise elle-même avait contribué à ce changement de climat en se vidant, pour ainsi dire, de sa substance tout en préservant une façade et une discipline par conséquent toutes gratuites. C'est ainsi que Paul Hazard explique la perte de l'autorité morale de l'Eglise: "La croyance avait perdu son action sur la morale, l'âme s'était corrompue, et le mal venait de ce qu'on avait fait consister la religion non plus dans un

² Charles Giraud, Oeuvres mêlées de Saint-Evremond (Paris: Léon Techener, 1865), I, p. LXI.

³ Frederick L. Nussbaum, The Triumph of Science and Reason, 1660-1685 (New York: Harper, 1953), p. 1.

acte intérieur, examiné, consenti, mais dans le culte extérieur, dans les pratiques machinales, dans l'obéissance passive aux ordres des prêtres."⁴

Devant ce monument solennel mais vidé de sa substance, certains groupes éprouvent un besoin de réexaminer les normes morales. L'existence des salons littéraires contribue, en facilitant les échanges d'idées, à créer un climat favorable à ces remises en question. Comme l'explique Albert Chérel, les porte-parole de la tradition chrétienne ne parviennent plus à les convaincre :

Cela ne satisfait pas, sur 'les sujets qui en valent la peine': Dieu, l'immortalité, la matière, l'âme des bêtes Là-dessus ils veulent savoir: savoir plus qu'on ne leur en dit, dans leurs collèges affables, fermés aux inquiétudes de pensée; savoir autre chose que l'enseignement, doré à l'ancienne mode, des sermonnaires lettrés; autre chose que le jansénisme des convulsionnaires ou le molinisme contesté; autre chose que les certitudes chrétiennes gallicanes de Bossuet déçu et de Louis XIV imposant à sa cour le fardeau de sa tardive conversion. Ils veulent changer de catéchisme, ils attendent de nouveaux prophètes.⁵

Quels sont ces groupes désireux de savoir autre chose? On les appelle généralement les libertins, et le critique Spink, par exemple, indique que ce terme s'applique d'habitude à ceux qui veulent se libérer des idées communément reçues et de l'autorité de l'Eglise: "From before 1600, until the second half of the seventeenth century, it meant first and foremost a man who refused to accept common beliefs and desired to free himself .

⁴ Paul Hazard, La Crise de la conscience européenne (Paris: Arthème Fayard, 1961), I, p. 127.

⁵ Albert Chérel, De Télémaque à Candide, Tome IV, dans Histoire de la littérature française, publiée par J. Calvet (Paris: Del Duca, 1958), p. 171



especially from the hands of Christian doctrine."⁶ Cette position libertine ne représente pas seulement un affranchissement mais également dans le cadre de l'abandon du concept pluralistique, un aveu de la limitation du potentiel humain. Si les libertins se séparent de la religion, c'est en partie parce qu'ils considèrent les mystères désormais insondables. Et devant l'improbabilité de la vie surnaturelle, ils décident de se tourner vers la vie naturelle. Hazard reconnaît que cette résignation signifie un "abandon moral peut-être, interprétation qui n'est qu'un pis-aller, mais parti qui séduit alors beaucoup d'esprits qui n'étaient pas vulgaires."⁷ Il importe évidemment de distinguer, comme l'ont fait notamment Lachèvre⁸ et Pintard⁹ entre les divers mouvements libertins, mais dans l'ensemble, il est permis de dire que le libertinage est responsable du changement considérable apporté au cours du XVII^e siècle dans le domaine moral: "Une véritable révolution des valeurs morales,"¹⁰ estime Adam. D'après Hazard, la manifestation la plus tangible de cette "révolution" est la laïcisation de la philosophie: "Les vrais philosophes seront désormais des laïcs."¹¹ Un

⁶ J.S. Spink, French Free Thought from Gassendi to Voltaire (London: The Athlone Press, 1960), p. 4.

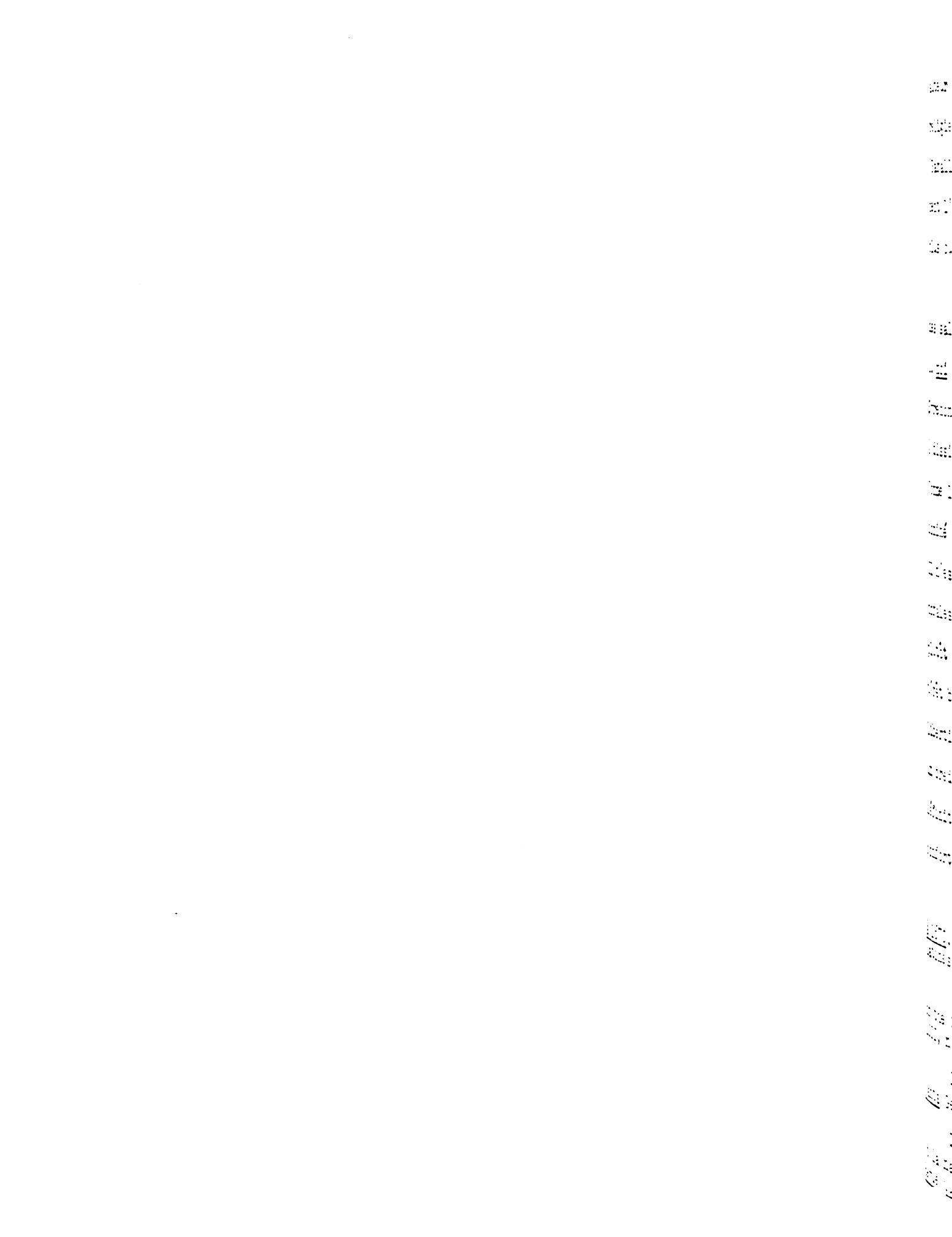
⁷ Hazard, La Crise de la Conscience, pp. 111-112. T. I.

⁸ F. Lachèvre, Le Libertinage au XVII^e siècle (Paris: Champion, 1924), vol. X et XI.

⁹ René Pintard, Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle (Paris: Boivin, 1943).

¹⁰ Antoine Adam, Les Libertins au XVII^e siècle (Paris: Buchet-Chastel, 1964), p. 7.

¹¹ Hazard, La Crise de la Conscience, p. 223. T. I.



auteur catholique préfère voir au XVII^e siècle un renouveau religieux accompagné d'un développement rationaliste néfaste: "Parallèlement à l'invasion mystique qu'a retracé magnifiquement l'abbé H. Brémont, le XVII^e siècle français a vu cheminer, plus ou moins sournoisement ... un rationalisme de mauvais aloi."¹²

Il n'est pas douteux, pourtant, que les groupes libertins des salons ressentent dans ce climat d'incertitude le malaise du moi désaxé. Barnwell détecte dans les écrits de Saint-Evremond une certaine inquiétude que cet auteur ne parvient pas à dissimuler: "An attempt to mask a fundamental uneasiness."¹³ Comme le souligne Kleiman, tout le siècle d'ailleurs semble dominé par ce besoin de se regrouper sous une autorité valable.¹⁴ Il n'est donc pas surprenant que Lanson puisse affirmer que les morales du siècle suivant se ramènent à des éléments tangibles plutôt qu'abstraits: "La morale du bonheur, ... celle de l'intérêt bien entendu ... celle de la bienfaisance."¹⁵ Les groupes libertins, souscrivant à la morale du bonheur, s'attacheront à un credo épicurien. Par ce terme nous entendons suivant la définition d'André Lalande, "celui qui aime les plaisirs, le confort, la vie agréable, la bonne chère; en général l'idée

¹² Julien-Eymard d'Angers, L'Apologie en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1954), p. 11.

¹³ H.T. Barnwell, "Saint-Evremond and Pascal: A Note on the Question of the Divertissement," Studies in Philology, LIII, no. 1, 1956, p. 36.

¹⁴ Ruth Kleiman, Saint-François de Sales and the Protstant (Genève: Droz, 1962), p. 32.

¹⁵ Gustave Lanson, "La Transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715," La Revue du Mois, IX, Paris 1910, p. 10.



accessoire d'un certain art et d'une certaine délicatesse dans le choix des jouissances."¹⁶ Le credo des épicuriens s'exprime dans des poèmes que Spink cite et dont il énumère les thèmes généraux: "avoidance of public office, ... stress laid on 'honest pleasures,' ... dislike of popular prejudices and superstitions, ... outward respect paid to the established religion, ... quiet acceptance of the mortality of the soul."¹⁷ Ainsi, à la pure façade de l'édifice religieux sans substance intérieure, l'individu répond par une attitude créant un masque de pure convenance à l'abri duquel il peut se livrer à une activité de son choix.

Il serait facile, mais sans intérêt, de citer ici un poème épicurien de Saint-Evremond. Il nous paraît plus pertinent donc, de donner un aperçu des recherches dont il a été l'objet, de préciser sa position à l'égard de la morale en profitant d'une mise au point récemment faite par René Ternois. Dans une lettre au comte d'Olonne, datant de 1674, Saint-Evremond satirise la morale qui procure une sagesse empruntée. Il doute de son efficacité contre les vices tout en déplorant son opposition aux jouissances: "La morale n'est propre qu'à former méthodiquement une bonne conscience, et j'ay veu sortir de son école des gens essentiels, graves composez, qui donnaient un air fort ridicule à sa prud'hommie. [La vérité est qu'elle se trouve d'un usage assez facheux pour les delicats

¹⁶ André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 11.

¹⁷ Spink, p. 153.



et je croy qu'elle fait mourir moins de vices, qu'elle n'empoisonne de plaisirs]."¹⁸ En tête du volume,¹⁹ Ternois explique que la partie entre crochets manquait dans l'édition de Des Maizeaux²⁰ parce que ce dernier jugeait sans doute ce passage défavorable à la réputation de l'auteur. Saint-Evremond ne se considérait donc pas comme un moraliste. Etant donné le soin qu'il avait de ne publier que pour quelques amis, comme l'a démontré Joliot dans un article récent,²¹ Saint-Evremond se gausserait certainement de se voir qualifié de moraliste et de voir ses écrits édités et critiqués par le grand public.

La bibliographie de Cioranescu,²² la plus complète et la plus récente sur l'œuvre de Saint-Evremond, montre, sous la rubrique Etudes, en plus des éditions complètes des œuvres qui seront commentées plus loin,²³ une prépondérance des œuvres d'ensemble sur les études spécifiques. C'est un peu comme si la nature dispersée²⁴ de l'œuvre de Saint-Evremond constituait une barrière contre les regards des chercheurs.

¹⁸ René Ternois, Saint-Evremond, Lettres (Paris: Didier, 1967), vol. 1, p. 253.

¹⁹ Ibid., p. XX.

²⁰ Cf. infra, note 34, p. 12.

²¹ Eugène Joliot, "L'Auteur malgré lui," University of Toronto Quarterly, January 1956, p. 158.

²² Alexandre Cioranescu, Bibliographie de la littérature française du dix-septième siècle (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1966).

²³ Cf. infra, "Données biographiques," pp. 31-33.

²⁴ Cf. infra, p. 11 et seq.



Saint-Evremond n'aurait eu que faire de tous ces indiscrets se penchant tour à tour sur ses écrits.

En dehors des éditions complètes, nombre d'auteurs des œuvres dites d'ensemble, n'ont vu, en publiant certains textes de Saint-Evremond, que l'occasion de parler de l'envers du grand siècle, et de faire de l'exilé un des principaux liens entre les humanistes de la Renaissance et les philosophes du XVIII^e siècle au point de voir en lui un véritable "corridor qui sert à passer du XVI^e au XVIII^e siècle."²⁵ Comme tel, la plupart des critiques se sont contentés d'en faire un précurseur de Montesquieu et de Voltaire bien que ce dernier ait par avance démenti cette filiation.²⁶ Nous verrons plus loin,²⁷ que, jusqu'à une date récente, la biographie établie par Des Maizeaux a servi de base à toutes les biographies ultérieures. Evidemment, la bibliographie de Cioranescu publiée en 1966 ne fait pas mention de l'apport considérable de R. Ternois, paru depuis: les Oeuvres en prose de Saint-Evremond, et les Lettres de Saint-Evremond.²⁸

En dehors des articles de périodiques, les seules études qui s'écartent des chemins battus et qui peuvent intéresser

²⁵ Jean Prévost, Saint-Evremond, dans Tableau de la littérature française, XVIIe-XVIIIe siècles (Paris: Gallimard, 1939), p. 33.

²⁶ Cf. infra, "Données biographiques," p. 32.

²⁷ Ibid.

²⁸ René Ternois, Oeuvres en prose de Saint-Evremond (Paris: Didier, 1962-1969).

Saint-Evremond, Lettres, op. cit. (supra, note 18).



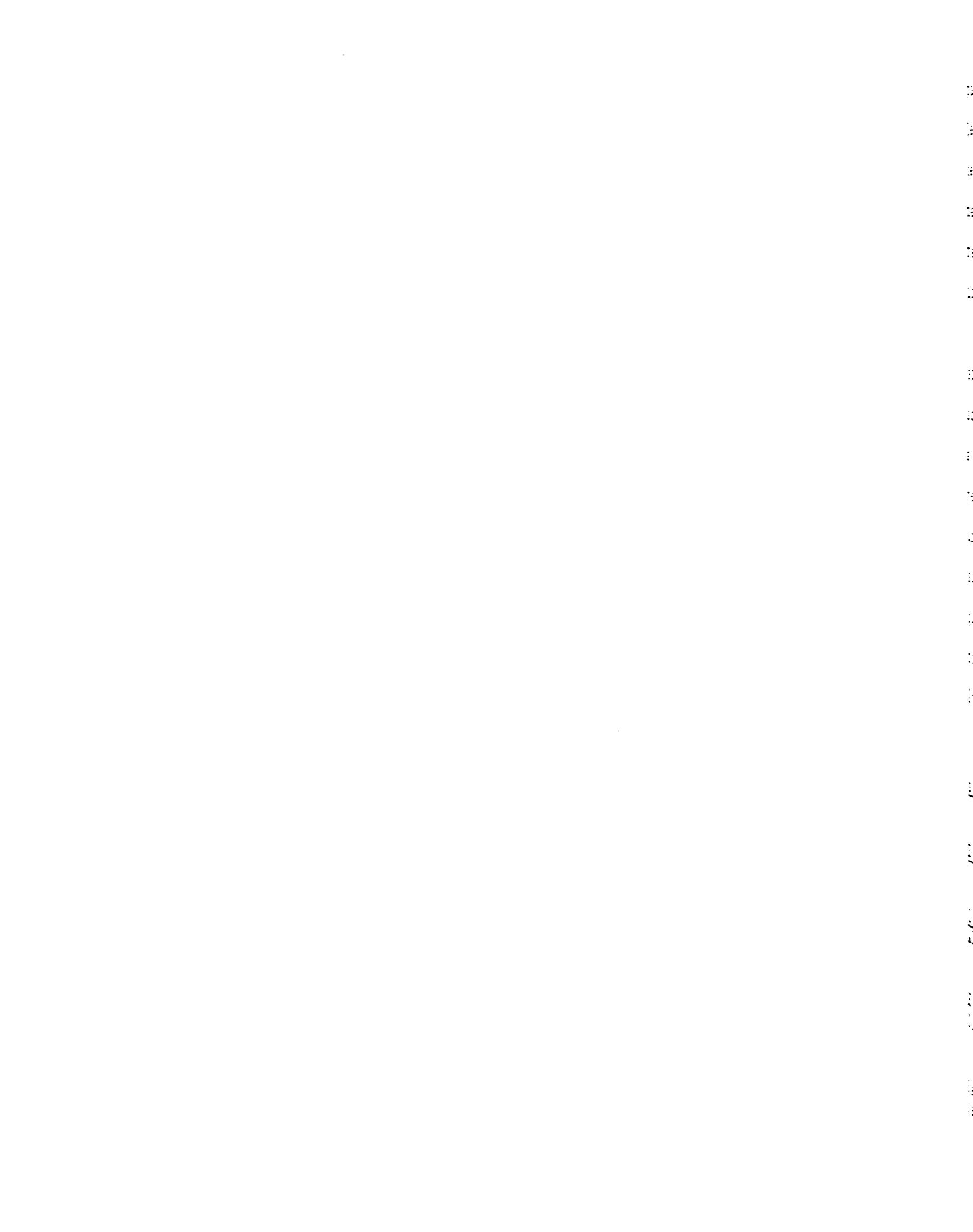
cette étude, se réduisent à quelques livres. Gustave Cohen²⁹ s'est intéressé à la nature des rapports de Spinoza et de Saint-Evremond lors du séjour de ce dernier en Hollande. Schmidt a écrit la seule étude véritablement originale sur Saint-Evremond. Il essaye de trouver un fil directeur dans la vie de l'exilé. Il justifie son titre dans sa préface en décrivant l'âme de Saint-Evremond comme incapable de s'affranchir de l'emprise chrétienne tout en affirmant son adhésion aux idées humanistes: "Une âme incurablement chrétienne qui meurt de ne pas choisir."³⁰ Nous pensons, comme M. Schmidt, que le christianisme influençait profondément Saint-Evremond, mais nous n'y voyons que la persistance d'un mode d'expression et non pas des liens impossibles à rompre. La thèse de doctorat que Barnwell a publiée³¹ s'efforce de faire le point des recherches faites sur Saint-Evremond. Il donne des précisions sur la nature de son épicurisme mais n'essaye pas d'unifier la pensée de l'auteur.

La qualité que tous les critiques s'accordent à trouver chez Saint-Evremond est la modération, ou ce qui revient au même, la discrétion, le sentiment de la mesure. Hippéau, Gidel, Magendie, Chaponnière, Langsdorff consacrent de longs

29 Gustave Cohen, Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française (Paris: Champion, 1926).

30 Albert-Marie Schmidt, Saint-Evremond ou l'humaniste impur (Paris: Editions du Cavalier, 1932), p. 8.

31 H. T. Barnwell, Les Idées morales et critiques de Saint-Evremond (Paris: Presses Universitaires de France, 1957).



passages à cette distinction de Saint-Evremond.³² Par contre, le défaut que chacun lui reconnaît est le caractère inachevé de son œuvre. On a l'impression de se trouver face à des matériaux réunis en vue de construire quelque monument littéraire. Il appartient aux critiques d'y découvrir quelques idées inédites, des alternatives, des ébauches fécondes.

Cette apparence de l'œuvre de Saint-Evremond tient à son lien étroit avec la conversation des milieux mondains, soit qu'elle consiste en notes brèves rédigées sur tel ou tel sujet, soit sous forme de lettres. Ces notes brèves, il est permis de le croire, n'étaient pas couchées en vue de composer un ouvrage, quoique la tentation lui en venait parfois. Il signale en effet à un de ses correspondants, le comte de Lionne, qu'il avait pris des notes en vue de composer un petit traité moral, L'Intérêt sale et vilain Mais, ces papiers ayant été laissés en Angleterre lors de son séjour en Hollande,³³ il

³² Célestin Hippéau, Les Ecrivains Normands au XVII^e siècle (Caen: de Buhour, 1858).

Charles Gidel, Etude sur la vie et les ouvrages de Saint-Evremond (Paris: Institut Impérial de France, 1867).

M. Magendie, La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle de 1600 à 1660 (Paris: Alcan, 1925).

P. Chaponnière, "Les premières Années d'exil de Saint-Evremond," Revue d'Histoire Littéraire Française, no. XXIX, 1922.

Victor de Langsdorff, "Un Sceptique sous Louis XIV: Saint-Evremond et sa vie d'exil," La Revue des Deux Mondes, mars, avril 1865.

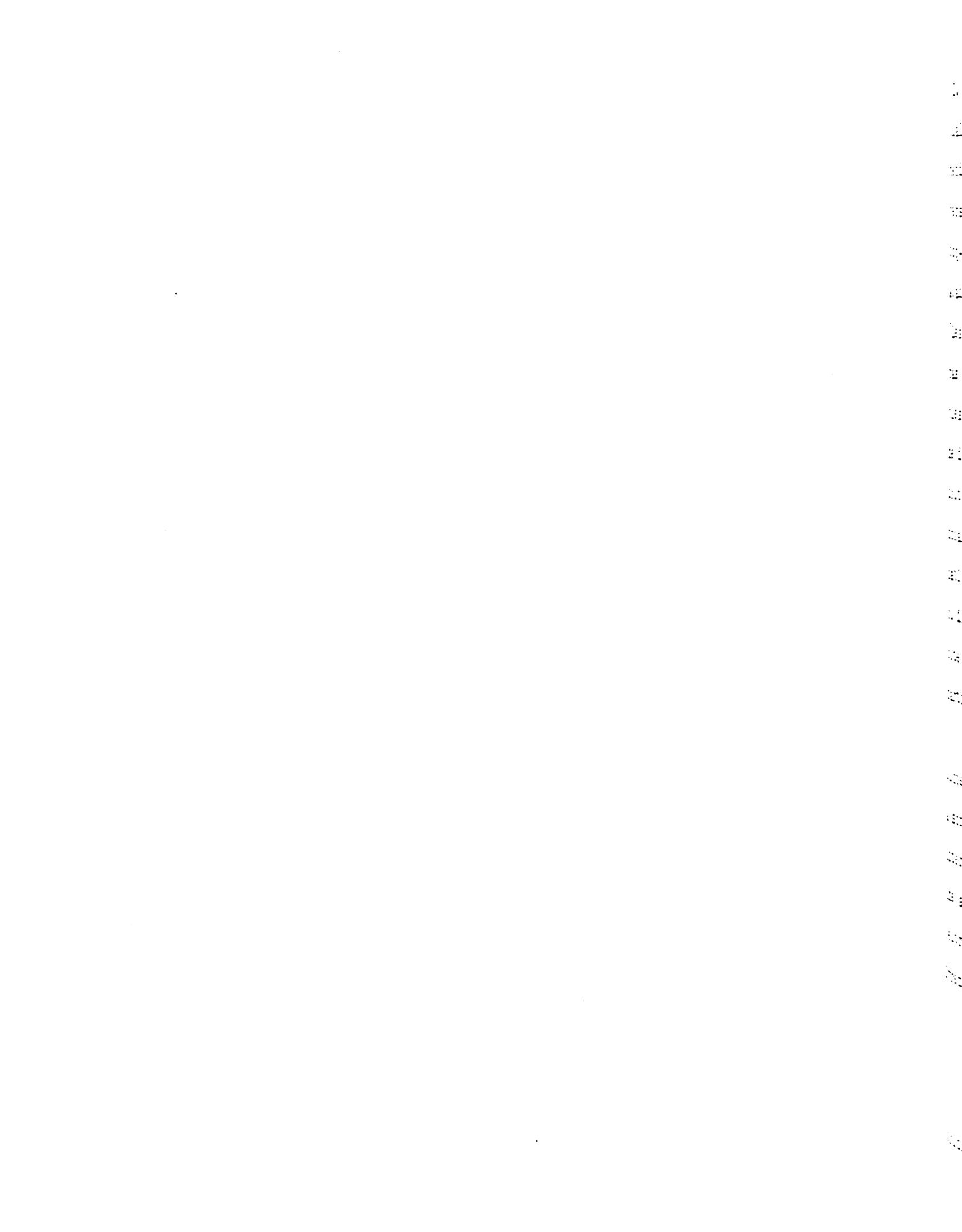
³³ Cf. infra, "Données biographiques," p. 38.



n'a pu les retrouver à son retour(III, 49-50).³⁴ Il se servait plus souvent de ces notes brèves pour agrémenter des conversations, ou des correspondances futures. Chaque fois que René Ternois fait remarquer un manque de liaison entre des passages d'un document il insiste sur ces groupements de textes épars sans souci de la forme,dont Saint-Evremond est coutumier.

Mais, à tout prendre, nous gagnons sur le fond ce que nous perdons sur la forme. Nous pouvons, en effet, nous réjouir de posséder des documents révélant le ton de la conversation dans les salons du grand siècle. S'il fallait caractériser l'oeuvre de Saint-Evremond quant à la forme, on tenterait vainement de le considérer comme essayiste ou comme épistolier. Il vaudrait mieux reconnaître que les écrits qu'a laissés ce représentant prestigieux du libertinage mondain se rangent plus précisément sous la rubrique de conversation. Son texte le plus célèbre n'en est-il pas une? "La Conversation du Maréchal d'Hocquincourt avec le Pere Canaye"(II, 156-168), et d'autres conversations: "La Conversation avec M. d'Aubigny"(II, 169-173), "La Conversation avec le duc de Candale"(III, 1-30), celle sur le Commandant de Jars, "A M. le comte d'Olonne"(I, 2, 120-125). De même, combien de lettres commencent par des phrases dans le genre de celle-ci: "Vous me demandez ce que je fais ..."

³⁴ Les références au texte renvoient à l'édition Des Maizeaux: Oeuvres de M. de Saint-Evremond, avec la vie de l'auteur. Par M. des Maizeaux. Membre de la Société Royale, nouvelle édition(Paris, 1740). Le premier chiffre indiquera le tome, le second, celui de la page. Pour le tome I, qui est divisé en deux parties, ayant chacune leur pagination propre, nous serons obligés d'indiquer par un chiffre supplémentaire après le numéro du tome, s'il s'agit de la première ou de la deuxième partie de ce tome.



(I, 2, 139), indiquant l'intention d'établir un véritable dialogue écrit. Ses billets, ses lettres envoyées en France pendant son long exil portent ces marques évidentes de la conversation: le style direct, la composition négligée, parfois le coq-à-l'âne. Il a écrit quelques pièces: "La comédie des Académistes" (I, 2, 1-43), "Sir Politik Would-be" (II, 175-318), "Les Opéra" (III, 259-355), de nombreux dialogues. Il n'est pas jusqu'à ses "Considérations sur les divers Génies des Peuples Romains" (II, 1-119), qui ne puissent être considérées comme des conversations, mais d'une manière plus subtile, sans doute. C'était une façon indirecte de s'adresser au grand monarque sous le couvert des parallèles de l'histoire;³⁵ conversation cantonnée à un monologue d'ailleurs jusqu'en 1689, lorsqu'il était trop tard pour l'un comme pour l'autre des interlocuteurs.³⁶ Nous verrons dans la première et dans la dernière partie l'importance du maintien d'un dialogue pour Saint-Evremond.

Saint-Evremond n'est pas entièrement responsable de la dispersion de ses écrits. Saintsbury y voit un défaut inhérent à son époque, "an affection [of the times] for particular literary forms in which the wits of the period could vie with one another."³⁷ C'est peut-être aussi à ce caractère de son œuvre et surtout à la prépondérance des lettres, que Saint-Evremond doit de ne pas figurer dans le livre de Krailsheimer

35 Cf., infra, "Données biographiques," p. 50 et seq.

36 Ibid., p. 53.

37 George Saintsbury, Miscellaneous Essays (New York: Scribners, 1893), p. 188.



qui trouve les lettres des documents de valeur très relative, "informative but not usually influential."³⁸ Il faut, de plus remarquer, comme ne manque pas de le faire Emile Faguet, que nombre de chefs-d'œuvre littéraires français et non des moindres, souffrent de l'absence d'un plan d'ensemble sinon de détail. Citons les Essais, les Pensées, les Maximes de la Rochefoucauld, les Caractères. Faguet s'étonne par exemple que la renommée de La Rochefoucauld dépasse celle de Bossuet, en tant que moraliste, par suite d'une simple question de présentation: "Il est étrange que La Rochefoucauld passe pour un grand moraliste avec ses cent pages de pensées, alors que Bossuet en présenterait tout autant et d'aussi fortes s'il s'était inquiété de les écrire en un volume."³⁹ Une idée analogue a effleuré Sainte-Beuve en ce qui concerne Saint-Evremond. Le critique du XIX^e siècle caressait l'idée de publier un extrait des meilleures pensées du gentilhomme: "On ferait un volume charmant de Saint-Evremond; on élaguerait presque tous ses méchants vers, et on ne ferait entrer que ses plus jolis Essais de moraliste. Je voudrais exécuter ce petit projet"⁴⁰

C'est justement ce caractère inachevé de l'œuvre de Saint-Evremond où comme le qualifie Garcin, cette "économie de moyens" qui a joué contre lui: "l'habitude qu'il avait

³⁸ Krailsheimer, Studies in Self-Interest, p. 2.

³⁹ Emile Faguet, Histoire de la littérature française depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours (Paris: Plon, 1900), p. 110.

⁴⁰ Sainte-Beuve, Port-Royal (Paris: Gallimard, 1953), Livre IV, p. 508, note.



d'employer un langage restreint fit longtemps passer Saint-Evremond pour un tricheur de littérature."⁴¹ On ne lui a pas pardonné d'ébaucher au lieu de s'étendre. Merlet, un de ses biographes, lui reproche un manque de profondeur: "Sa philosophie, qui pouvait davantage, papillonne gentiment de boudoir en boudoir."⁴² Du moins, Merlet admet qu'il ne donnait pas la pleine mesure de son talent. D'une manière paradoxale, un critique contemporain qui a publié plusieurs articles sur Saint-Evremond dans les années récentes,⁴³ insiste sur le caractère incomplet des écrits de cet auteur.⁴⁴

A cette exception près, il est intéressant de constater combien la critique moderne, celle de Magendie, comme celle de Spink porte des jugements plus nuancés à l'égard de Saint-Evremond, que la critique du XIX^e siècle, si l'on en excepte pourtant Sainte-Beuve qui admire franchement Saint-Evremond.⁴⁵ Giraud décèle l'attitude dilettante de cet écrivain quant à la morale: "Saint-Evremond ne conseille ni l'entraînement de la passion, ni le repentir du couvent, encore moins la sagesse absolue. C'est un éclectique de la morale."⁴⁶ Hippeau, de

⁴¹ Philippe Garcin, "La Martingale de Saint-Evremond," Lettres Nouvelles, 5^e année, no. 46, février 1947, p. 221.

⁴² Gustave Merlet, Saint-Evremond, Etude historique, morale et littéraire, suivie de fragments en vers et en prose (Paris: A. Sauton, 1870), p. 74.

⁴³ Cf. bibliographie.

⁴⁴ Quentin M. Hope, The "Honnête Homme" as Critic (Bloomington: Indiana University Press, 1962), p. 20.

⁴⁵ Cf. bibliographie.

⁴⁶ Giraud, p. CCXXXII, T. I.



même, signale que les analyses psychologiques faites par Saint-Evremond présentent plus d'intérêt que son éthique: "Saint-Evremond se distingue plus par la finesse de ses observations que par la rigidité de ses principes."⁴⁷ Il est vrai que la morale des honnêtes gens répugnait à toute rigidité, mais tel n'est pas le propos de M. Hippeau. Comme Giraud et comme Merlet, il ne voit chez Saint-Evremond qu'une morale facile, oserons-nous dire élastique?⁴⁸ Merlet rachète d'ailleurs ce jugement en notant que cette "morale facile" se trouve singulièrement mise en valeur par le charme de l'écrivain.⁴⁹

Deux critiques contemporains s'accordent à reconnaître aussi son originalité. Pour Barnwell, cette originalité tient à l'ordre dans lequel Saint-Evremond a considéré la religion et la philosophie: "Au lieu de passer, comme la plupart de ses contemporains de la religion à la philosophie, Saint-Evremond constata d'abord l'inutilité de la philosophie et passa ensuite à une étude de la religion."⁵⁰ Pour Garcin, l'originalité réside en quelque chose de plus spécieux: "Ce n'est pas la fécondité de ses pensées qui le sauve, mais la particularité des recettes qu'il applique."⁵¹

Aujourd'hui, si l'on en juge par la série d'articles

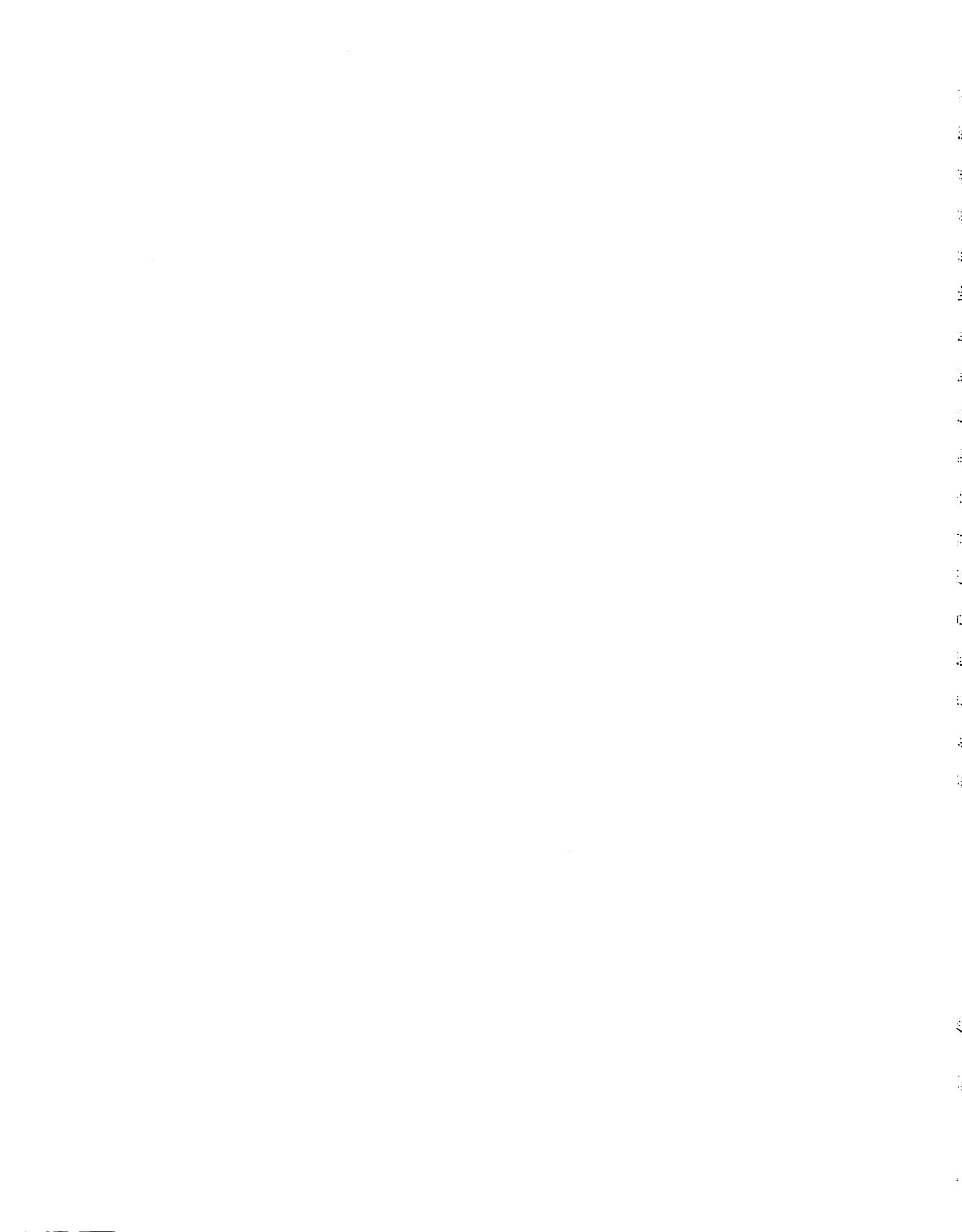
⁴⁷ Hippeau, p. 281.

⁴⁸ Merlet, pp. 27-28.

⁴⁹ Ibid, p. 3.

⁵⁰ Barnwell, Les Idées morales, p. 64.

⁵¹ Garcin, p. 3.



publiés dans les années récentes,⁵² l'intérêt à l'égard de Saint-Evremond reprend de la vigueur. Si l'écrivain a longtemps déçu ses critiques par la négligence de sa forme, certains auteurs ont su voir plus loin. Hippeau trouve qu'il cache "beaucoup de profondeur sous le laisser-aller et la négligence de la forme."⁵³ Saintsbury cherche à le réhabiliter de l'indifférence trop longtemps manifestée à son égard.⁵⁴ Il le considère supérieur à tous ses contemporains à deux titres: il a été le premier à se servir de la satire à propos de sujets sérieux et à amener de sérieuses conclusions même dans des écrits apparemment légers.⁵⁵ Un des premiers à découvrir la profondeur des idées sous l'élégant badinage, Boyer de la Rivière, a publié de son temps, une *Apologie de ses œuvres*.⁵⁶ Wilmotte confirme dans son livre sur la critique littéraire de Saint-Evremond,⁵⁷ l'opinion favorable de Faguet,⁵⁸ et insiste sur le modernisme de cette critique. Dans un article récent, Lawrens montre la supériorité du jugement de Saint-Evremond sur celui d'un célèbre auteur anglais, Dryden au sujet de l'opéra.⁵⁹

52 Cf. bibliographie.

53 Hippeau, p. 295.

54 Saintsbury, Miscellaneous Essays, p. 215.

55 Ibid, p. 211.

56 Boyer de Rivière (*Le Chevalier*), Apologie des Œuvres de M. de Saint-Evremond (Paris: Collombat, 1698).

57 Maurice Wilmotte, Saint-Evremond, critique littéraire (Paris: Bossard, 1921).

58 Cf. supra, p. 14.

59 Irving Lawrens, "Saint-Evremond, Dryden and the Theory of Opera," Criticism I, vol. 1, no. 3, Summer 1959.

Hormis les quelques ouvrages mentionnés dans cette esquisse de l'état présent des recherches sur Saint-Evremond,⁶⁰ et les articles publiés, peu d'analyses détaillées et peu d'études spécifiques ont été faites sur l'œuvre de cet auteur. Aucune étude n'a été entreprise en vue d'unifier ses idées morales autour d'un concept central, d'un fil directeur.

Nous cherchons, par le présent travail à combler cette lacune. La récente recrudescence d'intérêt à l'égard de Saint-Evremond nous y a encouragé et nous pensons suivre en poursuivant cette étude l'avis de deux de ses critiques. Hippeau exprime le voeu que Saint-Evremond sorte de la demi-obscurité où l'ont laissé ceux qui l'ont suivi: "Nul ne mériterait mieux que Saint-Evremond cette sorte de réparation que la critique littéraire doit aux hommes supérieurs, dont le tort principal est d'avoir eu des successeurs trop illustres."⁶¹ L'autre critique, V. de Langsdorff, considère que les indications de Saint-Evremond, aussi sommaires soient-elles, valent la peine d'être développées: "Il fautachever chez lui des pensées qui ne sont qu'indiquées, donner la voix à des murmures, suivre des tendances plus loin qu'il ne le faisait lui-même."⁶² Ainsi lirait-on tel auteur contemporain malgré l'hermétisme de son style ou chercherait-on à reproduire avec toutes les ressources de la technique moderne tel enregistrement prestigieux

⁶⁰ Ce travail reste à faire. Grâce aux importants travaux de M. Ternois, la tâche devrait être considérablement facilitée.

⁶¹ Hippeau, p. 242.

⁶² Langsdorff, p. 218.



de l'époque héroïque du gramophone.

L'œuvre de Saint-Evremond présente donc le paradoxe d'un ensemble relativement mal étudié jusqu'à maintenant. Tout en reconnaissant son talent d'essayiste, son esprit, les chercheurs se sont généralement laissé rebuter par le caractère incomplet de ses écrits. Si toutefois nous pouvons, suivant les indications de certains, y chercher l'écho des conversations d'honnêtes gens dans les salons et être assurés d'y trouver, malgré l'aspect désordonné, des idées profondes, notre effort n'aura pas été en vain. Nous nous attachons donc dans cette étude à emprunter un nouveau parcours, au besoin à l'encontre de ce que l'on a généralement écrit sur Saint-Evremond. Dans la première partie de cette introduction générale nous avons indiqué dans quel climat et dans quels buts les groupes de libertins se réunissaient dans les salons. Nous allons voir maintenant le rôle central qu'y jouait la morale dans la préoccupation de la conduite de la vie. Nous allons également montrer comment l'élément central de la morale traditionnelle a pu devenir le fil directeur reliant les idées morales de Saint-Evremond.

Au XVIIe siècle, le centre même de la morale traditionnelle reposait sur le débat de l'amour-propre. L'amour-propre usurpait dans l'âme humaine la place réservée à l'amour de Dieu. Plus éloquemment que personne, sans doute, Pascal a exprimé l'obsession des penseurs religieux de son siècle en décrivant la nature première de l'homme remplie d'amour pour Dieu et le néant présent dans l'âme lorsque Dieu en est absent:

"Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soy-mesme; mais avec cette loy, que l'amour pour Dieu seroit infiny, c'est à dire sans aucune autre fin que Dieu mesme, et que l'amour pour soy mesme seroit finy et rapportant à Dieu."⁶³

Malheureusement le péché a fait perdre à l'homme sa nature première en donnant la prépondérance à "l'amour pour soy" qui a usurpé la place réservée à "l'amour pour Dieu": "Depuis, le péché estant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soy mesme estant resté seul dans cette grande ame capable d'un amour infiny, cet amour propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté"⁶⁴

Selon que l'amour-propre sera considéré comme une tumeur démesurée, ou comme une partie intégrante de la nature humaine, comme un défaut ou comme une passion justifiable, les moralistes se rattacheront à la tradition chrétienne ou s'éloigneront des tendances rigoureuses que cette tradition cherche à imposer et adopteront l'attitude tolérante que la société réclame de plus en plus.

L'importance des Maximes de La Rochefoucauld qui fait de l'amour-propre la source commune à tous les vices, tient moins, comme l'indique Bailly, à l'originalité de l'auteur qu'à la prépondérance donnée au concept de l'amour-propre par les moralistes du siècle: "Cette théorie de l'amour-propre,

⁶³ Léon Brunschvicg, Oeuvres de Blaise Pascal (Paris: Hachette, 1908), Tome II, p. 550.

⁶⁴ Ibid, pp. 550-551.



mobile exclusif de tous nos actes, dont [La Rochefoucauld] a fait l'idée générale de tout son livre, ne lui appartient pas."⁶⁵ Sur cette "théorie de l'amour-propre" reposait le concept même de la vie en société, de ses échanges, de ses équilibres, "l'idée que devaient se faire de la vie ces grands seigneurs, ces courtisans, pour lesquels l'existence était une combinaison compliquée de subtiles machinations."⁶⁶ Non seulement la question de l'amour-propre, mais aussi celle de l'intérêt, dominait ces rapports, les bonheurs étant les échos les uns des autres ou comme dit Lanson, "le souci du bonheur d'autrui est nécessaire à notre bonheur, d'où la morale de l'amour-propre éclairé ou de l'intérêt bien entendu."⁶⁷ Dans un passage remarquable, Gidel rattache la prodigieuse attirance que la morale exerce au XVII^e siècle, au besoin que le courtisan avait de "bien connaître les rivaux qui l'entouraient."⁶⁸

Sous la double influence de la morale chrétienne et de la nouvelle morale élaborée pour répondre à l'inquiétude du moi désaxé, la question de l'amour-propre demeurait l'élément central. L'âme se trouve à son égard comme à la croisée des chemins ou encore d'après Alquié, "devant une sorte de choix: elle peut aimer son corps ou aimer Dieu. Selon qu'elle s'attachera à son corps ou à Dieu, elle se rendra mortelle ou

⁶⁵ Auguste Bailly, L'Ecole classique française, Les Doctrines et les hommes (Paris: A. Colin, 1954); p. 173.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Lanson, "La Transformation des idées," pp. 24-25.

⁶⁸ Gidel, p. 27.



immortelle."⁶⁹ Quiconque aborde le débat moral au XVII^e siècle, se trouve constraint de prendre position vis-à-vis de l'amour-propre. Le thème du retour de l'âme humaine à sa nature première par l'élimination de l'amour-propre servait de leitmotiv dans les prédications et les sermons et ainsi, continuait à résonner même dans l'esprit de ceux qui tentaient de renier cette morale traditionnelle.

L'idée-force de l'amour-propre s'imposait, car comme l'indique Merlet, "on échappe rarement aux influences de son temps. Or au XVII^e siècle, les esprits les moins disciplinés trouveront un contrepoids à leur inquiétude dans l'unanimité des croyances acceptées comme le fond de la raison et écoutées comme la voix de la conscience. C'était en quelque sorte l'air respiré par toutes les intelligences."⁷⁰

En France, en ce siècle, les moralistes chrétiens parlent tous de cette idée; chasser le soi de son âme pour y réintégrer Dieu, devient la formule du salut. Dans tel sermon de Bossuet, nous pouvons lire que l'homme se trouve astreint en raison du péché originel de combattre l'appel de l'instinct naturel: "Pour la peine d'avoir voulu se satisfaire contre la loi de son Dieu, il est ordonné à jamais qu'il renoncera à ses propres inclinations."⁷¹ Le renoncement à soi, inverse de l'amour-propre est à l'ordre du jour, il fait partie des

⁶⁹ Ferdinand Alquié, "Les Philosophes du XVII^e siècle devant l'homme," XVIIe Siècle, no. 54-55, 1962, p. 50.

⁷⁰ Merlet, p. 72.

⁷¹ J.B. Bossuet, Oeuvres complètes, éditées par F. Lachat (Paris: Louis de Vives, 1872), pp. 543-544.



recommendations de base à l'intention de ceux qui veulent devenir dévots. Pour se joindre au Christ, il faut consentir à un renoncement à soi: "Quiconque, dit [Jésus]⁷², désire venir après moi, ... il faut ... qu'il renonce à soi-même."⁷²

Il est donc naturel que, soumis à pareille antienne, même ceux qui prétendent axer leur moi selon de nouveaux axes soient dominés par la notion du renoncement à soi. Préoccupé comme tant d'autres libertins des problèmes de la conduite de la vie, Saint-Evremond a examiné le renoncement à soi qu'exigeait la morale chrétienne et consciemment ou non, a suivi le même moule-pensée lorsqu'il s'occupait de la vie mondaine. Sans avoir à proprement parler, écrit de traité sur le renoncement à soi, il a montré à ce sujet une préoccupation constante. Nous retrouvons dans sa description de la naissance de l'amitié par exemple,⁷³ des expressions dont l'analogie avec un passage d'un sermon de Bossuet est frappante: "Mais quand il s'agit de se diviser soi-même, de quitter dit Saint-Grégoire, non ce que nous possédons, mais ce que nous sommes, où trouverons-nous une main assez industrielle ou assez puissante pour délier ou pour rompre un noeud si étroit?"⁷⁴ Qu'il examine une morale ou l'autre, Saint-Evremond garde comme concept central, le renoncement à soi ainsi que nous allons le montrer au cours de cette étude. Nous donnerons à ce vocable le même sens que chez Guez de Balzac entre autres: "Il n'est pas d'exemple dans les

⁷² Bossuet, Oeuvres, p. 542.

⁷³ Cf. infra, "Renoncement à soi et les amitiés," p. 73.

⁷⁴ Bossuet, Oeuvres, p. 544.



Monastères, d'une volonté plus soumise, et d'un plus parfait renoncement de soy-mesme."⁷⁵ Ou bien encore, dans le sens que lui donne Montesquieu dans L'Esprit des lois pour définir la vertu politique qui "est un renoncement à soi-même qui est toujours une chose très-pénible."⁷⁶ Notons que chez Guez de Balzac, nous trouvons le renoncement à soi en rapport avec la dévotion tandis que chez Montesquieu il s'agit d'un concept laïc.

Pour étudier les modalités du renoncement à soi chez Saint-Evremond, une division en deux parties s'imposait: l'étude du renoncement à soi dans le cadre de la dévotion et l'étude de ce concept s'étendant comme une hantise, une marque indélébile dans le cadre profane de la société. Mais comme les données biographiques le souligneront, l'exil a coupé en deux la vie de Saint-Evremond. Cet exil ayant coïncidé avec la vieillesse de l'écrivain, il a paru opportun de considérer les modalités du renoncement à soi dans les deux cadres sociaux de Saint-Evremond, celui de la jeunesse et de la maturité d'une part celui de la vieillesse d'autre part. Dans la mesure où il est permis de réduire un homme à quelques traits essentiels nous dirons que Saint-Evremond était honnête homme, épicurien et qu'il a passé la deuxième moitié de sa vie en exil. L'honnête homme, mû par le désir de plaisir, s'est préoccupé des amitiés, l'épicurien s'est attaché à justifier son adhésion à une morale

⁷⁵ J. L. Guez de Balzac, Aristippe ou De La Cour(Leide: Jan Elsevier, 1658), p. 212.

⁷⁶ Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, Oeuvres complètes(Paris: Garnier, 1876), Tome III, p. 151.

pâienne, l'exilé a été sensible à une retraite forcée qui s'est muée en vieillesse prématuée. A ces trois facettes de Saint-Evremond correspondent trois modalités du renoncement à soi.

Après une esquisse des données biographiques de Saint-Evremond destinées à établir les rapports de sa vie et de son oeuvre, cette étude comprendra donc trois parties: le renoncement à soi et l'amitié, le renoncement à soi et la religion et le renoncement à soi et la vieillesse. René Ternois insiste sur le côté pratique de la curiosité philosophique de Saint-Evremond: "D'une philosophie, il ne retenait que ce qui pouvait avoir une utilité pour la conduite de la vie."⁷⁷ Epicurien⁷⁸ mondain, Saint-Evremond recherche le bonheur au sein de la société. Il le fait non seulement par intérêt personnel mais parce qu'il appartient comme l'indiquent Krailsheimer ou Hazard,⁷⁹ à une génération qui se propose de substituer le bonheur terrestre à la félicité céleste ou tout au moins de goûter à l'un avant l'autre. C'est à ce titre qu'il s'intéresse à l'amitié. Mais l'amitié ne représente pas seulement un facteur essentiel de la vie de société. Elle constitue aussi une alternative à l'amour de soi tout aussi justifiable. Il s'établit entre l'amitié et l'amour de soi un rapport de valeurs.

77 René Ternois, "Saint-Evremond et Gassendi," dans "Littérature sous Louis XIV," Revue d'Histoire Littéraire de la France, mai-août 1969, p. 578.

78 Cf. supra, pp. 6-7.

79 Krailsheimer, Studies in Self-Interest, p. 12 et seq.

Hazard, La Crise de la Conscience, p. 25. T. I.

Suivant les circonstances, les amitiés se nouent et se dénouent, l'amour de soi constituant le cas échéant l'un des termes d'une alternance, le soi devenant l'un des amis possibles. Pour garder à ces amitiés toute la fraîcheur et la satisfaction qu'elles doivent procurer, il faut savoir aussi bien les amorcer que les dénouer. D'ami en ami, l'on va de renoncement en renoncement. Parfois l'on renonce à soi-même.

Le véritable domaine du renoncement à soi reste celui de la religion. En dépit de la réputation généralement faite aux libertins, Saint-Evremond marquait un véritable intérêt envers le problème religieux. La religion pour lui restait un aspect essentiel de la vie. Pourtant, d'une manière paradoxale, ce manque d'indifférence amène et justifie son scepticisme. Comme dans le cas de l'amitié, l'enquête personnelle conduira à l'évaluation d'autrui.

L'obligation première de la dévotion, l'authentique renoncement à soi, pierre d'achoppement de la dévotion pour Saint-Evremond va lui servir de système de référence pour évaluer les attitudes religieuses de ses contemporains. Ces attitudes vont s'étager, allant de l'indifférence au fanatisme, de l'équilibre au déséquilibre. Se considérant plus lucide que beaucoup de ses contemporains dans ce domaine, Saint-Evremond juge bon d'intervenir ça et là pour protéger ses amis moins perspicaces contre des renoncements à soi viciés et pour lancer des appels pour des réformes nécessaires écartant du domaine religieux, ceux qui en menacent la pureté et l'unité.

Élément de l'équilibre de la société comme de l'équilibre

religieux, le renoncement à soi peut être considéré comme un des inéluctables facteurs de l'équilibre de la vieillesse; tout au moins dans la mesure où la vieillesse exige de la résignation. Chez Saint-Evremond pourtant, cette dernière période de la vie revêt, à son début tout au moins, un caractère inattendu. Le renoncement à soi dont il s'agit alors ne signifie pas un sacrifice, bien au contraire. C'est au personnage que Saint-Evremond renonce pour retrouver la personne. Il salue avec joie l'abandon de la fonction publique pour le retour aux plaisirs de l'honnêteté dans la meilleure tradition épicurienne.⁸⁰ La différence entre le personnage et la personne peut se définir en termes psychologiques comme la division entre le rôle superficiel et souvent temporaire et la continuité de l'être profond. Henri Ey décrit ainsi la conception du personnage :

Cette élaboration où interfèrent les images des parents, l'imitation des autres, les attractions de la sympathie, les injonctions du respect, les répulsions de la haine, etc., cette lente et progressive édification de la 'Personne' à être, se heurte à son embryologie ou à sa préhistoire. C'est que le Moi-même à advenir, cette personne qui s'accepte comme telle, comme une forme d'être toujours la même, aussi bien au fond qu'à la surface du Moi, avec tous ses attributs somatiques ... ne peut se constituer que par la conscience conjuguée de l'étant comme tel et de ce qui doit être. La conscience du personnage que je veux être ne peut pas être en effet autre que celle d'un devoir.⁸¹

Un équilibre maintenu toute une vie, entre les droits de la personne et les exigences du personnage, devrait permettre à

⁸⁰ Cf. supra, pp. 6-7.

⁸¹ Henri Ey, La Conscience (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), p. 347.

Saint-Evremond de jouir en toute quiétude des plaisirs honnêtes. Mais la tradition épicurienne qui réclame la présence d'honnêtes gens s'accorde mal des cadres de l'exil, surtout ceux de la Hollande. Quand Saint-Evremond retournera en Angleterre le processus du vieillissement s'ajoutera au désillusionnement et l'obligera à certains renoncements à soi pour faire face à une personne diminuée et conserver en même temps son identité d'honnête homme. Au dernier stade de la vieillesse la personne devenue insupportable posera la question du renoncement total et du besoin impérieux de la présence féminine. L'étude de cette question permettra d'évaluer d'une façon nouvelle les rapports du vieil exilé et de la jeune duchesse de Mazarin. Dans les trois domaines que nous allons étudier, celui de l'amitié, celui de la religion et celui de la vieillesse, le renoncement à soi représente un facteur d'équilibre. Ces trois domaines, c'est-à-dire les trois grandes parties de la dissertation, se trouvent ainsi reliés. L'étude des données biographiques et la recherche effectuée dans chacune des trois parties permettra de renforcer ces liens.

Cette introduction nous a servi à définir nos objectifs et à donner un aperçu des idées générales et de l'organisation de cette étude ainsi qu'à camper devant la tapisserie de l'histoire l'œuvre de Saint-Evremond. Son étude devrait nous révéler une unité et une profondeur qui ont généralement échappé aux chercheurs peut-être faute d'un élément central qui les mette en évidence.

DONNEES BIOGRAPHIQUES



DONNEES BIOGRAPHIQUES

Dans la mesure où l'oeuvre littéraire de Saint-Evremond a été fortement influencée par la retraite prématuée où l'a plongé une disgrâce, il n'est pas inutile de rappeler à grands traits l'essentiel de sa biographie. L'exilé avait conscience de cette division dans sa vie qu'il partageait en trois époques, la jeunesse et la vieillesse séparées par l'âge professionnel.¹ La jeunesse et l'âge professionnel ont eu la France pour cadre, la vieillesse, l'Angleterre et un court séjour en Hollande.

Après avoir identifié les sources biographiques de Saint-Evremond, on tracera un résumé de sa vie, pour pouvoir ensuite revenir plus longuement sur les éléments qui se trouvent plus directement en rapport avec son oeuvre littéraire et plus précisément avec les notions de renoncement.

Il ne s'agit point ici d'une biographie complète et détaillée mais de simples données biographiques en relation avec le sujet de la dissertation. Saint-Evremond lui-même conviendrait que la tâche du biographe, comme celle de l'historien, consiste moins en l'accumulation de faits qu'en leur utilisation aux fins de révéler la personnalité de l'individu. D'une part, dans le "Discours sur les Historiens François," il déclare que,

¹ Cf. infra, "Renoncement au personnage," pp. 255-256.



31

à se limiter à des énumérations, l'on risque d'être ennuyeux: "C'est se rendre une espece de conteur fort importun que d'en-tasser évenement sur évenement ..." (III, 185). D'autre part, à l'occasion de son étude "De la seconde Guerre Punique," au chapitre VII de son livre d'*histoire*, Saint-Evremond explique, qu'à l'encontre de la plupart des historiens, il s'attache moins aux descriptions de batailles qu'aux analyses psychologiques des grandes figures de l'*histoire*: "Je cherche moins à décrire les combats, qu'à faire connoître les Génies²" (II, 47).³

Jusqu'en 1962, la "Vie de Monsieur de Saint-Evremond," écrite par Des Maizeaux, constituait la source biographique principale de Saint-Evremond. Cette "Vie" était destinée à l'édition de 1706 de ses œuvres: Oeuvres mêlées de Saint-Evremond,⁴ dirigée par Des Maizeaux. Elle fut envoyée trop tard pour être comprise dans cette édition et parut la même année en tête des Mélanges curieux des meilleures pièces attribuées à M. de Saint-Evremond, publié par le même éditeur. Comme nous l'indique Des Maizeaux lui-même, dans l'Avertissement de l'édition de 1740, c'est à l'instigation de Pierre Bayle qu'il a écrit cette "Vie": "Lorsque je formai le dessein d'écrire cette 'Vie,' je n'avois en vûe que de satisfaire la curiosité de Monsieur Bayle" (I, 1, xij-xiiij). Georges Montgrédien identifie Des Maizeaux comme un fils de pasteur

² "Génie" est pris dans le sens de: "Nature intellectuelle ou morale d'une personne, ... ou de son talent particulier...", référant à Gaston Cayrou, dans Le Français classique (Paris: Didier, 1948), p. 436.

³ "Réflexions sur les divers Génies du peuple Romain, dans les differens temps de la République" (II, 1-102).

⁴ Pierre Mortier éditeur (Amsterdam, 1706).

venu chercher fortune en Angleterre et dont le principal titre de gloire provient de son association avec Bayle et Saint-Evremond: "Des Maizeaux, fils de pasteur, après avoir passé par la Suisse et la Hollande, aborde enfin en Angleterre; il se fait l'éditeur des œuvres de ses amis, Saint-Evremond et Bayle."⁵

Ce ne sera qu'en 1865, que paraîtra une nouvelle édition, celle de Giraud,⁶ précédée d'une biographie. Planhol attribue cette longue "éclipse" subie par Saint-Evremond à l'attitude hostile de Voltaire et de La Harpe à son égard: "Brusquement Saint-Evremond s'éclipse. Voltaire, qui cependant s'apparentait à lui, le rabaisse, La Harpe le dénigre, les lettrés le méconnaissent ou l'oublient."⁷ Dans le premier chapitre de son édition, Giraud reconnaît sa dette envers Des Maizeaux tout en en signalant les faiblesses: "Nous devons à Des Maizeaux une 'Vie' fort étendue de Saint-Evremond, ... [qui] malgré sa sécheresse et ses défauts, ... est encore le document le plus important que nous ayons sur l'histoire de Saint-Evremond. ... Bien heureux de l'avoir pour guide, car Saint-Evremond n'a pas laissé de 'Mémoires'"⁸ Extrêmement détaillée, la biographie de l'édition Giraud reste malheureusement incomplète: elle ne s'étend pas au-delà du départ de Saint-Evremond en exil, bien qu'une partie intitulée "Saint-Evremond en Angleterre" soit

⁵ La Vie Littéraire au XVII^e siècle (Paris: Tallandier, 1947), p. 412.

⁶ Giraud, op. cit. .

⁷ René de Planhol, Oeuvres de Saint-Evremond (Paris: Cité des Livres, 1927), Tome I, p. I.

⁸ Giraud, Tome I, p. XI.

annoncée.⁹

Soixante ans plus tard, en 1927, une nouvelle édition des œuvres de Saint-Evremond, celle de Planhol, paraît.¹⁰ Comme son prédecesseur Charles Giraud, René de Planhol considère la biographie de Des Maizeaux comme le document de base: "L'éditeur de ... l'œuvre [de Saint-Evremond] nous a laissé une biographie détaillée de Saint-Evremond. Il n'est, encore aujourd'hui, que de se référer à elle."¹¹ Quelques années plus tard, en 1930, John Hayward, édite en anglais une série de Lettres,¹² en les faisant précéder d'une introduction comprenant une note bibliographique qui renvoie à plusieurs éditions de Des Maizeaux¹³ ainsi qu'aux éditions Giraud et Planhol. En 1934, K. Spalatin consacre la moitié d'une thèse de doctorat à combler la lacune d'une "œuvre d'ensemble [qui] n'a [pas] ... encore été faite."¹⁴ Ses principales sources biographiques sont la vie écrite par Charles Giraud,¹⁵ ainsi que les études

9 Giraud, I, p. CCCXCVI.

10 Cf. supra, note 7.

11 Planhol, I, p. II.

12 John Hayward, The Letters of Saint-Evremond (London: Routledge & Sons, 1930), p. xviii.

13 Pierre Des Maizeaux, Oeuvres de M. de Saint-Evremond, avec la Vie de l'auteur (Amsterdam: Covens & Mortier, 1739).

Pierre Des Maizeaux, The Works of M. de Saint-Evremond (London: J. & J. Knapton, 1728).

Pierre Des Maizeaux, Mélanges Curieux des Meilleures Pièces attribuées à M. de Saint-Evremond (Amsterdam: Covens & Mortier, 1726).

14 K. Spalatin, Saint-Evremond, Thèse de Doctorat (Zagreb: Belles-Lettres, 1934), Avertissement, p. 5.

15 Cf. supra, note 6.

partielles faites par Gustave Cohen,¹⁶ et par W.M. Daniels.¹⁷ Les articles de G. Cohen ont été édités chez Champion en 1926¹⁸ et Cohen y indique qu'il se sert de la biographie de Des Maizeaux (édition de 1725).¹⁹ Le titre du premier ouvrage de W.M. Daniels montre que, lui aussi, s'est basé sur la "Vie" de Des Maizeaux. Il est curieux de noter que bien que K. Spalatin cite l'édition Planhol,²⁰ il omet de la mentionner dans sa biographie. Par contre, il y met Des Maizeaux avec ce commentaire: "Faute de mieux, oeuvre très importante pour la biographie de Saint-Evremond."²¹

En 1934 donc, la "Vie" établie par Des Maizeaux reste le document de base de toutes les biographies de Saint-Evremond. Mais en 1962, René Ternois commence la publication d'une édition partielle de Saint-Evremond, pour la "Société des Textes Français Modernes."²² Le tome II paraît en 1965, le tome III en 1966 et le tome IV en 1969. Dans son introduction, il est le premier à considérer la "Vie" écrite par Des Maizeaux comme un

¹⁶ "Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande," Revue de Littérature Comparée, juillet-septembre 1925, janvier-mars 1926, juillet-septembre 1926.

¹⁷ "Des Maizeaux en Angleterre," Revue Germanique, t. IV, juillet-août 1908.

"Saint-Evremond en Angleterre," thèse (Versailles, 1907).

¹⁸ Cohen, op. cit. (supra., note 29, p. 10).

¹⁹ Cohen, Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande, p. 3, note 3.

²⁰ Spalatin, p. 13, note 2.

²¹ Pierre Des Maizeaux, La Vie de Mme Charles de Saint-Denis, Sieur de St. Evremond (La Haye, 1711). Cité par Spalatin p. 169.

²² Ternois, op. cit. (supra, note 28, p. 9.).

document sans valeur. Dans son introduction générale, il la qualifie de "trompeuse" et lui reproche de contenir trop de longues citations, de résumés et de digressions. "Si on en retire [tout cela] ... il ne reste rien d'autre, ou à peu près rien d'autre, que ce qui avait été dit par Silvestre."²³

Pourquoi Silvestre aurait-il plus d'autorité que Des Maizeaux? Ternois pense-t-il que Silvestre connaissait mieux Saint-Evremond et que ce gentilhomme marquait une préférence pour lui? C'est ce qu'il semble nous indiquer lorsqu'il explique que Pierre Silvestre, réfugié protestant français "était un joyeux vivant, ... qui ... venait ... chez la duchesse Mazarin et Saint-Evremond, ... avait plaisir à le rencontrer"²⁴ Il est certain que l'édition de 1705 avait été préfacée par Silvestre et que les éléments biographiques de cette préface recevaient des conversations que Silvestre avait eues avec "le Dr. Le Fèvre ... pendant quarante ans le médecin et l'ami de Saint-Evremond et [qui] l'avait connu mieux que personne,"²⁵ une garantie d'authenticité. En réalité, Ternois ne fait que réhabiliter Silvestre comme auteur original de la "Vie de Saint-Evremond." Les renseignements puisés jusqu'ici dans la "Vie" de Des Maizeaux n'en sont pas moins exacts. Ternois ne juge d'ailleurs pas utile d'écrire une nouvelle vie de Saint-Evremond. Il se contente de reproduire la préface de Pierre Silvestre en y ajoutant quelques notes. Dans ces notes, Ternois se réfère

²³ Ternois, Oeuvres en prose, I, pp. X-XI.

²⁴ Ibid., pp. VII-VIII.

²⁵ Ibid., p. VIII.

à plusieurs reprises à un autre ouvrage qu'il prépare sur Saint-Evremond.²⁶

Ainsi, depuis la mort de Saint-Evremond un nombre limité de chercheurs n'ont fait que compléter par des sources secondaires la biographie originale, jusqu'ici attribuée à Des Maizeaux mais dont Silvestre est peut-être le véritable auteur. Cette étude des sources biographiques de Saint-Evremond amène, suivant le plan tracé au début de ce chapitre, à présenter un abrégé de son existence avant d'en considérer les éléments les plus remarquables.

Il ressort de toutes ces biographies, que Saint-Evremond, gentilhomme normand, est né entre 1610 et 1616 et qu'après avoir reçu une solide formation intellectuelle en Normandie et à Paris, il a pris part aux principales opérations militaires françaises, commençant probablement vers 1630. Porté par son esprit vers les activités intellectuelles, il s'est associé, tant à l'armée qu'à la ville, à des groupes libertins dont les représentants les plus connus sont le Grand Condé, Gassendi et Ninon de Lenclos. Son naturel moqueur ainsi que son talent d'écrivain lui ont établi dans la société de la régence d'Anne d'Autriche, une réputation de frondeur intellectuel. Sainte-Beuve a remarqué combien cette époque au début de laquelle Saint-Evremond a une vingtaine d'années constitue la meilleure de la vie du gentilhomme normand: "Son idéal ... c'était le temps de la régence d'Anne d'Autriche, avant la Fronde, de 1643 à 1648: il a chanté

26 René Ternois, "Saint-Evremond et la politique de son temps," (à paraître).

cet heureux temps dans ses stances les plus passables"²⁷

Cet âge d'or de la vie de Saint-Evremond comprend sa part de déplaisirs: la disgrâce de la part du Grand Condé et un emprisonnement à la Bastille, en attendant qu'une nouvelle menace d'embastillage détermine son départ en exil en 1661.

Sa valeur militaire et sa fidélité à la cause royale pendant la Fronde lui ont permis d'atteindre le grade de maréchal de camp, c'est-à-dire officier général, et d'être, à plusieurs reprises, chargé de missions importantes.²⁸ En faveur à la cour et bien établi dans la société de son temps, Saint-Evremond se trouve brusquement arraché à ce milieu par suite de l'arrestation de Fouquet: une lettre d'une ironie mordante critiquant la conduite des négociations par Mazarin au traité des Pyrénées et découverte chez une amie de Fouquet, le fait considérer comme personnage inquiétant par Colbert et Louvois. Menacé d'être embastillé, mais prévenu à temps, Saint-Evremond choisit l'exil, passant d'abord en Hollande puis en Angleterre. Il y trouve un accueil d'autant plus chaleureux qu'il y avait, l'année précédente, passé six mois en mission auprès du roi Charles II. Les successeurs de Charles II lui réservent le même accueil et

²⁷ Les stances auxquelles fait allusion Saint-Beuve, Les Grands Ecrivains Français, XVIIe siècle - Philosophes et Moralistes (Paris: Garnier, 1928), p. 7, ont été adressées à Mademoiselle de Lenclos en 1674. En voici les premiers vers:

J'ai vu le temps de la bonne régence
Temps où régnait une heureuse abondance,
Temps où la ville aussi bien que la cour
Ne respirait que les jeux de l'amour.

Ces stances: "Sur les Années de la Régence d'Anne d'Autriche," ne se trouvent pas dans Des Maizeaux, force nous est de donner Giraud: II, 539.

²⁸ Cf. Des Maizeaux, I, 1, pp. 17-23-28-38-62-139.

il deviendra une des figures importantes de la colonie française de Londres, milieu diplomatique, voyageurs et surtout, émigrés dont le nombre va croissant à cette époque.

Ce séjour en Angleterre est interrompu par un retour de quelques années sur le continent, en Hollande. Dans la dernière partie de cette dissertation, le "renoncement et la vieillesse," nous verrons l'influence déprimante de ce séjour. Malgré les efforts continuels de nombreux amis de Saint-Evremond et même ceux des diplomates français, le roi de France, suivant les conseils de Colbert et de Louvois, persiste à interdire le retour de l'exilé. Heureusement, à l'accueil chaleureux qui lui est fait lorsqu'il revient à Londres, vient s'ajouter le bonheur d'une passion tardive: la duchesse de Mazarin, nièce du cardinal, éclaire de sa présence les dernières années du proscrit. Saint-Evremond partage désormais sa vie entre la petite cour de Madame de Mazarin, les milieux intellectuels londoniens et, sa correspondance. Il conserve ainsi ses contacts avec de nombreux amis français comme le Maréchal de Créquy, le comte de Lionne, M. d'Hervart et Ninon de Lenclos. Peu soigneux de ses écrits, il déplore les éditions plus ou moins authentiques²⁹ que sa popularité multiplie sur le continent et ne consent que trop tard, dans les dernières années de sa vie, à travailler à une édition de ses œuvres avec l'aide de Des Maizeaux et du docteur Silvestre. Son inhumation parmi les célébrités littéraires britanniques à l'abbaye de Westminster montre bien la place importante qu'avait su prendre ce gentilhomme français qui n'avait même pas daigné

²⁹ Cf. infra, note 34, p. 40.

apprendre l'anglais.³⁰

Trois traits dominent le curieux destin de Saint-Evremond que Des Maizeaux et Silvestre ont tracé. Il est gentilhomme lettré, il possède un sens aigu du ridicule et il est mort en exil. Gentilhomme lettré, il a été l'un des premiers à participer à "l'évolution sociale" qui rapproche pour la première fois dans le monde littéraire, "les plus grands noms de l'armorial de France [des] écrivains de petite naissance."³¹ Son sens aigu du ridicule l'a porté vers la satire et a conditionné ses relations mondaines. Sainte-Beuve a remarqué ses dons d'observation et son talent satirique: "On n'a jamais eu à un plus haut degré que Saint-Evremond le sentiment vif des ridicules, ni une manière plus légère de les exprimer."³² Il n'est donc pas étonnant de le voir, en 1643, "pendant l'hiver qui précéda la campagne de Rocroi, ... déjà placé au rang des beaux esprits du temps."³³ Enfin dans son exil, il a contribué au mouvement des idées hors de France. A. Adam a sans doute le mieux mis en valeur cet aspect important de l'activité de Saint-Evremond. Il représentait pour les éditeurs de son époque, les "libraires," l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui l'auteur du "best-seller." Nous pensons que la mise au point

³⁰ Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p.21, ainsi que J. Hayward, signalent ce fait(p. xlvi). Saint-Evremond lui-même l'avoue dans ce passage d'une lettre écrite à Madame de Mazarin en 1698: "Mylord d'Arran, ou n'a pû, ou n'a pas voulu m'expliquer l'Anglois qui est dans votre Lettre ..." (V, 312).

³¹ Montgrédien, pp. 279-280.

³² Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 8.

³³ Giraud, I, p. XXVI.

de M. Adam, à cet égard, vaut la peine d'être transcrise en entier sans la paraphraser:

Si nous voulons nous faire une juste idée du rôle que joua Saint-Evremond dans le mouvement des idées, il nous suffit d'observer le nombre des volumes qui parurent sous son nom. Les libraires de Paris, ceux d'Amsterdam et de Londres faisaient l'impossible pour se procurer quelques-uns de ces essais, et lorsqu'ils ne parvenaient pas à mettre la main sur des textes authentiques, ils en publiaient de faux pour satisfaire à la curiosité du public. Le réfugié de Londres parlait aux Français le langage d'un esprit libre, et ce langage était pour eux sans prix.³⁴

Le "réfugié de Londres" continuait à exprimer les idées front-deuses de "la bonne régence" avec l'esprit qu'on lui sait. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ce seigneur lettré a poussé la curiosité intellectuelle jusqu'au libertinage épicurien, que sa verve satirique lui a causé plusieurs disgrâces avant de le conduire à l'exil et que sa participation au mouvement des idées hors de France lui a valu l'honneur d'une sépulture à l'abbaye de Westminster.

Nous allons maintenant examiner ce que nous considérons être les trois aspects biographiques principaux de Saint-Evremond: son état de gentilhomme lettré, son sens du ridicule et le fait que la dernière partie de sa vie s'est passée en exil.

Le gentilhomme lettré nous intéresse plus spécialement à trois points de vue: son appartenance au groupe de personnes bien nées qui daignaient se joindre aux autres écrivains dans les salons littéraires, son libertinage et le sens de la mesure épicurien qu'il en a dérivé.

Malgré sa réputation et dans la société et parmi les

³⁴ Antoine Adam, Histoire de la littérature française au XVII^e siècle (Paris: Domat, 1956), Tome V, p. 212.

libraires, Saint-Evremond ne s'est jamais considéré comme un auteur. Planhol le dépeint comme un gentilhomme goûtant la littérature plutôt qu'un véritable écrivain: "Il n'était pas, à proprement parler, homme de lettres, mais homme du monde qui s'intéressait à la littérature."³⁵ Cela explique qu'il ait longtemps négligé, comme nous l'avons signalé plus haut,³⁶ de s'occuper de faire éditer ses œuvres, ressemblant en cela aux autres "grands seigneurs, hommes de lettres, [qui] faisoient désirer pendant dix ans l'impression de leurs ouvrages"³⁷ Cette contribution condescendante à la littérature du temps de la part de la noblesse caractérise bien le XVIIe siècle. Giraud nous présente gentilshommes et nobles dames écrivant d'une manière hautaine et "toujours la plume à la main, sans avoir l'air de se douter qu'il y a un art d'écrire, ni un métier d'écrivain"³⁸ Cette entrée de la noblesse dans le monde des lettres ne s'est pas accomplie sans difficultés, étant données les forces qui s'y opposaient. Georges Montgrédien montre quelles étaient ces forces adverses et cite d'ailleurs un texte de Saint-Evremond à l'appui: "Il ne faut pas oublier les idées et les préjugés d'une société fondée sur une stricte hiérarchie sociale"³⁹ Le texte cité par G. Montgrédien est une lettre de Saint-Evremond au comte d'Olonne dans laquelle il s'agit du mérite de l'éducation

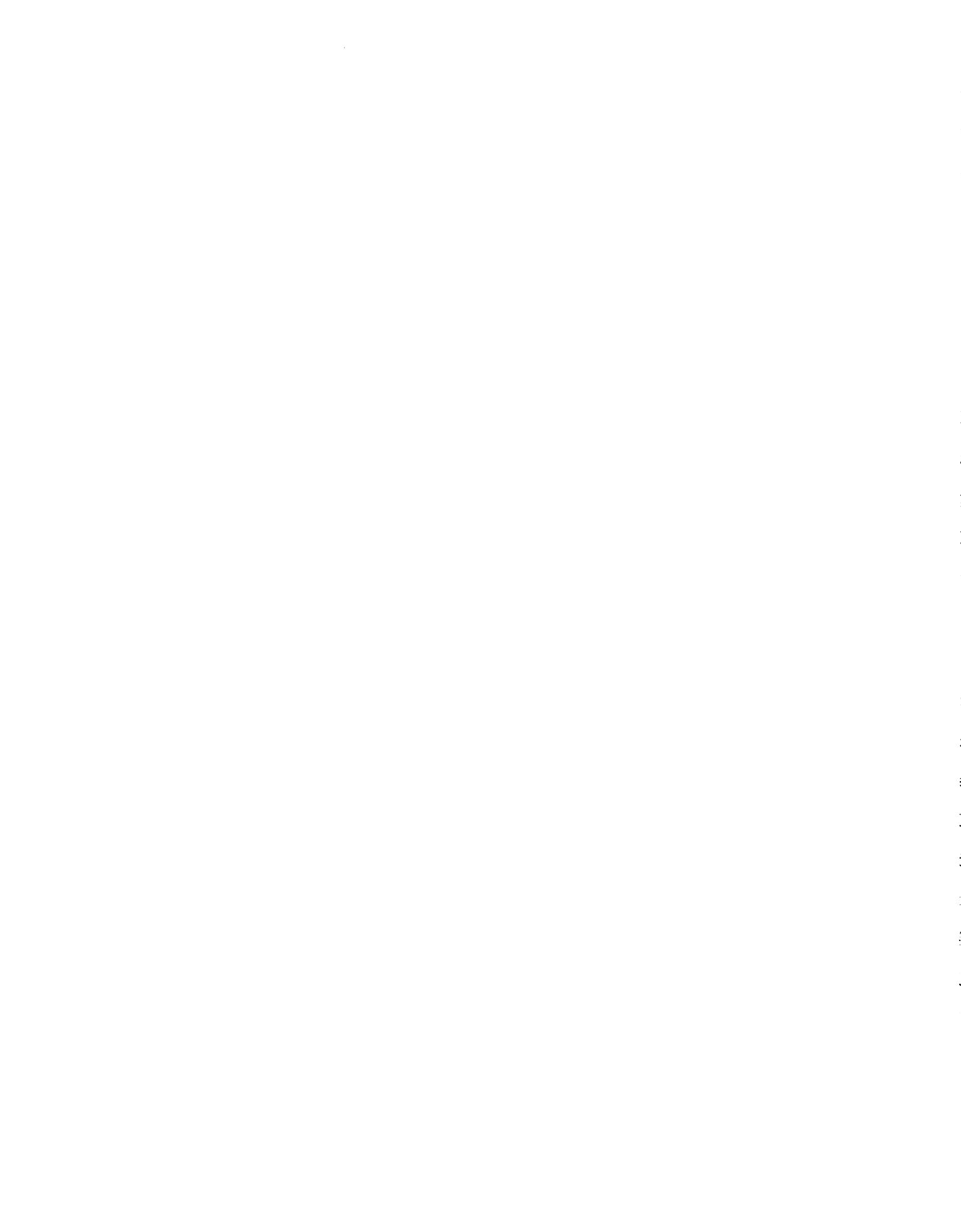
³⁵ Planhol, I, p. VI.

³⁶ Cf. supra, p. 38.

³⁷ Giraud, I, p. LXXIX.

³⁸ Ibid., I, p. IX.

³⁹ Montgrédien, p. 254.



pour un gentilhomme. Saint-Evremond fait dire au partisan de la tradition guerrière mais illettrée de la noblesse, le commandeur de Jars: "Du Latin! De mon temps, du Latin! Un Gentilhomme en eût été déshonoré"(I, 2, 123). N'oublions pas que justement la jeunesse de Saint-Evremond a coïncidé avec la période du raffinement de la noblesse dans les salons littéraires parisiens. C'est là, explique Montgrédien, que "l'aristocratie s'affirme et apprend les règles de la civilité et de la politesse mondaine."⁴⁰ Saint-Evremond est considéré par Sainte-Beuve comme le type le plus parfait de ces seigneurs pénétrant dans le monde des lettres: "Saint-Evremond nous est l'exemple le plus parfait et le plus distinct, par le ton, de ce qu'était un des hommes les plus spirituels et les plus délicats de la cour de France vers 1661."⁴¹

Aristocrate, mais des lettrés, Saint-Evremond pousse sa curiosité intellectuelle au point de devenir libertin. John Hayward décrit l'alternance des campagnes militaires de l'été et des mondanités hivernales dans les salons qui constituaient l'activité de l'aristocratie.⁴² C'est, d'une part, à la compagnie des officiers libertins de la suite du Grand Condé durant les campagnes d'été, que Saint-Evremond doit un certain côté de son épicurisme. Gustave Cohen, sans aucun doute, nous donne l'aperçu le plus frappant de ces contacts si importants pour Saint-Evremond: "Dans la campagne de Flandre, ... déjà s' ... ébauchent les

⁴⁰ Montgrédien, p. 31.

⁴¹ Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 7.

⁴² Hayward, pp. xxii-xxiv.

liaisons un peu suspectes qui furent celles de sa jeunesse et se prolongèrent dans l'âge mûr." G. Cohen continue en évoquant le climat de ce milieu dont les personnages furent tous comme Saint-Evremond, "libertins dans tous les sens du mot, amoureux, élégants, gourmets et braves, ne craignant ni le tonnerre de Dieu, ni le tonnerre des hommes, [bref] l'auditoire ironique et insouciant que cherche à persuader Pascal."⁴³ C'est, d'autre part, aux rencontres faites dans les salons en hiver, celle de Gassendi par exemple vers 1640, celle de Ninon de Lenclos aussi vers la même époque que Saint-Evremond doit un autre aspect de sa formation libertine. Adam nous apprend que l'influence du libertinage érudit s'ajoutait chez Saint-Evremond, à celle du libertinage flamboyant et le faisait aller au-delà de certaines limites: "Le pyrrhonisme de Gassendi s'arrêtait au seuil des mystères du Christianisme. Celui de Saint-Evremond n'eut pas les mêmes timidités. C'est que d'autres influences s'exerçaient sur lui. Son chef, le Grand Condé, était alors libertin, de ce libertinage tapageur qui était à la mode dans certains milieux de l'aristocratie"⁴⁴ Saint-Evremond a évolué en même temps que le libertinage, "tapageur" au début du siècle, puis érudit et enfin mondain. Sainte-Beuve précise que le libertinage de Saint-Evremond ne s'arrête pas à une simple convention sociale ou à une pose intellectuelle: "Il est épicurien, non point par les livres seulement ... mais un

⁴³ Cohen, Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande, p. 4.

⁴⁴ Adam, Histoire de la littérature française, Tome V, p. 204.



épicurien pratique dans la morale et dans la vie."⁴⁵ Ainsi Saint-Evremond participe aux trois aspects sous lesquels le libertinage s'est manifesté au 17^e siècle. Sous l'emprise de cette double influence libertine, Saint-Evremond sacrifie aux délices gastronomiques avec d'autres jeunes officiers, comme le comte d'Olonne, le marquis de Boisdauphin, formant avec eux le cercle gastronomique des "Coteaux."⁴⁶ Mais d'autre part, il se montre véritable disciple de Gassendi dans sa modération dans la recherche du plaisir. L'examen de la série des quatre lettres "A Madame ***" met en évidence le contrôle que Saint-Evremond exerce sur ses passions que ce soit par disposition ou par sincère adhésion à l'épicurisme. Ces lettres révèlent une idylle délicate avec une inconnue. Saint-Evremond y retrace tout d'abord comment il est passé de l'amitié à l'amour. Il y traite ensuite des effets de la jalousie mais veille à n'y point mêler d'amertume et finit par suggérer que l'idylle se termine non point par une rupture mais par un retour à l'amitié. Il démontre que le contrôle des passions permet une nouvelle délicatesse, celle du passage insensible de l'amitié à l'amour et de l'amour à l'amitié: "Pour vous parler nettement, j'ai bien peur que je ne vous aime, si vous souffrez que j'aye de l'amour: car je suis encore en état de n'en point avoir, si vous le trouvez mauvais"(I, 2, 64). Chevaleresque dans son obéissance aux volontés de sa dame, Saint-Evremond se montre généreux au sens cartésien dans le contrôle de sa passion: "Si je passe de

⁴⁵ Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, pp. 2-3.

⁴⁶ Montgrédien, pp. 108-109.

l'amitié à l'amour sans emportement, je puis revenir de l'amour à l'amitié avec aussi peu de violence"(I,2, 65).

La coexistence, chez Saint-Evremond du libertinage léger déployé dans les camps et du libertinage mondain offert dans les salons correspond à l'évolution générale du libertinage au XVII^e siècle dont parlent René Pintard et Georges Montgrédien.⁴⁷ En adhérant au libertinage épicurien, Saint-Evremond cherchait, comme il sied à un gentilhomme, à se distinguer: rebuté par "une dévotion accessible à tous," il veut "briller par une vertu moins vulgaire."⁴⁸ C'est ainsi que vers 1660-1680, le "libertinage, devenu mondain et poli, débarrassé de l'obscénité et de l'érudition ... [ne se retrouve plus que] sous les bouffonneries de Molière, travesties dans l'Arrêt burlesque de Boileau, ... déguisées en badinages dans les œuvres mêlées de Saint-Evremond"⁴⁹

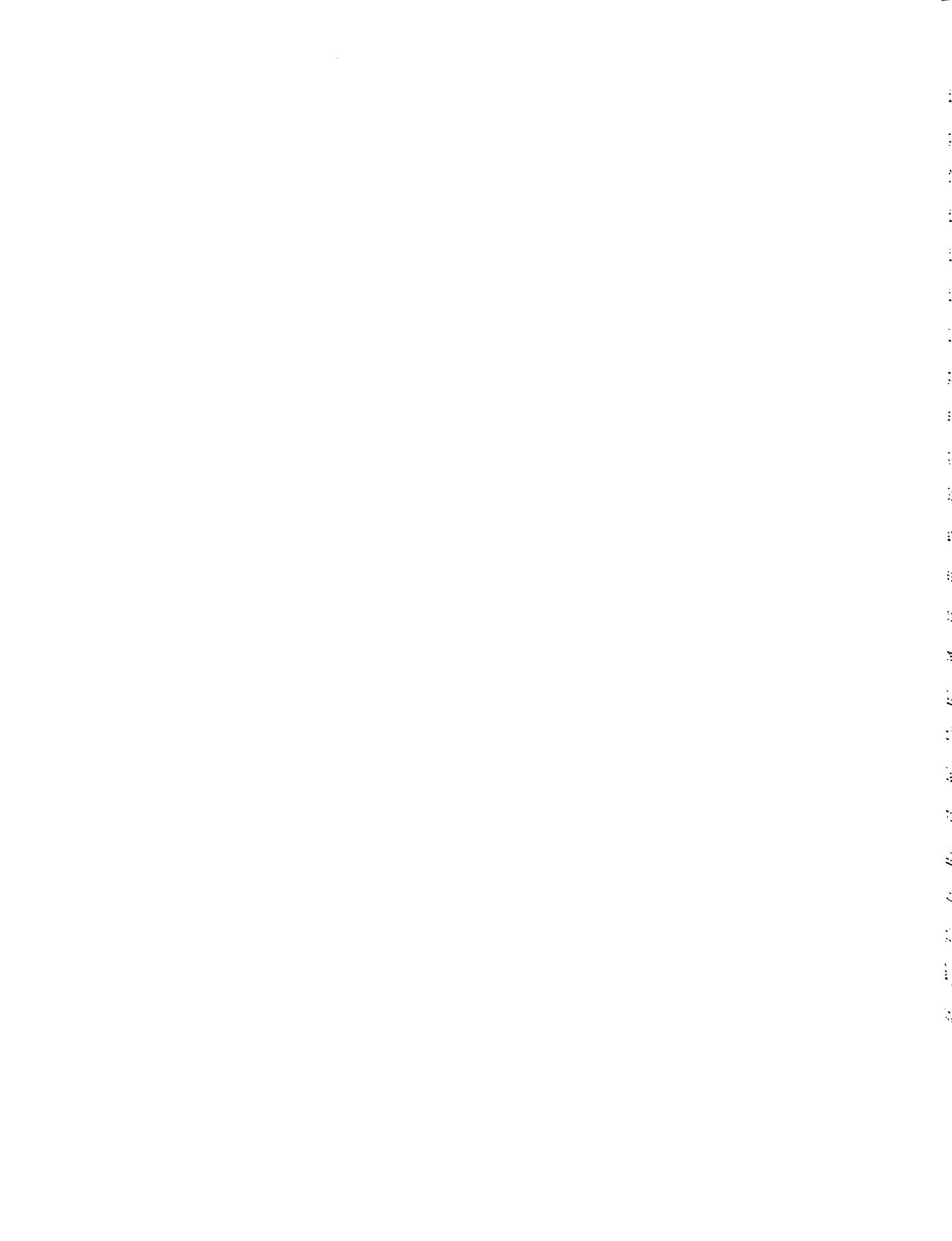
Le sens du ridicule que possédait Saint-Evremond lui a procuré faveur et défaveur. Nous verrons que l'accueil favorable que ses satires ont reçu l'ont sans doute poussé à surenchérir au point d'être tragiquement responsable de son malheur. Il est touchant de constater qu'à la fin de sa vie ce sens du ridicule a pu l'aider à préserver sa dignité. Il est certainement regrettable que l'épicurien Saint-Evremond ne sache pas doser son sens du ridicule comme sa passion amoureuse. Si nous lui

47 Pintard, p. 35.

Montgrédien, p. 336.

48 Pintard, p. 15.

49 Montgrédien, p. 336.



devons des textes dont l'humour reste attrayant, Saint-Evremond par contre, en a subi les conséquences fâcheuses. La fin de la faveur de Condé pour son lieutenant, généralement attribuée à des propos indiscrets, a pu aussi être motivée par la satire des Académiciens, écrite à peu près à l'époque où l'on considérait faire du duc d'Enghien le protecteur de l'Académie, après la mort de Richelieu. Là, comme par la suite, si, souvent l'esprit de Saint-Evremond lui a valu d'être recherché par toute une société libertine,⁵⁰ il lui a en revanche le plus souvent causé quelque disgrâce lorsqu'il s'attaquait à trop forte partie. Giraud souligne à quel point le mordant de sa satire pouvait lui attirer d'extraordinaires difficultés: "La tournure libre de son esprit génoit autant le parti qu'il soutenoit que celui qu'il combattoit"⁵¹ Mais dans certains cas, Saint-Evremond a reçu une rétribution à la mesure de son talent. La Conversation du Maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye (II, 156-168), qui n'a pas manqué de plaire à ses contemporains, demeure aujourd'hui la pièce la plus connue de toute son oeuvre et Saint-Beuve a voulu y voir "la 19^e Provinciale."⁵² La Retraite du duc de Longueville (I, 2, 44-60), dans laquelle Saint-Evremond satirise un frondeur malheureux en en faisant un personnage picrocholien, plaisait tant à Mazarin qu'il pria l'auteur de venir la lui lire à plusieurs reprises au cours de sa dernière maladie. Au contraire, sa verve railleuse incorrigiblement dirigée contre ce

⁵⁰ Giraud, I, p. XC.

⁵¹ Ibid.

⁵² Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 7.

même Mazarin, dans la fameuse Lettre sur la Paix des Pyrénées, déclenchera contre lui les forces qui le mèneront en exil.

A vrai dire, la seule façon dont on peut comprendre l'attitude inflexible qu'adoptèrent Colbert et Louvois à l'égard de Saint-Evremond au sujet de la Lettre sur la Paix des Pyrénées, c'est de s'imaginer la méfiance que leur inspirait ce gentilhomme narquois. Giraud y voit toute l'animosité de ces "gens d'affaires" de ces "pédants ou dévots" contre un "bel esprit epicurien" par surcroît gentilhomme.⁵³ Cette lettre, cette mazarinade ainsi que les sonnets qu'on lui attribuait en faisaient une sorte de frondeur qu'il convenait de poursuivre. Giraud nous apprend que la "Lettre sur la Paix des Pyrénées," avait reçu une telle publicité que le roi lui-même avait ordonné qu'on en punisse l'auteur: "[Cette lettre] avoit fait tant d'éclat, au vu et au su du monde dont faisoit partie Mme de Sablé, que l'auteur avoit été obligé de se soustraire au courroux du roi"⁵⁴ Quand on apprend du témoignage de Saint-Simon que "Saint-Evremond fut recherché par tout ce qu'il y avait de plus considérable en esprit, en naissance et en places,"⁵⁵ on voit que sans s'exagérer la portée de cet agitateur littéraire, Colbert et Louvois ne pouvaient, à l'aube du nouveau règne, négliger le persiflage de ce mondain. C'est donc à plusieurs titres que les ministres de Louis XIV s'acharnaient sur Saint-Evremond. Ils poursuivent en lui la personne de qualité

⁵³ Giraud, I, p. CCCLXXI..

⁵⁴ Ibid., pp. LXXXIII, LXXXIV.

⁵⁵ Ibid., p. I.

le bel esprit mondain et l'épicurien, et ne parvenant pas à l'enfermer à la Bastille, le condamnent au bannissement.

On ne peut s'empêcher de rapprocher du sens du ridicule que Saint-Evremond possédait, ce jugement de Faguet sur Molière: il considère que le célèbre comédien consacre le fait qu'au 17^e siècle le ridicule devient pour réprimer les faiblesses humaines, une arme plus efficace que le sentiment de l'honneur.⁵⁶ Cependant, Saint-Evremond ne voit pas le ridicule que chez les autres. Tard dans sa vie, en exil, le sens du ridicule lui dictera la dignité et la discrétion propres à éviter la commisération ou la satire. P. Chaponnière admire ce contrôle qui prend sa source dans un adage épicurien: "Cette maîtrise de son chagrin, cette possession de soi, dérivant d'un délicieux et héroïque amour-propre ... font aimer un homme qui se serait résolu à vivre dans un couvent plutôt que d'inspirer une raillerie ou un témoignage de pitié, et qui a pris dans son sens le plus large et le plus généreux le précepte d'Epicure: 'Cache ta vie'.⁵⁷ Sainte-Beuve considère lui aussi que c'est pour préserver son image que Saint-Evremond a refusé de rentrer en France en 1689 lorsque le roi l'a enfin autorisé à le faire: "Saint-Evremond eut le bon esprit de sentir qu'un homme de sa réputation ne pouvait reparaître avec avantage, après plus de trente ans, sur une scène aussi changeante que la cour ou la société parisienne."⁵⁸

Au nombre des éléments les plus intéressants de sa vie

⁵⁶ Emile Faguet, En lisant Molière (Paris, 1914), p. 137.

⁵⁷ Chaponnière, p. 408.

⁵⁸ Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 5.

en exil, nous placerons d'abord le fait que ses écrits contenaient bien des allusions à la malencontreuse "Lettre sur le Traité des Pyrénées." Ensuite, nous examinerons les contacts que Saint-Evremond avait avec les autres exilés, et enfin ce que la venue de la duchesse de Mazarin a signifié dans la vie de ce gentilhomme à Londres.

Que va devenir dans l'adversité ce mondain, cet épicurien soucieux de la modération, ce bel esprit? Hors de France, Saint-Evremond perd le contact direct avec son milieu d'élection, la société mondaine française, et, échappant à la convention de la période classique bien qu'il en essuie la roideur politique, perpétue à Londres et à La Haye le libertinage de la période baroque. Les exilés essayent de conserver leur identité en prévision d'un retour éventuel. Ils refusent d'évoluer comme le fait la société qu'ils ont quittée et malgré les contacts qu'ils peuvent garder deviennent un échantillon de l'état de la société à la date de leur exil. Sainte-Beuve exprime cela en disant que "les exilés, ... représentent parfaitement l'état du goût et la façon, le ton de société ... qui régnaien au moment de leur sortie.... Ils ont une date, ils nous la donnent fixe et bien précise, celle de l'instant de leur départ."⁵⁹ Dans un certain sens, Saint-Evremond ne dépassera donc pas 1661. Corneille par exemple, restera pour lui le grand dramaturge. Mais d'autre part, Tartuffe lui fera chanter les louanges de Molière.⁶⁰ A Londres, comme à La Haye où il passe une période

59 Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 7.

60 Cf. infra, "Fantaisies," p. 239.

de quelques cinq ans(1665-1670), il continuera à écrire. Il maintiendra des contacts avec la société française dont il est exclu et il en établira avec la société anglaise. Il est intéressant de noter combien, à dater de son exil, certains de ses écrits reflètent le besoin de justifier la position qu'il avait prise à propos du traité des Pyrénées.

Par exemple, au chapitre VII des "Réflexions sur les divers Génies du Peuple Romain," l'étude des hésitations qui arrêtent Hannibal devant Rome presque vaincue ne semble qu'un prétexte à représenter Mazarin intimidé pendant les négociations de l'île aux Faisans par la gloire passée de l'Espagne. Il considère que dans le cas de la guerre Punique comme dans celui de la guerre contre l'Espagne la "ruine" de l'ennemi, sa défaite complète "seroit inévitable, si on connoissoit la facilité qu'il y a de les détruire ..."(II, 50). Alors dans une prosopopée, s'adressant aux nations qui ont ainsi côtoyé le désastre sans y sombrer, Saint-Evremond, l'historien plaidant la cause de l'exilé, déclame: "Dans ces conjonctures, on ne se sauve point par soi-même: une vieille réputation vous soutient dans l'imagination de vos ennemis, quand les véritables forces vous abandonnent"(II, 50). L'argument de Saint-Evremond à cet égard, est qu'il a vu à l'époque, ce que Mazarin aurait dû voir: que l'Espagne n'était pas en état de négocier et que la France avait la chance de lui imposer telle paix et telles conditions qui lui plaisaient.

René Ternois a raison de rapprocher ces lignes du chapitre VII du livre d'histoire de Saint-Evremond de certaines lignes de "La Lettre sur le Traité des Pyrénées." Comment ne pas songer

en lisant ces lignes à ce que Saint-Evremond avait écrit huit ans auparavant dans [cette lettre] ...?"⁶¹ Il présente même l'hypothèse que ce parallèle constitue la base originale de ce chapitre et peut-être même de proche en proche, de tout l'ouvrage: "Je croirais volontiers" conclut Ternois, "que ces réflexions ont été le premier noyau du chapitre VII, peut-être même un des premiers noyaux de l'ensemble."⁶² De là à considérer l'objectif primordial des "Réflexions sur les divers Génies du Peuple Romain" comme une plaidoirie tirée de parallèles historiques, il n'y a qu'un pas. A la fin de ce même chapitre d'*histoire*, une démonstration de la sagacité de l'auteur se présente sous la forme d'un épisode de la vie de Turenne. Plus heureux que Saint-Evremond, Turenne s'est opposé à Mazarin à propos de l'opportunité d'une retraite de la cour mais la postérité n'y a pas attaché la gloire qu'aurait eu un coup d'éclat.⁶³ Le même souci de se justifier se retrouve, plus directement dans sa correspondance, par exemple, au Maréchal de Grammont en 1665: il confie sa conviction que l'*histoire* le réhabilitera: "Un jour on me louera d'être bon François, par ce même Ecrit qui m'attire des reproches ..."(I, 1, 83). Ou bien encore au comte de Lionne en 1667: il analyse la politique de Louis XIV et trouve qu'en essence elle confirme les vues exprimées dans la fameuse lettre: "Que fait [le Roi], sinon condamner par ses actions, ce que j'ai blâmé par le discours ..."(I, 1, 97)?

⁶¹ Ternois, Oeuvres en prose, Tome II, p. 203.

⁶² Ibid., p.204.

⁶³ Cf. à ce sujet, II, 56-57, dans Des Maizeaux et note 1, p. 57.

Le souci que Saint-Evremond avait de se justifier, les références à sa regrettable satire de Mazarin qu'il ne cessait de mettre dans sa correspondance ou dans d'autres écrits, peuvent expliquer, jusqu'à un certain point, son refus de faire éditer ses œuvres. Le faire eût compromis les chances de son retour en France. Comme l'indique René Ternois, la teneur de ses écrits et son attitude quant à leur publication changent à mesure que l'espoir de voir la fin de son exil s'estompe: "Saint-Evremond a été, par ses écrits mesurés et souriants, un intermédiaire, connu alors seulement de quelques favorisés. L'exil lui permettait d'écrire librement; sa prudence d'exilé, la crainte de compromettre ses chances de retour l'empêchaient de publier sa pensée. Après 1689, quand il a perdu tout désir de revenir en France, il communique plus facilement et plus souvent ses manuscrits."⁶⁴

Ces quelques favorisés auxquels Saint-Evremond adressait ses écrits continuaient à faire partie, en France, de la société mondaine. Mais comme l'explique Giraud, une scission s'opérait entre la Cour et la ville "où couvoit en silence l'esprit sceptique épicurien."⁶⁵ D'autres contacts avec l'esprit français existaient, et pour Montgrédien, aussi bien en Hollande qu'à Londres, Saint-Evremond était en rapport quasi-officiel constant avec les voyageurs français et les réfugiés: "Au milieu des réfugiés protestants, dont on estime le nombre à 80.000, Saint-

⁶⁴ René Ternois, "Saint-Evremond et le 'Prophète irlandais'," XVIIe Siècle, no. 65, 1964, p. 65.

⁶⁵ Giraud, I, p. CLXIII.

Evremond fait vraiment figure de représentant de la France ... c'est [chez lui] une cour de France transportée à Londres."⁶⁶

Mais c'est surtout à partir de 1675, cinq ans après son retour de Hollande que Saint-Evremond se retrouve considéré et apprécié en lettré mondain. En 1675, Madame de Mazarin arrive à Londres. Il ne s'agit pas simplement d'un gracieux visage de plus dans la société londonienne: la vie de Saint-Evremond est transformée nous dit Spalatin: "L'arrivée de la duchesse fait époque dans la vie de Saint-Evremond. Toute sa vie, à partir de cette date est étroitement liée à celle de la duchesse."⁶⁷ Planhol y voit la raison principale de son refus de quitter l'Angleterre pour rentrer en France lorsque le roi l'y autorise: "Saint-Evremond aurait pu se lasser d'un exil dont rien n'annonçait la fin si un événement ne lui avait rendu ... l'Angleterre plus attrayante même que sa patrie: la venue de la duchesse de Mazarin."⁶⁸

La question des rapports entre ce gentilhomme de quelques soixante ans et cette femme de vingt-neuf ans a intéressé tous les biographes de Saint-Evremond. Ils se rendent tous compte de la nature curieuse de ces relations mais l'expriment avec plus ou moins de délicatesse. John Hayward parle seulement d'une nature particulière.⁶⁹ Saint-Beuve, avec plus d'égard pour Saint-Evremond décrit leurs rapports "d'une plume légère" et

⁶⁶ Montgrédien, pp. 412-413.

⁶⁷ Spalatin, p. 74.

⁶⁸ Planhol, I, p. IX.

⁶⁹ Hayward, p. xlvii.

discerne des liens d'une extrême complexité tempérée par le sens du ridicule: "Saint-Evremond remplissait auprès d'elle un rôle assez compliqué d'un vieil ami, empressé, amoureux, non jaloux, confident et conseiller assez écouté, mais non obéi Il avait trop de goût pour être ridicule."⁷⁰ Planhol en parle de manière analogue: "Il éprouve pour cette jeune beauté un sentiment très fort que l'ironie seule empêchait d'aller jusqu'à l'amour."⁷¹ Le troisième chapitre de la dernière partie de cette étude sera consacré tout spécialement à ces relations entre Saint-Evremond et Madame de Mazarin. Quelque rôle qu'elle ait joué, muse inspiratrice, dernière faiblesse, c'est, d'après Montgrédien, son salon qui a permis à Saint-Evremond d'entrer en contact avec la société mondaine de Londres.⁷²

Du Bled souligne que ce salon littéraire français en Angleterre est vite devenu le quartier général du gentilhomme exilé: "Saint-Evremond devint le principal habitué de ce 'petit palais.'⁷³ Planhol le représente comme le Voiture de ce Rambouillet en exil: "Presque chaque jour on le trouvait à jouer et déviser dans le salon de Madame de Mazarin. Il y rencontra toutes sortes de personnages notables, diplomates, gens de lettres."⁷⁴ Parmi tant de ces personnages qu'énumère Spalatin il y en a deux qui présentent un certain intérêt car ils suggèrent

70 Sainte-Beuve, Les Grands Ecrivains français, p. 7.

71 Planhol, I, pp. XI-XII.

72 Montgrédien, pp. 412-413.

73 Victor Du Bled, La Société française du XVI^e siècle au XX^e siècle, Les Libertins et Saint-Evremond (Paris: Perrin, 1904) p. 121.

74 Planhol, I, p. XI.

la possibilité de trouver des éclaircissements sur les raisons de l'exil de Saint-Evremond: "On pouvait y voir le chef des réfugiés à Londres - Henri de Ruvigny, puis le marquis de Miremont qui parlera à Voltaire d'une cause secrète de l'exil de Saint-Evremond"⁷⁵ G. Cohen qui s'est spécialisé sur le séjour hollandais du gentilhomme exilé, nous indique que Saint-Evremond y a retrouvé Vossius et souligne du même coup le peu d'estime qu'il a pour Madame de Mazarin: "[Vossius] est parti en même temps que [Saint-Evremond] de Hollande en 1670. ... Il fera un des ornements de la petite cour de cette 'gue-nippe,' qui s'appelle la duchesse de Mazarin."⁷⁶ Saint-Evremond ira jusqu'à composer de la musique pour ce petit cercle.⁷⁷ Montgrédien explique en détail combien ce salon servait de lieu de rencontre aux Français "de marque, de passage en Angleterre" et de quelle façon il "transmet à la société londonienne ce goût de la vie mondaine où fleurit l'art de la conversation"⁷⁸

L'hégémonie française en Europe décrite dans le passage si connu de Thomas Macaulay que Spalatin cite,⁷⁹ s'ajoute à la réputation de Saint-Evremond et au salon de Madame de Mazarin pour favoriser l'influence de cette culture française dans la capitale anglaise. Hippolyte Rigault décrit avec complaisance l'accueil fait à Saint-Evremond au café de Will, décor

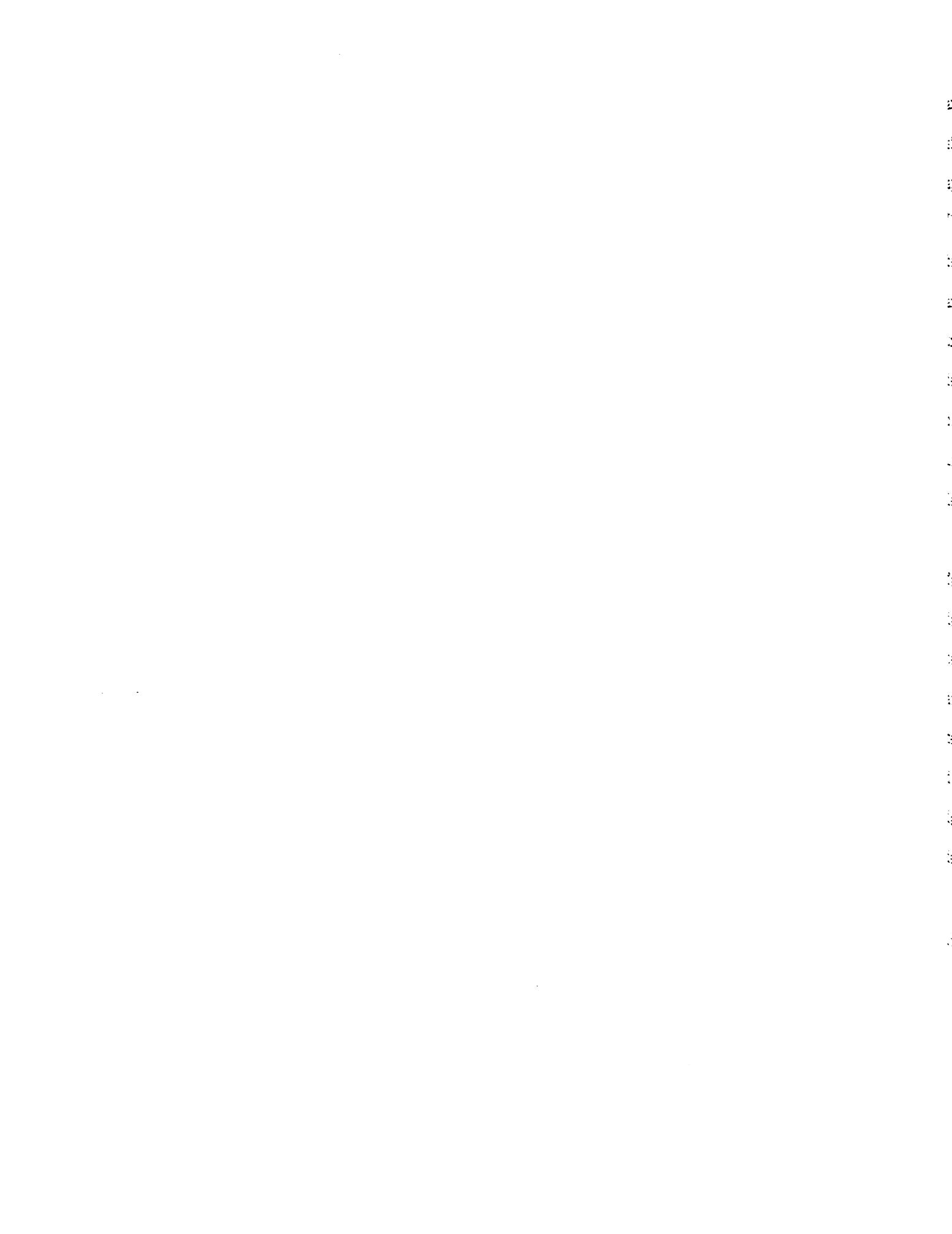
75 Spalatin, p. 77.

76 Cohen, Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande, p.86.

77 Cf. à ce sujet, Des Maizeaux, I, 1, 154.

78 Montgrédien, pp. 414-415.

79 Thomas Macaulay, Histoire d'Angleterre (Paris, 1854), pp. 434-435.



annonçant celui des cercles littéraires français du XVII^e siècle.⁸⁰ Spalatin considère que les gentilshommes anglais appréciaient à sa juste valeur la présence de Saint-Evremond: "Voir tous les jours parmi eux un courtisan qui avait fait belle figure à la cour de France, était pour les courtisans anglais une faveur rare."⁸¹ Montgrédien fait de Saint-Evremond une sorte d'ambassadeur de la culture française dans sa façon de vivre et dans sa production littéraire: "Fin lettré, épicerien, amateur de bonne chère, Saint-Evremond représente à Londres l'esprit français. Il le répand dans cent œuvres légères."⁸²

Ces œuvres, Saint-Evremond ne se préoccupe guère de les faire publier. Que ce soit par suite d'une attitude condescendante à l'égard de la littérature,⁸³ ou par prudence politique,⁸⁴ ce n'est que vers la fin de la vie qu'il s'en occupe un peu plus activement. Aucune partie de son œuvre n'a été publiée séparément de son vivant ou après. Il s'agit toujours de collections, d'œuvres "mêlées" publiées soit avec d'autres auteurs, soit dans des éditions plus ou moins inexactes en raison de l'âpreté des libraires.⁸⁵ Le seul livre qu'il ait presque complètement

⁸⁰ Hippolyte Rigault, Oeuvres complètes (Paris: Hachette, 1859), Tome I, 2^e partie, pp. 301-303.

⁸¹ Spalatin, p. 55.

⁸² Montgrédien, pp. 412-413.

⁸³ Cf. supra, p. 40 et seq.

⁸⁴ Cf. supra, p. 52.

⁸⁵ Cf. supra, pp. 39-40.

écrit est son livre d'histoire,⁸⁶ mais durant son voyage en Hollande, sept chapitres confiés à un ami ont été égarés. Rentré à Londres "il n'a pas voulu se donner la peine de les refaire"(II, 73). Nous ne saurions inclure dans ces données biographiques les nombreux titres de cette oeuvre éparpillée en Conversations, Portraits, Jugements, Maximes, sans risquer d'encourir des reproches analogues à ceux que Ternois adresse à Des Maizeaux.⁸⁷ L'unité de son oeuvre consiste dans le fait qu'une grande partie est sous forme épistolaire et comme telle correspond presque à des conversations. Il s'y adonnait plus volontiers qu'à la lecture ou à la composition de ses œuvres. Il ne lisait que comme à regret, à défaut de pouvoir converser avec ses amis ou de se livrer aux voluptés des plaisirs: "Si j'y emploie quelques heures, ce sont les plus inutiles; ... quand je ne puis avoir la conversation des honnêtes gens, et que je me trouve éloigné du commerce des plaisirs"(I, 2, 158). En effet, gentilhomme lettré, satiriste, et exilé, Saint-Evremond était un mondain par excellence. Son éducation, son esprit ont fait de lui un homme en vogue, recherché par toute la société des honnêtes gens en France comme en exil. Sans une fine compréhension des facteurs régissant la société, Saint-Evremond n'aurait pu évoluer avec pareille aisance dans la société de son temps. À quelqu'un qui lui demandait à quelles Sciences⁸⁸ peut s'appliquer un honnête homme, il répondait qu'à son sens, celles

⁸⁶ Cf. supra, p. 31.

⁸⁷ Cf. supra, p. 35.

⁸⁸ C'est-à-dire à quels sujets.

"qui touchent plus particulièrement les honnêtes gens, ... [sont] la Morale, la Politique et la connaissance des Belles-Lettres"(I, 2, 162). Par Morale, il faut entendre la psychologie et l'éthique car "elle regarde la Raison ... [et] vous apprend à gouverner vos passions." Par Politique, Saint-Evremond veut dire un ensemble de sociologie et d'économie politique car la Politique concerne "la Société" et l'on s'y instruit "des affaires de l'Etat," ainsi qu'à régler sa "conduite dans la fortune." Les Belles-Lettres enfin forment le fond de "la Conversation" qui "polit l'esprit, inspire la délicatesse et l'agrément"(I, 2, 162). Autrement dit, l'honnête homme doit "s'appliquer" aux sciences" qui lui facilitent la vie en société.

Il témoigne par contre, dans la même étude sur l'honnêteté, "Jugement sur les Sciences où peut s'appliquer un honnête homme"(I, 2, 158-165), du manque d'intérêt que présentent pour lui la Théologie, la Philosophie et les Mathématiques. Il reproche à ces dernières d'accaparer "tout entier"(I, 2, 162), au point de ne pouvoir s'adonner aux plaisirs. Pour la Philosophie, il se range à l'avis de Gassendi déplorant "que la nature eût donné tant d'étendue à la curiosité, et des bornes si étroites à la connaissance ..."(I, 2, 161).⁸⁹ Quant à la Théologie, il considère qu'elle n'est pas faite pour les conversations mondaines et trouve illogique qu'"on brûle un homme assez malheureux pour ne pas croire un Dieu; et [que] cependant

89 Près de 15 ans plus tard, en 1686, Bernard le Bovier de Fontenelle, dans Entretiens sur la Pluralité des Mondes(Paris: Garnier, 1839), p. 28, écrira: "Toute la philosophie ... n'est fondée que sur deux choses: sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais"

on demande publiquement dans les Ecoles s'il y en a un"(I, 2, 159). La rigidité et la vanité de ces "sciences" les rendent peu propres à alimenter les conversations d'honnêtes gens ou à leur procurer des plaisirs.

On peut dire que, en déterminant ses champs d'intérêt et en éliminant certaines disciplines, Saint-Evremond souligne à la fois sa noblesse, son épicurisme et sa verve satirique. En mentionnant, dans cette même étude, ses relations avec Gassendi et avec Hobbes, "le plus grand génie d'Angleterre depuis Bacon"(I,2, 159), il révèle la liberté dont jouit l'exilé. Sainte-Beuve, nous l'avons vu, le considère comme un épicurien pratique.⁹⁰ Au siècle où naît la société mondaine, les problèmes des rapports entre les individus sont à l'ordre du jour. Giraud pense que Saint-Evremond n'est pas étranger à la conception de l'idée de l'amitié-trafic développée dans l'œuvre de La Rochefoucauld.⁹¹

Nous nous proposons, dans cette dissertation de comprendre comment Saint-Evremond a découvert les équilibres régissant les rapports complexes de la société aristocratique de son siècle. Il la considérait faite de deux catégories d'égoïstes: "En quelque lieu qu'on aille, on trouve le monde composé de deux sortes de gens: les uns pensent à leurs affaires; les autres songent à leurs plaisirs"(I, 2, 115). Pour être agréé dans la société, pour plaire aux uns comme aux autres, il faut savoir

90 Cf. supra, p. 44.

91 Giraud, I, pp. XCVI-CIV.

Cf. infra, "Les Amitiés," p. 83.

s'adapter: "Pour entrer dans leur commerce [des premiers] il faut cacher son malheur, et tâcher de leur être bon à quelque chose. ... Pour vivre avec [les autres], il faut suivre le cours de leurs plaisirs ..." (I, 2, 116). Cette fine analyse psychologique représente sa réponse adroite et malicieuse aux réformateurs qui vont prêchant "qu'il faut mépriser la Fortune et ne se point soucier de la Cour" (I, 2, 114-120). La question d'adaptation, comme nous le verrons, est en rapport direct avec le concept du renoncement à soi auquel cette étude est consacrée. Saint-Evremond avait probablement conscience d'être le témoin d'un moment particulier dans l'histoire sociale où comme le décrit Bénichou, certains équilibres délicats masquaient pour l'aristocratie les renoncements qu'exigeait la nouvelle dimension de son idéal:

La vérité est qu'il y a eu, dans la France du XVII^e siècle, un mélange du jeu et de la profondeur, de la légèreté et de l'envergure poétique, dont la formule s'est perdue avec les conditions qui l'avaient rendue possible, et n'a plus été reconnue ensuite. Pareille formule convenait bien à une aristocratie toujours occupée de sa grandeur, mais qui, à la cour des rois, ne pouvait plus guère la faire consister que dans la faveur et le plaisir.⁹²

⁹² Paul Bénichou, Morales du Grand Siècle (Paris: Gallimard, 1948), p. 165.

PREMIERE PARTIE

LE RENONCEMENT A SOI ET L'AMITIE

INTRODUCTION

En tant qu'épicurien,¹ Saint-Evremond se préoccupait d'atteindre le souverain bien: le bonheur. En tant que mondain, le sentiment de l'amitié l'intéressait tout particulièrement. C'est en partant du concept du bonheur et de ses rapports avec l'amitié et ultérieurement avec l'amour de soi qu'on va pénétrer dans la pensée de cet écrivain. En France comme en exil, la société mondaine représente le milieu de prédilection de Saint-Evremond. Dans les salons où il a évolué, amitiés se nouaient et se dénouaient au gré des entretiens et des circonstances. Ces contacts de l'instant avec amis et honnêtes gens de toute sorte, s'inscrivaient, pour lui néanmoins, dans une quête plus large et plus soutenue, celle du bonheur.

Mais dans son milieu de prédilection, le bonheur dépendait de nombreuses qualités: habileté, observation, jugement. Il importait, non seulement de savoir comment rechercher et entretenir des amitiés, mais encore d'être capable de discerner quand il convenait d'y renoncer, voire d'opérer une retraite momentanée. Se maintenir heureusement dans la société mondaine

¹ J.S. Spink, French Free Thought from Gassendi to Voltaire, p. 133, affirme: "To say that the influence of Epicurus, as a moralist spread widely in the second half of the seventeenth Century, would be to take the effect for the cause; what actually spread was approval for Epicurus as a moralist."

requérait une science approfondie des données de l'équilibre affectif. Dans la formule du bonheur que Saint-Evremond énonce plutôt négligemment, au hasard de son texte, sans se soucier le moins du monde de la développer, ne nous étonnons donc pas de découvrir, après clarification et interprétation, que le bonheur pour cet épicurien mondain reposait sur la compréhension des dédales de l'amitié. Ce ne sera qu'en nous référant à des textes épars qu'il nous deviendra possible d'interpréter et de préciser la pensée de Saint-Evremond à ce sujet.

L'étude de ces textes va nous livrer des détails intrigants quant aux rapports entre l'amitié et l'amour de soi. Le renoncement à soi qui préside à leur relation en constituera, sans nul doute, l'élément le plus curieux. Les particularités des relations entre l'amitié, l'amour de soi et le renoncement à soi feront l'objet des trois chapitres constituant cette première partie de la dissertation. Le premier de ces chapitres sera consacré à clarifier et préciser ces notions. Les deux chapitres suivants traiteront respectivement du rôle joué par le renoncement à soi vis-à-vis de l'amitié et de l'amour de soi.

Chapitre I - BONHEUR ET RENONCEMENT À SOI

Une définition que Saint-Evremond donne du bonheur ou plutôt des moyens d'y parvenir, se révélera, à l'examen, plus complexe qu'à première vue. Les situations¹ que cette définition suggère se comprendront sans difficulté mais l'option qu'elles présentent posera un problème. La résolution de ce problème nous fera considérer les modalités du renoncement à soi et nous amènera à considérer l'amour de soi sous un nouvel aspect qui le rend justifiable. L'étude détaillée des modalités du renoncement à soi dans chacune des deux situations conduisant au bonheur se fera dans les chapitres suivants.

L'étude des rapports du bonheur et du renoncement à soi se divisera en quatre parties. Tout d'abord nous identifierons les moyens que Saint-Evremond propose pour parvenir au bonheur. Ensuite, nous nous attacherons à résoudre le dilemme que présente la possibilité de choix offerte par ces moyens. Puis nous analyserons la part du renoncement à soi dans cette alternative ainsi que le nouvel aspect de l'amour de soi. Enfin, nous verrons comment une simplification de la terminologie amène une justification de l'amour de soi. Voyons par quels moyens, selon

¹ Pour les besoins de nos discussions, nous adopterons le terme de situation, pour décrire l'ensemble des conditions dans lesquelles un individu se trouve avec un autre ou avec lui-même, dans le cadre de l'amitié ou de concepts similaires.

Saint-Evremond, l'on peut parvenir au bonheur.

Au chapitre XVI des Réflexions sur les divers Génies du Peuple Romain,² Saint-Evremond se répand en louanges sur Auguste³ et signale le "bonheur extraordinaire" dont cet empereur a joui. Il attribue ce bonheur à cette formule idéale pour la conduite de la vie: "N'y ayant rien de si heureux dans la vie, que de pouvoir suivre honnêtement⁴ son inclination et son intérêt" (II, 82).

Mieux qu'une définition du bonheur, Saint-Evremond en énonce une technique, si l'on peut dire. Le bonheur consiste, pour lui, en la possibilité de faire avec mesure, ce que l'inclination et l'intérêt demandent; autrement dit, il faut les prendre comme guides. Quels sont donc ces guides?

² Cette analyse historique de Saint-Evremond représente la seule partie de son oeuvre qui aurait pu être proprement détachée et publiée comme une véritable entité. Elle occupe une centaine de pages dans le deuxième volume de l'édition Des Maizeaux. On peut lire dans la notice du deuxième volume de l'édition Planhol dans quelles circonstances six des chapitres de cet ouvrage ont été égarés.

³ M. Magendie, dans La Politesse et les théories de l'honnêteté, p. 128, indique que, dans les cercles lettrés comme l'Hôtel de Rambouillet "on parlait beaucoup des Romains. Comme si [elle] eût voulu se reposer de la laideur des moeurs contemporaines, la marquise s'attardait avec complaisance ... à l'étude historique ... aux premiers temps de l'Empire ... le siècle d'Auguste a purifié et embellî la raison, répandu le goût des lettres et des arts"

⁴ Cet adverbe s'entend évidemment "à la manière d'un honnête homme" et Saint-Evremond fournit une précision à ce sujet dans la célèbre lettre sur les plaisirs écrite au comte d'Olonne en 1656. Avant de dresser une véritable échelle des plaisirs, il prend soin de montrer comment il convient d'en jouir: "Une jouissance imparfaite laisse des regrets, quand elle est trop poussée, elle apporte le dégoût. ... C'est ce qui obligeait les plus honnêtes gens de l'antiquité à faire tant de cas d'une modération qu'on pouvait nommer économie, dans les choses désirées ou obtenues" (I, 2, 142-143).

"L'inclination," expliquait Saint-Evremond, en 1650, au duc de Candale,⁵ "est un mouvement agréable, qui nous est d'autant plus cher, qu'il nous semble purement nôtre. Il naît dans le fond de nos tendresses, et s'y entretient mollement avec plaisir"(III, 13). Quant à l'intérêt, c'est en ces termes qu'il le lui décrivait, un peu moins directement sans doute que l'inclination, en lui recommandant la "liaison ... [la] plus avantageuse pour [ses] affaires" Ce gentilhomme,⁶ disait-il, "entrera d'abord avec vous, espérant que vous lui serez bon à quelque chose" Enumérant ensuite les étapes par lesquelles l'attachement mutuel des deux gentilshommes pourrait croître, il concluait ainsi: "Alors il quitte les vues d'intérêt, et animant son commerce de toute la chaleur de l'amitié, il se charge à la fin de vos affaires comme des siennes ..."(III, 24). Ces définitions de l'inclination et de l'intérêt permettent de déceler que si l'inclination et l'intérêt possèdent en commun un tropisme, la satisfaction du soi, ces deux sentiments

5 La conversation avec M. de Candale, que R. Ternois, dans *Oeuvres en Prose*, tome III, pp. 220-222, qualifie d'"arrangement habile de souvenirs et de jugements" avait eu lieu en 1650, au lendemain de l'arrestation de Condé et d'autres frondeurs. Saint-Evremond qui, malgré son inimitié pour Mazarin resta fidèle à la cause royale s'était mis en tête d'attacher sa fortune à celle du duc de Candale, fils du duc d'Epernon. Allant en Normandie avec la cour à la poursuite de la duchesse de Longueville, il fit route avec M. de Candale et tenta de "gagner sa confiance," de "diriger habilement ses sentiments," d'"exciter ses ambitions," pour "tâcher de s'élever à sa suite." Saint-Evremond voyait dans l'"art de parvenir," "un exercice de l'esprit." Cette "conversation" rédigée une vingtaine d'années plus tard, vers 1668 ou 1670 permettait à Saint-Evremond et d'exposer ses idées sur cette "science qu'il croyait posséder et de faire adroitement sa cour à ses anciens amis qui pouvaient lui être utiles auprès du roi.

6 Il s'agit ici de M. de Palluau, plus tard Maréchal de Clérambault.



s'opposent dans la mesure où l'inclination décrit une situation solitaire, puisque "purement nôtre," tandis que l'intérêt rapprochant deux personnes implique l'existence d'une société.

L'inclination possède un caractère privé "d'autant plus cher" qu'il est "nôtre." On reçoit l'impression de quelque chose de caché, de secret, puisque ce sentiment [ce mouvement] "naît au fond de nos tendresses," de quelque chose qui se maintient en vase clos où il "s'entretient mollement avec plaisir." Des termes comme "mollement" et "avec plaisir" arrivent à suggérer une sorte d'endroit très secret, intime, un véritable gynécée. En effet, dans ce système en cycle fermé, "le mouvement agréable" produit du plaisir dont les variables, ou facteurs d'intensité sont l'intimité du "purement nôtre" et l'amour du "cher." L'inclination représente quelque chose qui plaît au soi et qui est mis en oeuvre, pour l'amour du soi.⁷ C'est

⁷ Nous nous servons des termes "moi," "le moi," "moi-même," de la même façon que Gabriel Marcel le fait dans les passages suivants tirés du Mystère de l'être, tome I, de Réflexions et Mystère (Paris: Aubier, 1951), p. 94: "Mais alors une double et importante constatation s'impose à moi: d'une part, je communique ... avec moi-même, puisque je mets en relation le moi qui autrefois a commis cette action et le moi satisfait qui n'hésitait pas à se poser en juge."

Plus loin, page 98, on peut lire: "Je veux parler de ce moi-même, de cette réalité de moi-même que nous avons rencontrée si souvent, mais toujours pour en signaler la troublante ambiguïté."

N'écrivant pas, comme Gabriel Marcel, à la première personne, force nous sera faite de substituer "soi," "soi-même," et "le soi" aux pronoms de cette personne grammaticale. Mais nous nous réclamerons également de cet écrivain quant aux problèmes posés par les variantes "de soi," "du soi." Voici ce qu'il en dit: "Mais ne nous laissons pas arrêter ici par les difficultés qui tiennent au fond à une sorte de grammaticalisation de la pensée, l'accusatif étant lié pour nous à l'objet, à l'objectivation" (p. 102).

à la création d'une volupté que tend l'inclination. Volupté s'entend comme Saint-Evremond prend soin de la définir: jouissance du plaisir, ce qui n'est pas limité au plaisir sexuel.⁸

Contrairement à l'inclination, l'intérêt paraît plutôt un stade intermédiaire, une étape, qu'une situation finale. Jouant le rôle de premier lien, il ne procure qu'une tiédeur à laquelle succédera peut-être "la chaleur de l'amitié." Les deux partenaires qui restent distincts dans les rapports d'intérêt se rapprochent dans l'amitié au point que l'ami "se charge ... de vos affaires comme des siennes."⁹

Dans le cadre limité de l'inclination commence à se dessiner un concept que Saint-Evremond laisse entrevoir, comme on pourra s'en rendre compte par la suite. Dans cette situation solitaire de l'inclination dans laquelle "le mouvement agréable" ou jouissance, procure du plaisir, il est commode de considérer l'individu, non pas comme une simple unité, mais dédoublé, en tant qu'il jouit et s'observe tandis qu'il continue d'alimenter sa soif de jouissance. On dira que la solitude,

⁸ On peut noter une certaine variation dans la définition de ce mot, suivant les critiques,

J.S. Spink, p. 101, dit: "The Epicurian term voluptas means only absence of agitation in the mind and absence of pain in the body."

D'après A. Adam, Les Libertins au XVIIe siècle, p. 21, "elle [la volupté] n'était pas simplement l'indolence. Elle était le plaisir, recherché activement et sans timidité."

Gustave Lanson, "La Transformation des idées morales," p. 21, affirme: "La volupté ... est l'art d'user des plaisirs avec délicatesse."

⁹ Cf. supra, p. 66.

telle qu'elle est décrite dans le cadre étroit de l'inclination, revient à une vie à deux, c'est-à-dire de l'individu avec lui-même, soit en vocabulaire moderne, une relation sujet-objet.

De même, la situation de l'intérêt, l'autre guide dans la voie du bonheur, deviendrait une vie non pas à deux mais à trois ou plutôt à quatre dans laquelle chaque individu se trouverait confronté à la fois par l'autre et par lui-même, toutes ces interactions se compliquant. Le "lui-même" ou le "moi" étant ici défini d'une manière comparable à ce "nous" auquel le "mouvement agréable" est "cher." Ainsi qu'on le verra plus loin, le phénomène de l'amitié, par exemple, sera non seulement le domaine des attractions externes réciproques, mais encore celui des attractions internes personnelles et de leurs interactions. L'espérance qu'un autre "vous" sera "bon à quelque chose" joue ici le rôle de variable ou de facteur pour la personne intéressée, c'est-à-dire celle qui se trouve sur la pente de l'intérêt. Le "vous" procurera un avantage "liaison ... la plus avantageuse pour [ses] affaires" au "lui." Et le "lui" s'observera, observera, si l'on veut bien, son "lui-même" ou le "nous" et en concluera, si la situation mérite le nom d'intérêt, à l'avantage, au bénéfice, au bien, par rapport à la satisfaction de ce "lui-même."

Essentiellement donc, inclination et intérêt, les deux guides à suivre pour faire son bonheur, travaillent dans un but commun, la satisfaction du soi, mais diffèrent dans la nature du couple sujet-objet, puisqu'ils choisissent respectivement la situation solitaire ou l'union entre individus.

Saint-Evremond souscrit donc franchement à une éthique dont l'objectif est la satisfaction de soi, par deux voies.

Mais comment pourrait-on suivre à la fois la voie de l'inclination et celle de l'intérêt? On ne saurait être solitaire et uni à un autre. Il y a unité d'objectif, le bonheur, mais dualité des moyens d'y parvenir. Cela semble indiquer qu'il faudrait dans certaines circonstances recourir à l'inclination, dans d'autres à l'intérêt, c'est-à-dire à l'amitié. De fait, Saint-Evremond paraît pencher tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre. Voyons plutôt. Dans le texte "Amitié sans amitié," il affirme que "l'amitié doit contribuer plus qu'aucune autre chose à notre bonheur" (IV, 123). Il établit donc une hiérarchie entre les deux guides, les deux voies. Si l'amitié se révèle "plus qu'aucune autre chose" capable de procurer le bonheur, la voie de l'inclination se trouve sûrement reléguée au niveau de cet "autre chose."

Mais alors nous allons nous perdre entre les superlatifs si nous lisons dans une lettre "Sur la Morale d'Epicure" adressée à Ninon de Lenclos, "que les richesses, la puissance, l'honneur, la vertu peuvent contribuer à notre bonheur: mais que la seul [sic] jouissance du plaisir; la volupté, pour tout dire, est la véritable fin où toutes nos actions se rapportent" (IV, 368).¹⁰ Maintenant, la volupté se trouve sur le pinacle,

10 Cette déclaration extatique de la suprématie de la jouissance de la vie témoigne de la force de la tradition humaniste maintenue par les libertins au XVIIe siècle. La valeur absolue que cette philosophie naturelle possède pour Saint-Evremond se reflète dans la phrase dont il ponctue sa déclaration: "C'est une chose assez claire d'elle-même, et j'en suis pleinement persuadé" (IV, 368).



au-dessus des manifestations sociales qu'on atteint par l'intérêt, telles que "Richesses, puissance, honneur" Il y a plus même: cette dernière citation semble menacer l'unité d'objectif. Non seulement l'inclination domine l'intérêt, mais "la véritable fin où toutes nos actions se rapportent" paraît également représenter un objectif plus profond, plus souhaitable que le bonheur. Est-ce à dire que les deux voies, les deux guides mènent tous les deux vers le bonheur, la volupté allant seule au-delà, en procurant ce qu'on appelait le souverain bien? Ou bien ne pourrait-on simplement considérer que Saint-Evremond a écrit "Amitié sans amitié" à une certaine époque de sa vie et la "Lettre à Ninon de Lenclos" à une autre, et que, par conséquent, il exprime sa confiance à l'inclination dans l'une et à l'intérêt dans l'autre? La "Lettre à Ninon de Lenclos," mettant la volupté, donc l'inclination au-dessus de tout est postérieure à celle de l'"Amitié sans amitié" qui place l'amitié sur le pinacle. Toutes deux ont été écrites durant l'exil donc durant la vieillesse de Saint-Evremond. Il serait toutefois plus logique, même relativement, que Saint-Evremond estime la volupté plus tôt dans la vie que l'amitié. D'ailleurs, comme nous le verrons,¹¹ les essais de Saint-Evremond

W. Siwasariyanon, dans l'Epicurisme de La Rochefoucauld (Paris: Rodstein, 1939), p. 11, atténue le paradoxe que présente la coexistence de la pensée humaniste et de la foi chrétienne: "C'est grâce à cette séparation relative de la foi et de la morale que le stoïcisme et notamment l'épicurisme purent se maintenir au cours du siècle. S'agit-il du salut de l'âme, on se tourne vers la religion; si au contraire, il s'agit des problèmes d'ordre moral, comment concevoir l'amitié, l'amour ... on va consulter Sénèque, Epictète, Epicure, Plutarque et Montaigne."

¹¹ Cf. infra, chapitre suivant, note 21, p. 87.

le plus souvent faits de passages écrits à diverses époques et groupés pour les besoins du moment, ne permettent pas de recourir à cette sorte d'explication.

Le problème reste entier. Partis d'une dualité de moyens d'atteindre un objectif unique, nous nous trouvons devant une dualité et de moyens et d'objectifs. La voie de l'intérêt, c'est-à-dire celle de l'amitié, procurerait le bonheur seulement, tandis que la voie de l'inclination, c'est-à-dire de l'amour de soi, procurerait "la véritable fin."¹² Pourquoi y aurait-il deux voies, deux guides alors? Nous devrions nous contenter de celle qui nous donne le maximum de satisfaction de soi, celle de "la seule[e] jouissance du plaisir."

Pour résoudre ce dilemme nous allons évidemment nous référer à Saint-Evremond. La présence de deux guides indique une possibilité, un choix. Cette discussion a été amenée pour résoudre l'impossibilité de suivre deux guides, deux voies à la fois. Comment prend-on donc la décision d'emprunter l'une ou l'autre de ces voies, de suivre l'un ou l'autre de ces guides? Par exemple, si l'on se trouvait dans la situation solitaire de l'inclination,¹³ quel facteur pousserait à abandonner ce "mouvement agréable" pour s'engager sur la voie de l'intérêt? Cette décision ne serait pas prise au hasard: "En effet, on ne se détacheroit point, en quelque façon de soi-même, pour s'unir à un autre si on ne trouvoit pas plus de douceur en cette union que dans les premiers sentimens de l'amour-propre"(IV, 123).

¹² Cf. supra, p. 70.

¹³ Cf. supra, p. 67.

Ainsi présenté, le mécanisme de la naissance de l'amitié apparaît comme un choix, comme un changement d'attitude et même d'orientation. L'individu jouissant, en suivant, jusqu'ici, l'inclination, de l'exclusive douceur trouvée dans l'"union" de l'amour de soi, trouve une alternative: l'amitié. L'orientation passe de l'intérieur, à l'extérieur. Remarquons bien, que dans ce passage, amour-propre veut, en réalité, dire amour de soi dans le sens moderne du terme.¹⁴

Nous appellerons la naissance de l'amitié, ce changement d'orientation de soi vers un autre, cette nouvelle union contractée de préférence à l'ancienne. Saint-Evremond explique clairement le rôle que l'intérêt y joue. Pour qu'une attirance externe parvienne à rivaliser avec l'attraction interne de l'amour de soi, il faut que celle-là offre plus d'intérêt que celle-ci: un plus grand potentiel de "douceur," sinon quelle

¹⁴ Ceci illustre la confusion, ou si l'on veut, l'équivalence, à l'époque de Saint-Evremond, entre les termes d'amour-propre et d'amour de soi. Cette confusion provient surtout d'un problème de linguistique, comme l'explique Michel Junco, dans Le Vocabulaire de Pascal étudié dans les fragments pour une Apologie; Contribution à l'étude de la langue de Pascal (d'Artrey, 1950), pp. 49-50.

Cette confusion provient aussi d'une attitude morale. On peut lire, par exemple, dans Le Dictionnaire encyclopédique (Paris: Larousse, 1965), à l'article "amour": "Aucune distinction entre les deux termes n'existe au XVII^e siècle, qui confondait dans une commune réprobation l'amour de soi et l'amour-propre. Mais depuis on a distingué entre ces deux expressions: L'une n'implique aucun blâme et indique simplement l'intérêt légitime qu'un homme prend à soi-même, l'autre indique que l'amour de soi tend à passer les bornes et à s'approcher de l'égoïsme."

D'autre part, Corliss Lamont, dans The Philosophy of Humanism (New York: Ungar, 1965), p. 243, dit: "There can be no doubt that much of the age-long controversy on this subject of self-interest has been due to verbal confusion and to the illegitimate practice of the self-interest school in trying to get rid of altruism by defining it out of existence."

raison y aurait-il de se détacher de soi-même, de lâcher, pour ainsi dire, la proie pour l'ombre?

L'établissement des conditions du choix entre l'amitié et l'amour de soi résout le dilemme posé par la nécessité de suivre à la fois les voies de l'inclination et de l'intérêt. La discussion des contradictions amenées à ce propos sur la question de la supériorité de l'intérêt ou de l'inclination nous a amené à chercher et à trouver dans quelles circonstances l'amitié serait préférable à l'amour de soi. Saint-Evremond ne décrit-il pas ce mécanisme de la naissance de l'amitié comme s'il s'agissait d'un divorce, d'un renoncement? Pour autant qu'on ne se détache jamais complètement de soi-même, l'amitié naissant ainsi, suggère une sorte de triangle remplaçant la quasi-solitude de la vie individuelle, de la vie en tête-à-tête avec soi-même, de la vie à deux. "Soi-même" et "un autre" se trouvent mis sur le même plan, comme deux personnes distinctes entre lesquelles il sied de choisir, de répartir ses affections. L'"union," l'amitié, le fait de "s'unir avec un autre" est comparable à l'amour de soi qu'ici Saint-Evremond appelle "amour-propre." Ainsi comprise, la naissance de l'amitié nécessite un renoncement à soi, c'est-à-dire un renoncement "au mouvement agréable ... [qui] naît dans le fond de nos tendresses"¹⁵ Ce renoncement à soi s'accomplit comme une répudiation. Le "mouvement agréable" de l'amour de soi présente soudain moins d'attrait que la douceur offerte par une autre "union."

¹⁵ Cf. supra, p. 66.



Nous considérerons à partir de maintenant qu'il existe, pour Saint-Evremond, deux amitiés: l'amitié dans le sens habituel que nous appellerons quand ce sera nécessaire "amitié d'un autre" par opposition à "amitié de soi."¹⁶ Les termes "amour" et "amitié" se trouvent assez souvent utilisés l'un pour l'autre au 17e siècle, d'une manière générale,¹⁷ et chez Saint-Evremond, en particulier¹⁸ pour que la substitution d'amitié de soi à amour de soi ne constitue pas un saut de terminologie inacceptable. L'utilisation du terme "amitié de soi" permettra dans la suite de cette étude de mieux montrer le parallélisme que Saint-Evremond semble décrire entre ces deux sentiments.

S'unir avec un autre, dans "l'amitié d'un autre" couramment appelée amitié, donne bien au "soi-même" dont on se détache la valeur d'une sorte d'"autre."¹⁹ Saint-Evremond lui-même cherche à attirer l'attention sur cette équivalence en se servant de "en quelque façon." Il a conscience d'exposer un cas

¹⁶ Dans la suite de cette étude, "amitié de soi" voudra dire amitié que l'on porte à soi-même, et amitié sera, chaque fois que nous le jugerons nécessaire pour des besoins de symétrie, désignée comme "amitié d'un autre," c'est-à-dire amitié que l'on porte à un autre.

¹⁷ Cf., à ce sujet, G. Cayrou, Le Français classique, p. 30, article: "Amitié."

¹⁸ Barnwell, dans Les Idées morales, p. 23, remarque que: "Pour Saint-Evremond, l'amour et l'amitié ne se distingue pas si nettement l'un de l'autre que pour La Bruyère"

¹⁹ P. Duhem, dans Le Système du monde (Paris: Hermann, 1959), Tome X, p. 304, décrit en des termes analogues l'union de deux êtres: "Lorsque le sujet aimant tend de tout son pouvoir à s'unir à l'objet aimé, il ne le fait pas pour devenir autre; il le fait pour être plus parfaitement lui-même; sa propre vie, en effet, et son propre bonheur ne pourraient atteindre leur perfection s'il ne venait résider au sein de l'objet aimé; et l'on peut vraiment dire en ce sens qu'un ami est un autre soi-même."

limite et tempère son raisonnement de cette atténuation pour le rendre acceptable. Si nous nous rappelons que la décision de souscrire à une nouvelle union est prise en fonction de l'accroissement de douceur qu'on escompte y trouver, peut-on douter que Saint-Evremond considère l'amitié et "l'amitié de soi" comme deux cas particuliers, mais essentiellement de même nature, de la relation entre deux personnes, l'une d'elles fût-elle soi-même?

En partant d'une description de la naissance de l'amitié, nous sommes parvenus à montrer que le passage de la situation de l'amour-propre à celle de l'amitié, tient de la logique et représente en définitive, après examen des termes, un changement relativement limité. N'est-il pas raisonnable de se tourner vers la situation offrant le plus de douceur, la plus grande satisfaction de soi? Est-ce que se détacher de soi-même pour s'unir à un autre ne frappe pas plus l'œil que passer de l'amour de soi à celui d'un autre? Avons-nous donc abouti à une simplification des notions de bonheur et de satisfaction de soi?

Suivre son inclination et son intérêt, les deux guides menant au bonheur, revient donc tout simplement à adopter la solitude par exemple, en attendant que la possibilité d'un niveau supérieur de douceur se présente. La décision de passer de l'une à l'autre situation, de la solitude de "l'amitié de soi" à l'union de "l'amitié de l'autre," communément appelée amitié, se fera selon le niveau relatif de douceur puisque dans un cas comme dans l'autre "la volupté ... est la seule fin où

toutes nos actions se rapportent."²⁰

Une conséquence de cette assimilation de l'amitié à "l'amitié de soi" est une justification de "l'amitié de soi." Si l'on considère l'amitié comme un sentiment honorable, "l'amitié de soi," sentiment analogue ne peut être condamnable même sous ses vocables plus courants, amour de soi, amour-propre. Nous devions nous attendre à trouver sous la plume de Saint-Evremond, une justification de l'amour de soi en raison de sa croyance à la philosophie naturelle, ou ce qui revient au même, en raison de son adhésion sans réserve à la doctrine d'Epicure sur le souverain bien:²¹ "Je confesse que de toutes les opinions des Philosophes, touchant le souverain bien, il n'y en a point qui me paroisse si raisonnable que [celle d'Epicure]" (IV, 368). Mais on s'aperçoit qu'en concevant l'amour de soi comme un cas particulier de l'amitié, Saint-Evremond fournit une nouvelle justification de ce sentiment si réprouvé de son temps.

Saint-Evremond conseille de suivre l'inclination et l'intérêt dans la recherche du bonheur ou souverain bien. L'examen de ces guides nous a permis de déterminer que le bonheur consistait en une satisfaction de soi dans le cadre de deux sortes d'amitiés: "l'amitié de soi" ou "l'amitié d'un autre." Cependant, il n'est pas inutile de relever comme nous l'avons fait plus haut²² que l'on doit suivre l'inclination et

²⁰ Cf. supra, p. 70.

²¹ Ibid.

²² Cf. supra, p. 70. et seq.

l'intérêt, non pas l'inclination ou l'intérêt. Saint-Evremond indique peut-être par là même que les deux situations, solitude de l'inclination, et union de l'intérêt ne s'adoptent pas définitivement mais alternativement au gré des circonstances.

Le choix entre "l'amitié d'un autre" et "l'amitié de soi", c'est-à-dire la décision entraînant le renoncement à soi, comme le renoncement à un autre, d'ailleurs, se rattache au degré de satisfaction de soi, trouvé dans l'une ou l'autre situation.²³ Il reste maintenant à savoir comment Saint-Evremond évalue cette douceur, autrement dit quelles seront les modalités du renoncement à soi dans le cadre de l'amitié ou de "l'amitié de soi."

²³ A ce titre, Saint-Evremond ne manque pas de signaler dans ce même chapitre XVI des Considérations, dont nous sommes partis, la valeur de l'amitié et de l'intérêt pour Auguste. En ce qui concerne l'amitié, dans certaines circonstances, écrit Saint-Evremond, l'empereur, au risque de "choquer tous les gens de bien ... [eut] l'honnêteté qui se trouve à ne pas abandonner un ami"(II, 87). Commentant ce passage, Ternois, Oeuvres en prose, tome II, p. 344, note 1, déclare: "Saint-Evremond pensa toujours que les devoirs de l'amitié sont au-dessus des autres."

A l'égard de l'intérêt, ce n'est pas tant parce qu'Auguste, paraît-il, mettait "le sien le premier" qu'il faut le mentionner, mais pour lire la justification que lui accorde Saint-Evremond à ce propos: "(Car il n'est pas juste de quitter les douceurs de la vie privée, pour s'abandonner au soin du public, si on n'y trouve ses avantages)..."(II, 85).

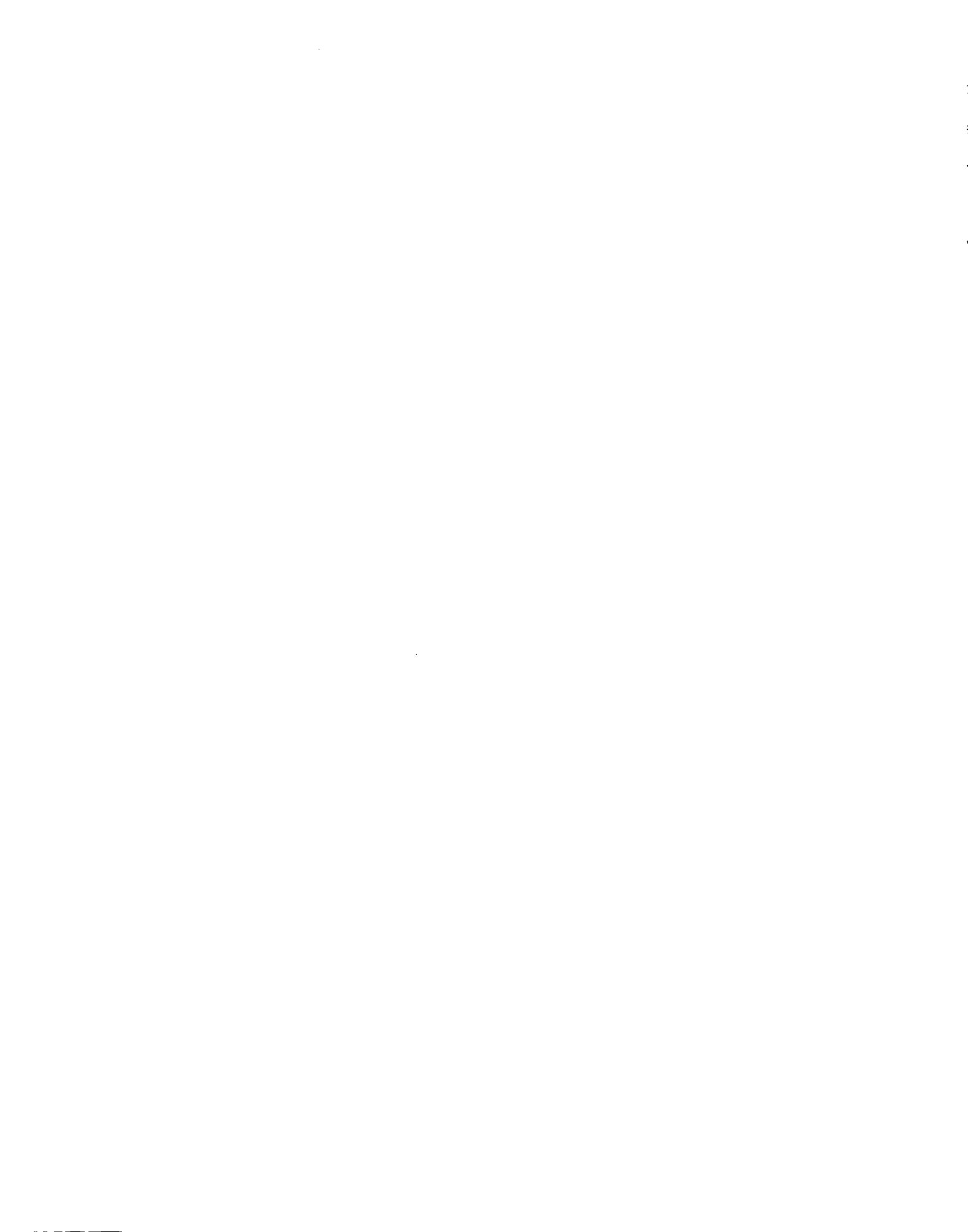
Comment ne pas être frappé par la ressemblance de cette dernière phrase avec la citation de la page 72 que nous avons appelé la naissance de l'amitié?

Chapitre II - LES AMITIES

Nous venons de voir que l'amitié représente pour Saint-Evremond l'un des éléments du bonheur, l'un des moyens d'y parvenir. Par amitié, nous entendons la relation entre deux individus, c'est-à-dire "l'amitié d'un autre," pour la distinguer de "l'amitié de soi." Ces deux amitiés constituent les deux accès au bonheur.

Le choix de l'une ou de l'autre de ces situations dépendra des circonstances. Nous allons étudier les modalités suivant lesquelles le renoncement à soi en vue de l'amitié sera reconnu valable ou sera rejeté. Nous examinerons séparément les critères du choix des amis et les critères de l'amitié elle-même. Nous verrons que faute de respecter les modalités du renoncement à soi en vue de "l'amitié d'un autre," on est ramené à la situation de "l'amitié de soi." Commengons d'abord par établir l'emprise de ce sentiment sur Saint-Evremond en ce qui concerne son dévouement, sa constance, sa fidélité selon ses critiques et biographes.

Les critiques s'accordent tous à reconnaître l'importance du sentiment de l'amitié pour Saint-Evremond. Du Bled cite à l'appui, l'active correspondance de Saint-Evremond lorsqu'il se trouve en exil: "Il n'existe de véritable, de profonde amitié que là où il y a dévouement, sacrifice, communication incessante



des pensées Et comment prouver tout cela, quand on est éloigné, sinon par la correspondance? Donner une heure de son temps à l'ami absent, c'est ... le préférer à soi-même pendant une heure."¹ Saint-Evremond s'est trouvé "éloigné" de ses amis à partir de 1661. Notons l'expression "le préférer à soi-même" qui rappelle la naissance de l'amitié.²

Langsdorff nous le dépeint au milieu d'un petit groupe d'amis discutant discrètement ses sujets favoris: "C'est dans son cabinet, à voix basse, pour quelques amis, qu'il s'entre-tient de littérature, de morale, de religion."³ (Ici deux restrictions: une atmosphère secrète, un nombre limité d'amis).

L'amitié, d'après Joliot, le caractérise comme si sa vie n'était qu'une série d'amitiés: "The most attractive side of his personality [Saint-Evremond's] is the constancy he showed in his personal relations. In fact, his story is in a large measure the story of his friendships. ... The importance in his life can be measured by a simple look at his complete works which are one third friend-inspired: correspondance, occasional poetry, conversation, essays on this topic."⁴ D'après Joliot, l'amitié représente donc une source majeure d'inspiration pour Saint-Evremond.

Giraud, un de ses biographes, qui voit dans "le sentiment

¹ Du Bled, La Société française, XVIIe siècle, pp. XVIII-XIX.

² Cf. supra, premier chapitre, p. 72 et seq.

³ Langsdorff, "Un sceptique sous Louis XIV," p. 218.

⁴ Joliot, "L'Auteur malgré lui," p. 151.

de l'amitié" une des marques distinctives de l'esprit du XVII^e siècle, affirme que Saint-Evremond est à ce titre son représentant le plus frappant, ayant "été le plus sérieux, le plus constant, le plus dévoué des amis; et nous n'avons rien de plus délicat dans notre langue, que les divers écrits échappés de sa plume, à ce sujet."⁵

Enfin, Sainte-Beuve voit la "fidélité aux amis" comme un des points communs à Ninon de Lenclos et Saint-Evremond.⁶

En plus du rôle social évident que l'amitié jouait pour un mondain comme Saint-Evremond, l'importance toute particulière de ce sentiment dans son oeuvre, devait procéder d'autres sources. En fait, sa formation intellectuelle aussi bien que sa tournure d'esprit le portaient à s'y intéresser. Saint-Evremond base son attraction pour l'amitié sur la haute opinion qu'en ont les écrivains qu'il admire, Epicure, Cicéron, Sénèque, Montaigne et Gassendi(IV, 123). Son adhésion à la morale d'Epicure tient tout spécialement à la place prépondérante que ce philosophe donne à cette "vertu" : "J'ai toujours admiré la morale d'Epicure, et je n'estime rien tant de sa morale, que la préférence qu'il donne à l'Amitié, sur toutes les autres vertus"(III, 359).

Cette prééminence du sentiment de l'amitié chez Saint-Evremond vient également de sa tournure d'esprit à l'égard des instincts naturels de l'homme. Il pense que l'homme est, par

⁵ Giraud, Oeuvres mêlées, p. CCXXXV, t. I.

⁶ Charles A. de Sainte-Beuve, Causeries du Lundi(Paris: Garnier frères, 1928), Tome IV, pp. 177-179.

nature, doué pour aimer car "il est certain que la nature a mis en nos coeurs quelque chose d'aimant(si on le peut dire) quelque principe secret d'affection ..."(IV, 122). Pour lui donc, l'homme possède un instinct affectueux, un principe aimant, et Saint-Evremond en ressent tout le magnétisme puisqu'il se prend à confier à son vieil ami, le Maréchal de Créqui qu'il nouerait une amitié extrême, n'était la peur du ridicule: "De tous les liens, celui de l'amitié est le seul qui me soit doux, et n'étoit la honte qu'on ne répondît pas à la mienne, j'aimerois par le plaisir d'aimer, quand on me m'aimeroit pas"(III, 78). Comment mieux exprimer sa dévotion au rapport entre deux êtres que de l'envisager sous l'aspect le plus hypothétique pur d'une amitié à un sens, qui ne serait pas un échange, tout au moins au début? Ce cas limite de l'amitié prend même l'aspect d'une jouissance d'ordre exceptionnel, d'un plaisir spécial. On comprend aisément que Schmidt aille jusqu'à dire de lui qu'il "confond presque quête d'amitié et quête de volupté."⁷

L'enthousiasme que Saint-Evremond manifeste pour l'amitié, tant du point de vue social, que du point de vue philosophique, ou simplement par disposition naturelle, ne l'empêche pas, malgré tout, d'y mettre une restriction: l'amitié doit être "une liaison ... , aussi agréable à nos amis qu'à nous-mêmes" (IV, 117). Nous retrouvons ici l'équivalence entre "amis" et "nous-mêmes" déjà signalée lors de la naissance de l'amitié.⁸ Dans un autre texte, Saint-Evremond avait déjà exprimé la même

7 Schmidt, p. 48.

8 Cf. supra, premier chapitre, p. 71 et seq.

idée mais en des termes moins idéalistes: "Cependant, il est certain que l'amitié est un commerce; le trafic en doit estre honeste, mais enfin, c'est un trafic."⁹ Remarquons, d'ailleurs, que dans la mesure où l'intérêt représente la première étape vers l'amitié,¹⁰ il n'y a pas lieu de s'étonner que l'amitié conserve une proportion d'intérêt. La grande attirance, que Saint-Evremond éprouve pour l'amitié, ne l'aveugle pas au point d'en méconnaître les imperfections. Avant de se détacher de soi-même pour s'unir à un autre, avant donc de renoncer à soi pour un autre, il importe de s'assurer qu'on trouvera dans cette nouvelle amitié "plus de douceur."¹¹

Le renoncement à soi en vue de l'amitié s'effectue suivant des modalités régies par deux éléments essentiels: le choix des amis et la nature de l'amitié. L'étude de ces deux

⁹ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 161. "Maxime qu'on ne doit jamais manquer à ses amis."

Cette définition rappelle évidemment la célèbre définition de La Rochefoucauld: "... ce n'est qu'un commerce." Sans aller, à ce propos, aussi loin que M. Giraud, Oeuvres Mêlées, I, pp. XCII-XCIII, qui cherche à faire de Saint-Evremond un précurseur de La Rochefoucauld ou même celui qui lui a inspiré cette Maxime, on peut lire ce que R. Ternois énonce, avec plus de circonspection, Oeuvres en Prose, II, pp. 157-158: "Ils [Saint-Evremond et La Rochefoucauld] étaient exactement du même âge et faits pour s'entendre. Qu'on se rappelle ces propos de La Rochefoucauld ...: 'Je crois que dans la morale, Sénèque était un hypocrite et qu'Epicure était un saint On doit souhaiter d'être heureux'(Lettres de M. le Chevalier de M. 1682, t. I, p. 83-91). Ne croirait-on pas entendre Saint-Evremond? Leurs pensées sur l'amitié sont semblables, les mots parfois sont les mêmes, parce qu'ils avaient lu les mêmes livres, avaient eu les mêmes expériences et acquis la même connaissance de la nature humaine On ne sait rien ni des faits ni des dates. On constate seulement qu'un certain nombre d'idées et d'expressions sont communes à un petit groupe, Saint-Evremond, La Rochefoucauld, l'Abbé d'Ailly et Mme de Sablé."

¹⁰ Cf. supra, premier chapitre, p. 68.

¹¹ Cf. supra, premier chapitre, p. 72.

éléments va révéler une différence entre les problèmes qu'ils posent.

Saint-Evremond ne nourrit guère d'illusions sur le premier de ces éléments; l'amitié demeure un vain nom si les amis sont choisis sans discernement: "Il n'y a rien qui contribue davantage à la douceur de la vie que l'amitié, il n'y a rien qui en trouble plus le repos que les amis, si nous n'avons pas assez de discernement pour les bien choisir" (IV, 119). Une telle déclaration fait songer au paradoxe des langues souvent cité à propos d'Esope. Les amis, comme les langues peuvent amener suivant les cas le meilleur ou le pire. En considérant qu'une mauvaise sélection des amis "trouble le repos," Saint-Evremond rappelle discrètement l'alternative "amitié d'un autre," "amitié de soi" discutée dans le chapitre précédent. La situation de "l'amitié de soi" présente un équilibre, un repos. À quoi bon le laisser troubler en vain par des "amis" mal choisis?

Saint-Evremond semble avoir mûrement réfléchi aux difficultés de ce choix car il ne manque pas de dénoncer les faux amis. Il le fait surtout dans trois textes, que nous examinerons l'un après l'autre, car, d'après R. Ternois,¹² ils correspondent à trois époques, donc à trois points de vue relativement différents.

Dans le premier texte, "Maxime qu'on ne doit jamais manquer à ses amis," Saint-Evremond s'attache à préciser ce qu'il entend par ami et amitié. Aux vrais amis, il oppose les

¹² Ternois, Oeuvres en prose, II, pp. 155-159.

"Fanfarons en amitié."¹³ Ces gens qui se parent du titre d'amitié sans vraiment le mériter possèdent un caractère commun: leur amitié naît d'une contrainte et non d'une attirance, d'un sentiment de devoir et non d'un courant affectif. Les portraits que Saint-Evremond en fait permettent d'y distinguer quatre catégories: si l'amitié comporte ses esclaves, elle a également ses pharisiens, ses égoïstes, aussi bien que ses parasites.

Ceux pour lesquels le lien de l'amitié représente un esclavage, considèrent le "devoir de ne jamais manquer à ses amis" comme "un maître fâcheux" dont ils cherchent à "secouer [le] joug."¹⁴ En véritable esclaves, ils ne réagissent qu'à une motivation externe: "Il faut les pousser continuellement par l'intérêt de leur propre gloire," mais en l'absence de cette excitation artificielle, ils retombent dans une espèce de "léthargie."¹⁵ Faut-il s'étonner si les "offices de ces gens-là ont je ne saay quoy de languissant, qui oste toute la fleur du bien qu'ils nous font"?¹⁶

Les pharisiens de l'amitié ont du moins sur les esclaves de ce sentiment un avantage: on n'a pas besoin de les arracher à leur léthargie. Ou plutôt, la simple présence d'un tiers les en tire quasi-automatiquement, et par conséquent, en l'absence de spectateurs, ils s'abstiennent. Ce genre d'ami "s'arreste

¹³ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 160.

¹⁴ Ibid., pp. 161-162.

¹⁵ Ibid., p. 162.

¹⁶ Ibid.

tout court dès qu'il n'a plus de témoins."¹⁷ L'image du pharisién a bien effleuré la pensée de Saint-Evremond puisqu'il conclut ce portrait par: "C'est un bigot qui donne l'aumône à regret et qui ne paye ce tribut à Dieu que pour tromper les hommes."¹⁸

Parmi ces gens qui se flattent d'être des amis, les moins désagréables, au demeurant, seraient encore ceux qui se conduisent simplement en égoïstes: ils "n'ont pas d'autre but que de se contenter" et par conséquent, se révèlent embarrassants pour "ceux qu'ils obligent" par leur "régularité gesnée."¹⁹

Les faux amis dont Saint-Evremond semble le plus redouter l'effet, sont les parasites, véritables tyrans qui à la faveur de "la mort d'un Père" ou d'une affaire d'honneur, "après qu'on a tiré l'épée" s'introduisent chez vous et y demeurent et n'en sortent plus, "se mettent en garnison chez-vous."²⁰

Il est intéressant de souligner comment les "fanfarons en amitié" se différencient quant à leurs mobiles. Alors que les amis par devoir, les esclaves de l'amitié s'animent sous l'effet d'une pression externe, la contrainte, les pharisiens possèdent leur propre moteur, l'honneur, l'amour-propre. Ceux qui agissent en égoïstes ne le font qu'occasionnellement pour leur propre satisfaction, tandis que ceux qui deviennent des parasites vont comme des professionnels jusqu'au bout de leur

¹⁷ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 163.

¹⁸ Ibid.,

¹⁹ Ibid..

²⁰ Ibid., p. 164.

intérêt. On peut, à la rigueur, dire, à la décharge des esclaves et des pharisiens, qu'ils trouvent l'amitié aussi désagréable que celui qu'ils prétendent traiter en ami. Egoïstes et pharisiens, bien au contraire, dérivent de ces relations une jouissance bien caractérisée. Les deux premiers groupes travaillent pour le qu'en dira-t-on, et pour leur réputation. Les deux derniers travaillent pour eux-mêmes avec plus ou moins d'habileté. Les esclaves méritent qu'on les plaigne et les pharisiens de même, dans la mesure où ils sont égarés. Mais si les égoïstes paraissent tout au plus ridicules, les parasites, eux, sont franchement méprisables. C'est sans doute en raison de leur personnalité, ou de leur manque de compréhension que ces personnes deviennent des "fanfarons en amitié." Poursuivant l'image pour ce qu'elle vaut, faut-il simplement y lire que ce sont des gens qui se vantent d'être des amis, sans vraiment en être, ou peut-on aller jusqu'à dire que, mis à l'épreuve, dans des circonstances difficiles, ils se déroberaient comme des poltrons devant le danger? Là-dessus, Saint-Evremond ne nous éclaire guère. Ce qu'il essaye d'étudier ici, c'est le véritable mobile de l'amitié, dans nombre de cas, le motif caché.

Dans le deuxième texte que nous devons étudier à propos des amis, "L'Amitié sans Amitié,"²¹ une autre série de portraits

²¹ Cet essai, l'un des plus connus qu'aït écrit Saint-Evremond est, en fait, une lettre adressée au comte de Saint-Albans, gentilhomme anglais, ancien ambassadeur en France. Saint-Evremond y étudie toutes sortes de relations amicales et amoureuses, y compris l'homosexualité de l'antiquité et y fait une analyse poussée de l'amitié et des facteurs qui la régissent. René Ternois s'est attaché à montrer d'après le manque de liaison entre divers passages, ainsi que d'après des indications

de faux amis illustre bien le genre de rapports résultant de cette situation fausse. Dans ce texte, plutôt que de brosser des portraits successifs comme il le faisait dans "Maxime qu'on ne doit jamais manquer à ses amis," Saint-Evremond insiste sur la nature du désagrément que les "amis importuns" causent. Ce n'est plus leur mobile qui est en jeu, mais la façon dont leurs traits de caractère déforment l'amitié. Autrement dit, Saint-Evremond semble moins se préoccuper cette fois-ci de théoriser sur les faux amis que de se plaindre d'une manière indirecte des déconvenues rencontrées dans les échanges amicaux.²² Il ne met pas en question non plus ici la véracité du titre d'ami, mais se préoccupe simplement d'y adjoindre une épithète qui en altère la valeur. L'importunité des amis fait "souhaiter des indifférens agréables" (IV, 119). Ces "amis importuns" se rangent en cinq catégories: "Les difficiles, ... les impérieux, ... les jaloux, ... les amis de profession" et ceux qu'il faut simplement désigner comme les plus importuns, les importuns par excellence.

Les "difficiles" sont d'un bénéfice douteux, car ils "donnent plus de peine" qu'ils "ne nous apportent d'utilité par

biographiques, qu'on se trouve en présence de passages hétéroclites, écrits à diverses époques et réunis, recopier pour renforcer et éclairer le thème du message. Cf., à ce sujet, Ternois, III, pp. 294-305.

En ce qui concerne le titre de cet essai, cf. infra, note 30, p. 92, et p. 302.

²² Sans nul doute, les lecteurs contemporains pouvaient lire entre les lignes et identifier sans trop de difficultés, chacun de ces "amis." Il est important de ne pas oublier le rôle particulier et mondain de ce genre d'écrits sur un thème courant.

leurs services"(IV, 119).²³ Les amis "impérieux," de véritables tyrans, obligent à penser comme eux, à épouser leurs sympathies et leurs répugnances; pour les satisfaire, "il faut ... asservir notre jugement; renoncer à notre goût," donc à l'indépendance. Les jaloux se conduisent en gêneurs parce qu'ils deviennent encombrants et réagissent de manière invertie: "Chagrins du bien qui nous arrive sans leur entremise; [et] joyeux ... du mal qui nous vient par le ministère des autres" (IV, 119). Les "amis de profession" qui ne sont pas sans rappeler les parasites du premier texte, se révèlent de "vains amis"²⁴ qui "ne servent à autre chose qu'à aigrir le monde contre nous, par des contestations indiscrettes"(IV, 120). Enfin, la dernière catégorie, celle des importuns par excellence, véritables mouches du coche, "nous mettent en des affaires où nous n'étions pas; [et] nous en attirent que nous voudrions éviter" par l'effet de leur "chaleur imprudente"(IV, 120).

Ainsi, tous ces"importuns," d'aucuns diraient ces fâcheux, gênent et compliquent les rapports amicaux et créent même des ennemis au lieu de procurer les douceurs de l'amitié. Dans le premier texte, Saint-Evremond satirisait, ici, il paraît se plaindre.

Enfin, dans le dernier des trois textes où il est question des amis, "La Conversation avec le duc de Candale,"²⁵

²³ On ne s'éloigne jamais trop de l'idée d'amitié "trafic."

²⁴ Fanfarons ...

²⁵ III, pp. 1-30. Une citation de ce texte a déjà permis d'établir au chapitre précédent que, pour Saint-Evremond,

Saint-Evremond se prend à confronter bons et mauvais amis. Les "amis fidèles" existent malgré "la corruption du siècle," mais cette fois-ci, ce sont les maladroits dont il se plaint: "La plûpart de ces gens d'honneur ont je ne sai quoi de rigide, qui feroit préferer les insinuations d'un fourbe à une si austére fidélité"(III, 21). La "gravité" de "ces hommes qu'on appelle solides et essentiels" communique une "pesanteur qui vous ennuie"(III, 21). A tout prendre, ces amis austères ne sont que fidèles à l'excès et méritent d'être ménagés "dans la vûe que vous pourrez en avoir besoin"(III, 21). Saint-Evremond expose là un cas qui serait comme l'opposé du concept de l'amitié à un sens.²⁶ L'amitié poussée à une exactitude extrême perd son charme et devient ennuyeuse. Pourtant, en raison de la sincérité de ces amis "pesants" à force d'être "graves," Saint-Evremond conseille au duc de Candale de la patience: "Parce qu'ils ne vous tromperont pas quand vous leur confierez quelque chose, ils se font un droit de vous incommoder aux heures que vous n'avez rien à leur confier"(III, 21).²⁷

Il ressort des trois séries de portraits de "fanfarons en amitié" qui se déploient sous la plume de Saint-Evremond que tous ces "amis" interprètent aussi mal le devoir que

l'intérêt constituait la première étape de l'amitié. Pour bien caractériser ce texte, il suffit de dire qu'il pourrait figurer à titre secondaire, bien entendu, sur la liste des écrits du 17e siècle tendant à définir l'honnêteté. Cf. Magendie.

26 Cf. supra, p.. 82.

27 La notion d'intérêt ne se détache vraiment pas de celle d'amitié.

l'honneur en matière d'amitié. Les amis désagréables, importuns, communiquent une certaine raideur à l'amitié, une gaucherie dans les échanges due à une exagération de la notion de devoir, une rigidité dans l'attitude due à un concept erroné de l'honneur.

Pour rester dans la ligne de raisonnement de Saint-Evremond, peut-être pourrait-on ainsi apprécier la valeur réelle de ces "amis" : ils s'arrêtent à l'étape de l'intérêt sur le chemin de l'amitié. Leur intention de devenir des amis faiblit en route et ils se trouvent en quelque sorte déviés. Ce sont des amis incomplets plutôt que de faux amis. Ils souscrivent à des valeurs superficielles au lieu de rechercher une union profonde. L'aventure de l'amitié ne représente pas pour eux une alternative entre deux douceurs, celle de "l'amitié de soi," à laquelle l'inclination les porte, et celle de "l'amitié d'un autre" vers laquelle l'intérêt devrait les guider.²⁸

On comprend que le problème du choix des amis soit épineux, car c'est à l'épreuve qu'ils révèlent leur nature. On conçoit que l'idée d'une amitié à un sens où il serait possible d'aimer "par le plaisir d'aimer"²⁹ sans se préoccuper de l'ami, ait pu effleurer Saint-Evremond: dans ce cas limite, peu importerait la qualité de l'ami puisqu'il serait réduit à un rôle passif.

Les types variés de faux amis, de gens qui se targuent d'être des amis, de "fanfarons en amitié" décrits par

²⁸ Cf. supra, p. 76.

²⁹ Cf. supra, p. 82.

Saint-Evremond, témoignent plus de la difficulté que de l'impossibilité d'en trouver de bons, de vrais.³⁰ Les témoignages sur le nombre d'amitiés que Saint-Evremond a nouées au cours de sa vie suffisent à établir cela. Nous avons mentionné que dans la "Conversation avec le duc de Candale" il comparait les mauvais amis aux bons. Et dans le premier des trois textes, on trouve le portrait du véritable ami qu'il sied de citer en entier par compensation: "Les offices des vrais Amis ont je ne say quoy de vif et d'animé qui va toujours au devant de nos besoins et qui prévient mesme jusqu'à nos desirs; ils trouvent tout facile, on est quelquefois constraint de les retenir et de temperer cette ardeur qui les porte au bien; c'est d'eux qu'on peut dire véritablement qu'ils croient avoir perdu la journée où ils n'ont rien fait pour ce qu'ils aiment."³¹ L'amitié qui résulte du rapport de "vrais Amis" est vivante, a une existence réelle. Il existe une communion qui se passe de mots puisque besoins et désirs sont comblés par avance. S'il y a excès, c'est dans le zèle altruiste que ces amis manifestent, amis qui vivent plus pour l'autre que pour eux-mêmes. Faut-il le dire? Les "vrais Amis" représentent probablement un autre soi-même, une incarnation de soi. Dans cette perfection, on ne renonce à soi que pour trouver un autre soi-même.³²

³⁰ Mais on pourrait aisément se tromper sur les intentions de Saint-Evremond. C'est sans doute pour souligner cette ambiguïté que Mme de Mazarin a baptisé "Amitié sans Amitié" l'un des textes que nous venons d'examiner. Cf. à ce sujet, Ternois, III, pp. 270-274.

³¹ Ternois, Oeuvres en Prose, II, pp. 162-163.

³² Cf. supra, note 19, p. 75.

Mais tout en admettant que l'on rencontre des personnes possédant les qualités requises pour devenir de "vrais Amis," c'est-à-dire comme nous venons de le voir, des personnes capables de dépasser l'étape de l'intérêt sur le chemin de l'amitié, encore faut-il pénétrer la nature du deuxième élément régissant les rapports amicaux: la nature de l'amitié assurant cette "liaison aussi agréable à nos amis qu'à nous-mêmes."³³ Suffit-il, somme toute, d'avoir choisi des personnes d'après le barème fixé par Saint-Evremond pour s'établir une amitié solide et durable?

Saint-Evremond base son critère d'amitié³⁴ sur les variables suivantes: la durée de l'amitié, son degré de liberté, son expectative et enfin son potentiel émotif.

En ce qui concerne la question de durée, il professe par exemple que les véritables amitiés "celles qui se font par la ressemblance des humeurs et par la communion des plaisirs, sont forts sujettes au changement."³⁵ Cela dérive, en grande partie de la lassitude, de la monotonie, de la "familiarité continue." Toutes les manifestations de l'ennui apparaissent: "Les lettres deviennent seiches, les conversations languissent."³⁶ La sincérité des amis n'y fait rien, les échanges perdent leur animation: "Il n'y a si bel esprit en amour qui ne s'épuise, il n'y a si

³³ Cf. supra, p. 82.

³⁴ Amitié veut dire "amitié d'un autre" en contraste avec "amitié de soi."

³⁵ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 164.

³⁶ Ibid., p. 165.

bon coeur en amitié qui ne se rebute"³⁷ Notons le parallèle entre amour et amitié, cœur et esprit. La durée, le prolongement de l'amitié, comme de l'amour, semble voué à l'échec, le renouvellement est nécessaire: "De nouvelles douceurs qu'on goûte avec de nouveaux Amis éfacent le souvenir des contentemens passez. Les premiers plaisirs ... ont je ne sçay quoy de piquant Dès qu'ils deviennent ... solides, ils rassasient."³⁸ L'amitié est plus agréable à l'état naissant.³⁹ Elle résiste mal à l'épreuve du temps puisqu'elle "rassasie(nt)" comme une denrée consommée plus que de raison.

Saint-Evremond, tout en regrettant cet état de choses n'y voit qu'une tendance naturelle: "Ce que nous apelons un crime du coeur, est bien souvent un défaut de la Nature; Dieu n'a pas voulu que nous fussions assez parfaits pour estre toujouors aimables"⁴⁰ Ne nous sentons pas responsables de notre légèreté. Nous sommes ainsi faits. Quelle habile pirouette pour justifier la galanterie! Mais n'oublions pas que nous ne parlons que l'amitié et non d'amour. Il existe tout de même un recours contre "la mort de l'amitié."⁴¹ Il s'agit d'une

³⁷ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 165.

³⁸ Ibid., p. 166.

³⁹ Ibid.

Au sens scientifique de ce terme. Les corps chimiques "naissants" sont doués d'une activité spéciale.

⁴⁰ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 167.

⁴¹ Ibid., p. 168.

certaine droiture, d'une honnêteté⁴² qu'on se doit à soi-même, un certain honneur que Saint-Evremond prend bien soin de définir: non pas l'orgueil "cet honneur formaliste et fassonier" mais "une droite raison qui s'acorde avec les imperfections de notre nature, ... ennemie de l'affection, ... qui ne s'applaudit point et qui ne cherche point aussi l'aplaudissement du Monde."⁴³ Nous pouvons lire dans ces lignes une hésitation comparable à celle qui retarde le passage de "l'amitié de soi" à "l'amitié d'un autre;" mais ici on hésite à se séparer d'un autre. L'"honneur" dont Saint-Evremond parle ici représente un essai de corriger "les imperfections de notre nature." Ce sentiment possède un caractère discret, secret probablement. Saint-Evremond, d'ailleurs, pense qu'il n'y a lieu de faire intervenir ce secours à l'amitié en péril que si cette amitié est souffrante et non pas moribonde. Alors, cet "honneur ... sauve les apparences pour quelque temps, jusqu'à ce que l'inclination se réveille, et qu'elle reprene sa première vigueur."⁴⁴ L'honneur joue ici le rôle de tuteur pour consolider une amitié dépérissante. Après ce fin distinguo entre deux honneurs, Saint-Evremond peut se permettre de conclure son essai avec une pointe de malice en recourant comme il aime le faire, à une antithèse: "Si l'honneur sans l'amitié manque d'agrément, l'amitié qui n'est pas soutenue de l'honneur est toujours mal assurée."⁴⁵

⁴² Au sens moderne du terme.

⁴³ Ternois, Oeuvres en Prose, II, p. 168.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., pp. 168-169.

Un certain sentiment de l'honneur que Saint-Evremond décrit avec précision, comme un sentiment discret, cette sorte d'auto-discipline, devient la seule ressource contre les méfaits de la durée pour l'amitié. La décision de faire intervenir cet honneur nécessite un raffinement extrême de l'esprit et une compréhension profonde du sentiment d'amitié: un raffinement extrême de l'esprit pour saisir la subtilité de cet "honneur" discret et une compréhension assez profonde du sentiment d'amitié pour savoir s'il sied ou non de la conserver. Les modalités à suivre pour nouer ou dénouer les amitiés, soit dans la terminologie que nous avons adoptée, pour renoncer à un ami pour un autre, nécessitent l'appréciation de subtiles indications.

Le deuxième critère qu'il faut surveiller pour la santé de l'amitié est son degré de liberté, c'est-à-dire le degré de liberté dont les amis doivent jouir dans le rapport amical. Cette notion s'est déjà révélée lorsque Saint-Evremond se plaignait de la tyrannie des amis impérieux et jaloux,⁴⁶ avec ces "amis" "il faut faire violence à notre naturel; asservir notre jugement; ... avoir une soumission générale ..." (IV, 119). Les termes utilisés indiquent clairement combien Saint-Evremond répugne à voir "le seul [lien] qui [lui] soit doux,"⁴⁷ devenir un carcan. Voilà quelles limites il assigne à la liberté dans le cadre de l'amitié: "Evitons l'assujettissement et la liberté entière ..." (IV, 116-117). Les amis impérieux imposent "l'assujettissement." La liberté entière constitue un lien trop lâche.

⁴⁶ Cf. supra, p. 88.

⁴⁷ Cf. supra, p. 82.

La détermination du degré de liberté dans le cadre de l'amitié demande, comme c'était le cas pour la durée de l'amitié, une appréciation minutieuse. Nous verrons d'ailleurs, après avoir étudié la question de l'expectative qui est en rapport étroit avec celle du degré de liberté, que le manque de mesure en amitié conduit, paradoxalement à des situations analogues.

De la même façon qu'il assigne les limites du degré de liberté, Saint-Evremond énumère ce qu'il considère l'expectative normale en amitié. Sous ce terme nous groupons les éléments réels de l'amitié, ce qui est donné, échangé entre amis, la raison d'être et l'aspect tangible de ce rapport entre deux personnes. Jusqu'ici nous avons montré Saint-Evremond parlant des autres, des faux et des vrais amis, en théorisant sur certains concepts. Le voici maintenant énumérant tout net ce qu'il consent à livrer de concret à une amitié: "Si on me demande plus que de la chaleur et des soins, pour les intérêts de ceux que j'aime, plus que mes petits secours, tout faibles qu'ils sont dans les besoins; plus que la discrétion dans le commerce, et le secret dans la confidence; qu'on aille chercher ailleurs des amitiés: la mienne ne sauroit fournir rien davantage"(IV, 117).⁴⁸ Le ton est presque celui du défi. Ceci, cela, mais pas davantage. Les éléments tangibles de l'amitié, son expectative, se manifestent donc par "chaleur , " "soins," "petits secours" et garantie d'une attitude discrète.

A l'examen des trois premiers critères, l'amitié

⁴⁸ Cette énumération: chaleur, soins, etc., n'est pas sans évoquer les itinéraires de la Carte du Tendre.

comporte donc, pour son établissement et son maintien, des conditions précises. Les liens ne doivent être ni trop lâches ni trop serrés. L'expectative comporte un nombre limité de services et d'échanges, ainsi qu'une attitude discrète. Le ton que prend Saint-Evremond pour limiter le nombre de services qu'il se doit de rendre dans la situation d'amitié est celui de quelqu'un sur la défensive: "Si on me demande plus ..." et "qu'on aille" sont des avertissements, presque des menaces. De toute évidence, Saint-Evremond craint qu'une expectative plus vague risque de l'entraîner trop loin et de transformer en joug "le seul [lien] qui [lui] soit doux."⁴⁹

Jusqu'où l'entraîneraient des liens trop lâches ou trop resserrés ou une expectative trop généreuse? Probablement comme dans la question de la durée, vers une fin de l'amitié menacée par l'ennui. Mais de quelle façon? La liberté entière correspondrait à un rapport inexistant entre deux personnes, à la nullification du renoncement à soi qui a logiquement précédé la naissance de l'amitié. L'assujettissement représenterait la servitude. Saint-Evremond refuse, par exemple, "ces attachemens uniques qu'on vante si fort"(IV, 118). Il s'agit des amitiés légendaires célèbres en littérature. Il répugne à les prendre comme modèles, les trouvant "formés d'une mélancolie noire qui fait tous les Misanthropes"(IV, 118). Quel mot représenterait mieux l'antithèse de l'amitié? La littérature constitue pourtant, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, une des sources de l'attraction que Saint-Evremond éprouve pour l'amitié.

⁴⁹ Cf. supra, p. 82.

Mais il ne laisse pas de distinguer entre penseurs et poètes.

Il souscrit à l'analyse des uns mais repousse l'imagination des autres. Saint-Evremond n'insiste tant sur l'équilibre en rapport avec les trois critères de durée, de degré de liberté et d'expectative, que parce qu'il comprend quelle est la conséquence logique, quoique inattendue, de leur déséquilibre: la solitude ou plutôt deux sortes de solitudes.

La liberté entière signifie une amitié aux liens très lâches, par conséquent une situation très proche de la solitude. L'assujettissement voulant dire des rapports très étroits, exclusifs, représente une autre sorte de solitude, une solitude collective, comparable à un isolement insulaire. Nous l'appellerons une solitude à deux. Elle serait sur le plan abstrait, la situation de deux personnes vivant sur une île inhabitée, et n'ayant que l'autre comme compagnon; une résidence forcée, voire une sorte de captivité. Rappelons que l'excès de durée de l'amitié créait un ennui résultant aussi d'un sentiment d'isolement à deux. Le manque de mesure dans les rapports d'amitié, à l'égard de la durée, des liens ou de l'expectative conduit à une sorte de solitude ou à une autre: "Celui qui nous fait perdre le commerce des hommes, par un abandonnement pareil au sien, nous fait perdre plus qu'il ne vaut; eût-il un mérite considérable"(IV, 118). Perdre ce commerce nous attire dans quelque désert.⁵⁰ L'amitié par trop exclusive, en menant à une sorte de solitude, cesse d'être source de jouissance et par là de mériter le nom d'amitié pour Saint-Evremond: "belle amitié"

⁵⁰ Au sens qu'on lui donnait au 17^e siècle: par exemple le désert où Alceste propose à Célimène d'aller vivre.

écrit-il, en se moquant, "nous languirons ... en cette belle amitié"(IV, 118). Il y manque des ingrédients: nous avons beau prétendre que l'amitié représente en elle-même un bonheur, nous avons besoin de tirer "de la société générale, des commodités et des agréments qui animent la particulière"(IV, 118).

Saint-Evremond se défend de l'emprise d'une liaison qui l'excluerait du monde, "de la société générale," et qui ne serait qu'un retour à une sorte de solitude, fût-elle à deux, fût-elle avec quelqu'un de "mérite considérable." L'amitié, selon Saint-Evremond, ne peut longtemps exister en cellule et a besoin d'assez de souplesse dans sa constitution pour recevoir de la société des éléments nécessaires à son entretien. L'exclusivité, qu'une durée exagérée, des liens trop forts, une expectative trop chargée représentent, s'oppose à la jouissance que présenterait l'échange amical équilibré idéal, car "se réduire à n'aimer qu'une personne, c'est se disposer à haïr toutes les autres"(IV, 118). Ne pourrait-on dire de même, souscrire à l'égoïsme, c'est être misanthrope? L'amitié exclusive conduit à la misanthropie. Rappelons que c'est au nom de cette misanthropie que Saint-Evremond refuse de croire aux amitiés légendaires, célébrées par les poètes.⁵¹ Tout comme l'amour sur la Carte du Tendre, l'amitié comporte des itinéraires dangereux qui mènent à sa destruction.

Les critères de l'amitié doivent être respectés. Les excès condamnent l'amitié. D'ailleurs l'amitié peut souffrir

⁵¹ Cf. supra, p. 98.

aussi d'un excès que nous aurions pu traiter sous le vocable de degré de liberté. Il s'agit du quatrième et dernier critère, le potentiel émotif. Le cœur, dans son sens lyrique siège des sentiments, comme celui de l'amitié, possède une nature critique, un potentiel émotif, hasardeux, une sensibilité exagérée. Un écart même minime, "un peu de chaleur mal réglée; ... quelque tendresse inégale" reçoit une amplification démesurée: "Il n'y a caprice, ingratitudo, infidélité, qu'on n'en doive craindre"(IV, 121). Là encore, Saint-Evremond insiste sur la mesure qu'il faut respecter pour éviter des manifestations disproportionnées et incontrôlables, pour éviter "une amitié sauvage, que la raison désavoue, et que nous pourrions souhaiter à nos ennemis, pour nous venger de leur haine" (IV, 123).⁵² Si le cœur est responsable de ces excès, basons nos amitiés sur l'esprit. Les "amitiés ... fondées sur le cœur ... [produisent] des éclats bizarres, qui deshonorent ceux qui les souffrent et ceux qui les font"(IV, 122). L'esprit représente la mesure, le cœur la démesure. Les amitiés "dont l'esprit a su prendre la direction[forment des] liaisons justes et raisonnables." De plus, ces amitiés ne créent ni ennui ni éclat "car ou elles durent toute la vie, ou elles se dégagent insensiblement, avec discréction et bienséance"(IV,122).

Bienséance, le mot clé de la société au 17^e siècle.

52 Notons que dans ses considérations sur les amis et l'amitié, Saint-Evremond en vient souvent à décrire les mauvaises situations comme si elles convenaient mieux à des ennemis qu'à des amis: "Il n'est point de malheur pire que celuy d'estre obligé de la sorte"(Terrois, Oeuvres en Prose, II, p. 164), et "Les amis importuns font souhaiter des indifférens agréables"(Des Maizeaux, IV, 119).

C'est au nom de la bienséance qu'on doit surveiller les quatre critères de l'amitié de crainte que l'amitié ne sombre dans quelque solitude ou ne s'enfle de façon inconvenante. Dans la lettre écrite en octobre 1670 à Madame de Mazarin et intitulée "Sur l'Amitié," Saint-Evremond citait aussi comme le plus dangereux des facteurs le potentiel émotif. C'est d'après lui, ce potentiel qui rend les femmes improches au "maniement des affaires" (III, 364), tout intelligentes qu'elles soient.

Le potentiel émotif de l'amitié dépendant du cœur peut, à partir d'un déséquilibre insignifiant, déclencher une crise de proportions imprévisibles. Ici, contrairement à la question de durée, de degré de liberté, d'expectative, pas de mesure, pas de contrôle possible. L'amitié doit s'affranchir du cœur et répondre uniquement de l'esprit pour conserver ses entrées dans la société en respectant les règles de la bienséance.

Les quatre critères d'après lesquels Saint-Evremond pèse le pour et le contre en matière d'amitié, se divisent à l'étude en deux groupes. Les trois premiers, durée, degré de liberté et expectative sont mesurables et contrôlables, mais d'une façon inattendue, leurs excès dans un sens comme dans l'autre, mènent à une conséquence logique: la solitude. Le quatrième critère, le potentiel émotif remet en question la définition de l'amitié selon que l'esprit ou le cœur la gouverne. La question de durée de l'amitié semble indiquer l'inéluctabilité du besoin de changement sous la menace de l'ennui. Seule une personne dont l'esprit est rompu à saisir de fines nuances psychologiques saura prolonger une amitié

vacillante. Pour entraver la conséquence logique des excès du degré de liberté ou de l'expectative, pour éviter la solitude, Saint-Evremond essaye de définir des limites précises à ces deux critères. Les deux sortes de solitudes peuvent devenir l'aboutissement logique d'une amitié dont la durée de degré de liberté ou l'expectative sort de la moyenne: la solitude individuelle ou la solitude insulaire ou solitude à deux.

Aboutir à une solitude lorsqu'on recherche une amitié et se retrouver seul ou séparé du monde avec un compagnon de fortune tel un naufragé ou un prisonnier, revient à se détacher de soi-même en vain. La solitude individuelle ou la solitude à deux guette ceux qui ignorent les finesse des modalités du renoncement à eux-mêmes en matière d'amitié.

Le début d'une lettre écrite en 1664 par Saint-Evremond au Maréchal de Grammont, demeuré fidèle à son ami en exil, contient quelques remarques sur les amis et l'amitié. Le maréchal cherchait à encourager Saint-Evremond, en exil depuis trois ans, à solliciter plus activement l'aide de ses amis pour rentrer en grâce auprès de la Cour de France. Pour toute réponse, Saint-Evremond lui fait comprendre combien de tels efforts seraient malséants. L'examen de cette lettre nous fournira l'occasion de retrouver réunis les éléments essentiels que l'étude des amis et de l'amitié vient de nous livrer.

Quelques années d'exil avaient confirmé à Saint-Evremond qu'il serait puéril de compter "sur de vieilles habitudes, qu'on nomme assez légèrement Amitiés" (I, 1, 80). Avec une nuance d'amertume, il constate que les amitiés non entretenues ne

durent pas, surtout lorsque les liens sont distendus par l'absence. Il faut prendre garde de ne pas employer abusivement le précieux vocable d'amitié pour qualifier une simple coexistence prolongée. Sans échange, c'est-à-dire sans expectative, avec des liens quasi-inexistants, rien ne subsiste qui permette de parler d'amitié. L'exil, on s'en doute, devient une pierre de touche à laquelle éprouver les amis aussi bien que l'amitié. Eloigné de la Cour de France, mais désireux d'y retourner avec l'assistance de ses amis, Saint-Evremond a observé une séparation de ceux-ci en deux groupes: "ceux qui veulent bien nous servir dans nos disgraces" et "ceux qui se laissent rechercher" (I, 1, 80). Certains amis sont restés des amis et la question de l'expectative, c'est-à-dire leur désir de rendre service à l'exilé, les font ressembler au portrait des vrais amis que Saint-Evremond a établi et montrent qu'ils savent ce qu'on doit attendre d'eux: ce que Saint-Evremond consentirait à donner. Les autres "qui se laissent rechercher" évoquent, en quelque sorte les esclaves et les pharisiens de l'amitié qui n'entrent en action que sous l'effet d'une motivation externe. Les amis restés fidèles, sont prêts à dépasser l'étape de l'intérêt sur le chemin de l'amitié: en effet, de quelle utilité Saint-Evremond leur serait-il désormais? S'ils l'aident, c'est d'une façon totalement désintéressée.

Conformément au modèle de Saint-Evremond, les amis fidèles "sont impatiens de rendre service, tandis que les autres "ont déjà comme un dessein ... de nous fuir" (I, 1, 80).

L'amitié reste vivante pour certains parce qu'ils agissent au nom d'un honneur personnel. D'autres se débarrassent d'un lien qui a cessé de leur être doux. Dans leur impatience à servir en prévenant le désir de Saint-Evremond, les amis fidèles agissent non seulement avec "générosité" mais encore avec bien-séance, car ils "épargnent] à un honnête-homme la peine secrète qu'on sent toujours à expliquer ses besoins"(I, 1, 80). Cette idée marque probablement le sommet de ce passage. Que de délicatesse légèrement marquée dans cette tacite entente entre honnêtes gens. Solliciter? Un gentilhomme, solliciter? La finesse même de la société, la fleur de l'amitié ne consistent-elles pas à éviter à l'infortuné cette embarrassante démarche?

Alors, déjà comblé, puisqu'il a "reçu des nouvelles" de tous ceux "qui voudroient s'employer en [sa]faveur"(I, 1, 80), Saint-Evremond peut sourire avec condescendance: il comprend que ce serait "inutilement" qu'il prierait ceux dont le silence a déjà trahi l'indifférence. Le silence répond dignement au silence.

Avec une exquise courtoisie, contrôlant son émotion, son indignation, Saint-Evremond ne veut voir dans ces amis douteux que des gens "qui ne manquoient pas d'amitié, mais qui avoient une lumiere fort présente à connoître leur inutilité à [le] servir"(I,1, 81). Une fois encore,des gens qui s'arrêtent à l'étape de l'intérêt. Ils savent fort bien limiter leur expectative. Ne se trouvent-ils pas bien loin pour être utiles en quoi que ce soit à leur vieil ami? Pour vraiment comprendre, du milieu de la solitude relative où l'exil le maintient, les

modalités du renoncement à soi dans le cadre de l'amitié, "il faut ... rejeter ... certains sentimens d'amour-propre, qui nous représentent les personnes plus obligées à nous servir, qu'elles ne le sont"(I,1, 81). Il faut, autrement dit, comprendre l'honneur particulier qui est gage de l'amitié, apprécier les liens et ne pas exagérer l'expectative.

Qu'un si court passage puisse servir à passer en revue bien des éléments du chapitre sur les amis et l'amitié, que ces quelques lignes constituent un microcosme des idées de Saint-Evremond à ce sujet, ne témoigne-t-il pas et de l'unité de la pensée de Saint-Evremond et du caractère réel, vivant de son oeuvre?

Le fait que Saint-Evremond traite des amis et de l'amitié dans sa correspondance montre que ces sujets ne restent pas pour lui de vains jeux intellectuels. L'exil ajoute à l'importance de ces problèmes. Le sentiment de l'amitié forme sans contredit un élément important de sa vie et de son oeuvre. C'est le seul lien qui lui soit doux, le seul attachement auquel il puisse consentir, sa seule raison de renoncer à lui-même pour la douceur d'une union avec un autre.

Mais l'étude de l'amitié et des amis révèle ce paradoxe: la quête de l'amitié pour échapper à la solitude risque, dans le cas des amitiés aux critères mal compris de n'aboutir qu'à une autre sorte de solitude. Trop de durée, des liens trop resserrés ou trop relâchés, une expectative exagérée dans un sens ou dans l'autre mènent à deux sortes de solitudes: la véritable solitude, celle de "l'amitié de soi" et une autre solitude,

la solitude à deux ou solitude insulaire. La véritable solitude peut apparaître comme une dérision du renoncement à soi puisque c'est soi-même qu'on retrouve en fin de compte. La solitude à deux présente de plus l'inconvénient, voire le péril de la dépendance de quelqu'un d'autre et peut aussi mener à la tristesse, à la mélancolie. L'ennui ou la mélancolie guettent les victimes des amitiés mal réglées.

Les problèmes que posent ces liaisons à l'équilibre précaire tentent l'esprit à imaginer des amitiés parfaites, théoriques, impossibles comme l'amitié à un sens que Saint-Evremond évoque, une amitié où l'on pourrait aimer sans retour. A l'autre extrémité du spectre des amitiés, les amis graves et austères s'imposent à nous par leur vertu même et la perfection outrée de leur sentiment. On passerait ainsi d'une amitié sans renoncement à soi à une amitié à renoncement à soi total dans l'emprise d'une amitié pour ainsi dire étouffante.

Il existe pourtant dans le spectre des amitiés et des amis, de vrais amis et des échanges équilibrés mis en valeur par leur rareté même et la difficulté de les atteindre et de les conserver. Les conditions idéales du renoncement à soi existent. Mais le lien amical gagne à rester en contact avec la société, à devenir, en quelque sorte, une niche privilégiée au sein de la société. Isolée, la cellule amicale s'étiole, sa durée dépend d'un renouvellement que seule la société peut lui fournir. Cela conduit à préférer des isolements temporels coupés de retours fréquents dans le monde.

La bienséance qu'exige la société aidera à contrôler sinon à éliminer le potentiel émotif des liaisons amicales.

La notion d'intérêt toujours présente dans l'amitié au moins comme étape, contribuera à créer des amitiés basées sur l'esprit plutôt que sur le cœur.

Certaines expressions de Saint-Evremond, comme nous l'avons signalé, donnent comme un écho de la Carte du Tendre. Saint-Evremond n'a pas dressé de Carte de la Sympathie, mais les éléments existent: partons de "l'amitié de soi" et suivant notre intérêt, attachons-nous à un autre; certains itinéraires nous ramèneront au désert, ou dans une île. Mais si nous respectons les délicates modalités du renoncement à soi dans le cadre de l'amitié, nous parviendrons à trouver la douceur, cette liaison aussi agréable à nos amis qu'à nous-mêmes.

Si toutefois le renoncement à soi en vue de l'amitié fait faillite, quelles sont donc les modalités de "l'amitié de soi" ? Ou bien, autre aspect du renoncement à soi, quand sied-il de renoncer au renoncement à soi, et cette alternative existe-t-elle toujours?

Chapitre III - "AMITIE DE SOI"

Nous avons insisté dans le premier chapitre de cette partie¹ sur l'analogie entre les deux amitiés, "l'amitié de soi" et "l'amitié d'un autre." Il convient donc d'examiner "l'amitié de soi" à la lumière des critères de l'amitié. Cet examen nous révélera une limitation de "l'amitié de soi" qui entraînera une modalité nouvelle du renoncement à soi. Ce changement nous conduira à formuler une réévaluation du système "amitié de soi"-amitié.² Nous verrons de plus que la considération des problèmes posés par le renoncement à soi dans le cadre de "l'amitié de soi" ne peut se terminer sans mentionner certains passages des Pensées qui semblent avoir été écrits pour réfuter les idées de Saint-Evremond.

L'étude des modalités du renoncement à soi dans le cadre de "l'amitié de soi" se divisera en quatre parties. Tout d'abord, l'application des critères de l'amitié à "l'amitié de soi." Cette comparaison permettra d'introduire la limitation spécifique de "l'amitié de soi." Il faudra ensuite s'attacher à résoudre le problème posé par cette limitation. La solution

1 Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," pp. 75-76.

2 La naissance de l'amitié étudiée dans le premier chapitre de cette partie ainsi que les modalités suivant lesquelles le renoncement à soi permet de passer de l'une à l'autre de ces situations forment par leurs relations un ensemble que nous appellerons le système "amitié de soi"-amitié.

adoptée amènera certaines conséquences. Enfin, nous examinerons quelles relations on peut établir entre les idées de Saint-Evremond et celles de Pascal à ce sujet.

Les critères d'après lesquels nous avons étudié l'amitié sont la durée, les liens, l'expectative et le potentiel émotif. Avant d'examiner ces critères, nous avions discuté du choix des amis. La situation de "l'amitié de soi," comparable à celle de l'inclination,³ se limite à un dialogue, un tête-à-tête avec soi, avec un seul partenaire, contrairement à la situation de l'amitié ou de l'intérêt.⁴ La question du choix des amis n'entre guère en jeu car le choix du partenaire ne saurait être plus restreint.

La limitation dans le choix de l'"ami" entraîne une latitude moins grande dans les variations des critères. Les liens, par exemple, sont on ne peut plus étroits. L'expectative ne varie guère car les soins qu'on s'accorde se trouvent fixés par les habitudes. La question potentiel émotif ne se prête pas non plus à des variations appréciables: seuls des cas pathologiques peuvent s'aimer d'une manière "non réglé[e]" avec "une amitié sauvage."⁵ De tous ces critères, seule la durée mérite d'être considérée. Nous devions nous attendre à ce que le caractère circonscrit de "l'amitié de soi" restreigne le nombre de facteurs à étudier. Mais l'analogie entre l'amitié et "l'amitié de soi" n'en reste pas moins valable. De quelle

³ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 66.

⁴ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 67 et seq.

⁵ Cf. supra, "Les Amitiés," p. 101.

façon la durée affectait-elle l'amitié? Nous avons vu que le prolongement exagéré d'une amitié dans le temps menait à une sorte de flétrissement, de déperissement.⁶ Ne doit-on pas s'attendre à voir "l'amitié de soi" dépérir aussi à la longue?

C'est, sans contredit, la question de temps qui préoccupe Saint-Evremond lorsqu'il déclare à un de ses amis ne vouloir "avoir [sur rien] un commerce trop long et trop sérieux avec [lui]-même" (I,2, 139).⁷ Les mots "sur rien" ne laissent pas d'équivoque. Quelle que soit la nature des méditations, quel que soit l'agrément que procure la situation de l'inclination ou de "l'amitié de soi," Saint-Evremond veut en limiter la durée. Il confesse, en outre, qu'il redoute "la solitude" et son "je ne sais quoi de funeste" (I,2, 139). Quelle meilleure preuve pourrait-on trouver que, pour lui, "l'amitié de soi" prolongée au-delà d'une certaine durée communique des pensées tristes au lieu de l'agrément qu'on y trouve normalement. Il n'y a d'ailleurs qu'une sorte de gens qui semblent ignorer les risques de ce "commerce trop long" avec soi-même: "Les rêveurs, les esprits sombres qui demeurent toujours avec eux-mêmes ..." (I,2, 145).

Nul ne songerait à qualifier Saint-Evremond de "rêveur" ou d'"esprit sombre" et ce n'est pas de peur de passer pour tel

⁶ Cf. supra, "Les Amitiés," pp. 93-94.

⁷ Il s'agit de "La Lettre sur les plaisirs," écrite en 1656 au comte d'Clonne. Saint-Evremond y discute du divertissement avant de dresser une échelle des plaisirs et d'indiquer la façon honnête d'y goûter.

L'ordre des mots "sur rien" varie avec les éditions. Celle de Des Maizeaux ainsi que celle de Giraud donnent "rien sur," probablement une erreur de copiste ou de typographe.



qu'il conseille d'éviter de prolonger la solitude de "l'amitié de soi." Il cherche tout simplement à échapper aux conséquences de la durée exagérée de ce tête-à-tête. Au lieu de la "douceur" qu'on en escompte, on n'y trouve que de l'"ennui" (I,2, 145). Ainsi, ni "l'amitié d'un autre," ni "l'amitié de soi" ne résiste à l'épreuve du temps. La durée excessive fait dépérir l'une comme l'autre.

Seule, la durée détériore la situation de "l'amitié de soi." Combattre l'ennui que l'on rencontre dans le tête-à-tête avec soi va donc consister à en limiter la durée. L'agrément qu'on trouve dans "l'amitié de soi" est trompeur, le désagrément vite arrivé: "Après tout, quelque douceur que nous trouvions chez nous-mêmes, prenons garde d'y demeurer trop longtemps. Nous passons aisément de ces joies secrètes à des chagrins intérieurs ..." (I,2, 147). Nous pouvons rester "chez nous-mêmes" mais attention, "prenons garde," pas "trop longtemps." Les "joies secrètes" rappellent la suave intimité de l'inclination.⁸ L'avertissement porte la marque des conseils avunculaires. Il ne faut point abuser des bonnes choses. La "douceur" de "ces joies secrètes" ne peut se goûter indéfiniment: elles se muent insensiblement en "chagrins intérieurs." Il ne faut pas rester "chez nous-mêmes." Le choix de cette expression plus imagée que "chez soi" souligne la notion d'un tête-à-tête auquel il importe de mettre fin avant qu'il ne devienne désagréable. Pour ne pas rester "chez nous-mêmes" il faut renoncer à soi. C'est-à-dire qu'il faut cesser de

⁸ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 67.

s'entretenir dans le cadre intime et trouver d'autres intérêts hors de ce cadre. Le potentiel de douceur de la situation de "l'amitié de soi" n'est pas inépuisable.

Qu'allons-nous chercher autre part que "chez nous-mêmes"? Comment allons-nous en sortir? Pour quelle raison? Qu'est-ce qui va nous permettre d'oublier ces "chagrins intérieurs"? Nous allons jeter nos regards sur des choses différentes, et nous allons mettre fin à nos méditations parce qu'elles se concentrent plus sur nos tristesses que sur "nos tendresses."⁹ "Pour vivre heureux," énonce Saint-Evremond, "il faut faire peu de réflexions sur la vie, mais sortir souvent comme hors de soi, et parmi les plaisirs qu'offrent les choses étrangères, se dérober la connaissance de ses propres maux"(I,2, 139). Ainsi parlerait un pédagogue indulgent conseillant d'allonger les récréations au détriment de l'étude. Saint-Evremond propose ici un échange non seulement de thèmes et d'activités, par la réduction des "réflexions" et la quête des "plaisirs" mais aussi un changement de profondeur. Les "réflexions" font connaître "ses propres maux," préoccupation importante. Les "plaisirs" que l'on va butinant "parmi les choses étrangères," hors de la salle d'étude sombre de "l'amitié de soi," rendront "heureux." "Sortir ... hors de soi," abandonner "l'amitié de soi" ne se limite pas à continuer l'image de "chez nous-mêmes," de la citation précédente. Il s'agit aussi de changer de personnage. L'intimité de "l'amitié de soi" s'est transformée à la longue en un réduit d'où le penseur grave ferait mieux de

⁹ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 67.

s'évader pour cesser de méditer et commencer à se récréer. Cette recommandation ne semble-t-elle pas porter la marque de l'expérience? Et le renoncement à soi dont il est question ici n'éveille-t-il pas un certain écho?

Saint-Evremond a sans doute connu "ses propres maux" en se faisant des "réflexions sur la vie." Il ne rejette pas complètement cette activité: il la limite seulement à "peu de réflexions." Il décrit la situation de "l'amitié de soi" comme un tête-à-tête; mais un tête-à-tête singulier, un tête-à-tête avec soi-même. C'est bien ce que suggère l'expression "hors de soi." Pour "sortir ... hors de soi," il faut tout d'abord se trouver avec soi, c'est-à-dire en compagnie de soi-même, en tête-à-tête avec soi-même. Le terme choisi fait d'ailleurs écho à celui de la naissance de l'amitié.¹⁰ Il était alors question de se détacher de soi. "Sortir ... hors de soi" et se détacher de soi participent de la même idée, d'un changement de cadre, voire d'orientation, entraînant un renoncement à soi.

Dans les deux citations que nous venons de rapprocher, Saint-Evremond montre combien il est conscient de l'étrangeté des expressions choisies. Il convertit d'ailleurs les métaphores en images par l'adjonction de correctifs: "On ne se détacheroit point, en quelque façon de soi-même ..." et "sortir souvent comme hors de soi"¹¹ "En quelque façon" et "comme" marquent une hésitation de l'écrivain devant les

¹⁰ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 72 et seq.

¹¹ Les traits de soulignements sont les nôtres.

expressions trop hardies qu'auraient données: "on ne se déta-cheroit point de soi-même" et "sortir hors de soi." Le verbe "se dérober" communique à "sortir" le sens d'une évasion. On doit s'évader hors de soi comme on le ferait devant quelque menace. Ce n'est qu'en sortant "hors de soi" qu'il devient possible de "se dérober la connaissance de ses propres maux."

L'expérience des chagrins qu'inspire la méditation, dans le tête-à-tête prolongé avec soi-même, a enseigné à Saint-Evremond la nécessité de la récréation. La durée joue le rôle important. "L'amitié de soi" se congoit, mais non sans interruption. Il faut savoir "souvent" renoncer à soi en faveur de "choses étrangères."

Comment appelle-t-on ces "choses étrangères" parmi les-
quelles on peut se distraire de l'ennui, des chagrins intérieurs,
de ses propres maux? Ce sont "les Divertissemens [qui] ont tiré
leur nom de la diversion qu'ils font faire des objets fâcheux
et tristes, sur les choses plaisantes et agréables"(I,2, 139).
Nous retrouvons ici l'idée d'échange entre l'austère et le plai-
sant, entre les fruits de la méditation et la gaieté de la
récréation. "Ennuis," "chagrins intérieurs," "propres maux,"
constituent bien des "objets fâcheux et tristes." Les "diver-
tissemens" représentent des objets propres à se substituer à
ces sources de désagrément: "choses plaisantes et agréables"
remplacent "objets fâcheux et tristes." Nous savons que la
tristesse du tête-à-tête vient de la contemplation de pensées
profondes.¹² Quels sont les "divertissemens" sur lesquels on

¹² Cf. supra, p. 113.

peut reporter son attention?

Comme un professeur de médecine énumérant une liste d'analgésiques, Saint-Evremond cite quelques divertissements: "La gloire, les fortunes, les amours, les voluptés bien ... ménagées, sont de grand secours contre les rigueurs de la nature, contre les miséres attachées à notre vie" (I,2, 140). L'on dirait de même que tels ou tels médicaments "sont de grands secours" contre telle ou telle indisposition. Les malaises de "l'amitié de soi" peuvent compter parmi "les rigueurs de la nature," "les miséres attachées à notre vie," conditions inéluctables, semble-t-il, de la condition humaine. Par suite, les divertissements qui se trouvent à notre portée prennent à leur tour un caractère indispensable. Lorsque nous renonçons à rester plus longtemps "chez nous-mêmes," où la douceur de "l'amitié de soi" se transforme à la longue en "chagrins intérieurs," nous pouvons briguer "la gloire" des champs de bataille ou "les fortunes" des expéditions aventureuses, ou "les amours" de la galanterie; intentionnellement ou non les divertissements suivent un descrescendo, la gloire comportant plus de risques que la fortune ainsi de suite. Enfin les divertissements les moins aventureux, "les voluptés"¹³ doivent être "bien ménagées," c'est-à-dire savamment contrôlées, dosées, comme des médicaments, d'ailleurs. Nous possédons donc une

¹³ Distinguons ici "volupté" de "voluptés." En ce qui concerne le singulier, cf. infra, p.127. Nous poserons que le pluriel diminue la force du terme. "Volupté" a la valeur d'un concept de morale, "voluptés" signifient plaisirs aussi bien vulgaires qu'intellectuels. Des différences analogues existent entre les notions d'"amour" et d'"amours," d'"honneur" et d'"honneurs."

arme contre les méfaits de la durée dans la situation de "l'amitié de soi." Cette arme est une clef de sortie qui nous permet d'oublier un temps "la pensée ordinaire de notre condition"(I,2, 139).

"L'amitié de soi," la solitude, l'inclination se conçoivent donc comme source possible de bonheur mais de durée essentiellement limitée. Pour maintenir la satisfaction de soi il faut recourir "souvent" à des agents externes, les divertissements. "L'amitié de soi" doit s'effacer, doit alterner avec "l'amitié d'autre chose." L'on renonce à soi en tant que partenaire, en tant qu'interlocuteur, car à la fin l'on s'ennuie en tête-à-tête avec soi-même. Le divertissement paraît donc nécessaire à "l'amitié de soi", car sans lui cette situation ne peut manquer d'aboutir à un désagrément.

Le problème créé par la notion de durée revient simplement à ceci: dans le système "amitié de soi"-amitié, il n'était question que du choix entre deux douceurs, deux sources d'agrement. La notion de durée, en faisant naître une sorte de menace au sein de la situation de "l'amitié de soi" provoque un choix de nature différente. Le renoncement à soi donnant naissance à l'amitié provient d'une attraction externe, d'un appel. Le renoncement à soi en quête de divertissement obéit à une impulsion interne, à vrai dire une répulsion.

Par conséquent, il semble que l'on peut considérer que la naissance de l'amitié ne se conçoit qu'à partir d'une "amitié de soi" que l'ennui n'a pas encore envahie; au contraire le recours au divertissement dénote une nécessité plus

impérieuse de renoncement à soi lorsque l'ennui s'est installé, une situation critique, parfois angoissée même. La simple alternative entre "l'amitié de soi" et "l'amitié d'un autre" suivant le potentiel de douceur que l'une ou l'autre de ces situations procure, se trouve altérée par la limitation temporelle. Au système "amitié de soi"-amitié, il faut substituer le système "amitié de soi"-divertissement. C'est dans ce système que nous allons étudier les modalités du renoncement à soi. Cette étude révélera d'abord que l'amitié qui semble éliminée du système "amitié de soi"-divertissement, y joue en fait un rôle important. Ensuite, nous verrons que le divertissement, fruit d'un renoncement à soi constraint, peut dans certaines conditions devenir source de véritable agrément. L'amitié ne figure pas sur la liste des "choses étrangères qui détournent de l'ennui."¹⁴ Dans la mesure où cette caractérisation "étrangère" a de l'importance, il est facile de comprendre que l'amitié n'y trouve pas de place. L'amitié ne serait-elle pas, en effet, insuffisamment étrangère? Rappelons que dans l'amitié, on cherche vraiment "un autre soi-même."¹⁵ Voyons comment l'amitié peut influencer le système "amitié de soi"-divertissement.

Nous avons noté combien le tour de la phrase utilisée par Saint-Evremond lorsqu'il citait les divertissements, faisait penser à celui d'un docteur donnant une liste de remèdes contre l'ennui. Pour ce que vaut cette analogie, si les

¹⁴ Cf. supra, p. 115.

¹⁵ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 75.



divertissements constituent des remèdes, leur connaissance, tout en étant indispensable, ne suffit pas. Encore faut-il savoir s'en servir.

Justement, Saint-Evremond considère que c'est la manière de jouir des divertissements qui en garantit l'efficacité. D'après lui, la délectation complète des plaisirs ne se produit qu'avec la participation d'un autre: "Et quelle gêne seroit-ce d'être tout resserré en soi-même; de n'avoir que soi pour confident de ses affaires, et de ses plaisirs? Les plaisirs ne sont plus plaisirs, dès qu'ils ne sont pas communiqués" (III, 360). Le divertissement apparaît comme nécessaire mais insuffisant. Le jeu des confidences, la présence d'un autre, d'un ami (à qui d'autre confierait-on des expériences de cet ordre?) constitue un ingrédient indispensable de l'efficacité du divertissement.

Lorsque Saint-Evremond cherche à mettre Mlle de Queroualle au courant des mirages de l'amour de soi, il le fait en des termes analogues: "Peut-être êtes-vous assez vaine pour ne vous contenter que de vous-même: mais vous vous lasserez bien-tôt d'être seule à vous plaire et à vous aimer; et quelque complaisance que fournisse l'amour-propre, vous aurez besoin de celui d'un autre pour le véritable agrément de votre vie" (III, 132). Il concède que l'amour-propre, en cette occurrence "l'amitié de soi," "fournisse" de la "complaisance" (on dirait aujourd'hui potentiel d'agrément), mais il limite la durée du tête-à-tête, "être seule à vous plaire" en affirmant qu'elle se lassera "bien-tôt." La solitude ne peut qu'offrir

"complaisance," la présence d'un autre procure le "véritable agrément." Cette présence d'un autre paraît si importante que Saint-Evremond nous décrit des poètes qui, en l'absence de confidents, livrent, selon la tradition, leurs secrets "aux vents, aux ruisseaux, aux arbres," se choisissant des confidents inanimés plutôt que de "se faire un second tourment de [leur] silence"(III, 361).

Comment expliquer l'intervention de l'amitié dans un système dont elle ne fait pas partie, par définition?¹⁶ Le divertissement, remède à l'ennui, se recherche parmi "les choses plaisantes et agréables."¹⁷ L'amitié ne se recherche qu'à partir d'une situation encore agréable. Cette apparente hérésie se trouvera réduite en même temps qu'une contradiction qui apparaît entre les termes dont Saint-Evremond se sert pour décrire le tête-à-tête avec soi-même d'une part, et l'inclination d'autre part.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que Saint-Evremond préviennent Mlle de Queroualle que la lassitude la guettera si elle prolonge son tête-à-tête avec elle-même, puisque nous savons que la durée excessive de ce tête-à-tête amène l'ennui. Mais qu'il aille jusqu'à se servir de termes tels que "gêne" et "tourment" lorsqu'il s'adresse à Madame de Mazarin, peut surprendre en regard des termes extatiques de sa description de l'inclination.¹⁸ Comment réconcilier "mouvement agréable,"

¹⁶ Cf. supra, p. 118.

¹⁷ Cf. supra, p. 115.

¹⁸ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," pp. 66-67.

"d'autant plus cher," "le fond de nos tendresses," d'une part, et "tourment," "gêne," d'autre part? Il ne faut pas oublier qu'au 17e siècle "selon une étymologie aujourd'hui rejetée"¹⁹ gêne voulait parfois dire "géhenne" ou enfer. Même si l'on s'en tient à la dérivation de géhir, gêne prend le sens de torture ou de supplice. Dans un passage comme celui-ci, Saint-Evremond ne peut donc s'empêcher de décrire la situation de "l'amitié de soi" comme un cachot où l'on est d'ailleurs "tout resserré" soit, mis plus à l'étroit, terme dont on se servait également pour décrire la situation d'un prisonnier.²⁰ Il prolonge cette impression en insistant sur le fait qu'on se trouve en réclusion puisqu'on n'a "que soi pour confident." Comment peut-on décrire la même situation comme source d'agrement et comme cause de "gêne" et de "tourment"? L'incohérence que suggère cette confrontation de termes peut se résoudre par une analyse un peu plus profonde. Il ne suffit pas de dire qu'il y a volupté et qu'avec la durée la gêne et le tourment apparaissent. La volupté persiste mais la gêne et le tourment augmentant rompent l'équilibre en faveur du désagrément. "Une passion, dont on ne fait aucune confidence à personne, produit plus souvent une contrainte fâcheuse pour l'esprit, qu'une volupté agréable pour les sens" (III, 360). Il y a donc un phénomène complexe. La volupté qu'on peut dériver pour les sens dans la situation de "l'amitié de soi" peut se trouver masquée, annulée par "la contrainte fâcheuse" que

¹⁹ Cayrou, Le Français classique, p. 433.

²⁰ Ibid.

ressent l'esprit. Pour être plus parfait, l'agrément trouvé dans la situation de "l'amitié de soi" doit être ressenti autant par les sens que par l'esprit. C'est l'esprit qui souffre de la prolongation du tête-à-tête et qui avec la durée ressent la gêne, le tourment, la contrainte. Le plaisir et l'ennui peuvent donc coexister. Cette persistance de la volupté pour les sens peut leurrer les moins avertis et les conduire à s'éterniser dans leur méditation. C'est pour cela que Saint-Evremond conseille de s'arracher à "l'amitié de soi" avant même d'en ressentir de la gêne, "quelque douceur que nous trouvions en nous-mêmes."²¹ Pour Saint-Evremond, l'ennui de l'esprit contrebalaiera le plaisir des sens jusqu'à le rendre négligeable. Cette distinction permet de mieux interpréter l'adverbe "honnêtement," et de mieux comprendre lorsque Saint-Evremond dresse, pour le comte d'Olonne, l'échelle des plaisirs, pourquoi il prend la précaution d'ajouter: "On ne sauroit donc avoir trop d'adresse à ménager ses plaisirs ..." (I,2, 142). En refusant d'accorder le nom de plaisir à "une volupté agréable pour les sens" seulement, Saint-Evremond souligne le côté intellectuel que le divertissement doit avoir pour lui et cette distinction résout la contradiction entre les termes avec lesquels il décrit des situations comparables. De plus, comme nous l'avions prévu, cette distinction entre le plaisir de l'esprit et celui des sens permet de justifier l'intervention de l'amitié dans le système "amitié de soi"-divertissement.

Dans le cadre de "l'amitié de soi," le soi est un

²¹ Cf. supra, p. 112.

partenaire actif. On peut imaginer un dialogue, un tête-à-tête avec lui. Lorsqu'on renonce à soi en raison de l'ennui, le partenaire se tait, devient inactif, passif, mais continue à exister. La dualité subsiste puisque Saint-Evremond décrit l'insuffisance d'agrément en l'absence de communication. Cette insuffisance pour l'esprit, même lorsque les sens sont comblés confirme cette dualité et explique comment le partenaire passif continue à ressentir un plaisir qui, malgré tout, se trouve voilé, compensé et au-delà par la gêne et la contrainte de l'esprit. Mais lorsque le partenaire se tait, il n'y a plus de dialogue. Et pour reprendre, le dialogue a besoin d'un nouvel interlocuteur. En dehors de soi, il ne peut le trouver que chez un autre.

Le rôle de l'amitié dans le système "amitié de soi"-divertissement s'est donc précisé. Sans constituer, en présence des divertissements, l'alternative exclusive de "l'amitié de soi", l'amitié devient une condition du degré d'agrément que procure ces divertissements. En l'absence de confidence, en l'absence de dialogue, pas de véritable plaisir.

Mais alors, dans la naissance de l'amitié, nous sommes partis de "l'amitié de soi" et par désir d'une plus grande douceur, nous avons abouti à "l'amitié d'un autre" en renonçant à nous-mêmes. Dans le cas du divertissement, nous trouvons que le renoncement à soi pour autre chose a besoin de l'amitié pour atteindre un optimum. Le divertissement ne pourrait-il alors être considéré comme un moyen détourné d'atteindre l'amitié? On arrive à l'amitié, en effet, sans avoir compris implicitement

qu'elle fournirait plus de douceur. On la découvre au prix de gêne, de contrainte au lieu de se tourner vers elle d'instinct. Le système "amitié de soi"-divertissement représente dans son épanouissement complet un simple détour du système "amitié de soi"-amitié. En découvrant le rôle que joue l'amitié dans le divertissement, nous avons réussi, en quelque sorte, à concilier les systèmes "amitié de soi-amitié" et "amitié de soi"-divertissement. Pour parachever cette conciliation, voyons dans quelles conditions le système "amitié de soi"-divertissement peut, lui aussi, devenir source d'agrément.

En étudiant les rapports du divertissement et de l'amitié, nous sommes arrivés insensiblement à cette notion de véritable agrément. Et pourtant, à l'origine, le divertissement ne constitue, à vrai dire, qu'un remède, qu'un substitut à un désagrément. L'on renonce au tête-à-tête avec soi-même en faveur d'autre chose par crainte de l'ennui. La diversion possède, par essence, un degré d'agrément. À considérer quelque chose d'autre, à "dérober ... ses...maux,"²² à les faire disparaître, on obtient un soulagement. La première notion n'est pas celle d'un gain en agrément mais celle d'alternative, de substitution, d'oubli.

Comparé au renoncement à soi en faveur d'un autre, qui préside à la naissance de l'amitié, le renoncement à soi en faveur d'autre chose, en faveur des divertissements par exemple, résulte d'une attraction moins forte assistée d'une répulsion assez considérable à l'égard de l'ennui. À l'espoir d'un plus

²² Cf. supra, p. 113.

grand degré de douceur, de la naissance de l'amitié, se substitue ici l'objectif plus limité d'un agrément dont le rôle même est de masquer le désagrément auquel on est exposé.

Nous avons vu qu'en contribuant à l'efficacité du divertissement, l'amitié ajoute, à ce qui n'était, à l'origine, qu'un soulagement, la notion d'agrément. Nous allons découvrir maintenant que ce caractère double du divertissement, rassurant et agréable, porte Saint-Evremond à dépasser la notion de simple agrément. Tout d'abord, grâce à son caractère rassurant, le divertissement le libère de la claustrophobie qu'il éprouve à l'égard de "l'amitié de soi." Ensuite, affranchi de la sorte, Saint-Evremond peut, à l'instar des maîtres qu'il révère, s'adonner au raffinement du caractère agréable du divertissement.

Les divertissements constituent le remède contre l'ennui de la solitude. Administrés à temps et rendus efficaces par le jeu des confidences, ils remplacent donc un désagrément par un agrément. Ils garantissent donc à celui qui sait les employer une porte de sortie, une évasion et par là même, rendent "l'amitié de soi" possible. Les pensées tristes, les contraintes qui viennent de "la pensée ordinaire de notre condition"²³ perdent par conséquent, une partie de leur nature menaçante. Pour autant qu'on peut échapper à cette menace, l'on manquerait de substance à fuir systématiquement les préoccupations profondes. Saint-Evremond admet "qu'il est comme impossible de ne faire pas quelque réflexion sur [la mort]...: il y auroit même de la

²³ Cf. supra, p. 117.

molesse à n'oser jamais y penser" (I,2, 141-142). Mais s'il sied de penser parfois à la mort, il faut se garder d'y penser trop souvent. Puisque nous possédons le contrôle, nous devons doser la durée en penchant du côté de la jouissance plutôt que du côté du chagrin: "Je trouve raisonnable qu'on s'y [à la tristesse et à toutes sortes de chagrins] laisse aller en certaines occasions.... Mais l'affliction doit être rare, et bien-tôt finie; la joie fréquente, et curieusement²⁴ entretenue" (I,2, 142).

Saint-Evremond souscrit franchement à une éthique de la jouissance. Qu'importe si "l'amitié de soi" apporte tour à tour volupté et ennui, voire tristesse. Après avoir goûté à l'amer-tume pendant le temps qu'il convient, accordons-nous le répit de la jouissance qu'en honnête homme nous saurons "curieusement" entretenir(en la partageant avec des amis, sans nul doute). La menace de l'ennui faisant irruption par la peur du prolongement du tête-à-tête de "l'amitié de soi" rend le divertissement nécessaire. Grâce à ces remèdes, "l'amitié de soi" peut se pratiquer sans crainte. Par définition, ces palliatifs procurent un agrément qui sous certaines conditions peut s'amplifier considérablement. Toutefois, si l'on en vient à les rechercher pour leur seule jouissance, si la volupté qu'on en dérive cesse d'être en proportion avec le besoin de soulagement invoqué, si l'on n'éprouve pas même la nécessité de les justifier par un prétexte, ces remèdes, ces palliatifs méritent

²⁴ Curieusement, dans le sens de soigneusement. Cf. Cayrou, pp. 221-222.

certainement une autre appellation. Ce sont des drogues, bien aptes à entretenir "curieusement" une "joie fréquente." La notion du soin qu'il faut apporter au dosage des divertissements devenus stupéfiants sert d'introduction à l'échelle des plaisirs que Saint-Evremond dresse.²⁵ La véritable jouissance de ces plaisirs est réservée à une élite cultivée. Rappelons-nous que le plaisir qui ignore l'esprit ne mérite pas le nom de plaisir.²⁶ Seuls les "Délicats" auxquels "on doit l'eruditio luxu de Petrone, et tout ce que le raffinement de notre siècle a trouvé de plus curieux,²⁷ dans les plaisirs"(I, 2, 144), comprennent la délicatesse de l'équilibre entre "joyes secrètes" et "chagrins intérieurs." Seuls les gens capables d'apprécier les fines nuances seront capables de jouir de la "volupté spirituelle du bon Epicure"(I,2, 146).

Cette "volupté" comporte un mélange de joie et de tristesse. Nous devions nous y attendre car la volupté des sens coexiste avec une certaine inquiétude de l'esprit dans la situation de "l'amitié de soi." Mais l'équilibre savamment maintenu garantit la volupté épicurienne: une "agréable indolence, qui n'est pas un état sans douleur et sans plaisir; c'est le sentiment d'une joie pure, qui vient du repos de la conscience, et de la tranquillité de l'esprit"(I,2, 146).

²⁵ Ces passages(I,2, 144-145) dans lesquels les plaisirs sont classés par ordre d'intensité croissante semblent avoir été lus par Baudelaire. Comment les lire, en effet, sans penser au sonnet "Correspondances"?

²⁶ Cf. supra, pp. 121-122.

²⁷ Cf. supra, note 24.

La délicatesse de cet équilibre que "l'amitié de soi," les divertissements et l'amitié "curieusement" entretenus arrivent à produire font comprendre "que nous avons besoin d'oeconomie dans la jouissance de nos propres biens, comme dans l'usage des étrangers"(I,2, 147). Dosage de la durée, de l'intensité, tout cela est compris dans ce passage.

Il n'est pas inutile de rappeler qu'à propos de l'amitié, nous avions trouvé un concept comparable. Pour juger du bien fondé du prolongement d'une amitié, il fallait être capable d'apprécier un certain "honneur."²⁸ Sans aucun doute, Saint-Evremond se met au nombre des "plus entendus"(I,2, 142), c'est-à-dire de ceux qui, grâce à une "longue préparation" ne risquent pas de tomber "dans un désordre ennemi de la politesse" (I,2, 142). C'est une véritable science de la jouissance qu'il faut posséder pour être honnête homme.

L'"adresse"²⁹ dans l'utilisation des divertissements procure le moyen de contrôler le renoncement à soi périodique dont dépend "l'amitié de soi." Mais l'adresse permet également de raffiner l'agrément, que les divertissements fournissent, jusqu'à la jouissance et la volupté; ces termes s'inscrivent, en ce qui concerne Saint-Evremond, dans la tradition d'Epicure et de Pétrone.

Dès que les divertissements deviennent des drogues et non des remèdes, des jouissances et non de simples agents pour détourner de l'ennui, ils représentent une fin en eux-

²⁸ Cf. supra, "Les Amitiés," p. 95.

²⁹ Cf. supra, p. 122.

mêmes. Ils arrivent à procurer la volupté, "véritable fin où toutes nos actions se rapportent."³⁰ On ne peut vraiment parler ici d'un renoncement à soi, bien au contraire. Les divertissements que l'on avait appris à utiliser pour renoncer à soi, le cas échéant, ont perdu leur rôle de sauvegarde et se sont promus au rang de source de jouissance. Tout se passe comme si l'on rapportait du dehors pour s'en délecter, dans l'intimité de l'inclination, ces "objets agréables." Même lorsqu'on en partage la jouissance avec des amis, c'est dans le cadre d'une "amitié de soi" élargie, dans laquelle le soi et les amis se trouvent comme conviés "chez nous-mêmes"³¹ à s'attabler autour du plaisir.

En devenant ainsi un expert dans le champ des divertissements et des plaisirs, Saint-Evremond a fait un choix dans l'ordre moral, choix dont il est pleinement conscient: "Je ne suis pas de ceux qui s'amusent à se plaindre de leur condition au lieu de songer à l'adoucir ..."(I,2, 145). Se contenter de "se plaindre de sa condition" convient à ceux qui la subissent passivement. "Songer à l'adoucir," au contraire, dénote une attitude active, positive, courageuse. Mais de "se plaindre" à "adoucir," la différence est plus grande qu'une volte-face. "Se plaindre" suggère l'existence de maux, "adoucir" l'usage d'agrément. Le propre du divertissement est bien de convertir le désagrément en jouissance. Il y a tout lieu de croire que, en cette année 1656, un an avant la rédaction des Provinciales,

³⁰ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 70.

³¹ Cf. supra, p. 112.

Saint-Evremond comprend dans "ceux qui s'amusent à se plaindre de leur condition" les jansénistes.

Rien n'indique qu'il y ait eu de débat direct entre Saint-Evremond et Pascal à propos du divertissement. Mais l'intérêt que ces deux écrivains ont porté à ce sujet n'en a pas moins été plusieurs fois mentionné. Sans prétendre épuiser le sujet nous essayerons de mentionner sur quels points essentiels le janséniste et le disciple d'Epicure diffèrent en ce qui concerne le divertissement.

Comment aborder le sujet du divertissement, à propos du 17e siècle, sans immédiatement songer à Pascal? De fait, plusieurs fois déjà, des comparaisons entre le texte de Saint-Evremond "Sur les Plaisirs" et les célèbres pages des Pensées ont été faites. G. Lanson apparemment, a été le premier à signaler la rencontre des deux écrivains sur ce terrain littéraire, tout en précisant qu'il n'y a sans doute pas eu de contact entre eux: "Un morceau de Saint-Evremond, "Sur les Plaisirs" ... est probablement antérieur à la publication des Pensées et peut-être contemporain de leur rédaction. C'est une acceptation du divertissement, qui, loin d'être un signe de misère, devient un moyen d'échapper à la misère. Saint-Evremond contredit Pascal probablement sans le connaître."³² Busson note également l'antagonisme existant entre Saint-Evremond et Pascal sur l'interprétation du divertissement:³³

³² G. Lanson, "Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique avant 1750," Revue d'Histoire Littéraire de la France(XIX, 1912), pp. 310-311.

³³ H. Busson, La Religion des classiques(1660-1685). (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), p. 228.

il trouve que la lettre "Sur les Plaisirs" est "anti-pascalienne"³⁴ et décrit ainsi la position de Saint-Evremond: "Ame irréligieuse, mais qui n'a pas pu se libérer; cœur anxieux (il est contemporain de Pascal), mais qui n'a pas su choisir et qui, au rebours de Pascal, tâche à 'divertir' son angoisse." Ce jugement rédigé dans un style rappelant celui des fiches de dossiers personnels, condamne Saint-Evremond de n'avoir su ni "se libérer," ni "choisir," malgré l'anxiété qui le fait se pencher sur ce problème du divertissement. Adam, comme Lanson, souligne que la rédaction du texte dans lequel Saint-Evremond traite du divertissement a précédé celle des Pensées: "Ce n'est pas l'auteur des Pensées, c'est Saint-Evremond qui a parlé le premier du divertissement."³⁵ Barnwell constate qu'avant l'opposition signalée par Lanson et Busson, "il y a accord sur l'objet, le rôle du divertissement entre Pascal et Saint-Evremond."³⁶

Nous pouvons déduire de ces quelques opinions que le thème du divertissement devait être l'objet de nombreuses discussions dans les milieux que fréquentait Saint-Evremond et que cet écrivain a peut-être le mérite d'avoir écrit ses idées sur

³⁴ Busson aurait eu raison de qualifier une lettre de 1656 d'anti-janséniste. Mais essayer de la baptiser anti-pascalienne n'est pas plus admissible que d'accuser Pascal d'être anti-voltaire. Quels que soient les mérites respectifs de Saint-Evremond et de Pascal, la chronologie et la terminologie conservent leurs droits. C'est consciemment ou non, à la lettre ou non, l'auteur des Pensées qui répond à Saint-Evremond et non le contraire.

³⁵ Adam. Les Libertins au XVIIe siècle, p. 21.

³⁶ H.T. Barnwell, "Saint-Evremond and Pascal," pp. 46-47.

ce sujet avant son illustre contemporain. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de déterminer si Saint-Evremond a pu être une des sources de Pascal à ce sujet. Lanson semble indiquer que non, mais il serait intéressant de voir si Pascal avait ou non conscience de réfuter les arguments mis en avant par Saint-Evremond dans sa lettre au comte d'Olonne.

Dans un de ses célèbres passages sur le divertissement dont nous donnons en note un extrait,³⁷ Pascal admet comme Saint-Evremond que la recherche du divertissement "vient du ressentiment [des] misères continues." Mais l'auteur des Pensées condamne la recherche du divertissement. Il le fait tout d'abord en raison du conflit que ce "projet confus" fait naître par l'opposition entre les "deux instincts contraires." Il montre de plus quelle contradiction, quelle incohérence existe dans la recherche du repos par le "tumulte."

Saint-Evremond ne reconnaît sans doute pas comme Pascal "cet instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature," et avoue l'incapacité des hommes à trouver leur quiétude de la sorte car "il n'appartient qu'à Dieu de se considérer, et [de] trouver en lui-même et sa félicité et son repos"

37 "Ils [les hommes] ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continues. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte. Et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme qui les porte à tendre au repos par l'agitation et à se figurer toujours que la satisfaction qu'il n'ont point leur arrivera si en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos." Dans Pascal, Oeuvres complètes(Paris: Editions du Seuil, 1963), p. 517.



(I,2, 140). Barnwell a raison de dire que Saint-Evremond et Pascal s'accordent sur l'objet du divertissement. Il faut ajouter qu'ils s'opposent quant à la validité de sa recherche et quant à son efficacité.

En lisant un autre passage de Pascal, nous allons voir qu'ils s'opposent de plus sur la question de la jouissance du divertissement. Dans l'analyse du divertissement qu'il fait dans ce deuxième extrait,³⁸ l'auteur des Pensées fait une distinction entre l'objectif du divertissement et sa contention. Il minimise l'objectif, "argent," "lièvre," simple prétexte à créer la contention dont l'agitation, le "tracas" possède la vertu divertissante. L'on propose à l'esprit comme un nouveau foyer sur lequel concentrer l'attention.

Pour Saint-Evremond, au contraire, l'objectif prend plus d'importance. Il est d'abord moins arbitraire que Pascal ne le fait paraître, puisqu'il est choisi soigneusement.³⁹ La contention, pour les "Délicats" comme lui, représente une activité contrôlée, procurant, non seulement un détournement d'attention, mais une jouissance. A telle enseigne qu'il sait, quoi qu'en pense Pascal, dériver de "cet usage mol et paisible" de la "joie fréquente, et curieusement entretenue."⁴⁰

³⁸ "Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie bénédiction soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court; on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition qu'on recherche ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracas qui nous détourne d'y penser et nous divertit." Dans Pascal, Oeuvres complètes, pp. 516-517.

³⁹ Cf. supra, note 24, p. 126.

⁴⁰ Cf. supra, p. 126.

Saint-Evremond parle des divertissements en homme qui les justifie comme remèdes et en goûte même les effets inébriatifs. Pascal en disserte en théoricien qui fuit les méfaits de ces drogues.

Nous devions nous attendre à trouver un désaccord entre Saint-Evremond et Pascal au sujet du divertissement. La question de la jouissance constitue la source d'opposition la plus évidente entre l'expression d'un esprit libertin et celle d'un esprit janséniste. En ce qui concerne la validité de la recherche, Saint-Evremond oppose le bon sens pratique à l'idéalisme pascalien. Quant à l'efficacité du divertissement, ne sommes-nous pas forcés d'admettre que la contradiction que Pascal fait ressortir entre repos et tumulte est quelque peu spécieuse?

Sur un plan plus large, on démontrerait aisément que l'opposition des deux écrivains vient également de leur façon de considérer le soi. La position extrême de Pascal et des jansénistes à ce sujet est un des lieux communs de l'histoire littéraire.

Saint-Evremond, au contraire, met le soi en relief. Nombre de citations utilisées dans ce chapitre en font foi. Dans ses raisonnements, Saint-Evremond traite le soi comme une personne indépendante. En effet, il se sert d'expressions telles que: "un commerce ... avec [lui]-même,"⁴¹ "demeurent ... avec eux-mêmes,"⁴² "demeurer ... chez nous-mêmes,"⁴³ dont

⁴¹ Cf. supra, p. 111.

⁴² Ibid.

⁴³ Cf. supra, p. 112.

on ne se sert couramment que lorsqu'il s'agit de deux ou plusieurs personnes. De même, en être réduit à n'avoir "que soi pour confident,"⁴⁴ ou à "ne vous contenter que de vous-même,"⁴⁵ ou bien encore "être seule à vous plaire,"⁴⁶ décrivant des situations où le soi joue un rôle habituellement dévolu à un autre.

Saint-Evremond se rend compte, d'ailleurs, de la hardiesse de ce traitement du soi, car à l'occasion, il tempère ses expressions d'un correctif.⁴⁷ Enfin, la construction curieuse de "quelque complaisance que fournisse l'amour-propre, vous aurez besoin de celui d'un autre ..." illustre peut-être de la manière la plus frappante cette équivalence du soi et des autres,

Attribuer au soi le rôle de partenaire, voire de "confident," dans le cadre de "l'amitié de soi" semble aussi naturel que de voir une autre personne, un autre jouer le rôle de partenaire dans le cadre de l'amitié. Cette ressemblance de rôles fait bien du soi et de l'autre des entités équivalentes; nous l'avions d'ailleurs découvert au sujet de la naissance de l'amitié.⁴⁸ Cette façon de formuler ces idées unifie la pensée de Saint-Evremond à propos de concepts que des questions diverses

⁴⁴ Cf. supra, p. 119.

⁴⁵ Cf. supra, p. 119.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Cf. supra, pp. 114-115.

⁴⁸ Cf. supra, p. 119.

⁴⁹ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 74.

ont généralement séparés l'un de l'autre, l'amitié et "l'amitié de soi"⁵⁰ et permet, par conséquent, l'étude comparative de ces deux situations.

La limitation que la durée impose à "l'amitié de soi" en y injectant l'ennui, introduit une nouvelle modalité du renoncement à soi. Il faut renoncer au savoureux tête-à-tête avec soi-même lorsqu'il s'étiole et chercher hors de ce lieu intime une récréation. On doit renoncer à soi en faveur d'autre chose, en faveur d'un divertissement.

Au lieu de considérer le système "amitié de soi"-divertissement comme un rival du système "amitié de soi"-amitié, seul considéré dans les deux premiers chapitres, nous avons vu qu'il est possible de relier ces deux systèmes. Le divertissement devient alors un détour sur le chemin de l'amitié un peu comme l'intérêt en était une étape. Cette réévaluation du système "amitié de soi"-amitié montre la nécessité du dialogue: lorsque le dialogue avec soi-même cesse, l'efficacité du divertissement dépend de la reprise du dialogue avec un autre.

Cette réévaluation introduit de plus la notion d'agrément dans le divertissement. Par suite le divertissement bien cultivé ne demeure pas simple remède à l'insuffisance de "l'amitié de soi": il s'amplifie et dépasse même le niveau de simple agrément pour procurer la jouissance, la volupté.

Dans les dialogues de "l'amitié de soi" et de l'amitié, la connaissance des modalités du renoncement à soi permet d'accéder à un optimum de volupté. Lorsqu'on en vient à savourer

⁵⁰ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 75.

les divertissements au lieu de s'en servir comme remèdes au flétrissement que le temps apporte à "l'amitié de soi," lorsqu'on les recherche purement pour la jouissance qu'ils procurent, comme de véritables drogues, il ne s'agit plus de renoncement à soi. La survie des systèmes "amitié de soi"-divertissement et "amitié de soi"-amitié dépend de la mesure observée dans le recours aux divertissements.

Mesuré ou non, le recours au divertissement ne se détache pas a priori de la notion de jouissance pour certains esprits tels que l'auteur des Pensées. Les divertissements ne peuvent trouver grâce devant lui pour cette raison et aussi parce qu'il les considère comme un moyen irrationnel et sacrilege de se défendre contre l'ennui.

CONCLUSION

Dans la quête évremontienne du bonheur un certain renoncement à soi préside aux rapports entre deux formes de la satisfaction du soi. Les modalités du renoncement à soi expliquent en effet l'assimilation de l'inclination à l'amour de soi et de l'intérêt à l'amitié. De même, ces modalités permettent de mettre en relief le rapprochement que Saint-Evremond fait entre amitié et amour de soi puisque sa rédaction conduit à considérer ce dernier sentiment comme un cas particulier du premier. L'amour de soi, qu'il est donc permis de désigner par le vocabulaire d'"amitié de soi" devient véritablement une alternative de l'amitié. La quête du bonheur revient au choix entre les douceurs offertes par "l'amitié de soi" ou "celle d'un autre." Le renoncement à soi représente l'abandon du bien-être intérieur de "l'amitié de soi" en faveur de la recherche d'une "plus grande douceur" dans "l'amitié d'un autre."

Quelles que soient pourtant les douceurs que procure l'amitié, l'association avec un autre que soi réclame pour atteindre un seuil satisfaisant, une connaissance des variables. A première vue, cependant, l'amitié occupe une telle place dans l'esprit et dans la vie de Saint-Evremond que le choix entre "l'amitié de soi" et l'amitié ne semble guère douteux.

Mais justement l'expérience que Saint-Evremond possède dans ce domaine l'autorise à en apprécier les limitations avec précision. Il y a plus de soi-disant amis que de véritables. La plupart ne franchissent pas l'étape de l'intérêt en voie vers l'amitié. De même, l'amitié a besoin d'être passée au crible pour mériter ce nom. Le temps également met les amitiés à l'épreuve, à tel titre qu'on peut se laisser égarer par un désir instinctif de constance à prolonger une association qui ne procure plus guère de bonheur.

Malgré ces écueils, véritables amis et amitiés existent, mais l'amitié dépend pour son existence d'un renouvellement de loin en loin de l'atmosphère confinée de cette cellule sociale élémentaire par des contacts avec la société. La force de l'habitude, les exigences immodérées des partenaires de l'amitié, comme leur indifférence d'ailleurs, feraient retrouver une solitude: solitude insulaire de l'amitié autoritaire ou solitude absolue du retour à soi.

Quand il convient donc d'abandonner les ressources de l'amitié pour revenir goûter aux douceurs de "l'amitié de soi," il importe de ne pas oublier la question de durée.

"L'amitié de soi," comme l'amitié, résiste mal à l'épreuve du temps. Dans une nouvelle sorte de renoncement à soi, on doit se soustraire au tête-à-tête avec soi-même, devenu ennuyeux et se récréer grâce au palliatif du divertissement. "Amitié de soi," amitié et divertissement s'unifient en un système dans lequel le divertissement forme en quelque sorte un détour vers l'amitié. Ces considérations révèlent la

nature profonde de la symétrie de "l'amitié de soi" et de l'amitié, les alternatives de la quête du bonheur. Le bonheur dépend du maintien du dialogue, extérieur ou intérieur, avec un autre ou avec soi-même. Comme l'amitié, "l'amitié de soi" comporte ses excès. Le divertissement peut dégénérer lorsqu'il est recherché pour lui-même. Il fournit alors les arguments dont s'arment les rigoristes religieux dans leur réprobation des honnêtes gens agrémentant leur dialogue de plaisirs savamment dosés.

En essayant de déterminer avec soin quand il seyait de rompre ou de renouer le dialogue avec l'autre ou avec soi-même, Saint-Evremond cherchait probablement une sorte de continuité dans la satisfaction de soi. Il tentait "de dénombrer les certitudes qu'il faut acquérir pour se perdre en autrui sans se perdre."¹ Peut-être imaginait-il une honnêteté intérieure aussi bien qu'extérieure.

¹ Schmidt, p. 122.

DEUXIEME PARTIE
LE RENONCEMENT A SOI ET LA RELIGION

INTRODUCTION

Nature, enseigne-moi par quel bizarre effort
Notre ame, hors de nous, est quelquefois ravie?
Dis-nous comme à nos corps elle-même asservie,
S'agit, s'assoupit, se réveille s'endort?

Les moindres animaux, plus heureux dans leur sort,
Vivent innocemment sans crainte et sans envie;
Exemts de mille soins qui traversent la vie:
Et de mille frayeurs que nous donne la mort.

Un mélange incertain d'esprit et de matière,
Nous fait vivre avec trop, ou trop peu de lumière,
Pour savoir justement et nos biens et nos maux.

Change l'état douteux dans lequel tu nous ranges,
Nature, élève-nous à la clarté des Anges,
Ou nous abaisse au sens des simples animaux.(I,2, 148)

S'il convient à M. A.M. Schmidt de détecter dans les trois derniers vers de ce sonnet de Saint-Evremond "un relent de christianisme corrompu,"¹ qu'il nous soit du moins permis de souligner l'intérêt à l'égard des problèmes de la foi qui y est exprimé. H.T. Barnwell confirme cette attitude de Saint-Evremond. Son chapitre sur la religion dans sa monographie sur cet écrivain, commence par une longue discussion sur le libertinage et il conclut cette introduction en affirmant que Saint-Evremond ne pouvait être indifférent aux questions religieuses: "Qu'il fût croyant ou non, il pensait évidemment que la religion est un aspect essentiel de la vie humaine"²

¹ Schmidt, p. 142.

² Barnwell, Les Idées morales, p. 99.

Il nous suffira d'établir que Saint-Evremond, tout libertin, tout épicurien³ qu'il fût, se préoccupait de religion. K. Spalatin est de cet avis, même s'il l'accuse, un peu à la légère, de confondre surnaturel et superstition: "Saint-Evremond a joué, au point de vue religieux, le rôle de médiateur entre les deux siècles [le 17^e et le 18^e]. Pour lui déjà, le surnaturel s'appelle superstition et les motifs qui poussent une âme au couvent sont analysés par une psychologie fine, mais exclusivement humaine. Il méconnaît sans scrupule tout autre mobile."⁴

Sans nous attacher à discuter l'identité religieuse de Saint-Evremond, nous allons, dans cette partie, exposer son concept de la dévotion et le rapport qu'il y voit avec le renoncement à soi. Cela nous permettra d'indiquer la qualité paradoxale de son scepticisme. Scepticisme personnel et scepticisme à l'égard des autres. Après ce chapitre de définitions, nous aborderons divers problèmes religieux dénotant des attitudes contradictoires: le statu quo et les excès, l'équilibre et le déséquilibre. Selon que l'équilibre est le fait d'âmes douées ou d'âmes non douées, Saint-Evremond prendra une position bien différente. D'observateur, il devient, à l'occasion, actif dans le maintien de l'équilibre, mettant sa lucidité au

³ Mario-Paul Lafargue, Saint-Evremond ou le Pétrone du XVII^e siècle (Paris: Société d'Editions Extérieures et Coloniales, 1945), p. 51, le caractérise ainsi: "Saint-Evremond s'est fait un épicurisme à sa mode. Il est épicurien comme Bachaumont, Chapelle et Cyrano de Bergerac, ou mieux comme Atticus, comme Horace, comme Pétrone."

⁴ Spalatin, p. 144.

service de ceux qui comprennent mal le renoncement à soi.

Cette distinction entre âmes douées et âmes non douées se poursuivra dans l'analyse de l'équilibre et de son caractère précaire et réversible. De cette analyse de l'équilibre, nous pourrons déduire les sources des incertitudes et des fantaisies dont s'accompagne le renoncement à soi. Nous atteindrons dans le dernier chapitre les véritables causes du déséquilibre et leurs relations avec le renoncement à soi.

Chapitre I - LA DEVOTION

La curieuse tournure d'esprit de Saint-Evremond fait apparaître dans ses écrits aussi bien des passages marqués de scepticisme religieux, que d'autres, plus inattendus, révélant un concept extrêmement élevé de la dévotion. En nous attachant à retrouver les liens qui existent entre ces deux attitudes si étrangères l'une à l'autre, nous serons amenés à examiner le renoncement à soi sous trois angles voisins mais différents: nécessité, raison, critères. Le renoncement à soi fait nécessairement partie de la dévotion comme la conçoit Saint-Evremond et contribue à la rareté de cette dévotion. La définition de l'objectif de la dévotion donne la raison de cet état de choses. Enfin, le renoncement à soi, partie intégrante de la dévotion et de son objectif, devient, par conséquent, le critère d'après lequel Saint-Evremond juge de la validité d'une dévotion donnée.

La nature ambivalente de la pensée de Saint-Evremond en matière de religion ressort clairement de l'analyse que René Ternois donne du texte "Sur la religion" (IV, 275-280): bien qu'il qualifie cet essai de "déclaration d'incroyance," il y détecte la présence de "phrases, où on pourrait découvrir, si on en avait envie, une aspiration à la foi parfaite."¹ Pour bien apprécier ce que R. Ternois veut dire, il n'est que de

¹ Ternois, Oeuvres en Prose, III, p. 361.

lire les premières lignes de ce texte qui représente plutôt une apologie du scepticisme qu'une "déclaration d'incroyance": "A considérer purement le repos de cette vie, il seroit avantageux que la Religion eût plus ou moins de pouvoir sur le genre humain. Elle constraint, et n'assujettit pas assez; semblable à certaines politiques, qui ôtent la douceur de la liberté, sans apporter le bonheur de la sujetion. La volonté nous fait aspirer foiblement aux biens qui nous sont promis, pour n'être pas assez excitée par un entendement qui n'est pas assez convaincu"(IV, 275). Ce passage expose plus les raisons de ne pas croire, qu'une "déclaration d'incroyance," c'est-à-dire un refus de croire. Sans aller jusqu'à dire que Saint-Evremond reconnaît et regrette le libre arbitre, nous pouvons constater qu'il déplore que la religion établisse plutôt un frein qu'une véritable discipline, "elle constraint et n'assujettit pas assez," une restriction plutôt qu'une véritable attraction, retirant "la douceur de la liberté, sans apporter le bonheur de la sujetion." Nous recevons de la religion un message confus peu propre à soutenir notre aspiration, notre "volonté." Saint-Evremond trouve dans cette demi-teinte de l'appel religieux une justification du doute qui règne dans son esprit.

Ce doute semble régner dans bon nombre d'esprits. Tout en reconnaissant implicitement l'existence de la dévotion sincère en admettant celle des dévots, soit qu'il les appelle "gens véritablement persuadés"(IV, 173), ou "véritable dévot"(IV, 275), ou "personne sérieusement touchée"(IV, 282), ou bien encore "homme qui a de la foi"(IV, 278), Saint-Evremond souligne

néanmoins la rareté de cette foi: "Peu de gens en ont" (IV, 278). En essayant de préciser ce que Saint-Evremond veut dire par "l'entendement ... pas assez convaincu,"² nous allons découvrir que, selon lui, ce manque de foi dépend de trois facteurs: la nature abstraite de la dévotion, son caractère singulier et le renoncement rigoureux à soi qu'elle nécessite.

La nature abstraite de la dévotion limite le nombre de ceux qui consentent à échanger le réel contre la promesse d'un intangible: "Peu de gens ... défendent l'idée contre les objets; l'espérance de ce que l'on nous promet cédant naturellement à la jouissance de ce que l'on nous donne" (IV, 278). La rareté de la dévotion sincère provient tout simplement du choix difficile entre un futur irréel, "l'espérance" et un présent palpable, "la jouissance." On promet l'espérance, on ne la garantit pas. Pour préférer ainsi "l'idée" aux "objets," le "véritable dévot" doit se discipliner afin de donner la priorité à son être spirituel aux dépens de son être physique: il doit parvenir à "l'assujettissement du corps à l'esprit" (IV, 276), c'est-à-dire combattre sa tendance naturelle: "L'espérance ... cédant naturellement à la jouissance"³

Si la préférence de l'idée aux objets, de l'abstrait au concret crée sans contredit un obstacle à la dévotion en allant à l'encontre de l'instinct naturel, le choix requis dans le domaine de l'abstrait lui-même comporte de plus une certaine singularité. En effet, dans la lutte contre l'instinct naturel

² Cf. supra, p. 146.

³ Cf. supra, début du paragraphe.

il faut encore se muer en une sorte d'inverti de la jouissance: "Le véritable dévot rompt avec la nature," ce qui présente déjà une part d'étrangeté, mais plus étrange encore, c'est pour "se faire des plaisirs de l'abstinence des plaisirs ..." (IV, 275-276). Le véritable dévot ne se contente pas du refus de suivre l'inclination naturelle. Il en vient à une sorte de masochisme religieux puisqu'"il se rend délicieux l'usage des mortifications et des peines" (IV, 276). La rareté de la dévotion ne tient donc pas uniquement à sa nature abstraite mais aussi à son caractère singulier.

Pourquoi le véritable dévot doit-il s'imposer une discipline aussi stricte et étrange? Parce qu'il doit renoncer à lui-même. Dans sa confrontation avec lui-même, dans la situation de la dévotion sincère, il parvient, nous venons de le voir, à une jouissance insolite faite de la torture de soi. Celui qui se supplicie à plaisir ne se trouve-t-il pas diamétralement opposé à celui qui recherche la satisfaction de soi? A ce titre-là, la dévotion n'est-elle pas l'opposé de "l'amitié de soi"? Le dévot n'essaye pas de satisfaire le soi, il s'ingénie à lui ôter toute satisfaction. Seuls la haine et le mépris de soi peuvent convertir "mortifications" et "peines" en délices. Pourquoi la dévotion doit-elle signifier un pareil renoncement à soi?

Tout étrange et abstraite que paraisse la tension qu'exige ce renoncement à soi, elle est à la mesure de l'objectif ultime du véritable dévot. Saint-Evremond donne de cet objectif une définition qui dépasse le concept du salut, une

définition basée sur le concept d'amour divin: "Une personne sérieusement touchée, ne songe plus à se sauver ..."(IV, 282), mais au contraire, cherche à atteindre une situation toute spéciale: "A aimer, quand elle s'unit à Dieu"(IV, 282). Il s'agit bien ici d'une substitution qui explique la nécessité du renoncement à soi. On substitue l'amour de Dieu à l'amour de soi. Le salut ne constitue plus le but suprême de la dévotion, mais se réduit à une étape vers l'union avec Dieu.⁴

Saint-Evremond souscrit donc à un concept extrêmement pur⁵ de la dévotion, celui de l'union avec Dieu qui ne peut s'accomplir qu'au prix de l'annihilation de soi.⁶ Au lieu du tête-à-tête avec soi, situation de l'inclination ou de "l'amitié de soi," c'est un tête-à-tête avec Dieu. C'est la thèse augustinienne de la purification de l'"âme par l'ascèse ... en vivant le cœur de toute recherche personnelle pour le remplir de

⁴ L'intérêt, on s'en souvient, n'était qu'une étape vers l'amitié.

⁵ Avec cette conception élevée de la dévotion, Saint-Evremond se rapproche de l'auteur inconnu des Quatrains du Déiste, qui, d'après A. Adam, Les Libertins au XVIIe siècle, p. 11, "avait appris à se faire de Dieu l'idée la plus haute, Une idée si haute même que dès lors les dogmes chrétiens se révélaient impossibles à croire." Pas plus que Saint-Evremond d'ailleurs, cet auteur des Quatrains qu'on confondait "dans la même troupe scandaleuse que les libertins de la cour, ... n'est ... irréligieux."

⁶ "Comme Pascal ou Calvin, il conçoit que Dieu seul en quelque manière, est assez puissant pour marier l'âme au corps." C'est ainsi que A.M. Schmidt, p. 139, décrit le concept d'exclusion mutuel suivant lequel il n'y a pas de place dans le corps de l'homme à la fois pour "l'amitié de soi" (l'amour-propre pascalien) et pour l'amour de Dieu.

Cf. à ce sujet également, John Burnaby, Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine (London: Hodder and Stoughton, 1947), pp. 260-287, sur "anéantissement."

l'amour de Dieu."⁷ En substituant radicalement l'amour de Dieu⁸ à "l'amitié de soi," le dévot aboutit à la situation suprême dans laquelle la solitude est comblée au lieu de sombrer dans l'insuffisance.⁹ Tout d'abord, l'amour de Dieu remplace "l'amitié de soi," en raison de l'exclusivité qu'exige l'union avec Dieu.¹⁰ D'autre part, "l'amitié de soi" se trouve éliminée en même temps et pour la même raison que la notion de salut qui ne représente plus le but suprême de la dévotion.¹¹ Faire son salut, revenant bien à la recherche d'un bonheur, quand ce serait dans une vie surnaturelle, reste teinté d'intérêt personnel.

Ainsi Saint-Evremond retire à la dévotion son caractère personnel et même mercenaire, le salut. Il est concevable que la dévotion ainsi comprise possède un caractère abstrait et singulier puisque le renoncement à soi qu'elle exige doit être total pour arriver jusqu'à l'union avec Dieu. Le salut subsiste

7 Julien-Eymard d'Angers, p. 69.

8 John Burnaby, page 257 et page 274 notamment, mentionne que certains théologiens parlent de l'amitié avec Dieu, "friendship with God," pour désigner une union avec Dieu, complètement dépourvue d'intérêt.

9 Cf. supra, "Les Amitiés," p. 99.

10 Cf. supra, p. 149.

11 A propos de Bayle, P. Hazard, La Crise de la Conscience, p. 268, pose cette question: "Ne pourrait-on pas dire, qu'une morale indépendante est supérieure à une morale religieuse, puisque la première n'attend ni récompense ni peines, et ne compte qu'avec elle-même, tandis que la seconde, craignant l'enfer et espérant le ciel, n'est jamais désintéressée." Saint-Evremond, comme Bayle a visiblement conscience de ce problème.

en tant que stade intermédiaire car le véritable dévot passe outre, "ne songe plus à se sauver,"¹² comme si l'objectif ultime de l'union avec Dieu ne pouvait s'atteindre directement : "Le salut, qui faisoit le premier de ses [la personne sérieusement touchée] soins, se confond dans l'amour qui ne souffre plus de soins dans son esprit, ni de désirs en son ame que les siens [ceux de Dieu]"(IV, 282). Dans la tendance personnelle qui pousse à faire son salut, la présence de "soins," qui rappellent d'ailleurs l'expectative de l'amitié,¹³ souligne le caractère intéressé de ce stade de la dévotion. L'élimination de cette expectative, de cette attente d'une récompense, lorsqu'il n'y a "plus de soins" transforme la dévotion mercenaire en dévotion pure, complètement dénuée de motifs personnels.

Nous sommes maintenant mieux à même de comprendre la coexistence, dénotée par R. Ternois chez Saint-Evremond, d'"incroyance"et d'"aspiration à la foi parfaite."¹⁴ Etant donnée, pour la plupart des mortels, l'improbabilité de l'accession à l'objectif de la vraie dévotion, le scepticisme ne représente-t-il pas un point de vue réaliste?

Ce concept d'amour divin qui constitue l'objectif de la dévotion et le renoncement à soi que ce concept requiert, selon Saint-Evremond, entraînent deux ordres de conséquences: d'une part une certaine façon de considérer la question d'éternité,

¹² Cf. supra, p. 149.

¹³ Cf. supra, p. 97.

¹⁴ Cf. supra, p. 145.

de l'autre, une nécessité de définir avec soin la dévotion avant de s'y livrer.

Cette dévotion pure basée sur l'amour de Dieu, d'un être éternel, mène à la notion d'immortalité, car Dieu et non soi devient l'objet de l'amour, le seul objet possible même, lorsqu'"on pense à l'Eternité ... dans la seule vûe d'aimer éternellement"(IV, 282). Se disposer à "aimer éternellement" equivaut bien à concevoir l'immortalité. Aimer de la sorte représente certainement plus de dévotion que l'obéissance à une crainte ou à une promesse.

Par là même, l'on abandonne l'imagerie commune de l'enfer, du paradis, les "maux dont on nous menace ... ou la gloire que l'on nous promet"(IV, 282). Sous le signe du concept divin s'opère comme un échange où l'on gagne tout sans rien perdre vraiment: l'on gagne l'éternité en libérant la dévotion des superstitions. Adam établit entre l'antagonisme qu'éprouve l'auteur des Quatrains du Déiste à l'égard des superstitions et son concept élevé de la religion, une relation qui pourrait s'appliquer à Saint-Evremond: "C'est précisément parce que son âme est pénétrée du sentiment de Dieu, qu'il s'en prend si vivement aux 'superstitieux' qui déshonorent la Divinité quand ils pensent l'adorer. Et toutes les religions positives sont, à ses yeux, et par nature, des 'superstitions.'"¹⁵ N'est-ce pas en effet, "déshonorer la Divinité" que de croire devoir lui fournir l'assistance des menaces ou des promesses que contiennent les superstitions? Cassirer indique bien que le

¹⁵ Adam, Les Libertins au XVII^e siècle, p. 11.

scepticisme représente moins un antagonisme religieux que la superstition: "Ce qui, en effet, s'oppose véritablement à la foi, ce n'est pas l'incrédulité mais la superstition."¹⁶

D'une manière générale donc, il faut veiller à dégager la dévotion de toute superstition. Autrement dit la superstition devient un critère de la dévotion. Cette notion de superstition ne se limite d'ailleurs pas aux concepts populaires du paradis et de l'enfer: la fin d'une lettre adressée en 1674 au comte d'Olonne contient une mise en garde contre la superstition à laquelle on succombe si aisément dans le malheur: "Tous les hommes, et particulièrement les malheureux, doivent se défendre avec soin d'une dévotion superstitieuse qui mêleroit sa noirceur avec celle de l'infortune" (III, 144). Comme nous venons de le voir, pour Saint-Evremond, accoler au mot dévotion l'adjectif "superstitieuse" suffit à rendre cette dévotion illusoire. Une "dévotion superstitieuse" ne ferait qu'ajouter plus de tristesse, de "noirceur" à "celle de l'infortune." Ceci pose la question de la valeur consolatrice de la dévotion. Dans la mesure où la consolation signifie un soulagement, elle équivaut à une satisfaction de soi relative. Or le véritable dévot ne cherche pas la satisfaction de soi.¹⁷ Dans sa lettre de 1674 au comte d'Olonne, Saint-Evremond aborde précisément ce problème.

A près de vingt ans d'intervalle, Saint-Evremond et

¹⁶ Ernst Cassirer, La Philosophie des lumières, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet (Paris: Arthème Fayard, 1966), p. 176.

¹⁷ Cf. supra, p. 148.

son ami le comte d'Olonne, se trouvent avoir quelque peu interverti leurs rôles.¹⁸ En 1656, lorsqu'il lui écrivait la lettre "Sur les Plaisirs," se trouvant à la campagne, autant dire pour un gentilhomme de la société parisienne du XVIIe siècle, en exil temporaire, Saint-Evremond tentait d'aider son ami resté dans la capitale. Il voulait le faire profiter de son expérience de la tristesse inhérente à la solitude. Il lui disait: "la solitude nous imprime je ne sais quoi de funeste . . ." (I,2, 139). En 1674, exilé à son tour, le comte d'Olonne reçoit à nouveau les conseils de Saint-Evremond, exilé à Londres, sans doute, mais exil tout relatif puisqu'en compagnie d'honnêtes gens. Saint-Evremond cherche comme vingt ans auparavant, à le faire bénéficier de son expérience.

Dans la première lettre, celle de 1656, "Sur les Plaisirs,"¹⁹ Saint-Evremond recommandait le divertissement. À la fin de la deuxième lettre, celle de 1674,²⁰ il ne recommande pas, il avertit, il déconseille une certaine forme de dévotion. Dans la lettre de 1656, le renoncement à soi s'opérait dans le cadre de "l'amitié de soi" en vue du divertissement. En 1674, Saint-Evremond tient à préciser les modalités du renoncement à soi dans ses rapports avec la dévotion. L'étude de "l'amitié de soi"²¹ établit combien l'efficacité du divertissement dépend des modalités du renoncement à soi dans le

¹⁸ Lettre "Sur les Plaisirs," (I,2, 139-147).

¹⁹ Cf. supra, note 7, p. 111.

²⁰ Cf. supra, p. 153.

²¹ Cf. supra, "Amitié de soi," p. 115 et seq.

cadre de cette situation. Dans le domaine de la dévotion, les modalités du renoncement à soi déterminent l'authenticité de la dévotion. L'élément de la tristesse de "la dévotion supersticieuse" joue un rôle moins central dans la lettre de 1674 que l'ennui dans celle de 1656.

Car si, dans la lettre "Sur les Plaisirs" Saint-Evremond conseillait l'usage des divertissements pour compenser l'ennui qu'il apporte la solitude prolongée, dans la deuxième lettre, ce n'est pas vraiment le potentiel de tristesse qui lui fait rejeter la "dévotion supersticieuse." Il lui déplaît surtout que cette dévotion ne représente pas un véritable renoncement à soi puisqu'elle émane "d'une pitié secrète qu'on a pour soi, assez propre à disposer les hommes à une vie plus religieuse" (III, 144). Une dévotion prenant pour source la pitié que l'on ressent pour soi contrarie le principe du renoncement à soi. Comment se torturer si l'on a pitié de soi?²² Saint-Evremond appelle cette sorte de dévotion la dévotion par "attendrissement" (III, 144), et se flatte d'en être protégé par son tempérament indolent:²³ "La nature ne m'a pas fait assez sensible à mes propres maux" (III, 144). Un exilé, fort de son expérience qui "pense avoir quelque droit à prendre de l'autorité sur les nouveaux disgraciés par une longue expérience des méchantes affaires, et des malheurs" (III, 136), parle à un autre exilé, son ami, et l'invite à ne pas succomber à la tentation de la dévotion où l'on pleure sur soi, mais à continuer

22 Cf. supra, p. 148.

23 Dans le sens du bonheur relatif de l'absence de douleur.

en exil la vie épicurienne qu'il menait à Paris. Les deux avertissements, à vingt ans d'intervalle, sont comparables quant à l'intention, bien que le deuxième, véritable anti-sermon, témoigne d'un penser plus profond.²⁴

Il faut dans cet anti-sermon distinguer "attendrissement" et "tendresse." Par "attendrissement," Saint-Evremond semble définir une condition affaiblie dans laquelle l'individu contracterait des attachements,²⁵ tel un malade rendu réceptif à la contagion par la débilitation de son organisme. Par "tendresse," au contraire, il entend, dans ce passage tout au moins, un sentiment créé par "la perte de [ses] amis"(III, 144). La fin de l'amitié, par la mort, sans doute, "pourrait [lui] donner de ces douleurs tendres, et de ces tristesses délicates dont les sentimens de dévotion se forment avec le tems"(III, 144). L'attendrissement intéresse soi-même, la tendresse, un autre. Il sied mal de devenir dévot par pitié pour soi, mais les méditations qu'engendre la perte d'un ami peuvent proprement mener à la dévotion, par la considération de la fragilité de l'amitié terrestre, par exemple. La notion de solitude change notablement de 1656 à 1674: de la confrontation forcée avec la condition humaine, elle devient la privation d'amitié; de la conception égoïste de l'absence de plaisirs, on arrive à la conception plus touchante de l'absence de société.

²⁴ Lorsque Saint-Evremond à l'opposé de ce qu'un directeur de conscience ferait, conseille à un correspondant de ne pas considérer la religion, le couvent, comme refuge inévitable dans le malheur, nous qualifierons cela d'anti-sermon.

²⁵ Religieux ou amicaux.

Cependant, dans ce passage qui contient déjà une distinction subtile entre deux nuances de dévotion, Saint-Evremond pose un problème d'interprétation: il considère une troisième sorte de dévotion qui lui paraît aussi valable que la dévotion basée sur la tendresse: "Je ne conseillerois jamais à personne de résister à la dévotion qui se forme de la tendresse," - celle que l'on vient de commenter - "ni à celle qui nous donne la confiance" (III, 144). Le refus de la dévotion de l'attendrissement se conçoit aisément en raison de sa nature égoïste; de même, l'acceptation de celle de la tendresse se justifie par sa nature altruiste. Mais alors, comment justifier "celle qui ... donne la confiance" et qui semble donc également de nature égoïste?

Le seul éclaircissement donné dans ce passage sur cette nouvelle sorte de dévotion, le fait qu'elle "assure à l'esprit un doux repos" (III, 144), ne suffit pas à l'interpréter; mais permet d'établir à cette fin une relation à un autre texte. Peut-être, lorsqu'il écrivait à son ami en 1674, Saint-Evremond se rappelait-il lui avoir décrit en 1656 "la volupté spirituelle du bon Epicure: ... le sentiment délicat d'une joie pure, qui vient du repos de la conscience, et de la tranquillité de l'esprit" (I, 2, 146). On se trouve ici en présence de plusieurs éléments qu'il importe d'ordonner pour comprendre le problème. Honnête homme du XVII^e siècle, Saint-Evremond possède une culture, professe un certain scepticisme à l'égard de la métaphysique et place au-dessus de tout la vie de société. Ces trois éléments réagissent réciproquement.

En première analyse, pour tout homme cultivé, l'adhésion

à une philosophie, quelle qu'elle soit, doit signifier la quête de ce repos de la conscience: "De toute philosophie, je n'aime que celle qui nous peut faire vivre avec plus de raison et moins de chagrin."²⁶ Cela "a été la curiosité ... de tous les siècles ... [même si les philosophes] ... l'ont cherché vainement"(I,2, 108). Mais d'autre part, l'inconnu "qui veut connoître toutes choses"(I,2, 107)²⁷ s'égare en faisant retraite pour lire les philosophes; conformément à la pensée de Gassendi, Saint-Evremond avoue la vanité de cette recherche en se résignant à l'idée que: "L'Auteur de la Nature n'a pas voulu que nous pussions bien connoître ce que nous sommes ..."(I,2, 108), et semble condamner par là toute recherche métaphysique. Cette condamnation prend vers la conclusion de ce texte une tournure anti-cartésienne: "Vouloir se persuader l'Immortalité de l'âme par la Raison, c'est entrer en défiance de la parole que Dieu nous a donnée, et renoncer en quelque façon à la seule chose, par qui nous pouvons en être assurés. Qu'a fait Descartes par sa démonstration prétendue ...? Il a fait croire que la Religion ne le persuadoit pas, sans pouvoir persuader ni lui, ni les autres par ses raisons" (I,2, 113).

²⁶ Planhol, III, p. 54. A la page 2 de sa notice préliminaire du volume III, de son édition des Oeuvres de Saint-Evremond, R. Planhol explique que la correspondance avec M. d'Hervart "ne figure pas dans les œuvres publiées par Des Maizeaux." D'après Planhol, il existe des publications partielles de ces lettres. Comme d'autre part, l'édition Giraud ne contient pas non plus ces lettres, nous nous servirons de l'édition Planhol.

²⁷ Titre d'un essai sur la question de l'immortalité de l'âme: "L'Homme qui veut connoître toutes choses, ne se connaît pas lui-même"(I,2, 107-113).

Enfin et surtout, ces vaines recherches risquent de faire perdre à celui qui s'y consacre, les plaisirs de l'amitié.²⁸ Le rapport avec l'amitié prend ici une grande importance. Si, en effet, la véritable obsession de l'amitié qui hante Saint-Evremond lui fait mettre en balance la méditation et la perte des amis en 1647,²⁹ elle lui fait peut-être écrire à l'inverse en 1674, que la perte des amis conduit à la méditation, la recherche du repos spirituel.³⁰ L'alternative, le dilemme, persiste dans son esprit: méditation ou conversation, solitude ou société? Dès lors, ces mots que sa plume vient de tracer: "La dévotion qui se forme de la tendresse,"³¹ suggèrent comme par réflexe la méditation et partant, la dévotion "qui nous donne de la confiance ... et assure à l'esprit un doux repos."³² Donc la troisième sorte de dévotion dont il est question dans la lettre de 1674, "celle qui ... donne la confiance,"³³ se trouve justifiée par son parallélisme avec la dévotion de la tendresse.

On trouve un écho et même une généralisation de cette

²⁸ Cf. supra, "Les Amitiés," p. 79 et seq.

²⁹ Date de l'essai mentionné dans la note 26.

³⁰ P. Hazard, I, p. 217, cite Monieri, Dictionnaire, article Pyrrhon: "'Ce parfait repos, tant à l'égard de la volonté que de l'entendement' en quoi Pyrrhon faisait consister la sagesse et le bonheur."

³¹ C'est-à-dire causée par la perte d'amis.

Cf. supra, p. 156.

³² Cf. supra, p. 157

³³ Ibid.

idée du besoin de repos spirituel dans son "Discours sur les Historiens François" (III, 180-204): "Il n'y ... à point [de peuple] ... qui ne doive assurer ... la tranquillité de sa conscience par les sentimens de sa Religion ..." (III, 184). Si la dévotion peut permettre d'atteindre cet objectif, elle procurera la réponse à "la curiosité de tous les siècles"³⁴ et délivrera l'homme d'"un des malheurs de [sa] vie, de ne pouvoir naturellement [s'] assurer s'il y en a une autre ou s'il n'y en a point" (I, 2, 108). Saint-Evremond se pose l'éternelle question, celle qui motive "la curiosité de tous les siècles," la question de savoir sans le moindre doute, de "s'assurer" de l'existence d'une vie surnaturelle. Faute d'obtenir cette réponse, Saint-Evremond continuera à considérer qu'"il seroit avantageux que la Religion eût plus ou moins de pouvoir sur le genre humain."³⁵

L'examen des idées de Saint-Evremond sur la dévotion révèle, non pas un esprit indifférent, mais bien au contraire, préoccupé par les problèmes religieux. La dévotion comme Saint-Evremond la conçoit, repose sur un renoncement total à soi pour parvenir à l'union avec Dieu. La perspicacité dont il fait preuve en matière de superstition ainsi que le soin qu'il apporte à évaluer les mérites de plusieurs sortes de dévotions témoignent assez de l'intérêt qu'il porte à ces questions.

Ce concept si élevé de la dévotion auquel Saint-Evremond souscrit, nuance son scepticisme de regret. Il lui est certes

³⁴ Cf. supra, p. 158.

³⁵ Cf. supra, p. 146.

possible d'avancer humblement qu'une dévotion véritable demeure hors de sa portée. Mais de plus, dans la mesure où ce raisonnement peut lui servir de justification, il ne laisse pas de l'étendre à ses contemporains. Pour un esprit observateur comme le sien, si la véritable dévotion présente des caractères assez ardu斯 pour la rendre rare, d'où vient qu'à son époque, tant de croyants, de religieux et de religieuses s'en réclament, sans paraître y rencontrer les mêmes difficultés que lui? En effet, si le renoncement à soi en vue d'aimer éternellement représente l'objectif du vrai dévot, combien de ses contemporains semblent égarés. S'il se détourne du renoncement à soi auquel invite la dévotion, quelle est, par contre, l'ampleur du renoncement accompli par cette foule de dévots.

Connaissant maintenant les questions personnelles que Saint-Evremond se posait à ce sujet, nous sommes, sans aucun doute, à même de mieux comprendre de quelle façon il observait son époque de point de vue religieux. On essayera donc de considérer ces observations dans le cadre déterminé par l'examen de la dévotion: questions d'idéalisme ou relations d'idée à objet, questions d'étrangeté des pratiques religieuses et questions d'égoïsme religieux. Evidemment, aucun des cas que l'on examinera ne se rattachera uniquement à l'un de ces trois ordres d'idées. Mais dans la mesure où l'un de ces trois ordres d'idées dominera la question, nous pourrons ordonner les observations.

Plutôt que de nous questionner sur la dévotion de Saint-Evremond, nous allons donc examiner avec lui la position

paradoxe de son époque à l'égard de la dévotion en prenant comme mesure le renoncement à soi tel que Saint-Evremond l'envisage.

Dans les chapitres qui vont suivre, on ordonnera ces observations dans un ordre croissant vers le déséquilibre. Déséquilibre entre l'idée et l'objet de plus en plus tourné vers l'objet. Excès de bizarrerie de plus en plus marqués. Concepts mercenaires de la religion de plus en plus accusés. On passera ainsi d'attitudes sincères à des attitudes manifestement hypocrites.

Chapitre II - EQUILIBRE DE SUFFISANCE

Comme nous avons pu le voir, au début du chapitre précédent,¹ Saint-Evremond déplore que l'appel de la dévotion soit insuffisant à le persuader, à l'amener à se prononcer, à l'entraîner sur la voie du renoncement total à lui-même. La faiblesse de cette attraction ne parvient pas à rompre l'équilibre de son scepticisme, quels que soient son intérêt et sa curiosité. De même, celui que la conversion sollicite refuse de renoncer à son identité religieuse, préférant maintenir son équilibre plutôt que d'emprunter de nouveaux chemins vers la dévotion.

Nous verrons que cet équilibre ne persiste pas seulement en raison de la faiblesse de l'attraction de la dévotion: les liens de l'identité religieuse résistent au changement autant que ceux de la nature.²

Dans un autre contexte nous pourrons observer que, même lorsque cet équilibre paraît se rompre, le renoncement à l'identité religieuse n'a pas vraiment lieu. Dans un cas comme dans l'autre, le refus de répondre aux sollicitations de la dévotion procède d'une satisfaction du statu quo, d'une suffisance religieuse, soit d'un équilibre de la suffisance.

¹ Cf. supra, p. 146.

² Cf. supra, p. 147.

Nous examinerons d'abord le problème de la conversion auquel Saint-Evremond s'intéressait à bon droit, pour des raisons chronologiques et pour des raisons particulières. Nous pourrons apprécier sa compréhension et sa tolérance à cet égard dans le dialogue qu'il entreprend avec une âme douée. Nous verrons par contre que le caractère surnaturel de la dévotion échappe totalement à des âmes moins douées qui, dans leur inconscience, ne renoncent ni à leurs plaisirs ni à leurs querelles en entrant de plein-pied dans le domaine religieux.

La rareté de la dévotion vient, on l'a vu³ tout d'abord d'une difficulté à renoncer à l'objet pour l'idée. Comme premier champ d'observation, examinons un équilibre qui se place sur un plan encore plus élevé, une relation idée-idée: le problème de la conversion. La conversion constitue bien le passage d'une idée à une autre idée, contrairement à la dévotion qui représente un changement de l'objet à l'idée.

Né à une époque retentissant encore des horreurs des guerres de religion, ayant lui-même pris part aux campagnes de la guerre de Trente Ans, et rencontrant à Londres ainsi qu'à La Haye les émigrés protestants français, Saint-Evremond ne pouvait demeurer étranger aux controverses sur les conversions. Cependant, on ne s'attendrait guère à trouver "le libertin type, le libertin par excellence,"⁴ comme l'appelle P. Hazard, se joignant, ne serait-ce qu'une fois, à ceux qui, comme Bossuet

³ Cf. supra, p. 147 et seq.

⁴ Hazard, I, p. 112.

essaient de ramener les huguenots au catholicisme.⁵

La manière dont Saint-Evremond aborde le problème dénote de sa part une profonde compréhension. Il voit une énorme disproportion entre les événements historiques des XVI^e et XVII^e siècles et les détails insignifiants séparant catholiques et protestants, entre les guerres de religion, les brutales méthodes de conversion annonçant la Révocation de l'Edit de Nantes et des détails infimes tels que "images, ... ornementa, légères Cérémonies" ou bien encore des subtiles querelles de doctrine, qui semblent diviser les chrétiens. Il se demande comment cette disproportion peut se justifier: "Est-il possible, ... que des différences si peu considérables, ... troublent le repos des Nations, et soient cause des plus grands malheurs qui arrivent aux hommes?"(IV, 130). Il examine objectivement ces futilles sources de scission dans la lettre qu'il adresse à M. Justel en 1681(IV, 129-142), quatre ans avant la Révocation, à dessein d'épargner à son célèbre correspondant les affres de l'exil en lui prêchant la conversion au catholicisme. Minimiser de la sorte des différences entre la religion réformée et la religion catholique, en les décrivant comme "si peu considérables," pourrait faire croire que la conversion d'un

⁵ Paul Hazard, I., pp. 206-207, note d'ailleurs cette attitude conciliante de Bossuet: "Longtemps Bossuet a cru que l'on pouvait réduire les protestants par la controverse, ... il ne voulait plus distinguer ce qui distingue, et insistait sur ce qui pouvait unir ... montrant que les croyances fondamentales étaient communes; s'expliquant sur le culte des Saints, sur les images ... montrant que la croyance à la transsubstantiation constituait la seule différence réelle"

"[Son] Exposition de la doctrine catholique(1671) aurait comme effet que les différences qui resteront ... [après conversion] ... n'ont rien qui blesse les fondements de la foi."

huguenot au catholicisme est un pas aisé à franchir.

Mais, sous la candeur apparente de ce début va bientôt pointer la finesse de la rhétorique de Saint-Evremond. Dix ans auparavant, il avait d  j  t  tudi   le problème de la conversion, mais d'un point de vue plus général, dans la longue lettre destinée à son vieil ami le Maréchal de Créquy.⁶ Dans la lettre à M. Justel,⁷ par contre, après avoir passé en revue, non sans ironie à l'occasion, les fuitiles sources de scission, il aborde le problème plus profond et plus spécifique des difficultés que rencontrent les conversions. Saint-Evremond ne s'interroge sur "les différences si peu considérables" et ne lance ses saillies sur "les habits du Grand Pontife, les petites Clochettes, la pompe de nos Eglises," que pour mieux faire ressortir la légèreté de ces détails en eux-mêmes. Les v  ri-tables difficultés sont, comme on va le voir, d'un tout autre ordre.

Ces difficultés présentent, comme nous pouvons nous y attendre, une certaine analogie avec celles de la dévotion. Analogie soulignée d'ailleurs par l'utilisation commune du verbe "rompre." A M. Justel, Saint-Evremond parle "des liens

⁶ Lettre intitulée "A M. le Maréchal de Créquy, qui m'avoit demandé en quelle situation \'était mon esprit, ce que je pensois sur toutes choses dans ma vieillesse" (III, 75-129). Cette longue lettre est divisée en plusieurs parties par des titres, la dernière \'étant: "Sur la Religion" (pp. 115-119). Cf. infra, p. 249 et seq.

⁷ "Ne savez-vous pas, Monsieur, que Dieu prit le soin d'ordonner lui-même jusqu' à la frange des habits du Grand Pontife? Nos habits Pontificaux n'approchent point de ceux du grand Sacrificateur: et vous ne pardonneriez guerre à nos Evêques un Pectoral et de petites Clochettes, ... Pour la pompe de nos Eglises, vous avez raison de la nommer vaine, si vous la comparez avec la magnificence solide du Temple de Salomon ..." (IV, 133).



que vous romprez difficilement" (IV, 140). Nous avons vu plus haut que "le véritable dévot rompt avec la nature."⁸ Pour le converti comme pour le dévot, il est question de séparation brutale, de rupture. Le converti rompt des "liens," mais "difficilement."

Quels sont ces liens et d'où vient qu'ils soient difficiles à rompre? Ce sont: "Un sentiment comme naturel, qui se forme des premières impressions; l'attachement qu'on se fait par les anciennes habitudes; la peine qu'on a de quitter une créance, dans laquelle on est nourri, pour en prendre une autre où l'on a vécu toujours opposé; une fausse délicatesse de scrupule, une fausse opinion de constance ..." (IV, 140).

Le "sentiment comme naturel," l'"attachement" par la force de l'habitude et la "créance dans laquelle on est nourri" font partie de notre identité. Dans sa lettre au Maréchal de Créquy, Saint-Evremond avait exprimé sa position religieuse en ces termes: "La vraye Catholicité me tient à elle autant par mon élection, si j'avois encore à choisir, que par habitude et par les impressions que j'en ai reçues" (III, 116). Presque mot pour mot, ce qui confirmait, en 1671, l'adhésion de Saint-Evremond au catholicisme, empêcherait en 1681, la conversion de M. Justel. L'identité religieuse se modifie d'autant plus difficilement, témoin "la peine qu'on a de quitter une créance," qu'on est "opposé" à la nouvelle créance et ce, non pas au moment même de la conversion mais depuis longtemps. L'idée d'habitude se trouve corroborée par "toujours," "où l'on a

⁸ Cf. supra, p. 148.

toujours vécu opposé," "premières impressions, ... anciennes habitudes," et cette "créance" à laquelle on est "opposé" par définition, créant un ensemble de préjugés anciens et bien établis. Voilà des liens solides, difficiles à rompre. Bien plus, si malgré tout, on tente la rupture, l'esprit puise dans des considérations de bienséance, comme le "scrupule," la "constance," des renforcements consolidant les préjugés sur le point d'être mis à l'épreuve. Mais ce ne sont qu'aberrations; Saint-Evremond ne s'y trompe guère: "Fausse délicatesse de scrupule, ... fausse opinion de constance."⁹

La difficulté que rencontre le changement d'identité religieuse se comprend mieux à la lumière d'un passage d'une critique littéraire faite par Saint-Evremond. A propos d'Alexandre le Grand, tragédie de Racine (II, 383-397), il décrit un phénomène comparable. Il met Racine, en particulier, et les auteurs dramatiques, en général, en garde contre l'erreur de faire "perdre leur caractère" aux héros connus de l'antiquité, de peur de blesser "le spectateur le moins délicat" car "leurs vertus [celles des héros] établies une fois chez nous, intéressent l'amour-propre comme notre vrai mérite: on ne sauroit y apporter la moindre altération, sans nous faire sentir ce changement avec violence" (II, 391-392). La violence que constituerait le changement d'identité des archétypes¹⁰

⁹ A propos de l'amitié, Saint-Evremond démontrait combien le changement est bien plus la règle que la constance. Cf. supra, p. 93 et seq.

Dans une lettre au marquis de Créquy, écrite de Hollande, parlant des jeunes filles de La Haye, il se prend à parler du "sot honneur qu'on se fait d'être constant" (II, 347).

¹⁰ Il faudrait pouvoir dire "archétypique."

témoigne plus précisément encore que "la peine qu'on a," de la profondeur du processus de conversion. Il s'agit bien d'un changement d'identité dans un cas comme dans l'autre. Le converti doit renoncer à un soi habituel, familier, on pourrait même dire confortable. Un concept externe, que ce soit héros antique ou créance, a imbibé sa personnalité au point que le changement, "la moindre altération" signifie rupture brutale, "violence," donc lutte avec soi-même. La conversion complète sincère que formulerait Saint-Evremond rappellerait la phrase historique de Saint-Rémi: "Brûle ce que tu as adoré" L'implication du concept du renoncement à soi ne fait pas doute: "Leurs vertus ... intéressent l'amour-propre."

"Les différences si peu considérables" entre les protestants et les catholiques tout comme les "vertus" des héros demeurent des concepts externes. Et ce n'est que dans la mesure où ces concepts externes ont provoqué une imprégnation de l'intérieur, du soi, que le soi résiste à la renonciation requise par la conversion, ou au changement violent qu'entraîne la "perte de caractère" de l'archétype. Les véritables difficultés de la conversion, tenant à l'amour de soi, l'amour d'un soi avec lequel on ne saurait "rompre les liens," sont de nature profonde. Cette analyse des difficultés de la conversion permet à Saint-Evremond de montrer, sans doute par égard pour M. Justel, que si "les différences si peu considérables," réduisent l'éten-
due du pas à franchir, le pas n'en subsiste pas moins.

En un détour adroit de psychologie inversée, Saint-Evremond

n'inventorie, du reste, toutes ces difficultés à l'intention de M. Justel, qu'après avoir pris la précaution de déclarer qu'elles constituaient, néanmoins, pour ce protestant un obstacle quasi-insurmontable: "Je vous exhorterois vainement à ... renoncer [à votre religion] ..." (IV, 140). Tout en lançant donc cette sorte de défi à son correspondant, Saint-Evremond lui fait apprécier, tant par son analyse des difficultés psychologiques de la conversion, que par l'intuition qu'il a du caractère inébranlable de ses convictions, à quel point il comprend sa situation et quel sacrifice ce renoncement à un soi pratiquement inaliénable, représenterait pour lui. Aussi court que puisse paraître ce pas à franchir pour passer de la religion réformée à la religion catholique, le renoncement à soi qui en est le prix, semble le rendre improbable. Quelles que soient, par ailleurs, l'habileté et la pénétration qu'il déploie, Saint-Evremond est obligé de s'avouer, face à un interlocuteur tel que M. Justel, que sa tentative de conversion est pratiquement vouée à l'échec.

Cela étant, sur un plan plus pratique, il avait convié M. Justel à considérer que "la véritable Adoration est un acte intérieur" (IV, 136), et qu'une conversion de convenance satisfaisant, comme il sied, la thèse politique du cujus regio ejus religio lui permettrait de vivre en paix et avec ses compatriotes catholiques et avec sa conscience, ou, comme Saint-Evremond le dirait, son "opinion de constance." Il se sert, pour illustrer le concept de l'"acte intérieur" du "raffinement" affiché par les "Quakers [qui] n'ôtent leur chapeau ni aux Princes ni aux Magistrats" faisant ainsi preuve d'"un

zéle mal entendu"(IV, 137), et surtout inutile car "Dieu ... ne peut souffrir le zéle indiscret, qui cause ou attire le trouble imprudemment"(IV, 141-142).

Le problème de la conversion comporte des éléments externes, "différences" et internes, "liens." Une concession quant aux éléments externes, dont Saint-Evremond semble souligner l'aisance par son ironie, permettrait à un huguenot comme M. Justel de paraître converti sans préjudice toutefois de son "acte intérieur." La possibilité d'éviter l'exil existe. Cette distinction entre éléments externes ou apparents et éléments internes du problème de la conversion permet de réconcilier les points de vue. Parmi ceux qui souhaitent la conversion des huguenots, certains ne considèrent que les éléments externes et apprécieraient leur effacement. Ceux qui saisissent l'existence des "liens," à commencer par les huguenots eux-mêmes, y trouveraient un modus vivendi.

Le refus des protestants de se convertir au catholicisme et le refus de la conversion en général, procèdent, comme nous venons de le voir, d'un immobilisme causé par des liens multiples et de la vertu que l'on pense avoir à garder son identité religieuse. Cet immobilisme, cet équilibre peut être considéré comme une sorte de suffisance.

Cette suffisance se retrouve chez ceux pour lesquels la notion de dévotion ne sort guère de l'ordinaire. Ceux dont le peu d'aptitude à l'élévation spirituelle rend nécessaire l'emploi du décorum pour renforcer l'atmosphère des lieux de culte.

La haute idée que Saint-Evremond se fait de la dévotion l'entraîne à reprocher à la religion réformée son manque de

décorum: "La Réformée n'en a pas assez; et son culte trop ordinaire ne se distingue pas autant qu'il faut des autres occupations de la vie"(III, 120). Les "extérieurs," comme il appelle le décorum, contribuent dans le rite catholique à "distinguer" la religion, à lui donner une distinction, une solennité.

La nécessité de ce décorum se trouve confirmée par l'attitude de certaines personnes. Il y a par exemple, des dévotes chez lesquelles on peut déceler moins une vocation qu'une simple recherche de quelque chose de neuf lorsqu'elles entrent en religion: "On se tourne à Dieu par esprit de changement, pour former en son ame de nouveaux désirs, et lui faire sentir les mouvements d'une passion naissante"(IV, 280). "Changement ... nouveaux désirs ... passion naissante," étrange vocation. Ces termes s'appliqueraient mieux à quelqu'un de blasé cessant de dériver de ses plaisirs habituels la jouissance qu'il en escompte. La dévotion n'étant qu'un nouveau champ d'activité comme d'autres "ne se distingue pas autant qu'il faut." Pour ces dévotes, la dévotion se réduit à la situation de l'inclination, ou de "l'amitié de soi." C'est une nouvelle formule, une sorte de plaisir différent à déguster, comme n'importe quelle autre sorte de volupté.

Il n'est plus question de renoncement à soi; bien au contraire, On semble surtout espérer de la qualité "naissante" de cette passion, un réveil des sens émoussés. La dévotion perd toute qualité supérieure. Cette sorte de nivellation permet, entre autre, d'expliquer l'influence des directeurs¹¹

¹¹ Directeurs de conscience.

sur les dévots et surtout sur les dévotes: "La dévotion a quelque chose de tendre pour Dieu, qui peut retourner aisément à quelque chose de tendre pour les hommes"(IV, 286). Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elles "préfèrent les Tartufes aux galans bien faits, quelquefois par le goût d'une volupté obscure"(IV, 286). Elles sont attirées par le mystère, non de la religion, mais d'une nouvelle catégorie de volupté. Saint-Evremond ne met pas leur bonne foi en cause. Il se trouve simplement que la religion leur est devenue un domaine familier: "Quelquefois elles veulent s'élever au Ciel de bonne foi, et leur foiblesse les fait reposer en chemin avec les Directeurs qui les conduisent"(IV, 286).¹² En proie à une sensibilisation désordonnée, la dévote confond amour divin et amour terrestre.¹³ Hypnotisée par le vocable amour, elle subit une sorte de transe qui la fait aisément succomber à l'amour charnel sur la voie de l'amour divin. Tartuffe n'escamait-il pas une telle réponse de la part d'Elmire? De cette façon la dévotion procurera à certaines personnes âgées des sensations

¹² Dans son étude sur les libertins et Saint-Evremond, V. Du Bled, La Société française, XVIIe siècle, p. 130, dressant un tableau de l'atmosphère religieuse au XVIIe siècle, cite comme exemple le "relâchement de la règle" à l'Abbaye de Longchamp: "Les confesseurs venaient de nuit, sous prétexte d'accomplir les devoirs de leur ministère."

¹³ G. Giraud, pp. CCXI-CCXII, du tome I, parle en ces termes d'une vie de Sainte-Thérèse d'Avila, écrite par Arnaud d'Andilly: "Sainte-Thérèse ... étoit une amante de Dieu, éprise à l'espagnole, d'une ineffable passion pour son sauveur."

Il mentionne également le "succès prodigieux ... de Philatée, roman pieux du doux Saint François de Sales ... inspiré par un amour du créateur, qui ne semblait pas exclure l'amour des créatures."

inédites: "La dévotion¹⁴ fera retrouver quelquefois à une vieille des délicatesses de sentiment , et des tendresses de cœur, que les plus jeunes n'auroient pas dans le mariage, ou dans une galanterie usée"(IV, 280-281). Il y a certes, un renouveau, mais point par suite de renoncement: si cette dévotion possède un aspect surnaturel c'est plutôt de l'ordre de la magie; c'est une fontaine de jouvence.

Le titre d'un des textes auxquels nous avons emprunté ces citations, "Que la Dévotion est le dernier de nos Amours" (IV, 280-283), peut alors se comprendre de plusieurs façons. Il peut s'agir soit de l'âge auquel il convient de devenir dévot par commodité; soit encore de la venue tardive de la dévotion lorsqu'on a tout essayé et rejeté enfin par dégoût; soit enfin la dernière chance d'aimer que représenterait la dévotion, quand ce serait par un détour: "La dévotion est le dernier de nos Amours, où l'ame qui croit aspirer seulement à la félicité de l'autre vie, cherche sans y penser à se faire quelque douceur nouvelle en celle-ci"(IV, 280).

Orientée vers "la félicité" que doit apporter la vie éternelle, la dévote se met inconsciemment en quête d'agrément sans perdre de temps. Telle est la différence entre la rigueur de la vraie dévotion et les mirages de la dévotion commune: l'objectif trompeur de la "félicité de l'autre vie" a pour conséquence la satisfaction de soi. Au lieu d'un renoncement à soi, de nature involontaire, "sans y penser," on cherche donc "quelque douceur" en cette vie, la ferveur terrestre

¹⁴ Saint-Evremond devrait ajouter: ainsi comprise.

supplantant la ferveur céleste parce qu'elles ont été mises sur le même plan.

Pour des âmes peu douées, peu pénétrées de l'idéal religieux, il faut créer artificiellement une solennité, un décorum. Il faut leur fournir un cadre, des "extérieurs" capables de les inspirer pour compenser l'absence de compréhension qui les empêche de s'élever.

La nature abstraite de la dévotion, exigeant qu'on "défende l'idée contre les objets"¹⁵ l'élève en principe au-dessus d'autres activités humaines, comme par exemple, l'étude, l'activité sociale ou la guerre. Pourtant, lorsque, dans un esprit de conciliation, Saint-Evremond confie à M. Justel¹⁶ qu'"il est des émulations de sainteté aussi bien que des jalou-sies de gloire"(IV, 131), il indique que la sainteté, donc la dévotion, se trouve ramenée au plan d'activité ordinaire. A ce niveau, l'émulation, la comparaison agressive entre hommes est encore de mise. Loin de s'annihiler, de se joindre à Dieu en renonçant à soi, les individus s'affirment.

Peut-être cette émulation dérive-t-elle d'un sentiment de "joie intérieure" ressenti par les dévots. "La joie intérieure des ames dévotes vient d'une assurance secrète qu'elles pensent avoir d'être agréables à Dieu ..."(III, 118-119).¹⁷

¹⁵ Cf. supra, p. 147.

¹⁶ Cf. supra, p. 165.

¹⁷ Ce passage constitue-t-il une attaque contre les jansénistes?

A.S. Krailsheimer indique, dans Pascal, Pensées (Hammondsworth: Penguin, 1966), p. 21, "Jansenists had a strong sense of election, and tended to dwell on the smallness of the number to be saved."

Il y a là contradiction flagrante avec la notion de foi, de dévotion comme Saint-Evremond la conçoit. Un tel contentement, une telle satisfaction de soi, mène ces "âmes dévotes" plus loin qu'au cadre étroit de "l'amitié de soi," à la suffisance de l'admiration de soi. C'est une admiration ou une estime de soi et puisque le soi existe encore au point d'être estimé, le tête-à-tête avec Dieu¹⁸ est loin d'être atteint. Cette idée d'avoir été choisi, élu, d'avoir atteint une supériorité, s'éloigne du concept central de l'humilité chrétienne puisqu'elle indique un couronnement du soi.

C'est sûrement au nom de ce sceau divin secret que le clergé peut se permettre une attitude critique vis-à-vis du rôle moralisateur que veut jouer le théâtre, et de l'introduction du merveilleux chrétien dans la tragédie moderne.¹⁹ Comment les prédicateurs pourraient-ils accepter que le monopole du sermon leur soit retiré? "les Prédicateurs ne souffriroient point que la Chaire et le Théâtre fussent confondus, et qu'on allât apprendre de la bouche des Comédiens, ce qu'on débite avec autorité dans les Eglises à tous les peuples"(III, 149). Comment ne pas penser à certains passages de la préface de Tartuffe, par exemple, dans lesquels Molière défend ce droit de la comédie? Les "Prédicateurs" souffrent d'autant moins la rivalité des "Comédiens" dans ce domaine que l'on risque d'apprendre plus agréablement "par la bouche" de ces derniers ce que l'on est contraint d'écouter dans les églises où "on le

¹⁸ Cf. supra, p. 149.

¹⁹ Opposé à ancienne ou antique.

débite avec autorité." L'introduction "des Anges et des Saints sur notre scène"(III, 149) ne constitue pas un moins grave attentat à la bienséance ecclésiastique. Cette attitude de clergé à l'égard du théâtre ne fait que renforcer la contradiction existant entre la nature de la dévotion et la suffisance des "ames dévotes." Ceux qui par leurs "émulations de sainteté" refusent implicitement à la dévotion la considération respectueuse qui lui est due, s'empressent de réclamer au nom de cette même dévotion, la révérence d'un monopole dans le domaine de la morale.²⁰

Ces sortes de rivalités n'existent pas seulement entre religieux et profanes. On en trouve même entre sectes religieuses. "La Conversation de M. d'Aubigny avec M. de Saint-Evremond"(II, 169-173) prend l'aspect d'une revanche des jansénistes sur les jésuites. Saint-Evremond mentionnait à Monsieur d'Aubigny "la conversation qu'il avait eue avec le Pere Canaye"(II, 169),²¹ et plus particulièrement sans doute l'aveu que ce prélat avait fait à la conclusion de cette conversation: "Ce n'est ni la GRACE, ni les CINQ PROPOSITIONS qui nous ont mis mal ensemble.²² La jalouse de gouverner les consciences a tout fait Ce n'est pas que les uns et les autres n'ayent dessein de sauver les hommes, mais chacun se veut donner du crédit en

20 L'ironie de "ne souffriroient point", le ton doctement moqueur de "qu'on allât apprendre" et "ce qu'on débite avec autorité" suggèrent assez bien ce qui pouvait se dire à ce sujet entre honnêtes gens.

21 Il s'agit de la "Conversation du Maréchal d'Hocquincourt avec le Pere Canaye"(II, 156-168).

22 Le Pere Canaye est jésuite, l'Abbé d'Aubigny, janséniste.

les sauvant, et, à vous parler franchement, l'intérêt du Directeur va presque toujours devant le salut de celui qui est sous la direction"(II, 167-168). Entendant cela, M. d'Aubigny se prépare à révéler de semblables choses sur les jansénistes par pure émulation: "Il n'est pas raisonnable, ... que vous rencontriez plus de franchise parmi les Jésuites que parmi nous"(III, 169).

Le besoin impérieux que les prédicateurs semblent éprouver de préciser que la morale est leur domaine exclusif et leur empressement à faire assaut de "franchise" lorsqu'il s'agit de propagande, dénotent de leur part un travers fâcheux. La jalouse qu'ils manifestent peut d'abord prêter à la satire, mais, ce qui est plus grave, elle indique de leur part une profonde incompréhension. Leur jalouse a le défaut d'être naturelle alors qu'il s'agit de concepts surnaturels. Ce que Saint-Evremond considère être la pierre d'achoppement en matière de rivalités religieuses est: "[La] répugnance la plus naturelle ... de reconnaître en qui que ce soit une supériorité de raison. ... Notre premier avantage, c'est d'être nés raisonnables: notre première jalouse c'est de voir que d'autres veuillent l'être plus que nous"(III, 125-126). Il y a ici comme un écho de la première phrase du Discours de la Méthode, phrase qui introduit un paradoxe fondamental: bien que tous doués de bon sens, nous ne savons pas "conduire notre raison."

En ce qui concerne la dévotion, l'écueil réside précisément dans l'intervention du raisonnement: "Aux choses qui sont purement de la nature, c'est à l'esprit de concevoir ...

aux surnaturelles, l'ame s'y prend, s'y affectionne, s'y attache, s'y unit, sans que nous les puissions comprendre" (III, 126). Dans un rare moment, l'énumération des verbes nous laisse surprendre l'émotion de Saint-Evremond lorsqu'il veut montrer qu'il sied de faire une différence entre "choses ... de la nature et ... surnaturelles."

Les controverses entre huguenots et catholiques qui n'ont cessé d'être soulevées à l'époque de Saint-Evremond ont vraisemblablement contribué à l'intéresser aux problèmes de la conversion. En Hollande comme en Angleterre, les contacts personnels avec les huguenots dont il partageait l'exil, lui ont donné l'occasion d'aborder ces problèmes avec plus de tolérance que beaucoup de ses contemporains demeurés en France.

C'est ce qui l'autorise, par exemple, à formuler quelques recommandations à M. Justel sans vraiment songer à le convaincre. Saint-Evremond a du moins l'esprit de se rendre compte que la résistance à la conversion ne provient pas d'un simple entêtement. Il détecte les données psychologiques qui rendent le renoncement à l'identité religieuse, pratiquement inconcevable. Cette véritable imprégnation qui maintient l'âme sincère dans un équilibre de suffisance, ne permet d'envisager qu'une possibilité: celle de la conversion de convenance couvrant d'un masque protecteur l'acte intérieur de la dévotion. La résolution du conflit entre protestants et catholiques semble donc résider dans un faux acte de renoncement à soi.

Nombreux, d'autre part, sont ceux ou celles qui s'arrêtent à ce faux renoncement à soi, sans même l'accompagner d'un acte intérieur. Dans ces esprits le surnaturel n'occupe pas de place privilégiée. Ils se tournent vers la dévotion sans comprendre qu'il s'agit de renoncer à soi. Ils n'y voient qu'un champ nouveau où exercer leurs passions amoureuses, leurs rivalités individuelles ou communautaires. Cette entrée dans le domaine de la dévotion sans solution de continuité à partir du domaine profane, témoigne d'un autre équilibre de la suffisance.

D'une manière paradoxale, les âmes douées et les esprits peu doués aboutissent à un même immobilisme religieux qui nie le renoncement à soi. Cet immobilisme possède un caractère passif. Dans le chapitre suivant nous allons nous trouver en présence d'un équilibre religieux volontaire.

Chapitre III - LE RENONCEMENT LIMITE - L'EQUILIBRE RELIGIEUX

Ce chapitre, comme le précédent, se divisera en deux grandes parties, l'une centrée autour d'une âme douée du point de vue religieux et l'autre autour d'une âme qui a besoin dans ce domaine d'une assistance externe.

Après avoir présenté Saint-Evremond s'employant à convertir un gentilhomme protestant, il peut paraître contradictoire de le montrer freinant le courant de dévots et de dévotes, qui, à son époque, se dirigent vers couvents et monastères. Au sens scientifique, un courant résulte d'une dénivellation, d'un déséquilibre. La ruée, des femmes surtout, vers la vie monastique, témoigne d'un manque d'équilibre religieux qui inquiète Saint-Evremond.

Il a contrarié à dessein les vocations religieuses de quelques personnes lorsqu'il pensait que leurs projets de renoncement à elles-mêmes suivaient plutôt les coutumes établies que l'appel d'une véritable vocation. Moins de femmes auraient eu besoin d'une telle assistance si elles avaient pu lire le portrait de la femme idéale dressé par Saint-Evremond. Cette femme idéale ne conçoit ni la nécessité du renoncement à soi, ni l'obligation d'entrer au couvent pour trouver Dieu.

Lorsqu'une personne ne possède ni cette lucidité ni cet équilibre religieux, Saint-Evremond considère qu'on doit

l'empêcher d'entrer au couvent, simplement pour faire un acte gratuit.

Nous consacrerons la première partie de ce chapitre à l'étude de l'équilibre religieux capable d'écartier le renoncement à soi arbitraire. Ensuite, nous décrirons les efforts déployés par Saint-Evremond pour assister Mme de Mazarin prête à succomber, sans véritable vocation, à l'appel de la vie religieuse.

Les anti-sermons¹ que Saint-Evremond a écrits ont tous un but identique: empêcher ses amis, les gens de son entourage, de céder à la tentation d'entrer au cloître ou au couvent. Comment, étant donné son sens épuré de la dévotion, Saint-Evremond peut-il donner de tels conseils? Nous avons vu que lorsqu'il écrivait au comte d'Olonne,² ce n'était pas pour profaner la religion: il distinguait finement entre dévotions, et insistait sur le caractère altruiste qu'une véritable dévotion, à son sens, devait posséder.

Cependant, il ne fait que s'insurger contre un usage établi. A son époque, les couvents constituaient pour les familles nobles surtout, un asile commode où envoyer les filles, qui, pour une raison ou une autre, ne pouvaient être mariées.³

¹ Cf. supra, p. 156 note 24.

² Cf. supra, p. 154 et seq.

³ V. Du Bled, pp. 121-122, n'hésite pas à affirmer que: "Ces absences de vocation, ces vocations forcées, cette tendance de l'aristocratie à considérer les dignités ecclésiastiques comme une sorte d'apanage héréditaire, le sacerdoce comme une carrière, la religion tout entière comme une source de bénéfices, attireront de bonne heure l'attention des moralistes ,des prédictateurs, de tous ceux qui avaient à cœur la pureté de l' 'église ' ."

Forcées par leur disgrâce de quitter la Cour, les favorites s'empressaient aussi de prendre le voile. Suivant ces exemples, les femmes de la société sitôt effleurées par un malheur quelconque se proposaient de faire retraite. C'est de ce rôle social du couvent que Saint-Evremond s'indigne, de cette façon d'y mettre, comme au rebut, l'excédent de la société. C'est contre ces vocations de bienséance qu'il écrit des anti-sermons pour montrer ce qu'elles ont de gratuit,⁴ et combien elles sont facilitées par une certaine disposition d'esprit. Comme nous le verrons, il se sert presque toujours dans ces écrits, des mêmes arguments, que ce soit Mademoiselle de Keroualle,⁵ Madame de Mazarin⁶ ou bien encore une certaine inconnue,⁷ qu'il cherche à détourner de sombres projets. Mais, nulle part ne paraît-il aussi convaincant que lorsqu'il s'élève au-dessus des cas particuliers, et s'adresse en quelque sorte à toutes les femmes prêtes à céder à la tentation du cloître, en faisant le

4 Gratuit dans le sens de: sans motif véritable.

5 Henri Busson, Littérature et théologie (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 126, présente Mlle de Keroualle de manière plaisante: "Lorsqu'on voulut l'[Charles II] attacher à la politique française, quel ambassadeur lui envoya-t-on? Renée de Pénancoët de Keroualle Elle réussit (ce n'était pas difficile) à devenir la maîtresse du roi, lui donna en 1672 un fils qui fut fait duc, et elle duchesse de Portsmouth."

Saint-Evremond lui-même, dans la lettre qu'il lui a écrit et intitulée: "Problème à l'imitation des Espagnols à Mademoiselle de Queroualle" (III, 131-135), lui conseille de réfléchir quand, dans un moment de désespoir, elle songe à quitter la cour de Charles II, soit pour entrer dans un couvent, soit pour repartir en France.

6 Cf. infra, p. 188 et seq.

7 Il s'agit de la destinataire de la "Lettre à une Dame Galante qui voulait devenir dévote" (IV, 284-288). Jusqu'à présent, elle n'a pas été identifiée.

portrait de celle, qui, justement, n'aurait point besoin de ses conseils, celle qui saurait d'elle-même refuser de se joindre à la foule des pénitentes sociales.

Saint-Evremond nous assure qu'Emilie⁸ est en possession de la qualité primordiale, celle "qui doit être considérée devant toutes autres"(II, 357).⁹ Assez curieusement, il ne va pas définir cette "qualité," mais simplement la décrire: "Elle est dévote sans superstition, sans mélancolie: éloignée de cette imbecillité qui se forge sur tout des miracles, et se persuade à tous momens des sottises surnaturelles" ... (II, 357). Par comparaison à ce que Saint-Evremond dit de la vraie dévotion,¹⁰ nous retrouvons ici au premier chef l'absence de superstition, Absence de superstition assez importante pour être mentionnée à trois reprises: littéralement, "sans superstition," et indirectement par l'allusion à l'"imbecillité," à la croyance aux "miracles" et aux "sottises surnaturelles." On retrouve également la tristesse, ici "la mélancolie," fruit des dévotions

⁸ C'est le nom de la femme idéale dont Saint-Evremond fait le portrait dans le texte: "Idée de la femme qui ne se trouve point, et qui ne se trouvera jamais"(II, 350-358). R. Ternois, II, pp. 38-45, a cherché à l'identifier et énonce deux ou trois théories.

⁹ Si cette qualité doit être considérée devant toutes les autres, n'est-il pas curieux que Saint-Evremond l'examine en dernier lieu? A moins que ce ne soit que pour s'assurer que cela reste dans l'esprit du lecteur. En passant, il est intéressant de noter que, dans un certain nombre de lettres ou d'essais dans lesquels les questions religieuses ne représentent pas le thème central, Saint-Evremond semble systématiquement discuter religion dans les derniers passages. L'obsession que cela indiquerait ne va quand même pas jusqu'à la formule lapidaire bien connue de Voltaire.

¹⁰ Cf. supra, p. 154 et seq.

superstitieuses qui ajoutent "noirceur" à "l'infortune."

Grâce à cette dévotion épurée, comme celle de Saint-Evremond d'ailleurs, dans la tradition rationaliste ennemie des concepts pluralistiques, Emilie jouit d'un équilibre religieux. Cet équilibre la distingue des esprits faibles¹¹ trop aisément magnétisés par la superstition dont les couvents s'enveloppent.

Eloignée des esprits faibles, Emilie s'oppose également aux esprits sombres: elle est "ennemie de ces humeurs retirées, qui mêlent insensiblement dans l'esprit, la haine du monde et l'aversion des plaisirs"(II, 357). La solitude religieuse n'est pour "ces humeurs retirées" qu'un masque couvrant opportunément leur misanthropie foncière, "haine du monde" et leur puritanisme inné, leur "aversion des plaisirs." Ces sortes de gens ne font que parer leurs dispositions et leurs attitudes d'une auréole respectable quand ils abandonnent le monde pour le cloître. Saint-Evremond a tout de même l'indulgence de croire qu'ils sont à peine conscients de leur hypocrisie puisqu'il admet qu'ils se méprennent "insensiblement" sur leur misanthropie et leur puritanisme.

En aucune façon affectée de ces symptômes de refoulement, Emilie ne voit aucune raison d'abandonner le monde. Si tous font profession d'entrer au couvent pour y trouver Dieu, Emilie refuse de croire que la solitude soit la condition

¹¹ Nous trouvons chez G. Cayrou, pp. 478-479, à l'article IMBECILE,
 "'Qui est faible, sans vigueur'"
 N.B. - Il n'a alors aucun caractère injurieux et se dit dans le style le plus élevé.
 Le nom dérivé imbecillité exprime les mêmes nuances et 'se dit du corps et de l'esprit'."

nécessaire de cette quête: "Elle ne croit pas qu'il faille se retirer de la société humaine pour chercher Dieu dans l'horreur de la solitude ..." (II, 357). Notons bien "l'horreur de la solitude" et non pas simplement "la solitude." Si c'est Dieu qu'on cherche, pourquoi le couvent serait-il donc un local privilégié ? Dieu n'est-il pas partout? Quelle garantie a-t-on de le trouver dans une cellule plutôt qu'ailleurs? La gratuité de telles affirmations rend futile l'isolement recherché par les esprits faibles et les esprits sombres. Déjà inconscients de la commodité du masque que cette désertion de la société procure à leur nature superstitieuse, austère et misanthrope, ils se leurrent tragiquement quant au fruit de cette rupture. Ils pensent que l'entrée au couvent les mènent infailliblement à Dieu mais par contre, Emilie pense que sortir du monde, s'isoler totalement correspond le plus souvent à un vain sacrifice, elle "ne croit pas que se détacher de la vie civile, que rompre les commerces les plus raisonnables et les plus chers, soit s'unir à Dieu; mais s'attacher à soi-même, et suivre follement sa propre imagination" (II, 357-358). Au couvent, pas de présence miraculeuse, mais simplement un mirage. La solitude réelle de la cellule met ces déséquilibrés religieux face à eux-mêmes. Que leur renoncement à la société ait été volontaire ou non, des motifs personnels et non des motifs religieux en étaient l'instrument. La faiblesse de leur nature et la disposition asociale de leur tempérament ouvraient la voie. Leur attitude superstitieuse les faisaient compter sur un pouvoir miraculeux de l'ambiance monastique. Ils pensaient échanger l'objet contre l'idée grâce à on ne

sait quelles "sottises surnaturelles."

Plutôt que de succomber comme tant de gens à un mirage et de se retrouver seule avec soi "dans l'horreur de la solitude" ou si l'on veut, plutôt que de trébucher sur ce bizarre renoncement à soi, Emilie estime qu'elle rencontrera Dieu sans s'isoler: elle "pense trouver Dieu parmi les hommes où sa beauté agit plus, et où sa Providence paraît plus dignement occupée" (II, 358). Quelle dénonciation des excès de la claustration! C'est "parmi les hommes" et non dans la solitude qu'on doit s'attendre à "trouver Dieu ... et ... sa Providence." Ainsi inspirée et guidée, Emilie pourra mener une existence saine et normale dans la société, "parmi les hommes." En "honnête homme" elle verra ses idées ainsi guidées: "Elle cherche avec lui [Dieu] à éclairer sa raison, à perfectionner ses moeurs, à bien régler sa conduite, et dans le soin du salut et dans les devoirs de la vie" (II, 358). Emilie, la femme idéale, parvient à réconcilier des concepts habituellement opposés l'un à l'autre; faire son salut et vivre une vie normale sans recourir à un renoncement à soi aussi dramatique qu'hypothétique.¹²

Le régime qu'Emilie propose de suivre présente un équilibre puisqu'il lui permet de mener une vie normale tout en

¹² Dans cette possibilité de vivre dévotement sans avoir à recourir à la claustration, on reconnaît les théories de Saint François de Sales.

H. Busson, dans La Religion des classiques, p. 65, indique qu'Arnauld dans ses lettres considère que: "Ce qu'il faut maintenant, c'est cette dévotion que le bon Saint François de Sales vient d'inaugurer dans sa Vie Dévote, qui 'arrache la religion aux cloîtres pour la rendre civile et mondaine.'"

contemplant les effets de Dieu et de la Providence. Comme d'autres moralistes de son époque, Saint-Evremond jetait un regard désapprobateur sur l'encombrement qui résultait de la mise du couvent au service de la société, de cet embarrasement du couvent par ceux que la société rejetait. En quelques occasions il est intervenu directement pour empêcher telle ou telle personne de sa connaissance de renoncer à la société pour des motifs plus personnels que religieux. Mais grâce au portrait d'Emilie, il semble s'adresser à toutes les femmes entraînées vers la solitude claustrale. Il voudrait qu'elles se contentent toutes, comme elle, de mener une vie dévote en société au lieu de se précipiter dans une existence monastique.

Cet affranchissement de "l'horreur de la solitude," cette affirmation de la présence de Dieu partout, se retrouve dans un passage d'une lettre que Saint-Evremond écrit à Madame de Mazarin: "C'est au milieu de l'Univers que la contemplation des merveilles de la nature vous fera connaître celui dont elle dépend. La vûe du Soleil vous fera connaître la grandeur et la magnificence de celui qui l'a formé: ... dans ce monde que vous quittez, Dieu est tout ouvert et tout expliqué à nos pensées. Il est si resserré dans les Monastères, qu'il se cache au lieu de se découvrir ..." (IV, 174-175).¹³ Seule, la première

¹³ Les circonstances qui poussent Madame de Mazarin à quitter l'Angleterre et à rejoindre sa soeur la Connétable Colonne dans un couvent espagnol sont décrites par Des Maizeaux, dans le Tome I, l, pp. 178-180. Courtisée par un gentilhomme suédois, Madame de Mazarin eut la douleur de le voir provoqué, puis blessé mortellement en duel par son propre neveu Philippe de Savoie, qui risqua des poursuites

des quatre lettres adressées par Saint-Evremond à Madame de Mazarin en 1683, pour tenter de la dissuader de quitter l'Angleterre et d'entrer au couvent, contient des arguments véritablement sérieux contre l'entrée irréfléchie dans la vie religieuse. Dans les trois autres, il développe surtout un thème galant esquissé dans la première.

Dans cette lettre donc, Saint-Evremond s'ingénie tout d'abord à peindre une image noire des conditions de la vie monastique pour en dresser en quelque sorte un épouvantail; ensuite il souligne combien la foi est nécessaire pour supporter de telles conditions. Saint-Evremond n'hésite pas à enfreindre les règles de la bienséance pour faire ressortir le contraste entre les conditions de vie présentes de Madame de Mazarin et celles auxquelles on doit s'attendre dans un cloître: dans cet "infortuné séjour" (IV, 172), elle ne trouvera qu'"une cellule, un méchant lit, un plus détestable repas, des habits sales et puants [qui] remplaceront [ses] délices" (IV, 176). Les qualificatifs sont bien calculés pour effrayer une femme noble habituée au luxe; surtout sous la plume d'un honnête homme. Qu'y-a-t-il d'étonnant à ce que Saint-Evremond prédise à son amie dans un tel cadre des jours malheureux en comparaison à l'existence qu'est la sienne? N'est-il pas évident que "le jour le plus heureux" qu'elle puisse passer dans ce lieu ne puisse pas même se comparer, "ne vaudra pas, [le] jour le

judiciaires. Ce double malheur la porta au désespoir et lui fit penser quitter l'Angleterre et rejoindre sa soeur en Espagne. C'est pour contrecarrer ce dessein que Saint-Evremond lui adresse une série de quatre lettres.

plus triste"(IV, 172), de sa vie habituelle.¹⁴ Ces conditions déjà désastreuses deviennent plus insupportables encore, du fait des règles qu'il faudra respecter, aussi choquantes soient-elles. Par exemple, on lui défendra rigoureusement "tout ce que demande raisonnablement la nature"(IV, 176). Elle sera non seulement rendue malheureuse par le manque de confort et la rigueur de la règle, mais souffrira l'humiliation, elle, une femme noble entourée d'une cour, l'humiliation d'être sujette à une autorité revêche: "[Sa] raison humiliée se verra soumise à une ignorance présomptueuse"(IV, 175).¹⁵

En effet, aux désastreuses conditions physiques s'ajouteront les tourments que l'on doit endurer de la part de la gent monastique. Elle sera soumise aux exigences injustifiables de tous et de toutes. D'abord viendra le Directeur, en la personne duquel il faudra révéler "l'imbecillité de la nature humaine" afin de ne pas "passer pour rebelle."¹⁶ Elle ne recevra pas de meilleur traitement même de la part des soeurs. La "vieille [Soeur]" lui parlera de Dieu sans vraiment le connaître et lui "commandera des sottises" s'attendant à "une exacte obéissance ... quelque ridicule [que le commandement]

¹⁴ N'oublions pas la tristesse que ressent Madame de Mazarin en conséquence du deuil de son amant et du danger que court son neveu.

¹⁵ A ce propos, Saint-Evremond donne une définition assez inattendue de cette qualité: "La Raison, ce caractère secret, cette image de Dieu que nous portons en nos ames"(IV, 175).

¹⁶ On peut se demander si en cette occurrence "imbecillité" ne vient pas à prendre un sens plus fort que ne l'indique le lexique de Cayrou.

puisse être"(IV, 175). Et de la part de ses compagnes, les autres soeurs? Elle ne recevra guère meilleur traitement. Il semble qu'elle n'en rencontrera que de deux sortes aussi désagréables l'une que l'autre: "De bonnes Soeurs trop simples [la] dégoûteront, des libertines [lui] donneront du scandale ..." (IV, 175).¹⁷

En brossant un tel tableau de l'atmosphère du couvent, Saint-Evremond fait paraître le projet de Madame de Mazarin comme insensé. Comment peut-elle vraiment penser à abandonner le monde agréable dans lequel elle vit, pour se jeter dans de pareilles conditions, parmi de tels compagnons? Quelle décision étrange que de quitter "des gens que vous charmez, ... des amis ..., pour aller chercher des inconnus qui vous déplairont, et dont vous serez peut-être outragée"(IV, 172). Au couvent, dans ce milieu qu'il décrit d'une manière si rebutante, en compagnie du Directeur, de la vieille Supérieure ainsi que des autres soeurs, Madame de Mazarin se trouvera "seule avec [ses] tristes imaginations" environnée des "sottises et [des] erreurs" et devra endurer la longue liste de rites ennuyeux, "Sermons, ... Matines ... Vêpres, ... et ... Rosaire"(IV, 180). Comme les "esprits faibles" dont Emilie se distinguait par son équilibre religieux, Madame de Mazarin découvrirait, une fois au couvent, qu'elle n'a fait que "suivre sa propre imagination."¹⁸

Est-il raisonnable de faire de pareils sacrifices?

¹⁷ Cf. supra, note 12, p. 173.

¹⁸ Cf. supra, p. 186.

Pourquoi faut-il "servir si durement"(IV, 173) Dieu? Cela ne peut se comprendre que d'une façon. Pour que ces souffrances soient justifiées, il y a une condition nécessaire: il faut avoir la foi. C'est la seule justification possible pour aller au devant de tant de désagréments, car elle "seule ... fortifie, et ... rend capable de supporter les mortifications [qu'on] se donne"(IV, 173).

En effet, Saint-Evremond ne manifeste pas une opposition a priori au couvent malgré l'aspect désagréable qu'il lui donne pour faire reculer Madame de Mazarin. Comme nous l'avons déjà vu,¹⁹ il reconnaît la dévotion et l'existence de la foi sincère tout en soulignant les limitations. De plus, dans cette lettre, il révèle sa croyance à la possibilité d'une coexistence entre croyants et non croyants. Cette déclaration dévoile dans sa pensée un respect à l'égard du christianisme, la présence simultanée d'une justification de l'épicurisme. Le texte vaut la peine d'être cité in extenso:

Il n'y a rien de plus raisonnable, à des gens véritablement persuadés, que de vivre dans l'austérité, qu'ils croient nécessaire pour arriver à la possession d'un bien éternel: et rien de plus sage à ceux qui ne le sont pas, de prendre ici leurs commodités, et de goûter avec modération tous les plaisirs où ils sont sensibles. C'est la raison pourquoi les Philosophes qui ont crû l'immortalité de l'ame, ont compté pour rien toutes les douceurs de ce monde; et que ceux qui n'attendoient rien après la mort ont mis le souverain bien dans la volupté.(IV, 173-174).

Chrétiens convaincus d'une part, et épicuriens et autres libertins sceptiques, d'autre part, ont autant de raisons les uns que les autres de suivre avec sincérité leur croyance. Si

19 Cf. supra, "La dévotion," p. 145 et seq.

l'on est persuadé de l'un ou de l'autre, de l'"immortalité de l'âme" ou du "rien après la mort," il sied de "vivre dans l'austérité" ou de mettre "le souverain bien dans la volupté." Mais il importe de choisir. Et lorsque choisir signifie abandonner le monde de la volupté pour celui de l'austérité, on ne doit le faire qu'après mûre réflexion: "Il faut, Madame, il faut se persuader avant que de se contraindre: il ne faut pas souffrir sans savoir pour qui l'on souffre"(IV, 174). Sans cette réflexion, cette préparation qui doit précéder le renoncement au monde, on s'expose aux tourments sans espoir de compensation. Madame de Mazarin trouvera au couvent "toutes les peines des Religieuses" sans trouver en échange "cet époux qui les console"(IV, 173). Le renoncement à soi que signifie l'abandon du monde et l'entrée au couvent doit être autre chose qu'un acte extérieur ou un coup de tête. Il faut s'instruire et méditer avant de prendre une décision: En un mot, "il faut travailler sérieusement à connoître Dieu avant que de renoncer à soi-même"(IV, 174).²⁰ Saint-Evremond ne pense pas que tel soit le cas de Madame de Mazarin qui se fait "Religieuse, sans beaucoup de Religion"(IV, 174), commettant donc un acte gratuit; précisément celui que Saint-Evremond cherche à empêcher.

Il est le premier à admettre qu'une véritable vocation motiverait chez elle un enthousiasme propre à la précipiter dans les affres de la dénégation: si elle était "touchée d'une grâce ... , on excuseroit la dureté de [sa] condition par l'ardeur de [son] zèle"(IV, 173). Mais maintenant que Saint-Evremond

²⁰ Cf. Naissance de l'amitié, p. 73.

a établi son objectivité, qu'il a montré que ses objections au projet de Madame de Mazarin s'enchaînent avec une logique irréfutable: horreurs de la vie monastique, nécessité de la foi pour les supporter et hérésie que représente l'acceptation de ces souffrances sans la foi, enfin doute sur la foi de Madame de Mazarin, il peut se permettre de changer de ton et de s'aventurer sur le terrain de la galanterie.

Il y a toute chance que cette retraite soit mal interprétée par le monde et qu'on la calomnie. Elle pourra passer pour la recherche d'"une avanture, celeste si vous voulez, mais toujours une espece d'avanture"(IV, 178).²¹ Qui sait même s'il n'y a pas derrière tout ceci un motif caché: de la vanité? "Peut-être êtes-vous flatée du bruit que fera votre Retraite ..."(IV, 178). Si la vanité jouait le moindre rôle ici, le manque de foi sincère ne ferait alors plus de doute. L'ironie de Saint-Evremond se mêle à sa disposition pour la galanterie lorsqu'il théorise que Madame de Mazarin fait peut-être un sacrifice après tout: celui de "dérober au monde la plus grande beauté qu'on y vit jamais, quand les autres ne donnent à Dieu qu'une laideur naturelle, ou les ruines d'un visage tout effacé"(IV, 178). Epousant pour les besoins de la galanterie, l'attitude aristocratique de son époque à l'égard des couvents,²² Saint-Evremond indique que "les laides et les imbecilles" suivent "l'inspiration divine" lorsqu'elles "se jettent dans les Couvens"(IV, 176-177). Autrement dit, la

21 La vie aventureuse de la duchesse de Mazarin prouve le bien-fondé de cette remarque.

22 Cf. supra, p. 182.

beauté de Madame de Mazarin témoigne d'un signe divin qu'elle contredirait en se cachant comme "les laides" dans un cloître: "Si vous prévenez l'heure qu'il [Dieu] a destiné pour votre Retraite, vous trahirez ses intentions, par une secrète complaisance pour son ennemi" (IV, 177).

En guise de conclusion à cette lettre où l'ironie et la casuistique galante avoisinent les concepts religieux, Saint-Evremond indique qu'il est prêt, s'il ne parvient pas à détourner Madame de Mazarin de son projet, à prononcer d'étranges voeux: "Je me cacherai dans un désert, dégoûté de tout autre commerce que le vôtre. Là, votre idée me tiendra lieu de tous objets. Là, je me détacherai de moi-même, s'il est permis de parler ainsi. pour penser éternellement à vous ..." (IV, 182). Saint-Evremond ne côtoie-t-il point singulièrement le blasphème? Il n'envisage rien moins, dans ces quelques lignes, que de quitter la société, lui, mondain, pour "un désert," de renoncer non seulement à "tous objets" pour une idée, "votre idée," mais encore à lui-même, pour "penser éternellement" à Madame de Mazarin. Curieux ermite voué à une singulière dévotion. Le langage de la galanterie se pare à l'accoutumée des termes guerriers ou de ceux de la langueur malaïve. Il est plus rare d'y rencontrer la paraphrase du culte. Mais, d'autre part, n'est-ce point là une péroraison digne d'un anti-sermon destiné à démasquer une prétendue vocation?

En s'encombrant de la foule de ceux qui désirent fuir le monde sans pour autant avoir de vocation religieuse, couvents et monastères risquent de compromettre leur image. Si ces lieux consacrés à l'idée sont envahis de personnes attachées

à l'objet, nonobstant leurs affirmations, un équilibre peut se trouver rompu.

Saint-Evremond s'insurge donc à bon escient contre ces faux renoncements à soi prononcés à la légère par ceux que les couvents attirent en faisant appel à des dispositions plutôt qu'à des aspirations. L'équilibre religieux dont Saint-Evremond a doté Emilie et dont il voudrait que ses amies fussent capables, signifierait au contraire, une symétrie entre objet et idée.

Grâce à ses anti-sermons, Saint-Evremond est arrivé à préserver cet équilibre délicat en quelques occasions, pour des personnes incapables de résister aux attractions du faux renoncement. Dans le cas de Madame de Mazarin, Saint-Evremond a mis en œuvre toutes les ressources de son art. Ses descriptions du couvent, de la vie qu'on y mène, des humiliations qu'on y subit, ferait hésiter quiconque projetterait d'y entrer.

Remarquons que Saint-Evremond s'efface respectueusement pourtant, devant les rares personnes capables de trouver la félicité dans ces sombres retraites. Mais il conseille, fort sagelement semble-t-il, de ne pas s'engager à la légère dans une existence insupportable sans le secours de profondes convictions.

A tout prendre, le réquisitoire que Saint-Evremond rédige contre la vie monastique, peut-être considéré aussi bien comme un effort pour maintenir l'identité religieuse des institutions que celle des individus.

L'hésitation que Saint-Evremond voudrait que l'on

marquât au seuil de la vie monastique, représente un équilibre entre l'objet et l'idée: entre les forces tendant à freiner l'élan vers la dévotion et celles qui favorisent le renoncement à soi. Le chapitre suivant développera la notion que le passage de l'objet à l'idée n'a rien de définitif; que la confrontation entre ces forces antagonistes est plus près de la vérité que la décision finale.

Chapitre IV - OSCILLATION

Dans les chapitres précédents, il nous a été donné d'observer des âmes douées refusant de renoncer à leur identité religieuse. Ces refus de renoncement à soi s'expliquaient par l'imprégnation trop complète que leur croyance leur avait communiquée ou par la faiblesse relative des forces d'attraction.

Mais l'équilibre ainsi maintenu entre les forces antagonistes n'est pas acquis une fois pour toutes. Le changement plutôt que la constance est la règle. Sous l'action de certains facteurs, du temps notamment, les conditions de l'équilibre se trouvent modifiées. Tel qui n'aurait considéré le renoncement à soi, à la fin l'accomplit. Cela étant, persister à s'opposer au changement cesse d'être justifié. Une fois établi que le changement et non la permanence, représente la règle, il reste à préciser les modalités de ce changement, de ce renoncement à soi.

L'on découvre alors que le renoncement à soi n'est pas plus définitif que ne l'était la permanence. Les forces antagonistes continuent à s'affronter produisant un équilibre fait de progrès, puis de reculs: soit un balancement, une oscillation. Le renoncement à soi accompli, l'on se prend à jeter un regard en arrière.

Dans ce chapitre, nous étudierons tout d'abord le mal fondé de l'opposition systématique au changement. Puis nous verrons comment le renoncement à soi limité à l'oscillation se maintient sous l'influence tour à tour attirante et rebutante d'un élément.

Bien que Saint-Evremond comprenne les difficultés inhérentes au problème de la conversion, il n'en condamne pas moins un des facteurs: l'aberration du simple entêtement "fausse délicatesse de scrupule ... fausse opinion de constance."¹ Le refus de changer d'identité religieuse par peur de paraître instable, équivaut à un refus de renoncement à soi. On attribue à ce soi une valeur immuable dont on ne saurait par conséquent se départir. Saint-Evremond s'inscrit à faux contre ce "scrupule" et contre cette "opinion de constance" car il pense, comme dans le cas de l'amitié,² que le changement est plutôt la règle que l'exception.

Quand bien même resterait-on fidèle à une idée par crainte de passer pour léger ou inconstant, n'y aurait-il pas un autre élément à considérer? Puisque le temps nous oblige à changer, pourquoi résisterions-nous inflexiblement au changement? Résister par "opinion de constance" revient à ne pas comprendre que rien n'est immuable. L'examen de l'invective que Saint-Evremond lance à "un vieil impie" va permettre d'illuminer cette idée. Saint-Evremond lui reproche et de ne pas comprendre qu'à son âge il est trop tard pour vouloir continuer

¹ Cf. supra, p. 167.

² Cf. supra, "Les Amitiés," p. 94 et seq.

à suivre son instinct naturel et de ne pas entendre une autre voix qui lui parle. Ce texte ne défigurerait pas tel sermon ou tel panégyrique des grands prédictateurs de son temps: "Je hais un vieil impie comme un méchant, et le méprise comme un mal-habille homme ,qui n'entend pas ce qui lui convient. Tandis qu'il fait profession de donner tout à la nature, il combat son dernier penchant vers Dieu, et lui refuse la seule douceur qu'elle lui demande"(IV, 283). La situation du "vieil impie" présente un nouvel aspect de la résistance à la conversion ou à la dévotion, un refus de changer d'identité religieuse, un refus de renoncer à soi: "Il combat son ... penchant vers Dieu." Les mots "vieil" et "fait profession de" témoignent de la nature habituelle de la constance de son impiété; "mal-habille homme qui n'entend pas ce qui lui convient" et "dernier penchant" soulignent l'erreur de base de cet entêtement. Comme quiconque refusant de se convertir, le "vieil impie" ne comprend pas "ce qui lui convient" et fait la sourde oreille aux appels de "son dernier penchant."³

Mais il y a plus. Le "vieil impie" manque de valeur, puisque "méchant"⁴ et manque de bon sens puisque "mal-habille," parce qu'il ne comprend pas qu'à son âge, il est temps de suivre son "dernier penchant," c'est-à-dire d'obéir à l'appel de la vie éternelle. Le "vieil impie" s'obstine à "donner tout à la nature," c'est-à-dire son premier "penchant," par habitude ou par "fausse opinion de constance." La vieillesse engage à

³ Cette idée d'une attraction naturelle pour Dieu rappelle l'instinct "secret" pascalien. Cf. supra, p. 132.

⁴ Cayrou, p. 553, cite: "Mauvais, qui n'est pas bon, qui ne vaut rien dans son genre."

se mettre en règle avec Dieu. "Vieil impie" constitue pour Saint-Evremond un véritable non-sens. On ne saurait être à la fois vieux et impie, car s'il convenait dans la jeunesse de suivre son inclination, "donner tout à la nature," il convient, dans la vieillesse, d'obéir à une autre inclination, le "dernier penchant." Nous avons déjà vu que Saint-Evremond concevait l'immortalité de l'âme "dans la seule vûe d'aimer éternellement."⁵

On retrouve cette idée des inclinations diverses suivant les époques de la vie dans une lettre adressée à M. d'Hervart, en 1669. Cette fois-ci, Saint-Evremond aborde le sujet de manière plus personnelle: "Mal vit, qui ne s'amende, est-il dit quelque part; j'ai assez joui des plaisirs des sens, je me réserve pour ceux de l'âme sur mes vieux jours"⁶ L'"opinion de constance,"⁷ le refus de changer a priori, se révèlent donc faux, non seulement parce que le changement fait partie de notre nature, mais aussi parce qu'on doit tenir compte du facteur temps. Le fait qu'une créance quelconque, l'impiété par exemple, soit valable à une époque donnée, ne suffit pas à en légitimer la permanence.

Saint-Evremond se sert de cet argument pour répondre aux critiques habituelles faites par les adversaires d'Epicure quant aux contradictions évidentes de la vie, tantôt voluptueuse, tantôt austère de ce philosophe. Si Epicure a changé

⁵ Cf. supra, p. 152.

⁶ Planhol, III, p. 58. A ce sujet, Cf, note 26, p.158.

⁷ Cf. supra, p. 167.

cela est bien naturel. Le changement que Saint-Evremond tient à mettre en évidence semble bien s'opérer toujours dans le même sens, des plaisirs à la contrainte, de la volupté à l'austérité: "Il y a temps de rire et temps de pleurer, selon Salomon; temps d'être sobre et temps d'être sensuel, selon Epicure. Outre cela, un homme voluptueux l'est-il également toute sa vie? Dans la Religion, le plus libertin devient quelquefois le plus dévot, dans l'étude de la sagesse, le plus indulgent aux plaisirs, se rend quelquefois le plus austère. Pour moi, je regarde Epicure autrement dans la jeunesse et la santé, que dans la vieillesse et la maladie" (IV, 372). Saint-Evremond refuse de tomber dans l'aberration fréquente qui réduit les figures célèbres à des symboles étriqués. En évoquant Salomon et Epicure, il cherche à leur rendre un instant leur qualité d'êtres vivants, en leur permettant de changer, de modifier leurs humeurs et leurs attitudes de moment en moment et d'un âge à l'autre. Bernier⁸ qui eut, dit-on, une influence sur la rédaction du texte dont on vient de citer un passage, témoignait d'une opinion semblable: "Monsieur Bernier, ce grand partisan d'Epicure, avoue aujourd'hui qu'après avoir

⁸ Il ressort des notices biographiques que Saint-Evremond a sérieusement étudié l'épicurisme avec Gassendi et avec Bernier.

Saint-Evremond nous dit: "J'eus la curiosité de voir Gassendi, le plus éclairé des Philosophes" (I, 2, 161).

Ternois, III, pp. 421-423, nous indique dans sa notice sur le texte: "Sur la Morale d'Epicure," que celui-ci a été écrit à la suite des entretiens entre Saint-Evremond et Bernier, après le passage de ce dernier en Angleterre.

La note de Des Maizeaux (IV, 374-375), précise que Bernier confirme cet "aveu" dans la dédicace d'un livre publié à cette époque-là.

philosopé cinquante ans, il doute des choses qu'il avait crû les plus assurées"(IV, 374). Dans un autre texte, Saint-Evremond indique que même Salomon n'a pas été "exempt d'erreur, ... de changement," et que "l'inégalité de sa conduite"(I, 2, 110), témoigne que les grands hommes ne doivent pas être considérés comme invariables.

Puisqu'il est si conscient de ce phénomène de variation, Saint-Evremond ne pouvait manquer de nous en décrire le processus. Déclarer comme il le fait que "le plus libertin devient quelquefois le plus dévot" pourrait faire croire à un usage exagéré de l'antithèse. L'échange de l'objet à l'idée, comme d'ailleurs la compensation qui préside à tout renoncement à soi, dans le cas de la dévotion comme dans le cas de l'amitié,⁹ sont visiblement présents à son esprit lorsqu'il explique comment se produit le changement d'attitude dans la vieillesse: "Aussi-tôt que nous avons perdu le goût des plaisirs, notre imagination nous offre des idées agréables, qui nous tiennent lieu de choses sensibles. L'esprit veut remplacer des plaisirs perdus; et il va chercher ses avantages en l'autre monde, quand les voluptés qui touchoient le corps nous ont échapées"(IV,73).¹⁰

⁹ Cf. supra, "Les Amitiés," p. 83.

¹⁰ Ce passage fait partie d'un "Discours," joint à une lettre à Madame de Mazarin. C'est d'ailleurs le premier paragraphe de ce discours. Des Maizeaux ne lui assigne pas de date dans son édition de 1740.

Giraud, III, p. 176, le publie, visiblement d'après Des Maizeaux, mais y ajoute une date: 1677.

Enfin Planhol, I, p. 100, le détache de la lettre et le publie séparément sous la date donnée par Giraud et y ajoute un titre: "Discours sur les Félicités promises aux religieux."

Ce texte est absent de l'édition Ternois, Oeuvres en Prose, et des Lettres, publiées en traduction par Hayward.

On voit aisément l'échange idée-objet, "idées agréables," remplacent les réalités, et "avantages en l'autre monde" en échange de "plaisirs perdus" et de "voluptés ... échapées." On voit également une illustration de "dernier penchant" de la citation du vieil impie. Où donc, sinon dans l'autre monde peut-on dans la vieillesse trouver une compensation aux "plaisirs perdus"? Nous avons vu dans les chapitres précédents les difficultés que rencontre l'échange objet-idée pour la dévotion comme pour la conversion. L'âge devient un facteur tendant à effacer les aberrations de constance cherchant à donner aux croyances un caractère absolu et permanent. Dans le cas du passage de l'amour de soi(ou "amitié de soi") à l'amitié, aussi bien que dans celui de l'objet à l'idée on se trouve en présence d'une compensation. En observant que les hommes se révèlent capables de changement au cours de la vie, Saint-Evremond nous fait comprendre qu'il entrevoit en quelque sorte un âge physique et un âge spirituel.

Malgré tout nous pouvons nous rendre compte de l'extrême originalité de sa pensée, car il souscrit à un changement sans le considérer complet, total, irréversible. Si l'on peut observer que "le plus libertin devient quelquefois le plus dévot"¹¹ c'est parce que ce changement se fait d'une manière progressive, hésitante. Saint-Evremond ne pense pas que la dévotion ou l'impiété soient des stades permanents. Il croit au contraire qu'on est attiré vers l'un ou l'autre de ces états selon les circonstances. Il croit, si l'on peut dire, à une situation

¹¹ Cf. supra, p. 202.

oscillante, une oscillation entre le bien et le mal, entre la dévotion et le scepticisme: "Nous sommes presque tous incertains, peu déterminés au bien et au mal. C'est un tour et un retour continual de la nature à la Religion et de la Religion à la nature"(IV, 276). La répétition intentionnelle de la fin de la phrase fait bien penser à un va-et-vient, une oscillation. Psychologiquement, cette notion semble plus vraisemblable que le changement brusque et permanent. Notons aussi la raison de cette oscillation: l'incertitude, "nous sommes ... incertains." Cette incertitude maintient les hommes entre deux tendances, qui les attirent alternativement. Ainsi sollicité de part et d'autre suivant les deux éléments de son dualisme, l'homme n'est "ni ange, ni bête" mais tend parfois vers l'ange et parfois vers la bête. Il n'y a pas plus de foi assurée que d'impiété constante: "Le plus dévot ne peut venir à bout de croire toujours, ni le plus impie de ne croire jamais ..." (I,2, 108).

Les jansénistes, ainsi que d'autres rigoristes en matière de religion voient l'homme définitivement lesté par le mal. Saint-Evremond ne croit pas à une adhésion déterminée au mal ou au bien, ne croit pas à une foi ou à une impiété adoptée une fois pour toutes. De nos jours, un romancier mettra cet aveu dans la bouche d'un pasteur: "Croyez-vous que toute vie religieuse ne soit pas une conversion de chaque jour?"¹² Une conséquence de ce manque de permanence de la foi cette nécessité à se convaincre pour combattre l'incertitude

¹² André Malraux, La Condition Humaine (Paris: Gallimard, 1947), p. 302.

peut servir à expliquer "les plus grands désordres des Monastères." Chaque jour il faut peser "le mal certain" des pratiques religieuses et "la félicité ... douteuse" promise. Quotidiennement, il faut confronter l'objet de l'idée pour se convaincre et supporter l'abnégation, le renoncement à soi: "Quand la félicité qu'on promet aux Religieux leur paroît douteuse, le mal certain qu'il faut souffrir leur devient insupportable" (IV, 73-74). Quelle gageure que d'acheter une "félicité ... douteuse" au prix d'un "mal certain"! C'est pour cette raison que Saint-Evremond écrivait un anti-sermon à Madame de Mazarin.¹³ Sachant qu'elle entrerait au couvent sans véritable vocation religieuse, il se devait de lui révéler cette existence de l'incertitude chez ceux ou celles qui y sembleraient le moins sujets: "Douter un jour de la félicité de l'autre vie, est assez pour désespérer la plus sainte fille d'un Couvent ..." (IV, 173). S'il arrive aux véritables dévots de perdre courage, que penser de ceux dont la vocation est mal établie? A fortiori, comment Madame de Mazarin supporterait-elle l'existence du couvent, croirait-elle "un quart d'heure ce qu'il faut qu'[une soeur] croye toujours pour n'être pas malheureuse" (IV, 173)?

Nombre de gens, le vieil impie, les adversaires d'Epicure, les jansénistes, souscrivent à la constance de l'identité religieuse, à la foi permanente. Saint-Evremond croit qu'aux divers âges de la vie correspondent différentes attitudes et que ces attitudes loin d'être fixes représentent plutôt une

¹³ Cf. supra, p. 188 et seq.

oscillation entre deux tendances nécessitant un besoin constant de réaffirmation face à l'incertitude. Il découvre dans les questions de changement d'identité religieuse, aussi profonds qui puissent être les renoncements, une inconstance du soi évoluant continuellement d'une position à une autre. Cette sorte de quête incessante possède un caractère pathétique plus propre à la compréhension des diverses attitudes que la raideur de la "fausse opinion de constance." Le renoncement à soi prend un aspect plus souple, plus conditionnel.

L'oscillation décrite par l'homme entre l'impiété et la dévotion vient de son incertitude innée. Même si l'âge ou d'autres facteurs contribuent à le rapprocher de l'un ou de l'autre de ces pôles d'attraction, il semble plus vraisemblable de se le représenter en équilibre entre ces forces antagonistes, que de le considérer définitivement impie ou dévot. Mais nous allons voir, qu'à l'examen, cette oscillation se rapproche encore plus si l'on peut dire d'un phénomène du domaine de la physique.

A regarder de plus près le vieil impie, on s'aperçoit qu'il "n'entend pas ce qui lui convient" parce qu'il est grevé de perversion au point que la vertu est pour lui "une créance ... où [il] a vécu toujours opposé."¹⁴ Donc, comme celui qui résiste à la conversion, par opposition systématique à un concept, il résiste à tout ce qui est vertu, même si cela devait au fond l'attirer, comme une nouvelle inclination, une dernière inclination, "son dernier penchant" : "Il s'est abandonné à

¹⁴ Cf. supra, p. 167.

ses mouvements tant qu'ils ont été vicieux; il s'oppose à son plaisir si-tôt qu'il devient une vertu"(IV, 283). Dans son cas, l'attraction de la dévotion est compensée et au-delà, par l'habitude prise de tourner le dos à la vertu. Le plus souvent cependant, on se lasse d'une habitude, aussi agréable soit-elle. La dévotion comme l'impiété, la vertu comme le vice, la folie comme la sagesse, nécessitent un renouvellement. "L'inégalité de la conduite de Salomon" s'explique par lassitude du vice, "il s'est lassé de sa folie; ... ses vertus et ses vices lui ont donné tour à tour de nouveaux dégouts ..." (I, 2, 110-111). Attiré "tour à tour" par sagesse et folie, vice et vertu, Salomon oscillait de l'un à l'autre, jusqu'à ce que la saturation de l'un le laisse retourner vers l'autre. Chaque extrême semble posséder un côté attirant et un côté repoussant créant ainsi ce mouvement alternatif, cette quête incessante. Saint-Evremond décrit de cette façon ces deux côtés du vice: "ce qu'il [le vice] a d'ennuyeux et de languissant à la fin, nous fait détester l'offense envers Dieu; ce qu'il a eu de délicieux en ses commencemens nous fait regretter le plaisir sans y penser ..." (IV, 281). Saint-Evremond révèle l'envers et l'endroit du vice: début agréable, attirant, fin ennuyeuse, lassante. L'accumulation, l'excès repousse. Il y a moins de vertu à cesser de jouir d'un vice qu'à ne pas succomber à ses premières séductions. Un mouvement incessant, un cycle perpétuel se dessine comme si, grâce à une polarité changeante, l'une attirante, l'autre repoussante, le vice pouvait entretenir cette oscillation. De plus, "l'offense envers Dieu," pare d'une éthique

fort opportune, ce qui n'est autre sans doute que dégoût du vice, mais par contre on se défend mal du regret "délicieux" que le souvenir de la faute initiale communique. Nous arrivons donc à une interprétation moins spécifique de la perte du "goût des plaisirs."¹⁵ Non seulement l'âge mais l'excès des plaisirs, la saturation. On reconnaît la modération épicurienne à l'égard des plaisirs. Cette façon de voir permet d'apprécier à leur juste valeur certaines conversions dues moins à une attraction religieuse qu'à une nausée de la perversité: "A bien examiner un vicieux converti, on trouvera fort souvent qu'il ne s'est défait de son péché, que par l'ennui et le chagrin de sa vie passée"(IV, 281).

Cette oscillation éclaire la complexité du processus de la conversion. Loin d'être un état définitif, irrévocable, la conversion consiste plutôt en une confrontation constante d'une tendance et de sa contre-partie. Nous avons vu le dégoût du vice se transmuer, en faisant "détester l'offense envers Dieu," en véritable repentir. Le repentir possède lui-même parfois une nature équivoque chez les dévotes car il s'apparente moins au remords qu'au dépit, souvent sans que les "pénitentes" s'en rendent compte: "Leur pénitence ordinaire, à ce que j'ai pu observer, est moins un repentir de leurs péchés, qu'un regret de leurs plaisirs: en quoi elles sont trompées elles-mêmes, pleurant amoureusement ce qu'elles n'ont plus, quand elles croyent pleurer saintement ce qu'elles ont fait"

¹⁵ Cf. supra, p. 203.

(IV, 284).¹⁶ L'éloignement du plaisir en accroît l'attraction comme l'excès du vice en amenait le dégoût. Le regret se substitue au repentir. Manifestation externe commune aux deux états d'âme, mais en l'occurrence, manifestation trompeuse, les pleurs signalent plus l'absence d'une joie que l'horreur de l'observation d'un soi corrompu. Les dévotes dont parle Saint-Evremond, regrettent plus en vérité le passé qu'elles ne cherchent à en effacer la laideur. Si elles pleurent, c'est plus "amoureusement" que "saintement." Elles prennent pitié d'elles-mêmes au lieu de se rénover, mais inconsciemment puisqu'elles "sont trompées elles-mêmes."

Ce curieux repentir provient, à n'en pas douter, d'un renoncement à soi particulier. Toutes anciennes dames galantes, ces dévotes ne parviennent pas à s'arracher à la routine de leur vie passée. Saint-Evremond joue malicieusement sur le verbe "sacrifier," pour décrire la substitution factice et comme mécanique de ces vieilles dévotes: "Quand elles étoient jeunes, elles sacrifioient des Amans: n'en ayant plus à sacrifier, elles se sacrifient elles-mêmes; la nouvelle convertie fait un sacrifice à Dieu de l'ancienne voluptueuse" (IV, 285). S'il y a, en ce qui concerne ces dévotes, un renoncement à elles-mêmes, il prend un caractère spécial. La description qu'en donne Saint-Evremond ferait penser à l'abandon d'une partie de soi, usée, morte, inutilisable; d'aucuns diraient qu'un tel renoncement serait assez comparable au renouvellement cutané des ophidiens. Puisque l'entrée en religion doit

¹⁶ "Lettre à une dame galante qui vouloit devenir dévote."

comporter un sacrifice, un abandon, qu'à cela ne tienne. Dans cette sorte de renouvellement, de réjuvénation¹⁷ même, les dévotes offrent un vain holocauste. Elles ne font pas réellement abstraction d'elles-mêmes: elles portent à Dieu la dépouille de leur passé, mais elles n'en changent pas pour autant leurs habitudes.

Comment donc s'étonner si Saint-Evremond arrive à déte-
ter une impureté presque inévitable dans le repentir des dé-
votes anciennes amoureuses? Elles demeurent entre leur nou-
velle et leur ancienne vocation, cette hésitation entretenue
par le double sens que prend le vocable "amour": "Il y a quel-
que chose d'amoureux au repentir d'une passion amoureuse..."
(IV, 282). Comme si le repentir des anciennes dames galantes
restait teinté de leur passion qu'il devrait réprouver. Ce
"quelque chose d'amoureux," témoigne d'une sourde complicité
flattant l'imagination de la pénitente, d'une image dissimulée
dans la solitude de la cellule ou de son âme, et maintenant
le lien avec le passé en lui conservant une certaine aura.

Cette impureté du repentir empêche ces dévotes de parve-
nir à la véritable dévotion, non en raison d'une attraction
contraire mais grâce à l'obnubilation que procure une interpré-
tation ambiguë: l'ancienne amoureuse en "vient à aimer Dieu,
et s'en fait un nouveau sujet de soupirs et de langueurs" (IV,
282). Elle ne sait pas faire autrement. Si elle ne traite
pas Dieu comme "un nouvel Amant" (IV, 285), "elle arrête son
souvenir avec agrément sur l'objet des tendresses passées"

¹⁷ Cf. supra, p. 174.

(IV, 282). L'opposition à l'élimination de soi, vient de cette véritable dichotomie du repentir: douceur du regret, chagrin du repentir. Ces dévotes continuent à aimer d'une manière indistincte. Elles s'aiment dans le passé tout en cherchant à se détacher de soi dans le présent. La situation complexe dans laquelle se trouve la dévote prend sa source à la fois dans la confusion régnant dans son esprit et dans l'oscillation entre deux tendances à laquelle nous sommes tous soumis: "Il y a peu de conversions où l'on ne sente un mélange secret de la douceur du souvenir, et de la douleur de la pénitence" (IV, 281-282). Les deux aspects de la vie passée, agrément du début du péché, lassitude de la fin, mais douceur du souvenir quand même, entretiennent avec la difficulté du repentir un équilibre, un balancement entre regret et renoncement. Les fautes du passé qu'on examine afin de s'en repentir procurent une bonne conscience en ce qu'elles ont pu avoir de déplaisant, mais elles communiquent aussi une certaine chaleur par d'autres côtés: "une dévotion nouvelle plaît en tout, jusqu'à parler des vieux péchés dont on se repente; car il y a une douceur secrète à détester ce qui en a déplu et à rappeler ce qu'ils ont eu d'agréable" (IV, 281). La dichotomie du repentir fait voir, non seulement une division de la personnalité entre impiété et dévotion, mais aussi, au seuil de la dévotion, une sorte de partition de l'image du péché. Si les péchés dont on cherche à se repentir comportent un élément léthal, "ce qui en a déplu," ils comportent également un élément inoubliable, "ce qu'ils ont eu d'agréable." La conversion de ces dévotes

se trouve ralentie considérablement par cet "inoubliable" dont elle est grevée.

Dans ces considérations sur la complexité du renoncement à soi, Saint-Evremond nous invite à saisir l'ineptie des concepts absolus. Ce serait mal comprendre les leçons de la vie que de s'ancre, comme tel vieil impie, dans une attitude immuable. De même, ce serait mal entendre un auteur que de l'interpréter comme monolithe au lieu de consentir aux variations que les humeurs et les circonstances ont imprimées à sa doctrine. Vers la fin de la vie, l'appel de l'idée l'emporte sur celui de l'objet.

Mais ne cherchons point ici d'arête précise, de crête aiguë séparant les deux versants. De l'objet à l'idée, de la nature à la dévotion, au renoncement à soi, la progression se fait de manière hésitante. Seuls les rigoristes exigent le définitif, le renoncement à soi sans retour en arrière et par conséquent, n'admettent pas la succession d'attitudes variables au cours d'une vie: attitudes faites elles-mêmes, lorsqu'on les observe attentivement, de séries d'équilibres. La progression vers le renoncement à soi devient donc, au lieu d'un mouvement continu, une quête sans cesse interrompue et sans cesse reprise. L'attriance qui crée le flux des forces s'é-mousse à la longue, favorisant ainsi la tendance opposée. La saturation supplante l'attraction et le cycle de l'objet à l'idée alterne au gré des polarités changeantes. Le vice et la vertu possèdent un envers et un endroit. A l'absolu des notions de vertu, de repentir, de renoncement à soi, il faut

ajouter pour s'approcher de la réalité, les demi-teintes qu'apportent les regrets. Les définitions s'estompent en approximations.

Plutôt que de s'en tenir à des états d'âme bien arrêtés, Saint-Evremond préfère considérer des modalités variables du renoncement à soi suivant l'âge et les attractions par exemple. La coexistence inévitable du repentir et du regret dans la tension du renoncement à soi entretient une oscillation qui vue de loin peut passer pour un équilibre. Par suite d'un renversement des rôles de l'objet et de l'idée qui sera étudié dans le chapitre suivant, cette coexistence du regret et du repentir introduit un élément d'incertitude dans cet équilibre.

Chapitre V - LES INCERTITUDES DU RENONCEMENT À SOI

L'oscillation entretenue par le jeu des attractions contraires de l'objet et de l'idée dote les degrés conduisant vers le renoncement à soi d'un caractère de réversibilité. La reprise de la marche dans une certaine direction dépend de l'élimination, de l'effacement d'un certain élément. L'hésitation qui marque cette progression dénote une incertitude. L'éloignement de l'objet à mesure qu'on progresse vers l'idée confère à l'objet une nature abstraite. L'éloignement transforme l'objet en image, en regret et l'idée en réalité. L'idée devient l'objet, et l'objet l'idée créant l'incertitude.

Cette incertitude provient bien d'un renversement des données. Sur le point de renoncer à soi, donc au monde, le dévot se demande si le monde renonce aussi au dévot. Et si le monde accepte cette renonciation de la part du dévot, quel jugement porte-t-il sur les causes du repentir et de renoncement à soi? Lorsqu'on renonce à soi, peut-on le faire totalement et échappe-t-on pour autant à l'emprise du monde que l'on quitte?

Dans ce chapitre, nous allons essayer de répondre à ces questions. Nous examinerons tout d'abord ce renversement des renoncements du dévot au monde et de monde au dévot. Puis nous étudierons le rôle joué par l'opinion du monde sur l'incertitude

du dévot quant à la proportion de la faute et du repentir.

Enfin, à l'extrême, nous montrerons comment de faux dévots se servent du repentir et du renoncement à soi comme d'un masque commode.

Dans ce qui précède, nous avons vu quels doutes Saint-Evremond émettait sur la nécessité d'entrer au couvent, ou, ce qui revenait au même, sur la nécessité du renoncement à soi. C'est pourquoi il écrivait ses anti-sermons. Trop de femmes entraient au couvent sans religion par pure nécessité sociale et s'exposaient à des tourments insupportables par absence de foi. D'autres renonçaient à elles-mêmes d'une manière trouble qui infirmait la rupture qu'elles professaient de faire avec le monde. Feint ou imprécis, le renoncement à soi féminin se heurte, il faut bien l'admettre, à une complication additionnelle qui, sans vraiment l'entraver, en menace la pureté. La difficulté réside en un lien particulièrement ardu à rompre: "La nature qui peut consentir à se laisser détruire elle-même par un sentiment d'amour pour Dieu, s'oppose en secret au moindre changement de la beauté, par un mouvement d'amour-propre dont elle ne se défait point" (II, 127). Saint-Evremond considère la rupture avec la nature possible d'une manière générale, "qui peut ... se laisser détruire" mais semble indiquer que la beauté des femmes crée un obstacle de plus. Il existe une attache pour ainsi dire indéracinable, qui "ne se défait point," une sorte d'impureté, une cicatrice mal fermée qui résiste à l'annihilation de soi. Pour certaines dévotes, cette attache se réduit toutefois à la longue:

"Il y en a qui ont renoncé à tous les plaisirs, qui se sont détachées de tous les intérêts du Monde, qui ne cherchent à plaire à personne ,et à qui personne ne plaît ..."(II, 126). Renoncement aux plaisirs, donc abandon complet de la recherche d'un bonheur terrestre,¹ solitude effective totale, n'est-ce point de la rupture avec la nature une peinture achevée? Cette édifiante énumération ne constitue pourtant que le premier élément d'un contraste. Dans la situation extrême que peu de dévotes arrivent à atteindre, subsiste une trace d'impureté: "Mais dans une indifférence de toutes choses, elles se flattent secrètement de se trouver encore aimables"(II, 126). Entre les deux citations précédentes nous pouvons trouver un progrès appréciable sur la voie du renoncement à soi. Entre l'opposition "au moindre changement de la beauté" et le détachement "de tous les intérêts du monde" la différence est appréciable. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'élément secret demeure. Malgré tout, là aussi, il y a différence de degré: on passe de l'actif au passif, du souci de préserver une partie de soi, à la simple contemplation de cette partie de soi. Nous suivons, sans contredit, la marche de l'objet à l'idée, mais la part de qualité esthétique que comportait l'objet trouble l'idéal religieux.

Malgré la sincérité de l'effort d'un être tendu vers le supernaturel, vers la vie à deux avec Dieu, au pris du renoncement à soi,l'éventualité d'une alternative naturelle, d'une

¹ Renoncement à suivre l'inclination(plaisirs) ou l'intérêt, les guides du bonheur. Cf. supra, p. 66.

sorte de disponibilité persiste. Dans la naissance de l'amitié, il n'était pas question de se détacher de soi-même sans compensation.² Il semble y avoir ici aussi, sinon un marchandage, d'aucuns diraient un trafic de même essence, la possibilité d'un retour en arrière, mais possibilité des plus subtiles. La beauté procurerait comme une armure à la nature, et cette armure tendrait non seulement à retarder, mais aussi à entacher l'imperfection, le renoncement à soi féminin.

Contempler des péchés afin de s'en repentir présente les écueils que nous venons d'examiner: mélange troublant du regret et de repentir, secrète tentation de l'amour humain. L'absence de péché risque d'amener un péril plus considérable encore. Un des derniers arguments dont Saint-Evremond s'était servi pour dissuader Madame de Mazarin d'entrer en religion était celui-ci: pour ramener à de justes proportions les péchés qu'elle pensait devoir expier, il lui demandait: "Avez-vous commis un si grand crime contre vous, que vous deviez vous punir aussi rigoureusement que vous faites"(IV, 180)? Il pensait sans doute à ce qu'il avait écrit à Mademoiselle de Queroualle dans le même dessein. Dans un cas comme dans l'autre, il admet que le couvent soit justifié pour payer de grandes fautes, mais point des peccadilles. Pour se repentir, encore faut-il avoir sérieusement péché: "La vraie pénitente est celle qui s'afflige et se mortifie au souvenir de ses fautes ..."(III, 133). Elle contemple la honte salutaire, manifeste du remords, apprécie avec rigueur l'abîme du péché. Mais alors, comment être pénitente

² Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 72.

en l'absence de péché? Sûrement, aux yeux de Saint-Evremond, ni Madame de Mazarin, ni Mademoiselle de Queroualle, ne sont de grandes pécheresses. Qu'iront-elles donc faire au couvent? "De quoi fera pénitence une bonne fille qui n'aura rien fait" (III, 133).

S'il sied de faire pénitence au couvent, seules les coupables repentantes devraient y entrer. Quelle entreprise ridicule que d'y admettre des innocentes. Cela revient à leur demander de se mépriser sans motif, d'effectuer un renoncement à soi qui ne saurait être qu'un acte extérieur. N'est-il pas aussi invraisemblable d'entrer au couvent sans raison véritable pour faire pénitence que de se faire admettre à l'hôpital, par exemple, sans maladie?

L'idée de pénitence étant naturellement liée à l'entrée au couvent, l'observation d'une personne se retirant du monde fait penser qu'elle a des fautes à expier. Que ferait une innocente au couvent? Cette fois, la question ne se pose plus au nom de la raison pure et simple: elle manifeste maintenant une logique glaciale non dépourvue d'un certain cynisme. Les amis de Madame de Mazarin conclueront à la réalité de sa feinte culpabilité si elle persiste à s'éloigner d'eux: "Chacun vous fera les reproches que vous paroissez vous faire ..." (IV, 190). A l'intérieur du couvent, parmi les autres soeurs, celle qui fait retraite sans motif risque aussi de l'incompréhension: "Vous paroîtrez ridicule aux autres soeurs, qui se repentent avec un juste sujet, de vous repentir par pure grimace" (III, 133). Paraitre "ridicule" ou paraître se faire des reproches; pour

autant que le dévot demeure sensible aux jugements des autres, il essuie leur dédain en exhibant son acte religieux gratuit. C'est le tête-à-tête avec Dieu, sans Dieu: une "pure grimace."

S'il y a des hommes ou des femmes qui provoquent sans le vouloir les reproches qu'ils paraissent se faire, il y en a qui parviennent à en dériver à l'inverse une réputation d'impiété qui leur convient. Elles exagèrent leur chagrin pour lui donner une grande portée mondaine: Saint-Evremond cite, par exemple, le cas du deuil mené lors de la mort du duc de Candale: les femmes étaient désolées et "il y en eut qui le regretterent par vanité, et on vit des inconnues s'insinuer avec les intéressées dans un commerce de pleurs, pour se faire quelque mérite de galanterie ..."(III, 30). Si l'on peut conclure de la faute d'après l'intensité de la retraite, une retraite concertée, un deuil bien affiché peut faire croire à une faute. Si cette faute rejaillit sur les fausses pénitentes, cette douleur forte, ce "commerce de pleurs," fait croire que ces dames éplorées étaient des amantes du défunt duc. Ce "regret" par vanité est, eût-on dit, à l'époque, du dernier fin.

Pour un certain nombre de femmes, donc, l'arrivée au couvent, le renoncement à soi, n'est qu'un instrument dont il s'agit de se servir habilement. Saint-Evremond en énumère quelques variantes. La catégorie la plus fréquente est probablement celle des vaniteuses qui grimpent à l'échelle de la "gloire qui leur a fait quitter des Courtisans pour le Prince, [et] les flate secrètement de savoir mépriser le Prince pour

Dieu"(IV, 285). Pour ce genre de dévotes, la gradation Cour-tisans, Prince, Dieu ne constitue qu'une simple courbe ascen-dante, une sorte de promotion continue, nul fossé ne séparant le Prince de Dieu. Chez d'autres, plus mesquines, Saint-Evremond détecte soit "un dessein d'intérêt" soit "le mystère d'une nouvelle conduite"(IV, 286). Voyons d'un peu plus près ce qu'il veut dire par là. Encore plus étonnantes que celles qui ne diffèrent pas vraiment entre Prince et Dieu, on trouve celles pour lesquelles "Dieu est un nouvel Amant, qui les console de celui qu'elles ont perdu"(IV, 285-286). Rien n'indique si la substitution est consciente ou non. L'impli-cation qu'elles en sont à leur dernière extrémité, qu'elles en sont réduites à l'amour divin parce qu'elles ne peuvent plus plaire aux hommes rend leur situation pathétique. L'absence de sincérité ne fait le moindre doute lorsqu'il s'agit de celles qui en "se dévouant à Dieu, goûtoient une joie malicieuse de l'infidélité qu'elles pensoient faire aux hommes"(IV, 285). La "joie malicieuse" indique l'intention. Un simple degré d'intensité sépare ces malicieuses de celles qui entrent au couvent "par esprit de vengeance contre le monde, qui les a quittées ..."(IV, 285). Elles dérivent de leur renoncement puéril et vindicatif une sorte de compensation. Non seule-ment le couvent accueille-t-il les vaniteuses et les dépitées, il sert également de refuge à "certaines femmes retirées, qui se donnent à Dieu en apparence, pour être moins à une mère, ou à un mari"(IV, 286). Quel que soit le mobile, leur dévotion ne peut faire illusion.

La réversibilité que le concept de l'oscillation maintient entre la dévotion et la nature contribue à créer dans la pensée du dévot une incertitude quant au renoncement à soi. Cette incertitude en vient même à le rendre plutôt équivoque à certains égards.

Tant qu'un élément semble autoriser le dévot à jeter un regard en arrière sur le monde auquel il est censé renoncer en même temps qu'à lui-même, le renoncement à soi conserve une périlleuse impureté. Cependant, l'absence même d'impureté, l'absence de raison de se repentir, qui devrait rendre le renoncement à soi plus aisé, l'empreint d'une manière paradoxale, de futilité voire d'absurdité. Etant donnée, de plus, la part de repentir que le monde associe à toute tentative de renoncement à soi, on comprend qu'un dévot hésite à commettre une action qu'amplifierait indûment ses fautes aux yeux d'un monde dont il n'est pas définitivement séparé. Mais, d'une façon non moins curieuse, cet état de choses peut inviter d'autres esprits à s'affubler des extérieurs de la contrition pour des raisons totalement étrangères à la dévotion.

Au seuil même de la dévotion, la mesure du renoncement présente donc une gamme allant de l'impureté quasi indélébile et de l'absurdité jusqu'à la pure feinte. La persistance d'une considération à l'égard du monde extérieur au couvent, que trahit l'incertitude de l'oscillation, invite Saint-Evremond aussi bien à la tolérance qu'à la satire. Tolérance pour ceux qui malgré le renversement des données³ continuent

³ Cf. supra, p. 215,

à mener jusqu'au bout leur renoncement à eux-mêmes. Satire pour les sycophantes manoeuvrant sous le masque de la dévotion.

La gamme des renoncements à soi s'étend donc de l'impu-
reté inlassablement combattue à l'impureté effrontément main-
tenue. Avec cette dernière, nous arrivons à une solution de
continuité entre apparence et vérité, entre sincérité et hypo-
crisie, entrant ainsi dans le domaine faisant l'objet du cha-
pitre suivant: celui de la fantaisie.

Chapitre VI - LES FANTAISIES DU RENONCEMENT À SOI

La dévotion de pure convention mérite, suivant les circonstances, la tolérance ou la satire. Cette fausse dévotion vient, comme nous allons le voir, d'une abstraction faussée soit par un élan trop personnel, soit par une propagande. Dans un cas, le dévot succombe à un mirage, résultant des aberrations de son imagination, dans l'autre à un miroitement mis en oeuvre par ceux dont l'intérêt principal est de peupler les couvents. Mirage ou miroitement représentent des distortions, des fantaisies vers lesquelles le renoncement à soi se trouve fourvoyé. D'habitude, Saint-Evremond s'oppose à la fantaisie, comme l'indique Quentin Hope: "Generally Saint-Evremond was as suspicious of pure fantasy as he was contemptuous of l'exactitude."¹ En matière de dévotion, Saint-Evremond craint autant pour les dévots les fantaisies de leur propre imagination que celles des directeurs de conscience.

En ce qui concerne l'imagination propre des dévots, il souligne l'importance capitale de l'effacement de soi, lettre même du renoncement à soi, et met en garde les destinataires de ses anti-sermons contre les interprétations outrées des articles de la foi. Ces interprétations excessives égarent les dévots en particulier et sont contraires à l'œcuménisme

¹ Quentin M. Hope, The "Honnête Homme" as Critic, p. 104.

en général. Mais les dévots, premières victimes de leurs fantaisies méritent d'être plaints plutôt que blâmés.

Les directeurs de conscience, par contre, pleinement conscients de leurs images trompeuses, ne sauraient trouver grâce chez Saint-Evremond. Ils portent vraisemblablement la plus grosse part de responsabilité au sujet de la division entre catholiques et protestants. Saint-Evremond applaudit ceux qui, comme lui, leur font la guerre.

Dans la première partie de ce chapitre nous exposerons les idées de Saint-Evremond sur les fantaisies d'origine interne, c'est-à-dire celles que les dévots ou dévotes créent de toutes pièces en proie à leurs élans personnels. Ensuite nous pourrons apprécier le mépris dont Saint-Evremond couvrait les directeurs de conscience, auteurs des fantaisies extérieures² destinées à leurrer leurs ouailles.

Les dévots sincères ne possèdent que trop cette tendance à être leurrés. Leur imagination les conduit à un renoncement factice par pur excès de zèle. Il est entendu que la dévotion s'atteint au prix du renoncement à soi. Il semble bien qu'il faille encore le préciser ici en amenant le concept de l'effacement complet de soi; faute de quoi on aboutirait à "s'attacher à soi-même"³ comme des esprits faibles faisant un tel contraste avec Emilie. Pour s'unir à Dieu, il ne faut pas suivre ses propres règles mais celles de Dieu: "Voulant aujourd'hui vous donner à Dieu, faites moins entrer dans votre

² Par opposition à fantaisies internes.

³ Cf. supra, p. 186.

dévotion," conseille Saint-Evremond, "ce que vous aimez, que ce qui lui plaît"(IV, 287).

Ni la sincérité de la dévote, ni son tempérament, ne sont mis en cause. L'important est l'effacement de soi. Il faut oublier "ce que vous aimez." Le "vous" perd ses droits, son initiative. Certaines dévotes se trouvaient "encore aimables."⁴ Il s'agit bien de cela! Il faut, au contraire une attitude passive, réceptive. La dévotion consiste avant tout en "ce qui ... plaît" à Dieu. Faire abstraction de soi, c'est éliminer tous ses désirs et s'apprêter à accepter ceux de Dieu.

Si ce point capital n'est pas compris, l'effort du renoncement à soi sera vain. Il y aura indéniablement une tension vers Dieu, mais tension en pointe, en quelque sorte offensive, conquérante, alors que l'espoir, la réceptivité devraient dominer: "Si vous n'y prenez garde, votre cœur lui portera ses mouvements, au lieu de recevoir ses impressions ..." (IV, 287). Il est probable que Saint-Evremond veut dire que l'effort du renoncement à soi, une fois commencé, on doit continuer sa course vers Dieu dans une sorte de passivité spirituelle, dans un état de vitesse acquise, plutôt que de continuer à porter "ses mouvements." Il faut se mettre, si l'on peut dire, en disponibilité.

Qu'arrive-t-il donc à celui ou à celle qui, dans son désir ardent, se lance en avant au lieu de s'offrir? Il parvient non pas à l'union avec Dieu qu'il recherche un peu en

⁴ Cf. supra, p. 217.

forcené, mais à se retrouver lui-même: "Vous serez," prédit Saint-Evremond à sa correspondante, "toute à vous, quand vous penserez être toute à lui"(IV, 287). Donc, au terme du renoncement à soi, en voie vers la dévotion, le grand risque réside en la volonté de continuer à s'affirmer en suivant son instinct. En insistant trop sur sa présence on ne se quitte jamais vraiment et l'union avec Dieu ne se produit pas. Puisque la consécration des religieuses s'appelle un mariage avec l'époux spirituel, il n'est pas exagéré de dire que la dévote qui ne s'affranchit pas de ses aspirations personnelles dans son trajet vers Dieu, n'apparaît pas assez consentante pour que ce mariage se fasse..

Ce que cette défaite comporte de pathétique, c'est que la dévote ne se rend pas compte , le plus souvent, que ses efforts n'ont pas été couronnés de succès. Ce drame intérieur se trouve voilé par les manifestations extérieures du culte. La soeur dont la sincérité ne fait pas l'ombre d'un doute prend sa place dans le cloître, reçoit les attributs, l'anneau nuptial par exemple, et ne peut soupçonner qu'elle est "toute à elle-même." C'est une situation pathétique aussi parce que les dévotes, se croyant maintenant inspirées par Dieu du fait de leur union avec lui, se trouvent dans un domaine irréel de leur propre création. Leurrées par un mirage, elles ne comprennent pas qu'elles sont les victimes de leur propre imagination. Dans ces conditions, leurs actes sont purement gratuits car "il est à craindre aussi, qu'au lieu d'obéir à Dieu en ce qu'il ordonne, nous ne tirions de notre fantaisie des

manières de le servir qui nous plaisent"(III, 118). On croit "obéir à Dieu" alors qu'on ne fait que suivre sa propre "fantaisie."

Il plane sur cette notion de la délicatesse, de la légèreté dont l'âme a besoin de s'entourer pour s'unir à Dieu, un je ne sais quoi qui fait penser à un doigté, un talent, un don, une grâce enfin, qu'il faudrait posséder pour être capable de se diriger adroitemment sur la trajectoire de la dévotion, pour s'arracher à une certaine pesanteur sans pour cela s'égarer dans un vaste cosmos ou revenir à son point de départ. La part de nous-mêmes qui gauchit la trajectoire nous maintient dans une fantaisie dont nous sommes inconscients, et non dans la vérité car "nous faisons ordinairement par une douce et secrète impulsion, ce que nous desirons de nous-mêmes ..." (IV, 287). Nous risquons donc de nous perdre tel un voyageur prenant le feu follet pour guide au lieu de fixer sa course sur une constellation.

Comment déterminer quelles dévotes, hormis celles qui se repentent par "pure grimace,"⁵ ne se sont pas fourvoyées dans leur entreprise d'union avec Dieu? Même parmi les dévotes sincères, celles qui observent les rites, celles qui vont même au-delà des mortifications prescrites, lesquelles sont plus méritantes? D'une façon paradoxale, Saint-Evremond semble indiquer que ces dernières sont les plus suspectes. Ce ne sont pas, en effet, les actes extérieurs qui permettent d'estimer le "mérite des dévotes." "Pour bien [en] juger ...," professe

⁵ Cf. supra, p. 219.

Saint-Evremond, "il ne faut pas tant considérer ce qu'elles veulent faire pour Dieu, que ce que Dieu veut qu'elles fassent" (IV, 286). Cette façon d'apprécier la pureté de la dévotion dans un couvent revient à déterminer la part de soumission manifestée par les religieuses plutôt que la part d'initiative. Autant dire que si l'on remarque des différences, et surtout des excès entre diverses religieuses, on est en droit de conclure que ces différences sont les fruits de leur imagination: "Toutes les mortifications qu'elles se donnent de leur propre mouvement, sont autant d'effets agréables de leur fantaisie..." (IV, 286). D'un œil incrédule, Saint-Evremond juge les actions et surtout les exactions des dévotes et considère que la variation des pratiques, les disparités, les inégalités des attitudes au couvent révèlent des âmes égarées lors de leur effort d'union à Dieu. Elles suivent des règles qui leur conviennent(agréables) et qui sont extravagantes(fantaisie). N'oublions pas que Saint-Evremond souscrit à un concept très pur de la dévotion et qu'il en apprécie sa rareté.⁶ Il est intéressant de le voir imputer les variations discernables au sein des communautés religieuses, aux faillites des tentatives d'union avec Dieu.

Etant donnée l'attraction qu'exerce le milieu monastique sur ceux qui cherchent à renoncer à eux-mêmes pour s'unir à Dieu, le couvent représente sans doute, pour les raisons que nous venons d'exposer, un lieu de prédilection pour l'éclosion des dévotions extravagantes. Mais les dévots et

⁶ Cf. supra, p. 146 et seq.

dévotes des communautés religieuses n'en détiennent pas l'exclusivité. Saint-Evremond nous donne des exemples de zèle religieux intempestif en dehors de ces cadres. Dans sa réponse au plaidoyer de M. Erard,⁷ Saint-Evremond dépeint le zèle intempestif de M. de Mazarin qui le pousse à faire faire maigre à un bébé au sein: "Défense expresse à la nourrice de lui donner à teter les Vendredis et les Samedis, pour lui faire succer au lieu de lait, le saint usage des mortifications et des jeûnes"(V, 233).⁸ Cet exemple d'application littérale mais outrée des préceptes chrétiens ne peut manquer de ridiculiser M. de Mazarin.⁹

Un autre exemple des excès où peut mener l'interprétation des textes religieux sert à Saint-Evremond lorsqu'il veut affirmer son antagonisme à l'égard de Descartes et plus précisément à l'égard de sa preuve de l'existence de Dieu. Le texte intitulé "L'Homme qui veut connoître toutes choses ne se connaît pas lui-même" représente une déclaration de la vanité de la recherche métaphysique. Saint-Evremond y décrit avec vigueur¹⁰ le doute qui subsiste dans toute âme quant au

⁷ M. Erard était l'avocat de M. de Mazarin, dans le procès que ce dernier avait intenté à sa femme. Madame de Mazarin pria Saint-Evremond de répondre au plaidoyer de l'avocat(I, 1, 203-206).

⁸ Notons l'intention ironique du zeugma.

⁹ Le ton et le contenu de cette phrase s'apparentent à certains passages des Provinciales. A ce propos, Sainte-Beuve, Port-Royal, Livre III, p. 82, remarque que c'est Pascal qui le premier au 17e siècle, s'est servi de l'ironie en matière de religion et qu'il a ouvert la "brèche" par laquelle Saint-Evremond, La Fontaine, Bayle et d'autres sont entrés.

¹⁰ Certains disent avec angoisse. Cf. supra, "Amitié de soi," p. 131.

concept de l'immortalité. Si l'on en était assuré, dans l'impatience où l'on serait de goûter au bonheur éternel, il n'y aurait point de raison d'attendre la mort naturelle: "Un discours de l'immortalité de l'ame a poussé des hommes à chercher la mort, pour jouir plutôt [sic] des félicités dont on leur parloit" (I,2, 111). Saint-Evremond tente une réfutation par l'absurde de l'existence de Dieu prouvée par le raisonnement. Cette crédulité aveugle de la part de certains hommes représente un passage instantané de la réalité à l'abstrait, un saut direct de l'objet à l'idée. Un renoncement si irréfléchi à la vie ne peut rencontrer d'approbation chez l'épicurien et cela nous donne l'occasion de lire un des rares passages où Saint-Evremond se départit de son flegme habituel pour montrer son attachement à la raison: "Quand on en vient à ces termes, ce n'est plus la raison qui nous conduit, c'est la passion qui nous entraîne; ce n'est plus le discours qui agit en nous, c'est la vanité d'une belle mort, qu'on aime sottement plus que la vie; c'est la lassitude des maux présens; c'est l'espérance des biens futurs; c'est une amour aveugle de la gloire; une maladie; enfin, une fureur qui violente l'instinct naturel, qui nous transporte hors de nous-mêmes" (I,2, 111-112). Consciemment ou non, Saint-Evremond alterne presque régulièrement décasyllabes et octosyllabes. L'énergie des négations et leur répétition, "ce n'est plus la raison," "ce n'est plus le discours," l'énumération des faiblesses, "c'est la passion, ... la vanité, ... la lassitude, ... l'espérance, ... une amour aveugle, ..." et enfin un rythme rendu

plus haletant par la suppression de "c'est" avant "une maladie," "une fureur," l'utilisation délibérée de termes vigoureux: "sottement," "maladie," "fureur," "violente," tout contribue à donner un souffle poétique à ce passage.

Au lieu de renoncer à nous-mêmes, nous sommes transportés "hors de nous-mêmes" par la fausse interprétation d'une abstraction. Dans ce passage, Saint-Evremond défend passionnément la vie en flétrissant ceux qui semblent prêts à l'abandonner sans regret, pour un surnaturel hypothétique. La même émotion l'entraîne à critiquer Corneille, que cependant il admirait tant, et de l'accuser d'avoir fait, en écrivant Polyeucte, de "ce qui eût fait un beau Sermon ... une misérable Tragédie ..." (III, 152). Il s'indigne là aussi contre un goût immodéré de la mort: "Polyeucte a plus d'envie de mourir pour Dieu, que les autres hommes n'en ont de vivre pour eux" (III, 152).

L'irritation que Saint-Evremond ressent à l'égard de ceux qui réagissent ainsi de façon exagérée dans le domaine religieux, ne provient pas seulement de son attachement épicurien à la vie et de son sens de la modération. Il déplore les égarements qui se produisent dans l'essor du renoncement à soi parce qu'ils se résolvent en multiplicité d'interprétation, de rites, d'aspects extérieurs de la dévotion. Que ce soient divergences individuelles, à l'intérieur d'un ordre religieux, discordances entre couvents ou entre groupes religieux, Saint-Evremond n'y voit en dernière analyse, que les effets de renoncements à soi mal compris: "D'où pensez-vous," demande-t-il à

M. Justel, "que viennent les absurdités de tant de Sectes, que des méditations creuses, où l'esprit, au bout de sa rêverie ne rencontre que ses propres imaginations" (IV, 131)? Telle est, en effet, la triste rançon de l'imagination qui, dans l'extase d'une pseudo-union avec Dieu, invente, ajoute, surenchérit et se forge des complications qu'elle greffe finalement sur une religion qui était plutôt simple à l'origine.

L'espoir d'une réunion des Chrétiens dans une seule église dépendrait de l'élimination de ces proliférations de "méditations creuses." La relation entre les inventions des dévotes et la multiplicité des sectes religieuses devait alimenter les conversations dans l'entourage de Saint-Evremond, car il cite, à ce propos, un mot d'un de ses interlocuteurs hollandais: "Quand les hommes, 'disait M. Wurts,' auront retiré du Christianisme ce qu'ils y ont mis, il n'y aura qu'une même Religion, aussi simple dans sa Doctrine, que pure dans sa Morale" (IV, 74).¹¹ Si on entend par évangélisme le désir de retour à une église primitive directement fondée sur l'Evangile, ne peut-on pas dire que Saint-Evremond souscrit à l'évangélisme dans son envie de distinguer la part de vérité et la part d'invention dans le culte? D'une manière inattendue, d'ailleurs, lorsque l'excès des "surcharges" pousse jusqu'au ridicule

¹¹ En italique dans le texte. Dans une note au bas de la même page, M. Wurts est identifié par Des Maizeaux comme un "Général des Troupes Hollandaises, pendant la guerre de 1672.

Paul Hazard, I, p. 206, signale que Bossuet dans son Exposition de la doctrine catholique, espérant "'réduire les protestants par la controverse'" voulait dégager "la doctrine catholique des surcharges dont les brouillons et les excessifs l'avaient embarrassée."

comme dans le cas de M. de Mazarin,¹² on peut entrevoir une lueur d'espoir. En effet, si cette "Dévotion ... sert aux Réfugiés pour s'opiniâtrer dans leur créance: ... les Catholiques se moquent aussi bien qu'eux d'une piété ridicule ..." (V, 233-234). Il n'y a pas de doute que l'appréciation en commun du comique de certaines pratiques puisse prêter à une réconciliation d'éléments séparés par un schisme.

Mais la plupart des dissensions ne peuvent se réduire aussi aisément. Par son analyse de l'origine des désaccords, Saint-Evremond semble indiquer que plus de mesure à l'égard des vocations religieuses serait salutaire. La volonté du renoncement à soi comporte un élément de risque dans la proportion où la tension qu'elle requiert change les conditions dans lesquelles l'esprit opère ordinairement. L'esprit arrive dans un domaine qui lui est étrange. Saint-Evremond émet donc des doutes sur les chances que l'esprit a, de suivre imperturbablement dans cet environnement inaccoutumé, l'itinéraire qu'il s'est tracé: "Quand nous voulons dégager notre ame de tout commerce avec nos sens, sommes-nous assurés qu'un entendement abstrait ne se perde pas en des pensées vagues, et ne se forme plus d'extravagances, qu'il ne découvrira de vérités" (IV, 130-131)? L'effort du renoncement à soi mène sans contre-dit à un détachement. Mais cela ne garantit pas pour autant l'acheminement vers le but qu'on s'est proposé d'atteindre: les "vérités." L'incertitude, la chance de se perdre "en pensées vagues" ou en extravagances" soulignent le scepticisme

¹² Cf. supra, p. 230.

de l'épicurien gassendiste à l'égard de la spéculation métaphysique.

En composant ses anti-sermons, destinés à faire réfléchir les dévotes à un moment décisif, celui de l'entrée au couvent, avant qu'elles ne se perdent en "extravagances": "Vous êtes sur le bord du précipice; un pas en avant vous êtes perdue; un pas en arrière, vous êtes en pleine sûreté"(IV, 181), écrivait-il à Madame de Mazarin, Saint-Evremond essaye d'enrayer le flot des personnes qui se précipitent au couvent. Il entre dans son souci une part d'amitié mais aussi une part de scepticisme. Ce scepticisme ne se fonde pas sur l'incroyance mais sur une certaine conception ésotérique de la dévotion. Il sent le besoin de limiter le nombre de religieux et de religieuses. Il faut donc combattre les éléments qui attirent et retiennent les laïques au couvent.

Parmi ces éléments recruteurs se trouvent les directeurs de conscience. Pour effrayer Madame de Mazarin, il s'était contenté d'évoquer l'autorité désagréable de ces religieux.¹³ A l'inconnue qui voulait devenir dévote, Saint-Evremond fait des recommandations plus précises; il lui enjoint de se méfier des directeurs qui l'entraîneront justement vers cette entreprise de la dévotion si sujette à caution; recommandation nécessaire car "le plus souvent" le directeur ne sera pas capable de jouer son rôle de conseiller: "Ne vous assujettissez pas à la conduite de ces Directeurs qui vous font entrer en certaines délicatesses de spiritualité, que vous n'entendez point,

¹³ Cf. supra, p. 190.

et qu'ils n'entendent pas le plus souvent"(IV, 288). La responsabilité de l'extrémisme en matière de religion repose donc, pour une large part, sur les directeurs de conscience, ou comme il les appelle, les directeurs. Il leur reproche d'inspirer des renoncements factices, de leurrer les gens en abusant de leur crédulité. Le désagréable mari de Madame de Mazarin n'éveille pas les sympathies; pourtant, dans la mesure où cet individu est la victime des directeurs, il trouve grâce devant Saint-Evremond car: "Les intérêts du monde l'ont fait tomber dans les mains des Dévots du siècle; de ces fourbes spirituels, qui font une cour artificieuse, qui tendent des pièges secrets à la bonté des ames simples et innocentes; de ces ames qui par l'esprit d'une sainte usure, se ruinent à prêter à des gens qui promettent cent et cent d'intérêt en l'autre monde"(IV, 244). Etrange métaphore que cette "sainte usure" pour décrire le trafic du temporel et du spirituel dont le salut est l'enjeu. Les directeurs se jouent de l'échange objet-idée et promettent l'idéal religieux comme des charlatans proposant des marchés de dupes aux badauds. Les "ames simples et innocentes" prises aux "pièges secrets" sont véritablement bernées par ces "fourbes spirituels."

Fourbes d'autant plus dangereux que leur théologie ne vaut guère mieux que la science de certains médecins et les avis de certains conseillers vivant en parasites autour des gens de qualité. Voyons comment, dans un paragraphe qui pourrait servir de canevas à quelque conteur du siècle suivant, Saint-Evremond prend les directeurs à partie:

En l'état que vous êtes présentement, vous me faites souvenir d'un Prince qui se portoit mieux que son Médecin, étoit plus homme de bien que son Confesseur, et plus éclairé que son Ministre; cependant, tout plein de santé qu'il étoit, il n'eût osé manger d'aucune chose que par l'ordre d'un Médecin languissant, touché chrétientement de son Salut, il s'en rapportoit à un Directeur qui n'avoit aucun soin du sien propre; et très-habile dans la connoissance de ses affaires, il les remettoit toutes à un Conseiller qui n'y entendoit rien.(IV, 215-216)¹⁴

Saint-Evremond ne se contente pas de dénoncer la fourberie des directeurs et de leur nature parasitaire. Nous avons vu plus haut leur tempérament autoritaire¹⁵ et l'abus qu'ils font des dispositions tendres des religieuses.¹⁶

Malgré l'incompétence et le cynisme qui les caractérisent, "ces fourbes" en imposent à leurs victimes grâce au respect dont leur rôle religieux les revêt. Cette domination des prêtres a existé de tout temps. Les plus grands souvent n'y résistent pas: "Alexandre fut dévot jusqu'à la superstition, se laissant posseder par les Devins et par les Oracles ..."(II, 106).¹⁷ Nous avons également vu plus haut comment Saint-Evremond traitait des jalousies d'émulation entre religieux: jalousies aiguillées par les contestations d'influence.¹⁸

¹⁴ C'est Madame de Mazarin que Saint-Evremond compare à un Prince entouré de mauvais conseillers. C'est l'entourage de Madame de Mazarin qu'il rend responsable d'une froideur momentanée de leurs relations.

¹⁵ Cf. supra, p. 190.

¹⁶ Cf. supra, p. 173.

¹⁷ Dans le même paragraphe de ce "jugement sur César et Alexandre"(II, 103-119), Saint-Evremond ne manque pas d'indiquer que César, par contre, peut-être "pour avoir suivi les opinions d'Epicure," s'était affranchi de toute superstition.

¹⁸ Cf. supra, p. 177.

Fréquemment donc, les directeurs spéculent de questions plus terre à terre qu'il ne leur sied. Saint-Evremond qui n'est pas de ces "âmes simples," tombant dans les "pièges ... de ces fourbes spirituels," ironise sur leur intérêt évident aux biens temporels: "Je doute un peu," explique-t-il ironiquement, "de la persuasion de ces Prêcheurs, qui nous offrant le Royaume des Cieux en public, sollicitent en particulier un petit Benefice avec le dernier empressement"(IV, 278). Antithèses de choix: les images réservées au public sont larges et grandioses: offrir, royaume des cieux; les réalités du particulier sont mesquines: solliciter, petit bénéfice. La duplicité et le parasitisme des directeurs sont bien mis en évidence.

Tout en étant les porte-parole du renoncement à soi, ils n'y souscrivent pas eux-mêmes car le renoncement des fidèles contribuent ad maximam suis gloriam: "Ils font manger des herbes à des gens qui cherchent à se distinguer par des singularités, tandis qu'on leur voit manger tout ce que mangent les personnes de bon goût"(II, 170-171). La rouerie de ceux des jansénistes que M. d'Aubigny appelle "des gens sages et habiles" et parmi ceux-ci plus particulièrement les directeurs "peu en peine de la doctrine"(II, 169-170), et leur désir de devenir influents, ne fait aucun doute. Tout en réduisant des gens à un renoncement exagéré, "manger des herbes," ils refusent de partager ce genre d'ascétisme.

Le manque de sincérité religieuse que la conduite des directeurs révèle, contribue évidemment à la défiance que les libertins ressentent à l'égard de la religion. Saint-Evremond

comprend aussi combien les excès commis par les directeurs peuvent être mis en avant par les protestants. Cherchant à trouver un terrain d'entente entre protestants et catholiques, il n'hésite pas à écrire à M. Justel: "Nous [les catholiques] crieront avec vous contre des abus, qui s'introduisent; contre un sale intérêt, des gains sordides; contre des pièges tendus à la faiblesse des femmes et à la simplicité des hommes superstitieux et crédules"(IV, 134). Il pense, en s'insurgeant ainsi contre cet aspect sordide de l'établissement ecclésiastique, montrer sa compréhension de certaines raisons du schisme de la réforme.

C'est aussi parce qu'il est outré de la fausseté des directeurs qu'il applaudit à l'assaut mené par Molière contre cette confrérie d'hypocrites dévots: "Je viens ... de lire Tartuffe; c'est le chef-d'œuvre de Molière; je ne sais comment on a pu en empêcher si longtemps la représentation: si je me sauve, je lui devrai mon salut."¹⁹ Que de modernisme dans l'étonnement sincère qu'exprime l'exilé. La cabale des dévots s'est révélée plus forte qu'il n'aurait cru possible. Et le libertin de penser que l'écho de ses idées qu'il trouve dans Tartuffe lui permet d'espérer une réduction des abus religieux. Quelques mois plus tard, la représentation de Tartuffe en Hollande lui suggérera cette réflexion: "Comme je conserverai toujours une sorte d'idée des choses de la France, celle d'un faux dévot si bien peint a fait sur moi toute l'impression

¹⁹ Planhol, III, p. 53. Cf. à ce sujet, supra, note 26, p. 158.

qu'elle devait faire."²⁰

Saint-Evremond observe, dans les couvents surtout, mais en dehors à l'occasion, l'existence d'une étonnante diversité dans les pratiques religieuses. Ces pratiques se répartissent sur une si vaste échelle qu'elles ne peuvent s'expliquer que par des interprétations subjectives donc divergentes des rites et doctrines de l'Eglise. Souvent, l'absurdité de ces interprétations les fait sombrer dans le ridicule à moins de les pousser jusqu'au fanatisme.

D'après Saint-Evremond ces divergences fantaisistes ont deux sources principales. Tout d'abord, dans leur ascension vers Dieu, les dévots mus par leur désir d'union avec lui, manquent fréquemment de s'effacer totalement, c'est-à-dire de faire complète abstraction d'eux-mêmes. Faussement convaincus d'avoir atteint leur objectif, ils obéissent à des appels qu'ils prennent pour un message divin alors qu'ils ne font que suivre leurs propres élans. Fermement soutenus par leur conviction, ils tendent à confirmer leur situation exaltée par des exagérations rituelles. D'autre part, certaines personnalités du monde ecclésiastique, les directeurs de conscience surtout, favorisent cet état de choses en créant pour satisfaire leurs ambitions personnelles, toutes sortes de fantaisies destinées à attirer hors de monde les esprits faibles gourmands de merveilleux et de miraculeux. L'action combinée des fantaisies créées par les directeurs de conscience et de celles qui naissent des imaginations des dévots enfiévrés, a deux conséquences

²⁰ Planhol, III, p. 58.

regrettables pour l'église: le surpeuplement des couvents et monastères, ainsi qu'un éloignement incessant du principe de l'œcuménisme.

Saint-Evremond ne peut souffrir indifféremment l'attirance souvent injustifiée qu'exerce la vie monastique sur la société. Nous avons vu comment il s'emploie à combattre cette tendance dans ses anti-sermons. Il craint également que la prolifération non contrôlée des divergences n'ôte tout espoir de réunion entre catholiques et protestants. Il pense que la réaction au ridicule évident des fantaisies commises au nom du renoncement à soi pourrait donner naissance à une tolérance réciproque entre les deux religions chrétiennes, premier pas vers l'élimination du schisme chrétien. Ce n'est donc pas son scepticisme qui inspire les satires qu'il fait à ce sujet.

CONCLUSION

Les difficultés que présente la dévotion telle que la conçoit Saint-Evremond fournissent aussi bien une justification de son scepticisme teinté de regret, que des raisons de douter de la valeur des renoncements à soi dont il est question tout autour de lui. Ces passages de l'objet à l'idée comportent leurs équilibres et leurs déséquilibres, voire leurs bizarries, selon que l'idée ou l'objet l'emporte.

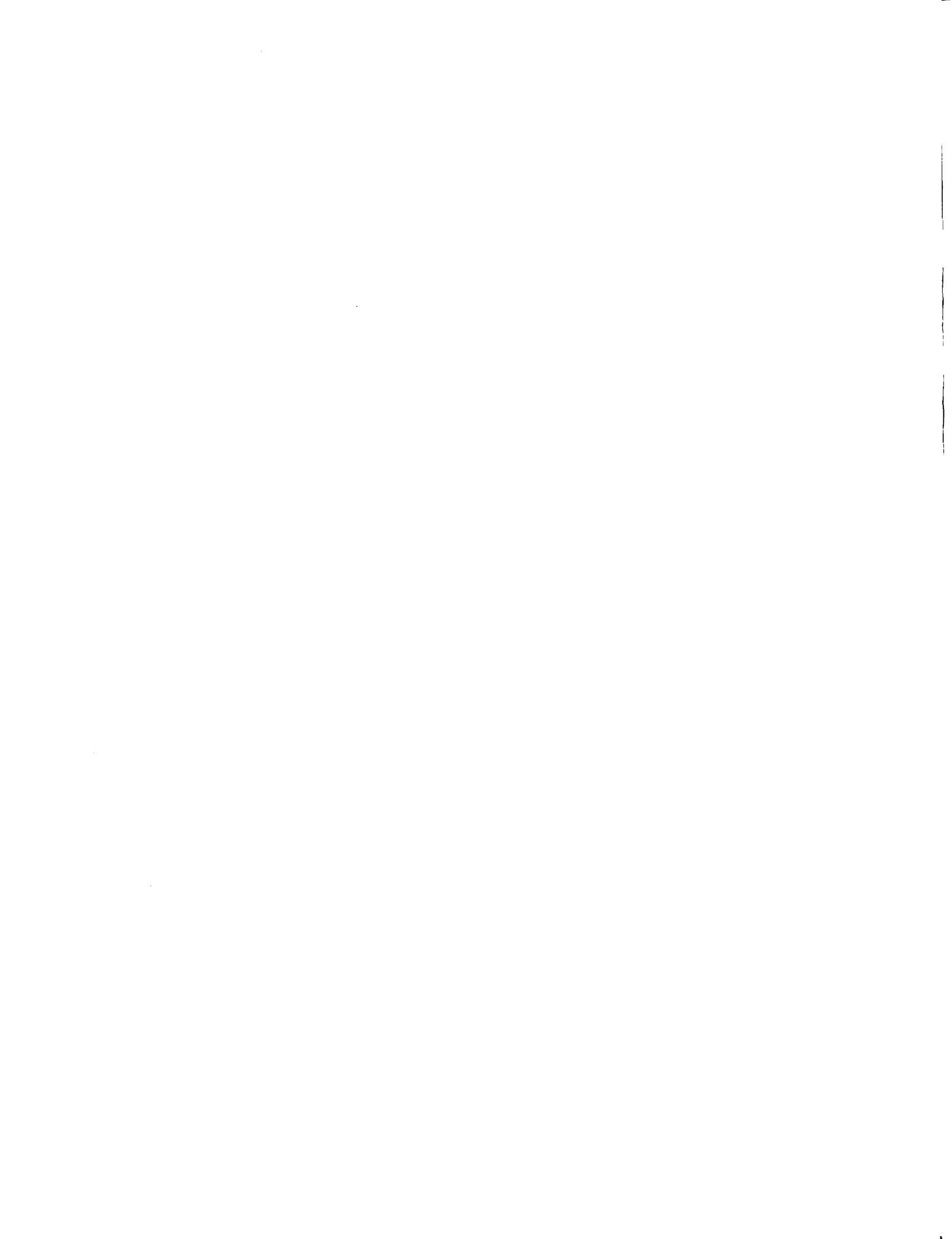
Il y a équilibre par exemple lorsqu'il s'agit des huguenots refusant d'échanger leur idéal pour un autre. La tolérance dont Saint-Evremond fait preuve à leur égard provient non seulement de la pénétration de son esprit curieux mais encore de la perspective spéciale que lui procurait l'exil. Pourtant s'il préconise un renoncement de façade pour préserver l'identité religieuse de ces âmes douées, il reproche ce même faux renoncement aux âmes trop peu inspirées pour apprécier le caractère surnaturel de la dévotion. Il pardonne l'immobilisme suffisant des uns et condamne celui des autres, indulgent pour l'idée mais sévère pour l'objet.

Pour les mêmes raisons, il cherche à préserver l'équilibre religieux menacé par la ruée vers les couvents. Dédiés en principe à l'idée, ces centres de dévotion risquent de s'alourdir sous la foule des renoncements à soi tièdes. Autant

pour conserver à ces lieux consacrés leur identité religieuse que pour protéger la société de leurs recrutements intempestifs, Saint-Evremond s'efforce de conseiller la prudence, et d'enrayer les renoncements à soi précipités. Il le fait en offrant aux âmes douées le modèle de l'équilibre religieux, et en venant directement en aide aux âmes moins douées.

Il reconnaît pourtant que l'équilibre religieux entre l'objet et l'idée varie avec les circonstances, mais d'une manière insensible consistant en séries d'équilibres ou plus précisément d'oscillations. Sous l'influence de la polarité changeante de facteurs, le renoncement à soi, au sein duquel regret et repentir coexistent, s'empreint d'incertitude. A l'examiner plus minutieusement encore, cette incertitude entretenu par un renoncement à soi guettant avidement les signes du monde au lieu de s'en détourner, peut prêter à la satire ou mériter la tolérance suivant la dominance de l'objet ou de l'idée. Les pires de ces incertitudes favorisent des déséquilibres se traduisant en diversités des pratiques religieuses allant jusqu'au ridicule et au fanatisme. Que ces diversités prennent source dans les fantaisies involontaires du renoncement de dévots enfiévrés ou dans les fantaisies délibérées des directeurs impassibles, elles tendent à la désunion. Les couvents vivent en parasites sur la société qu'ils dépeuplent et la tendance religieuse est anti-oecuménique. Avec sa satire, Saint-Evremond espère établir une base d'entente entre protestants et catholiques raisonnables.

Grâce à un scepticisme éclairé, Saint-Evremond pénètre

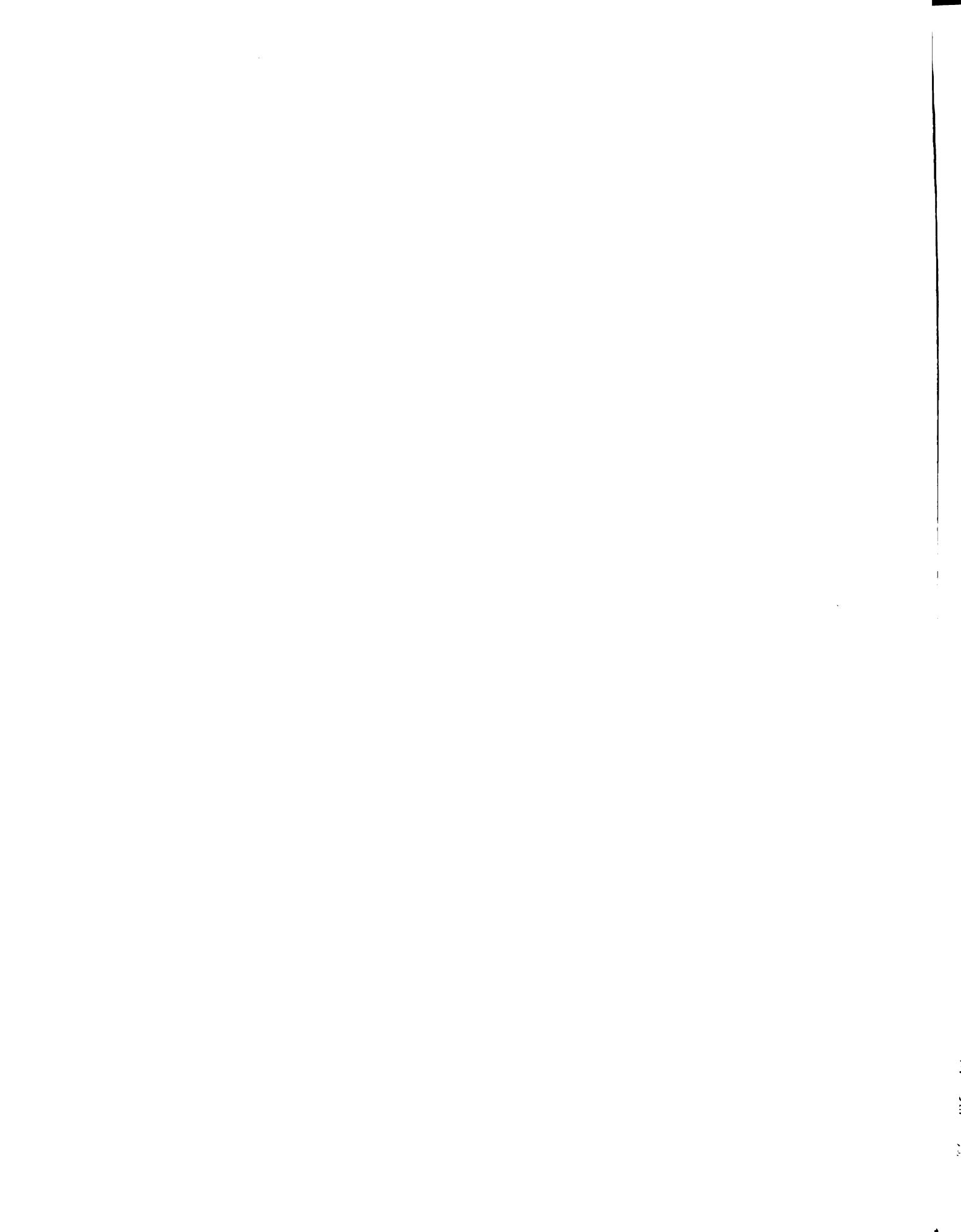


intelligemment dans le domaine du renoncement à soi en matière de dévotion et adopte une attitude tolérante en ce qui concerne le maintien de l'identité religieuse sincère des institutions et des individus. Il comprend aussi que l'équilibre qui en est la garantie conserve une part de doute jusqu'au seuil même du renoncement à soi. Il perçoit que ce n'est que lorsque le surnaturel se manifeste véritablement que toute incertitude peut être levée: "Seuls les mystiques ont une certaine expérience directe qui exclut tout retour sur eux-mêmes."¹ Eux seuls sont affranchis de l'oscillation entre idée et objet. Par contre, Saint-Evremond s'oppose par ses anti-sermons et ses satires à la fausse identité religieuse inconsciente ou délibérée.

Tout en demeurant étranger à la dévotion, Saint-Evremond se révèle donc capable, étant données sa pénétration et sa tolérance, d'apprécier les problèmes que rencontre le renoncement à soi en matière de dévotion, et de contribuer au maintien de l'équilibre religieux et de la dignité d'un idéal.

¹ Geneviève Lewis, Le Problème de l'inconscient et le cartesianisme (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), p. 13.

TROISIEME PARTIE
LE RENONCEMENT A SOI ET LA VIEILLESSE



INTRODUCTION

La vieillesse représente généralement la période des renoncements et, au moment où nous abordons cette dernière partie de notre étude, l'on pourrait croire qu'une énumération des renoncements à soi de Saint-Evremond en constituerait la majeure partie. Cependant, le premier renoncement à lui-même que Saint-Evremond opère au seuil de la vieillesse revêt un caractère inattendu. Il renonce au personnage, au général, au courtisan qu'il était. Renoncement auquel l'exil le constraint, soit, mais en renonçant à son personnage, il se réjouit de retrouver l'élément humain, la personne.

Honnête homme toute sa vie durant, il accueille la vieillesse en se réjouissant de pouvoir se consacrer encore plus qu'il ne le faisait jusqu'alors, aux plaisirs de l'honnêteté. La vieillesse, en lui permettant de renoncer au personnage, va le faire bénéficier de l'équilibre qu'il a su conserver dans sa vie entre le personnage et la personne.

Cette manière séduisante de considérer la vieillesse, aussi exagérée qu'elle puisse paraître, aurait sans doute été valable si Saint-Evremond avait eu le droit de rentrer en France. Mais en Hollande, l'absence d'une cour ne tardera pas à rendre cette quête des plaisirs plutôt utopique. Faute de pouvoir se consacrer à la personne comme il espérait le faire

Saint-Evremond commence à ressentir les atteintes de l'infortune sous les coups de l'âge et de la prolongation inopinée de son exil.

Certains renoncements l'aideront à faire les ajustements rendus nécessaires par les rigueurs de l'infortune. Il ne s'agira pas de résignations mais d'affirmations un peu moins téméraires de la notion d'honnêteté. Grâce à son objectivité et à d'autres dons, Saint-Evremond trouvera les cadres plus limités et les protections qui s'imposent. Mais ces solutions ne pourront être que provisoires, car les malheurs du sort et les ravages de la vieillesse diminuent gravement le soi et arrivent à le rendre déplaisant au point de remettre en question la notion d'"amitié de soi" ou d'amitié.

Grâce à des renoncements complets que le texte rend évidents mais qui sont malgré tout de nature complexe, Saint-Evremond terminera sa vie dans un semblant d'"amitié de soi" et dans un semblant d'amitié qui, pour tous jusqu'à maintenant, s'est résumé à son attachement sénile à la jeune duchesse de Mazarin.

Dans les trois chapitres de cette dernière partie de la dissertation, nous étudierons tout d'abord le concept particulier de la vieillesse que nous offre Saint-Evremond. Ensuite, nous examinerons le premier stade de la régression que les malheurs et la vieillesse imposent à l'exilé, et les dispositions qu'il prendra pour maintenir son identité d'honnête homme. Enfin, dans le dernier chapitre, nous expliquerons à quels renoncements il aura recours pour faire face à une situation devenue pathétique par l'accumulation des rigueurs de l'âge et du sort.

Chapitre I - LE RENONCEMENT AU PERSONNAGE

RETOUR A LA PERSONNE

On trouve inévitablement dans les écrits d'un vieillard des passages consacrés au thème du regret de la jeunesse. Mais si l'on y découvre aussi, juxtaposée à ce renoncement aux joies de la vie, une théorie de la vieillesse éclairant les années de retraite d'une nouvelle clarté, d'une nouvelle source de jouissance, cela sort du commun. Saint-Evremond nous offre précisément ce contraste inattendu. Que l'on doive ou non cette juxtaposition aux hasards de la chronologie et de la manière dont Saint-Evremond composait ses textes, peu importe. Mais l'intérêt de ce refus au renoncement apparaissant au seuil de la vieillesse dans un écrit important de Saint-Evremond ne réside pas purement dans son originalité.

Cette manifestation de vitalité se rattache surtout à la notion d'honnêteté, si importante pour Saint-Evremond. Dans un texte souvent cité, il explique qu'il admire Pétrone comme le fait Montaigne, entre autres raisons pour son souci de ne pas oublier sa vie privée au temps où il avait une fonction publique: "Pour m'expliquer à la façon de Montagne, il ne renonçait pas à l'homme en faveur du Magistrat" (II, 135).¹

¹ "Sur Pétrone" (II, 133-150).

Saint-Evremond salue donc en l'arrivée de la vieillesse la cessation des fonctions officielles et le bonheur de pouvoir consacrer plus de temps aux occupations qui conviennent à un honnête homme.

Nous allons, en étudiant un texte qui s'ouvre sur la nostalgie du passé, comprendre comment Saint-Evremond en vient à choisir de considérer la vieillesse d'une manière optimiste dans le cadre du renoncement au personnage. Nous montrerons ensuite comment la notion d'honnêteté contribue à former cette attitude en exigeant le maintien d'un équilibre entre la fonction publique et la vie privée. Enfin nous pourrons voir qu'en Hollande, quelques années après le début de son exil, Saint-Evremond s'est heurté à des conditions infirmant quelque peu son espoir de vieillesse dorée. L'ajustement que cela rendra inévitable, demandera certains renoncements qui seront étudiés dans les chapitres suivants.

Vers la fin de son séjour en Hollande et au début de son retour en Angleterre, Saint-Evremond composait une longue lettre à l'adresse de son ami le Maréchal de Créquy. Le titre actuel de la pièce, copié sur celui de l'édition Des Maizeaux, est: "A M. le Maréchal de Crequy, qui m'avoit demandé en quelle situation étoit mon esprit, et ce que je pensois sur toutes choses dans ma vieillesse" (III, 75-129). Ternois indique que le titre était à un moment donné: "A Monsieur le Maréchal de Crequi, qui me demandoit il y a quinze ou seize ans en quelle situation estoit mon esprit et ce que je pensois sur toutes choses." Ce n'est que plus tard que Saint-Evremond aurait

ajouté "dans ma vieillesse." Comme le remarque M. Ternois, "ces mots convenaient, non à l'ensemble, mais aux premières pages qui étaient en effet d'un vieillard."² Ternois considère que ces premières pages datent de 1685 ou 1686, d'où les mots "il y a quinze ou seize ans" et la notion de vieillesse ajoutés au premier titre.

Dans cette lettre, Saint-Evremond a dressé une sorte d'auto-portrait composé dans la veine de Montaigne.³ Ce tour d'horizon psychique et intellectuel, divisé en rubriques recevant chacune un titre, constitue de l'aveu même de Saint-Evremond le plus long texte qu'il ait écrit d'une seule venue, hormis son livre d'histoire.⁴ Il écrivait en effet en 1669 à M. d'Hervart: "Je ne puis pas vous envoyer ce que vous me demandez; il n'est pas fait. Je l'étends beaucoup plus que je ne croyais, cela ne sera pas moins gros que ce que j'ai fait sur les Romains"⁵

Dans les premières pages de cette lettre qui servent d'introduction aux différentes rubriques, Saint-Evremond parle de la vieillesse. Il débute en faisant ressortir le contraste en quelque sorte directionnel existant entre jeunesse et vieillesse: l'idée que la tendance de la jeunesse est centrifuge,

² Ternois, Oeuvres en Prose, IV, pp. 97-98.

³ Ibid.

⁴ "Réflexions sur les divers Génies du Peuple Romain" (II, 1-102).

⁵ Planhol, III, p. 53. Cf. à ce sujet, note 26, p.158. Planhol, III, page 318, référant à la page 53, Hayward, p.92, note 1, et Ternois, début de la notice sur la lettre au Maréchal de Créqui, IV, p. 97, s'accordent à reconnaître qu'il s'agit bien de la longue lettre au Maréchal de Créquy.

celle de la vieillesse centripète, par rapport au soi. La jeunesse, représentant la période pendant laquelle nous sommes plus préoccupés de rechercher la société des autres, "l'opinion du monde nous gouverne, et nous nous étudions plus à être bien avec les autres qu'avec nous"(III, 75). Il y a dans la jeunesse une tendance à l'extrovertie ayant pour résultat une sorte d'oubli, de manque de conscience de notre propre existence. La concurrence des autres interpose comme un écran qui nous empêche de vivre avec nous-mêmes, qui diminue l'importance du dialogue avec nous-mêmes décrit dans le chapitre de "l'amitié de soi."⁶ "Ce que nous voyons en autrui, ne nous laisse pas bien examiner ce que nous sentons en nous-mêmes"(III, 80). L'avantage de l'intérêt pour les choses extérieures sur celui pour l'intérieur, l'avantage de la tendance centrifuge sur la tendance centripète se trouve renforcé par l'opposition entre "voyons" et "sentons" et plus encore par la construction relative, "examiner ce que nous sentons." La notion de voir possède quelque chose d'immédiat, presque d'irréfléchi, de superficiel, surtout en comparaison d'examen et de sensations.

La vieillesse, au contraire, correspond à un renversement de cette tendance, à l'attribution d'une plus grande valeur à la tendance centripète qu'à la tendance centrifuge, à l'intérieur qu'à l'extérieur, car "nous trouvons moins précieux ce qui est étranger; rien ne nous occupe tant que nous-mêmes ..."(III, 75). Dans cette sorte de repli sur nous-mêmes, dans cette perte de curiosité pour l'extérieur, pour "ce qui

⁶ Cf. supra, "Amitié de soi," p. 122 et seq.

est étranger," nous devenons des introvertis, que "rien ... [n'intéresse] ... tant que nous-mêmes." Quelle raison Saint-Evremond donne-t-il de ce revirement total?

Avec toute la délicatesse des euphémismes de la tradition précieuse, il évoque la présence de la mort. Cette revaloration intérieure provient de la notion d'une absence imminente. Nous nous préoccupons de nous-mêmes parce que nous "sommes sur le point de nous manquer"(III, 75). Ne décrirait-on pas ainsi la recrudescence d'affection ressentie pour des proches au seuil d'une longue séparation, lors d'un départ en voyage, par exemple? Soudainement, quelqu'un jusqu'ici relativement négligé, devient plus précieux à nos yeux: "Nous nous devenons plus chers, à mesure que nous sommes plus prêts⁷ de nous perdre"(III, 75). Remarquons une fois de plus combien Saint-Evremond, par le choix des expressions met le soi sur un plan comparable aux autres. La présence de la mort domine également cette espèce d'avarice que nous ressentons à notre propre égard, d'autant plus que "nous sommes prêts de nous perdre," lorsque nous songeons au gaspillage irraisonné de ce trésor dans la jeunesse: "On voit faire aux jeunes gens comme une profusion de leur être, quand ils croient avoir long-temps à le posséder"(III, 75). La jeunesse croit follement à une sorte de quasi-immortalité, et dilapide son bien. Avec la vieillesse se termine le butinage inconsidéré, la perte de temps, l'exubérance où une "imagination errante et vagabonde

⁷ Il semble que près conviendrait mieux que prêts. Sans doute une erreur de copiste. Notons que Ternois, IV, p. 104, donne "près."

se portoit à toutes les choses étrangères ... (III, 75-76).

A l'allure libre et inconsciente succède le dégrisement devant la conscience d'un départ imminent: "Aujourd'hui mon esprit se raméne au corps, et s'y unit davantage" (III, 76).

Ainsi décrite, la vie revient en quelque sorte à ressembler à deux voyages: celui que nous entreprenons de plein gré dans notre jeunesse, dans la soif d'explorer, et le voyage qu'il faudra fatalement faire. La vieillesse prend donc pour Saint-Evremond l'aspect d'un retour chez soi comme entre deux expéditions. Rentrés du voyage de la vie nous attendons dans la salle d'attente de la vieillesse, en compagnie de nous-mêmes, l'heure de l'autre départ. C'est ce que Saint-Evremond appelle "mettre un temps entre la vie et la mort ... (IV, 216).

Peut-il être question de jouir de ces moments qui restent? Non, sans doute, car cette réunion ne se fait pas en vue d'agrément mais par obligation. Si l'esprit revient au corps "et s'y unit davantage ... ce n'est point par le plaisir d'une douce liaison ... (III, 76). Il n'est pas question de la jouissance, la volupté intime de l'inclination.⁸ Tout comme ceux qui vont partir involontairement pour une destination lointaine, l'esprit et le corps tentent de se réconforter l'un l'autre, "c'est par la nécessité du secours et de l'appui mutuel [que le corps et l'esprit] cherchent à se donner l'un à l'autre" (III, 76).

Il se dégage du premier paragraphe de cette lettre au Maréchal de Créquy une impression de tristesse. Sans doute,

⁸ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 66.

pour la corriger, à peine Saint-Evremond a-t-il déclaré qu'aucun plaisir ne saurait naître de cette réunion du corps et de l'esprit, du soi vagabond et du soi casanier, qu'il se reprend pour préciser qu'il reste quand même une sorte de bonheur au seuil de la vieillesse: "En cet état languissant, [il] ne laisse pas de [se] conserver encore quelques plaisirs ..."(III, 76). Aussi grise que soit sa condition comparée au kaléidoscope de la jeunesse, quelques joies subsistent.

Pour mieux comprendre ce que cette hésitation au sujet du potentiel de plaisir trahit, cherchons à préciser la nature de cette réunion du corps et de l'esprit. À cinquante-huit ans, Saint-Evremond se détourne du passé et rappelle à lui-même un soi errant et vagabond, il renonce à la quête curieuse de la jeunesse laissant peu de place à la méditation. À ce détachement de soi succède une sorte de rapatriement de l'esprit qui, tel un navire au long cours revient au port. Quelle sorte de dialogue va s'établir dans le cadre de cette "amitié de soi" que l'âge force un peu entre le "corps" et l'"esprit",⁹ entre le soi à tendance vagabonde et le soi centripète?

C'est dans une des rubriques de cette lettre au Maréchal de Créquy que nous pourrons trouver les éléments d'une réponse. Alors qu'il commente "De quelques Livres Espagnols, Italiens, et François"(III, 87 et seq.), Saint-Evremond indique sa préférence pour Montaigne. Soit parce que, à l'instar de l'auteur des Essais, il devise en ce moment longuement sur lui-même, soit parce que la notion de vieillesse domine sa

⁹ Cf. supra, p. 253.

pensée, Saint-Evremond éclaire soudain son texte d'une définition plutôt attirante, donc inattendue, de cette période de la vie. Il n'y voit pas seulement un retour à soi, mais une redécouverte d'un soi, sinon oublié, du moins éclipsé quelque temps par un autre. La vie peut se concevoir comme partagée en trois périodes: jeunesse, âge professionnel et vieillesse. L'âge professionnel diffère des deux autres, jeunesse et vieillesse, par sa nature conventionnelle, son manque de naturel: "L'espace qui éloigne [la jeunesse de la vieillesse] nous éloigne de la nature pour nous donner aux professions ..." (III, 89-90). Le sens spécial du premier "éloigne" rend cette phrase un peu déroutante; nous dirions aujourd'hui: l'espace de temps, ou la période de la vie qui sépare la jeunesse de la vieillesse. Le mot "nature" est évidemment pris ici dans le sens d'état naturel s'opposant à l'état artificiel, conventionnel, raide. Saint-Evremond cherche à souligner les différences d'attitude observables entre la période professionnelle de la vie et les autres, surtout la vieillesse. L'âge professionnel, celui de la carrière des armes pour Saint-Evremond, est, puisqu'il "éloigne de la nature," plus soumis aux conventions que les deux autres. Contrairement à la période , à "l'espace" de l'âge professionnel, la vieillesse présente la particularité de ramener à la nature, donc à une certaine sensibilité et par suite de mieux apprécier la lecture de Montaigne: "Montaigne revient à nous quand la nature nous y ramène, et qu'un âge avancé, où l'on sent véritablement ce qu'on est, rappelle le Prince, comme ses sujets, de l'attachement au personnage, à un intérêt plus proche et plus sensible de la personne" (III, 90). L'âge

professionnel se caractérise donc par un "attachement au personnage," la vieillesse (comme l'enfance et l'adolescence d'ailleurs), par un "intérêt ... de la personne." La parenthèse "le Prince, comme ses sujets" évoque un thème original, celui de l'égalité devant la vieillesse, précédant celle devant la mort. L'"intérêt ... de la personne" se traduit par une pleine conscience d'exister puisque "l'on sent véritablement ce qu'on est." Par rapport au concept du personnage, celui de la personne prend un caractère plus authentique.¹⁰ Le personnage, le Prince par exemple, porte l'empreinte d'une convention, d'un rôle, somme toute d'un manque de sincérité. Pour jouer le personnage il a fallu s'éloigner de la personne, en quelque sorte y renoncer. Saint-Evremond se trouve donc débarrassé d'une contrainte, d'un renoncement à soi auquel son rôle de général le forçait. La vieillesse représente donc une libération, la période dans laquelle la personne reprend ses droits.

Dans ce chassé-croisé entre personne et personnage que Saint-Evremond escompte faire dans sa vieillesse, il importe peut-être de faire la part des circonstances. Nul doute qu'il s'efforce de faire courageusement face à sa situation à une époque où il conserve quelque espoir de retourner en France. L'exil, en lui retirant toute activité militaire, a brusquement ôté le personnage de sa vie, et a donc précipité pour lui l'arrivée de la vieillesse. En se réjouissant de la disparition du personnage et du retour à la personne, il cherche certainement à se rassurer lui-même autant que ses amis sur son

¹⁰ Cf. supra, p. 27, note 81.

moral.

Entre les premières pages de la lettre au Maréchal de Créquy, et le reste de la lettre s'observe une différence marquée d'attitude. Cette différence peut provenir, comme l'affirme M. Ternois, de la juxtaposition de lignes écrites à bien des années de distance.¹¹ Quoi qu'il en soit, la tristesse nostalgique du début met bien en valeur l'optimisme des pages suivantes. La réunion triste du "temps entre la vie et la mort" fait place à l'heureuse réunion avec la personne.

N'oublions pas, pourtant, qu'en retrouvant la personne dans la vieillesse, l'on fait un retour vers la sensibilité, "à un intérêt ... plus sensible" de cette personne. Durant l'âge professionnel, qui précède celui de la vieillesse, le personnage se trouvait au premier plan, mais la personne n'en existait pas moins. Le retour à la personne signifie surtout plus de temps à consacrer aux sensations, c'est-à-dire aux plaisirs. La question de l'équilibre entre personne et personnage, et du maintien de la coexistence de la personne et du personnage au cours de l'âge professionnel, se rattache pour Saint-Evremond à la notion d'honnêteté. C'est d'ailleurs dans un texte où il s'est préoccupé, comme tant d'auteurs de son époque l'ont fait,¹² de définir la notion d'honnête homme, que nous pouvons voir ce rapport.

Saint-Evremond se réclame de Jules César en cette occurrence, en raison de l'habileté de ce grand homme à maintenir

¹¹ Cf. supra, pp. 249-250.

¹² Cf. Magendie.

cet équilibre personne-personnage. Jules César appartenait à un groupe dont l'honnêteté consistait précisément à se libérer à l'occasion des fonctions publiques pour jouir des douceurs de l'amitié et de "l'amitié de soi."¹³ Les épicuriens auxquels Jules César s'associait "se laissoient aller à des opinions plus naturelles. De ces derniers ont été la plûpart des honnêtes gens de ce temps-là, qui savoient séparer la personne du Magistrat, et donner leurs soins à la République, en telle sorte, qu'il leur en restoit et pour leurs amis, et pour eux-mêmes"(I,2, 164-165). D'autres épicuriens de la même époque, en raison d'un attachement trop exclusif à la personne, refusaient tout emploi publique.¹⁴ Saint-Evremond n'a pas manqué de se conformer au modèle le moins extrême. Le général qu'il était a dû savoir partager ses "soins" entre sa carrière et sa vie privée "en telle sorte qu'il [lui] en restoit pour [ses] amis et pour [lui]-même." On pourrait aisément se méprendre sur les mobiles de ce partage des "soins" entre le personnage et la personne. Qui ne sent le besoin de délassement? C'est ainsi qu'on pourrait interpréter ce goût de se récréer: "Les particuliers¹⁵ ne trouvent que trop de contrainte dans la vie civile: une des plus grandes douceurs qu'ils puissent goûter, c'est de revenir quelquefois à la nature, et de se laisser aller à leurs propres inclinations"(III, 356-357). Les soins qu'on accorde à la personne se rangent parmi "les plus grandes

¹³ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 72 et seq.

¹⁴ Cf. supra, p. 7, note 17.

¹⁵ C'est-à-dire les gens ordinaires.

douceurs."¹⁶ Mais pour Saint-Evremond comme pour César, il s'agit moins d'un délassement que d'une affirmation de la nature humaine. Il s'agit d'un dosage, d'une mesure, du maintien d'un équilibre, d'un refus enfin de renoncer complètement à un soi pour un autre soi. Savoir "séparer la personne du Magistrat,"¹⁶ signifie être capable de délaisser à l'occasion la convention la raideur de l'image professionnelle, pour redevenir tout simplement des hommes capables d'apprécier amis et plaisirs. Cette volonté de préserver le dualisme entre personnage et personne, représente l'apanage de l'honnête homme qui refuse de croire assez à son personnage pour oublier sa personne. Saint-Evremond a pu, en véritable honnête homme, continuer à se prévaloir de l'amitié et des plaisirs pendant la période professionnelle de sa vie. Il peut donc à juste titre se réjouir de voir arriver avec la vieillesse, l'opportunité de s'y consacrer d'une manière accrue.

S'il a trouvé chez César le modèle de l'honnêteté, de l'équilibre entre le personnage et la personne, chez Alexandre le Grand, bien au contraire, Saint-Evremond a vu l'exemple type d'une vie déréglée. Selon lui, l'exclusivité avec laquelle Alexandre jouait son rôle de conquérant a causé les troubles de sa vie: "Il eut peu de règle dans ses conquêtes, et beaucoup de désordre dans sa vie, pour n'avoir pas appris ce qu'il devoit au public, aux particuliers et à lui-même"(III, 105).

L'histoire romaine fournit à Saint-Evremond une autre occasion de dénoncer le concept du déséquilibre entre

¹⁶ Cf. supra, p. 258.

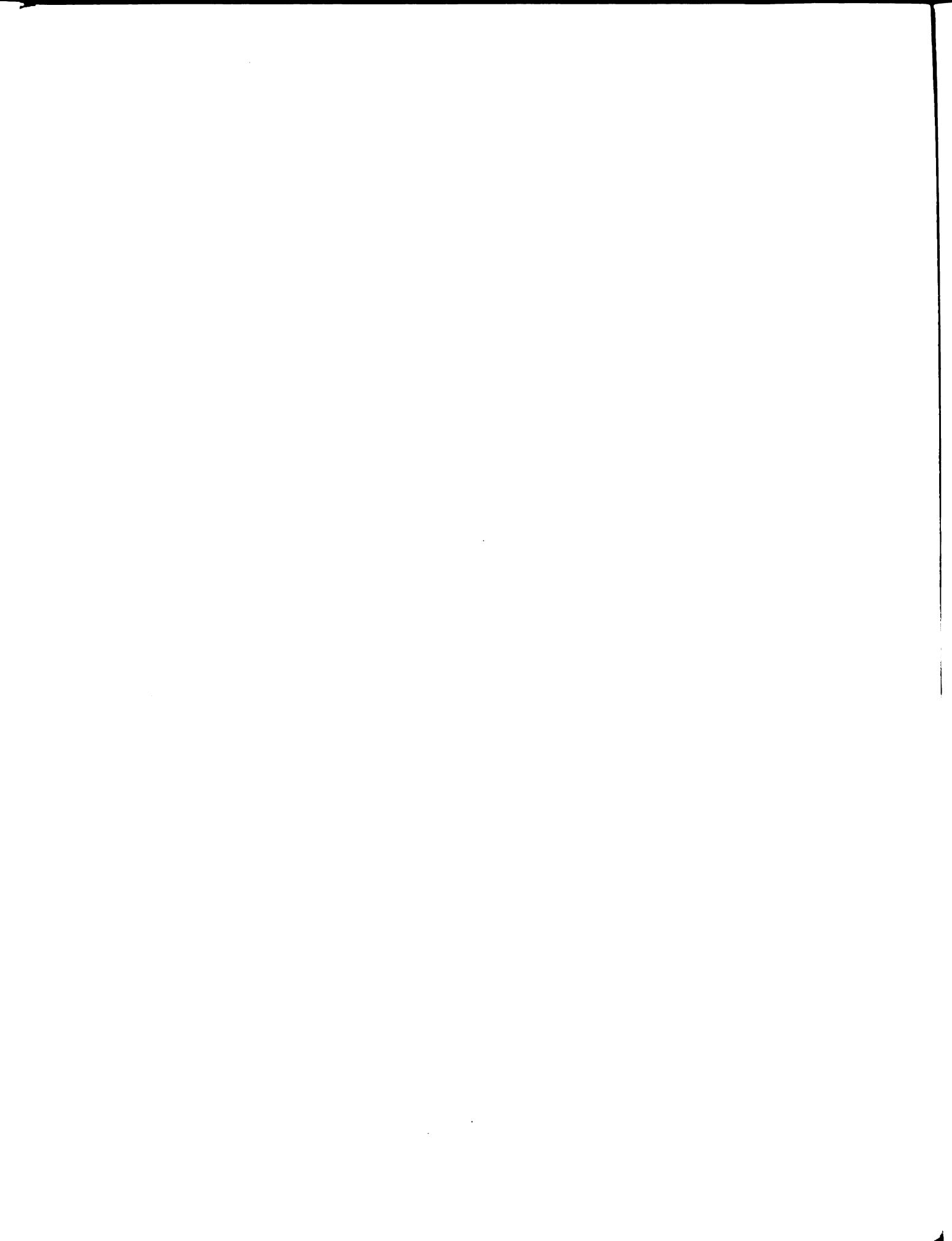
l'attention donnée aux affaires publiques et le soin réservé aux siennes propres. Ces débuts austères, vertueux, de la République romaine présentent peu d'attrait pour Saint-Evremond parce qu'ils indiquent une tendance trop accentuée vers le personnage au détriment de la personne: "Le désintérêtissement alloit quasi à l'excès; chacun se faisant un devoir de négliger ses affaires pour prendre soin du public ..." (II, 23-24). Cette vertu républicaine déplaît à Saint-Evremond qui tient à préserver les droits de la personne par goût pour l'honnêteté.¹⁷

En Hollande, Saint-Evremond a précisément trouvé ce déséquilibre entre le soin donné aux affaires publiques et la négligence des affaires particulières. En 1664, au début de son séjour en Hollande, trois ans après son départ de France, Saint-Evremond terminait une lettre en décrivant l'état vertueux des institutions et des moeurs hollandaises en montrant quel ennui se dégageait pour lui de ce milieu exemplaire: "Tyrannie heureuse que celle des passions qui font les plaisirs de notre vie! Fâcheux empire que celui de la raison, s'il nous ôte les sentimens agréables, et nous tient dans une inutilité ennuyeuse, au lieu d'établir un véritable repos" (II, 348)!

La différence que Saint-Evremond conçoit entre "inutilité ennuyeuse" et "vrai repos" peut mieux se comprendre à la lumière d'un passage de sa longue lettre au Maréchal de Créquy.¹⁸ Il y décrit le désagrément de ce qu'il appelle "l'état de vertu." Il le représente comme une situation dans

¹⁷ Cf. supra, pp. 258-259.

¹⁸ Cf. supra, p. 249.



laquelle on sent perpétuellement une opposition à ses actions ou à ses aspirations: "L'état de la vertu n'est pas un état sans peine. On y souffre une contestation éternelle de l'inclination et du devoir. Tantôt on reçoit ce qui choque, tantôt on s'oppose à ce qui plaît: sentant presque toujours de la gêne à faire ce que l'on fait, et de la contrainte à s'abstenir de ce que l'on ne fait pas" (III, 79). Cet état austère qui force à tourner le dos à la nature, sans pour cela recevoir des satisfactions, décrit bien la situation guindée du personnage qui n'a guère de chance de retrouver la personne. Le devoir s'oppose à l'inclination, l'un des guides vers le bonheur.¹⁹ Cette "contestation éternelle" apparaît chaque fois qu'il s'agit de prendre une décision, de faire un choix. Il faut accepter "ce qui choque" et refuser "ce qui plaît." Il est facile de comprendre que pareille rigueur engendre "gêne" et "contrainte." Toutes actions amènent un désagrément: il y a "gêne à faire ce que l'on fait," parce que l'on est choqué. Il y a "contrainte à s'abstenir de ce que l'on ne fait pas" car c'est ce que l'on voudrait faire. Cet état correspondrait assez bien à une captivité imposée par le devoir, opposée à l'aisance de l'inclination.

Mais quel état Saint-Evremond préférerait-il à l'état de vertu? Le laisser-aller? Point du tout. Son "fays ce que voudras" est l'état de "sagesse [qui] est doux et tranquille. La sagesse régne en paix sur nos mouvements, et n'a qu'à bien gouverner des sujets, au lieu que la vertu avoit à combattre des ennemis" (III, 79). Les plaisirs bien ménagés sous la

¹⁹ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," pp. 65-66.

surveillance d'une sagesse à allure de monarque bienveillant, procurent un repos au sage épicurien. Les "mouvements" bien freinés sont des "sujets" obéissants. On comprend donc que Saint-Evremond aspire à retrouver la personne pour vivre dans l'état de "sagesse."

Ainsi, dans la longue lettre que Saint-Evremond a écrite au Maréchal de Créquy, il indiquait qu'il lui restait, au seuil de la vieillesse, un potentiel de plaisir. Après l'âge professionnel, dans lequel le personnage prenait le pas sur la personne, la vieillesse lui apparaissait comme une nouvelle chance d'exister, comme un retour au côté humain de la vie, celui de l'amitié et de "l'amitié de soi."²⁰ Ce renoncement au personnage dans la vieillesse, succédant au renoncement à la personne dans l'âge professionnel, ne peut s'interpréter uniquement comme une vaine tentative de faire contre mauvaise fortune bon cœur. L'honnête homme, par essence, s'est ingénier à conserver les droits de la personne, convaincu que l'oubli de l'intérêt particulier conduit à une contrainte.

Nous allons voir que la réunion avec la personne dans laquelle Saint-Evremond entrevoyait un potentiel de plaisir ne s'est pas vraiment produite. Lorsqu'il aurait pu encore jouir des plaisirs de l'amitié et de "l'amitié de soi," il se trouvait dans le cadre austère de la république de Hollande, "peu savante dans les plaisirs délicats et les moeurs polies" (II, 348). Plus tard, de retour à Londres, lorsqu'il lui sera loisible, dans le cadre d'une cour royale, de se consacrer à la

²⁰ Cf. supra, p. 138 et seq.

personne, il la retrouvera diminuée, rendue peu agréable par son vieillissement. Il devra progressivement renoncer aux dialogues, avec lui-même et avec des amis, dont il comptait dériver des plaisirs dans sa vieillesse. Il sera constraint de renoncer à lui-même et d'aller jusqu'à s'effacer complètement pour maintenir à tout prix son identité d'honnête homme. Les deux chapitres suivants décriront de quelle façon Saint-Evremond s'adapte à la "personne" diminuée, au prix de quels renoncements il maintient l'honnête homme dans l'état de "sagesse."

Chapitre II - LA "PERSONNE" DIMINUÉE

RENONCEMENT PARTIEL

Le climat austère et vertueux du séjour hollandais n'a pas offert à Saint-Evremond de cadre propice à l'éclosion des voluptés de "l'amitié de soi" et des plaisirs de l'amitié recherchés par les honnêtes gens de tous les temps. Cette déception, ajoutée aux aggravations que l'infortune traîne à sa suite vont poser un problème sérieux au gentilhomme en exil. Le retour à la "personne" décrit dans le chapitre précédent peut-il continuer à avoir un sens sous les coups répétés du malheur?

Dans la première partie de ce chapitre nous examinerons l'effet du malheur sur la "personne." Dans les deux parties suivantes nous étudierons les renoncements grâce auxquels Saint-Evremond a pu préserver le potentiel de l'amitié et de "l'amitié de soi" et a pu trouver une certaine protection contre les atteintes des rigueurs qui ont attristé sa vieillesse en exil.

Ecrivant en 1670 au comte de Lionne, de La Haye, Saint-Evremond manifeste l'inconfort relatif qu'il éprouve à vivre dans une république. La vertu de la république hollandaise déplaît autant à l'honnête homme du 17^e siècle que la vertu des débuts de la république romaine déplaît à l'historien.¹

¹ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," pp. 260-261.

Au lieu de trouver de quoi satisfaire la personne,² de jouir dans sa vieillesse du théâtre, des concerts et des plaisirs de la table, il doit subir le climat de l'organisation vertueuse de la république hollandaise, et s'ennuyer dans ce milieu qui manque d'entrain: "J'avois encore cinq ou six années à aimer la Comédie, la Musique, la bonne-chere; et il faut se repaître de police, d'ordre, d'économie, et se faire un amusement languissant à considérer des vertus Hollandaises peu animées"(III, 49).

Pour l'honnête homme, le cadre hollandais offre peu d'attraits. Prêt à passer ses dernières années dans la jouissance de la réunion de la personne après le renoncement au personnage, Saint-Evremond ne peut trouver dans le milieu bourgeois de La Haye les plaisirs auxquels il était habitué. Aussi indiquait-il au Maréchal de Grammont que son exil lui pesait de plus en plus car il avait "éprouvé de six mois en six mois, de nouvelles rrigueurs"(I,1, 82).

Ainsi l'exil, tout au moins en Hollande, représente pour Saint-Evremond une période ennuyeuse malgré la prévalence de la raison et de la liberté dans cette république. Cela étant d'autant plus ressenti, que l'honnête homme qu'il était, savait et préférait vivre dans le domaine des passions.³ Le 17^e siècle, pour compassé qu'il ait tenté de paraître, n'ignorait pourtant pas la vie privée. Mais c'était bien le propre de l'honnêteté de dresser et de préserver la façade du personnage à l'abri

² Dans le sens traité dans le chapitre précédent.

³ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," pp. 261-262.

de laquelle la personne pouvait poursuivre son existence. Le retour à la personne proclamé par Saint-Evremond dans sa lettre au Maréchal de Créquy devait permettre de sentir "véritablement ce qu'on est ... grâce à un intérêt plus proche et plus sensible de la personne."⁴ La vieillesse ainsi décrite représentait un retour à la sensibilité. Mais ce retour à la sensibilité possédait aussi son envers. La sensibilité entraîne aussi bien la réception d'impressions désagréables que d'impressions agréables.

Ce retour à la sensibilité, au moment où son cadre ne lui amenait que de l'ennui au lieu de favoriser les voluptés et les plaisirs qui s'associent à la réunion avec la personne, permet justement un aggravement de la situation par suite d'un facteur imprévu. Saint-Evremond fait part à ses correspondants vers cette époque, de ce que nous appellerons l'attendrissement accru au malheur.⁵ Il semble que le malheur s'accompagne d'effets secondaires abaissant le seuil de résistance de ses victimes: "J'ai écrit en quelque part," confie-t-il à M. d'Hervart en 1670, "que la mauvaise fortune ne se contente pas de nous apporter des malheurs, elle nous rend les sentiments plus tendres pour mieux souffrir."⁶ Le malheur se trouve comme amplifié par cette double attaque et par conséquent, plus dur

⁴ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 255.

⁵ Par "attendrissement accru au malheur" nous entendons une susceptibilité, une réceptivité amplifiée mettant l'individu dans un état spécial le rendant moins capable d'endurer la souffrance.

⁶ Lettre à M. d'Hervart. Planhol, III, p. 60.

à supporter.

C'était en effet quelques années plus tôt, en 1664, qu'il écrivait au Maréchal de Garmmont que "la mauvaise fortune ne se contente pas de nous apporter les malheurs, elle nous rend plus délicats à être blessés de toutes choses"(I,1, 81). Au moment où les malheurs arrivent, "toutes choses," c'est-à-dire n'importe quoi, prennent un caractère traumatisque. Autrement dit, le malheureux a tendance, dans une condition amoindrie, à exagérer la tristesse de sa situation. Remerciant le comte de Lionne de ses efforts pour le faire rentrer en grâce auprès de Louis XIV, Saint-Evremond ne peut s'empêcher de lui signaler à lui aussi, combien les chagrins préparent leurs victimes comme pour mieux les atteindre: "Vous savez que rien n'égale la tendresse d'un malheureux ..."(II, 369). Par tendresse, il faut entendre "promptitude à s'émouvoir."⁷

En retrouvant la personne dans sa vieillesse, Saint-Evremond s'attendait à jouir des voluptés. Il la trouve au contraire conditionnée par le malheur, rendue plus réceptive car "la nature qui devroit lui [à la mauvaise fortune] résister est d'intelligence avec elle, nous prêtant un sentiment plus tendre pour souffrir tous les maux qu'elle fait"(I,1, 81). L'expression "d'intelligence avec elle" constitue presque une accusation de trahison, Saint-Evremond se trouve bel et bien trahi par la "personne" qu'il se réjouissait tant de retrouver. La personne qu'il retrouve a perdu de son attrait par suite de son manque d'objectivité qui explique d'ailleurs en partie

⁷ Cayrou, p. 840.

le mécanisme de l'attendrissement accru au malheur. Le jugement des vieillards résolument tournés vers leur jeunesse, donc vers le passé, se trouve systématiquement faussé: "Un doux souvenir [fait que] nous attribuons des agréments à beaucoup de choses qui n'en avoient point ...", et par conséquent, "dans cet âge triste et malheureux, nous imputons aux objets les défauts qui viennent purement de notre chagrin" (IV, 210). Il s'opère un transfert psychologique qui généralise l'attitude critique des vieillards pour qui, par définition, le passé domine le présent: "Le premier obstacle à leur estime, c'est de vivre; la plus favorable recommandation, c'est d'avoir été" (IV, 211). Ils se sentent si étrangers au présent qu'ils le rejettent sans discernement et pour ainsi dire systématiquement au nom de la tradition. Il y a des "gens qui croient se faire un mérite de mépriser tout ce qui est nouveau, et qui mettent la solidité à faire valoir tous les vieux Ouvrages" (IV, 210). Ce manque de discernement étayé par une constance sans fondement ôte aux vieilles gens la souplesse qu'il leur faudrait pour continuer leur "commerce" avec la société.

Saint-Evremond montre, par exemple, comment l'interprétation spécieuse d'un même objet sépare jeunes et vieux. L'expression d'un visage sur un tableau communiquera aux vieilles personnes et aux jeunes une émotion conforme à leur état: "Dans un Tableau de la Madelaine, l'expression de sa pénitence sera pour les vieilles une image de l'austérité de sa vie; les jeunes la prendront pour une langueur de passion ..." (I, 2, 137). Jeunes comme vieilles se trompent. Mais, pour les vieilles

personnes, l'interprétation ne fait que confirmer la tristesse de la condition.

Il ne serait pas exagéré de dire que, dû à leur attitude figée, les vieillards jouent un personnage. Alors que leur bonheur dépendrait au contraire, selon Saint-Evremond, de renoncer à l'image de leur période professionnelle, ils ne peuvent s'y résoudre. Par conséquent, leur manque d'objectivité les rend difficiles à supporter. Ils se comportent comme si la vie ne leur avait pas enseigné les usages et comme si leur entourage devait s'ajuster à eux, plutôt que le contraire. Ils font preuve d'une "autorité ... pleine d'injustice et d'indiscrétion; ... [et semblent avoir] désapris à vivre parmi les hommes; n'ayant que de la rudesse, de l'austérité, de l'opposition pour ceux dont ils exigent ... douceur, ... docilité ... obéissance"(IV, 387). Les vieillards exigent du respect sans condescendre à considérer l'opinion des autres. Leur point de vue leur paraît le seul tolérable. Subissant les contraintes de l'âge, "ils mettent au rang des vices tout ce qu'ils ne sauroient faire; [et] ... veulent qu'on s'oppose à ce qu'elle [la nature] a de doux et d'agréable"(IV, 387). Ils prennent donc une attitude vertueuse et rigide.

La "personne" que Saint-Evremond retrouve après les années ennuyeuses de Hollande et après l'effet de l'attendrissement accru au malheur, s'est raidie en un personnage aux idées préconçues et manquant d'attrait pour son entourage. Dans ces conditions les plaisirs de l'amitié aussi bien que les voluptés de "l'amitié de soi" deviennent problématiques. L'érosion de la personne par le malheur remet en question l'espoir de la

vieillesse heureuse qu'entre voyait Saint-Evremond.

Comment le gentilhomme exilé va-t-il vivre avec la personne ainsi érodée, diminuée? Vivre avec elle dans le cadre de "l'amitié de soi" et vivre avec les autres dans le cadre de l'amitié? Il va le faire par un renoncement. Il va renoncer à la personne idéale qu'il devait rencontrer et trouver une "amitié de soi" limitée ainsi qu'une sorte d'amitié limitée convenant à cette personne affectée par l'attendrissement accru au malheur.

Dans la mesure où il est conscient des défauts inhérents aux gens de son âge, Saint-Evremond sera capable d'opérer l'ajustement rendu nécessaire par la personne diminuée, de sauvegarder en quelque sorte le potentiel de bonheur restant avec ce partenaire moins attrayant. Plus porté, comme nous l'avons vu, vers l'état de "sagesse" que vers "l'état de vertu,"⁸ il est le premier à reconnaître que son corps plutôt que son âme, les limitations de l'âge plutôt que la sévérité d'une éthique, le contraignent à perdre l'habitude du vice dans la vieillesse: "Je crains de le devoir aux infirmités de la vieillesse, plus qu'aux avantages de ma vertu ..."(III, 76). Il ne tente pas de s'attribuer vainement le mérite de sa modération. L'objectivité de Saint-Evremond va lui faciliter le renoncement à la personne qui s'impose.

Quelle va donc être la nature du renoncement qui va permettre à Saint-Evremond de jouir, avec la personne diminuée, des plaisirs de l'amitié et des voluptés de "l'amitié de soi"?

⁸ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 261.

Ou plutôt, quelles formes atténées de l'amitié et de "l'amitié de soi" conviendront à cette personne?

En ce qui concerne la question de l'amitié, c'est-à-dire la question des rapports avec la société, Saint-Evremond comprend la nécessité de faire retraite. Il est temps, lorsque la vieillesse fausse notre objectivité, de nous soustraire à la vie mondaine. Il faut profiter des moments de lucidité pour se résoudre à prendre sa retraite: consultons "notre raison dans les intervalles où elle est dégagée de notre humeur..." (IV, 388). Il est trop tard pour espérer corriger nos défauts, il n'est que de les cacher en s'éloignant de la société: "C'est donc-là qu'il faut mettre un temps entre la vie et la mort, et choisir un lieu propre à le passer dévotement, si on peut, sage-ment du moins ..." (IV, 388). Cette salle d'attente⁹ entre les deux voyages de la vie offre deux alternatives: la religion à la portée de quelques-uns, la sagesse pour la majorité.

Pour ne pas gêner la société, les vieillards doivent rechercher un isolement et renoncer à une certaine disposition d'esprit pour en adopter une nouvelle correspondant à leur situation: "Quand la raison qui étoit propre pour le monde, est usée; il s'en forme une autre pour la retraite qui ...nous fait ... véritablement sages pour nous-mêmes" (IV, 388). L'on renonce à la "raison" du personnage pour adopter celle de la personne. Toutefois, fuyant les extrêmes, Saint-Evremond refuse de suivre uniquement, quant à la détermination du moment propre à faire retraite, la froide logique de la raison. Saint-Evremond

⁹ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 253.

veut aussi écouter son instinct, sa sensibilité: "Je me remets de ma Retraite à la nature, beaucoup plus qu'à ma raison"(IV, 394). Qu'entend-il pas là? Cela veut dire qu'il veut se détacher graduellement du monde au lieu de s'en arracher brutalement. Garder les liens si cela se peut, les rompre s'il le faut: "J'en suis encore pour ce qui me plaît: j'en suis dehors pour ce qui m'incommode"(IV, 395). Ce qui lui est incommodé? Les "connoissances qui [le] fatiguent ... [les] conversations qui [l'] ennuyent ..." (IV, 395). Ce qui lui plaît? "Un doux commerce avec [ses] amis ... (IV, 395), c'est-à-dire ce qui plaît à la personne. Il veut pour demeurer dans un juste milieu se maintenir également éloigné de la "société pleine, ... [et de la] Retraite entière..."(IV, 395). La retraite comme la conçoit Saint-Evremond apparaît comme progressive et non heurtée, libre d'inégales mélancolies et de sautes d'humeur. Pour éviter à la fois l'extrême mondanité d'une cour et l'extrême isolement de la retraite solitaire, Saint-Evremond cherche un cercle restreint lui procurant les avantages de tous les deux, sans en avoir les inconvenients: "La vieillesse évite la foule, ... [et] encore avec plus de soin la solitude, où elle est livrée à ses propres chagrins, et à de tristes, de fâcheuses imaginations. La seule douceur qui lui reste est celle d'une honnête société ..." (IV, 389). L'idéal semble donc résider dans la formation de petits groupes d'amis: "Si je reviens des grandes compagnies à la conversation de peu de gens, c'est que je saurai mieux choisir"(IV, 386). Les cours, les "grandes compagnies," présentent une trop grande variété

d'intérêts et d'âges. Le vieillard a plus de peine à continuer à y être accepté que dans un petit cénacle où un état d'esprit voisin du sien maintient un climat plus hospitalier.

Cette question de climat dépend non seulement de l'importance du groupe mais aussi des règles qui gouvernent cette petite société. Il faudrait, pour quelqu'un comme Saint-Evremond, un milieu sans contrainte lui permettant de finir la vie agréablement: si l'on doit se retirer des cours, il ne faut pas pour autant aller se fourvoyer dans des lieux où des règles trop sévères rendraient la vie intolérable. L'idée de retraite suggère évidemment celle de couvent; mais qu'on y entre "par soin de [son] salut, par le dégoût du monde, ou par un désir de repos," on doit pouvoir y "goûter la joie d'une retraite pieuse, et le plaisir innocent d'une honnête et agréable conversation ... [sans] d'autres règles que celles du Christianisme, ... reçues généralement partout"(IV, 392). Toute retraite plus sévère constituerait une hérésie. A quoi bon, en effet, trouver plus de gêne dans ce refuge qu'on n'en trouve dans les Cours qu'on est forcé d'abandonner? "C'est une folie de chercher loin des Cours une retraite où vous ayez plus de peine à vivre, et plus de facilité à vous damner que dans le commerce des hommes"(IV, 392). Autrement dit, en l'absence d'un lieu de retraite plaisant, autant faire face aux rigueurs du monde.

Pour rendre possible son "commerce" avec les hommes dans les circonstances limitées auxquelles la personne diminuée le constraint, Saint-Evremond songe donc à se soustraire au monde;

mais il compte le faire de façon progressive et en se fiant plus à sa sensibilité, à son instinct, plutôt qu'à la froide logique de la raison. En effet, le renoncement progressif qu'il envisage dépend de l'état diminué de la personne et comme tel, de la sensibilité. La personne diminuée se trouvera plus à l'aise dans des groupes restreints, sans règles austères. A l'intérieur de ces cercles limités, les plaisirs de l'amitié demeureront à la portée de Saint-Evremond vieilli.

En ce qui concerne la question de "l'amitié de soi," Saint-Evremond va s'efforcer de limiter les effets de l'attendrissement accru au malheur. Il y arrivera de deux façons: par une accoutumance au malheur et par un renoncement aux voluptés extrêmes. Tout d'abord, il s'ingéniera à amoindrir l'impact du malheur en s'y accoutumant plutôt qu'en se raidissant contre lui. Il se rend " [ces] nouvelles rrigueurs, ... aussi légères qu' [il peut,] par la facilité de la patience [car il] n'aime point ces résistances inutiles, qui, au lieu de nous garantir du mal, retardent l'habitude que nous avons à faire avec lui"(I,1, 82). Pour ne pas rompre sous l'assaut de l'infortune, il plie, tel le roseau de la fable, et s'aguerrit par l'habitude de l'ouragan. Cette vertu de l'habitude et ce mépris de la raideur constituent des principes permanents de Saint-Evremond. Hannibal habitué aux plaisirs s'arrache plus aisément aux délices de Capoue que ses soldats pour lesquels l'expérience est toute nouvelle(II, 51-53). Comme le grand Carthaginois, Saint-Evremond jouit, dans ses contacts avec le plaisir comme avec le malheur, d'une sorte d'immunité qui le

protège. On reconnaît là sans peine l'argument dont les habitués des plaisirs se servent contre les gens austères. L'accoutumance aux plaisirs constitue une protection. Le manque d'expérience peut conduire à une débauche déréglée. Argument qui ne fait que soutenir la thèse de l'équilibre entre "la personne" et "le magistrat."¹⁰ L'honnête homme parvient donc, à force d'habitude, à combattre dans sa vieillesse les effets du malheur et de l'attendrissement qui l'amplifie: "Mon plus grand soin est de me défendre de ces sortes d'attendrissemens. Quoique je montre un air assez dououreux, je me suis rendu en effet presque insensible: mon ame indifférente aux plus fâcheux accidens, ne se laisse toucher aujourd'hui qu'aux offices de quelques amis ..." (I, 1, 81-82). Habitué aux rrigueurs, Saint-Evremond a pris la patine extérieure du malheur, "un air assez dououreux," mais sa condition psychique immunisée et savamment contrôlée "ne se laisse toucher" que par des choses agréables comme les plaisirs de l'amitié. A quoi bon résister? Pour se rendre plus malheureux encore? "Les esprits s'aigrissent à résister, et au lieu de se défaire de leur première douleur, ils en forment eux-mêmes une seconde ..." (III, 77). L'impatience conduirait simplement à un accroissement de la souffrance.

Voici, par exemple, comment Saint-Evremond illustre l'avantage de la souplesse sur le raidissement. En 1670, il apprit qu'une démarche faite en faveur de son retour en France avait échoué. Les termes qu'il choisit pour répondre au comte de Lionne dépassent la courtoisie d'usage. Ils décrivent

¹⁰ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 258.

l'attitude adoptée par Saint-Evremond. Il remercie son correspondant de la part sincère qu'il prend à son "malheur" et lui déclare que son chagrin s'en trouve assez allégé pour cesser d'être insupportable: "Votre déplaisir¹¹ du mauvais succès de mon affaire, emporte la moitié du mien, et me met en état de pouvoir supporter doucement ce qui m'en reste" (III, 48). L'absence ou l'atténuation de la douleur suffit à Saint-Evremond. Il préfère la souplesse qui console, à la raideur qui irrite. L'accoutumance au malheur l'a rendu moins sensible sinon plus résistant: "Sept années entières de malheur ont dû me faire une habitude à souffrir," constate-t-il, "si elles n'ont pu me former une vertu à résister" (III, 48).

L'habitude constitue une des armes que Saint-Evremond possède pour combattre les effets de l'attendrissement accru au malheur. Cette habitude lui procure une sorte d'immunité qui le garantit des ravages trop profonds.

L'autre défense contre l'attendrissement accru au malheur, un renoncement aux voluptés extrêmes,¹² se trouve facilitée par ce que nous pourrions qualifier de sous-produit de cet attendrissement accru au malheur, aussi bien que par des dispositions naturelles de Saint-Evremond. Ce renoncement aboutit d'ailleurs à un état qui équivaut précisément à une insensibilisation au malheur. En abaissant le seuil de la résistance au malheur, la souffrance cause une modification du goût par l'émossement des sensations: "Le sentiment devient

¹¹ Au sens fort du 17e siècle: douleur profonde.

¹² Cf. supra, p. 274.

plus délicat pour ce qui nous blesse, à mesure qu'il devient moins exquis pour ce qui nous plaît ..."(IV, 393). Certaines notions perdent leur sens dans la vieillesse. Il faut renoncer, à l'égard des sensations, à un certain vocabulaire. L'enchantement des plaisirs doit faire face aux agréments, aux aises, au confort, satisfactions plus modérées: "Je m[e]... passerois volontiers des choses délicieuses, à un âge où le goût des délices est presque perdu: mais je voudrois toutes mes commodités ..."(IV, 393). La psychologie de la vieillesse opère un ajustement en s'éloignant du plaisir et en s'exposant au malheur. L'agrément, les "commodités," moyens termes entre ces deux extrêmes représentent une jouissance modeste dont force est faite de se contenter, dans les circonstances malheureuses.

D'ailleurs, c'est aussi grâce à ses dispositions naturelles, que Saint-Evremond est parvenu à se garantir de l'attendrissement accru au malheur. Il confiait à son ami, le Maréchal de Créquy: "Quand il m'est arrivé des malheurs, je m'y suis trouvé naturellement assez peu sensible ..."(III, 77). Il répétait cela quelques mois plus tard à un autre ami, le comte d'Olonne: "La nature ne m'a pas fait assez sensible à mes propres maux"(III, 144). C'est à cette disposition naturelle, à ce don inné, que Saint-Evremond va faire appel pour s'adapter sans heurt à sa situation infortunée. Ce talent que Saint-Evremond possède pour se défendre contre le malheur est ce qu'il appelle son indolence: "Par des réflexions de mon indolence, je me fais un plaisir du tourment que je n'ai pas,

et trouve le secret de rendre heureux l'état le plus ordinaire de la vie"(III, 77). L'absence de "tourments" constitue un plaisir relatif proportionné à la personne diminuée. Déjà, lorsqu'il parlait au comte de Lionne de l'absence d'agréments en Hollande, il lui expliquait qu'il se trouvait une satisfaction dans l'absence de chagrin: "Cependant, il ne faut pas se désespérer pour vivre chez une Nation où les agréments sont rares. Je me contente de l'indolence, quand il se faut passer des plaisirs ..."(III, 48-49). Donc lorsqu'il n'est plus possible de dériver le bonheur de la jouissance, Saint-Evremond extrait un non-malheur de l'absence de joie en refusant de sentir le tourment. C'est un plaisir relatif, une sorte de bonheur adapté à la résignation. Le mécanisme psychologique de l'indolence correspond à un repli complet à l'abri de la nature blessante, et de l'objet et de l'idée: "Dès-lors que nos sens ne sont plus touchés des objets, et que l'âme n'est plus émuë par l'impression qu'ils font sur elle, ce n'est proprement chez nous qu'indolence..."(III, 76). Saint-Evremond se protège de la violence des objets et des idées en interposant comme un filtre¹³ que la nature lui a donné contre ces radiations blessantes.

Saint-Evremond considère même que l'indolence constitue une source d'agrément. Lorsqu'on se trouve, comme dans la vieillesse, exposé à la souffrance, l'absence de souffrance

¹³ L'image du filtre qui peut paraître excessive se justifierait par la citation de la page 275. S'étant rendu insensible, indifférent aux "fâcheux accidens," Saint-Evremond ne "se laisse toucher qu'aux offices de quelques amis." Il y a donc sélection des sensations, ce qui correspond bien à une filtration.

procure un plaisir relatif: "L'indolence n'est pas sans douceur; et songer qu'on ne souffre point de mal, est assez à un homme raisonnable pour se faire de la joie"(III, 76-77). L'homme sage apprend à s'accomoder du malheur en appréciant à sa juste valeur la suppression de la douleur. C'est une échelle des plaisirs négative faisant en quelque sorte pendant à celle de la lettre au comte d'Olonne.¹⁴ Lors de sa vieillesse, Saint-Evremond prolonge cette échelle vers le bas et y ajoute une nouvelle dimension: "Il n'est pas toujours besoin de la jouissance des plaisirs: si on fait un bon usage de la privation des douleurs, on rend sa condition assez heureuse" (III, 77). A la folie de la jeunesse, la vieillesse substitue l'économie parcimonieuse des moindres traces de plaisir disséminées ça et là dans le malheur.

L'indolence a d'heureux effets sur son humeur. Bien que sa santé le préoccupe et lui occasionne des tourments, cela ne l'affecte pas assez pour influencer son bien-être et il semble capable de surmonter ses souffrances: il a "assez bon appétit," mais souffre parfois "de fort incommodes [vapeurs]," malgré tout, il est fier de montrer "plus de gaieté que la vieillesse et la mauvaise fortune ne devraient souffrir."¹⁵ De même, se plaignant de "ses diaboliques de vapeurs," il affirme qu'il les oublie bien vite: "Elles ne sont pas si-tôt passées, que je suis plus gai que jamais. Dans une heure tout ce qu'il y a de funeste, et tout ce qu'il y a d'agréable se présente à mon

¹⁴ Cf. "Amitié de soi," p.111.

¹⁵ Planhol, III, p. 65. Cf. note 26 p.158.

imagination ..." (III, 178-179). Il diminue l'importance de ses malaises en les affublant d'un sobriquet.

Dans sa vieillesse, Saint-Evremond parvient à établir une "amitié de soi" limitée qu'il appelle indolence ou absence de "dolence," de peine. Il le fait au prix d'un renoncement au concept de la personne, du concept de "l'amitié de soi" et de ses voluptés qu'il espérait retrouver en abandonnant le personnage. Il y arrive grâce à l'objectivité de ses vues, à l'accoutumance et même à la sorte d'immunité naturelle qu'il a pour le malheur. Puisque l'habitude du malheur entraîne en même temps que la néfaste sensibilisation de l'esprit, l'estompelement du goût, Saint-Evremond se trouve à même de jouir de l'absence de chagrin et même par le moyen d'un tamisage, d'une sélection, il réussit à extraire une certaine douceur d'une situation pourtant adverse.

Il y avait longtemps que l'idée du plaisir relatif dans le malheur existait chez lui. Déjà en 1656, dans une pièce satirique ayant trait aux mérites respectifs de la religion catholique et de la religion réformée, quant à la vertu féminine, il touchait à ce problème de la vieillesse. Pour une vieille religieuse, pleurer représente une situation moins triste que celle de la souffrance constante à laquelle elle est vouée, car elle pleure ses péchés et les souvenirs s'associent aux regrets, en y apportant une certaine douceur: "Dans cet âge triste, et si sujet aux douleurs, c'est un plaisir de pleurer ses péchés; ou pour le moins une diversion des larmes [qu'on] donneroit à ses maux" (I, 2, 138). Les larmes fournissent un moyen temporaire d'oublier les souffrances et cette "diversion"

axée sur les péchés va peut-être jusqu'à emprunter quelque douceur aux images du passé.

Il se rappelle sans doute cette idée dans sa vieillesse, car les souvenirs l'aident parfois à oublier sa condition d'exilé. Il y puise une certaine chaleur qui, tout en le tirant momentanément de l'indolence, ne l'emporte pas pour autant dans un tourbillon passionné: "Quelquefois, je rappelle ce que j'ai été, pour ranimer ce que je suis; et du souvenir des vieux sensimens, il se forme quelque disposition à la tendresse, ou du moins un éloignement de l'indolence" (II, 348). Mais parlant à Ninon de Lenclos de la conversion du comte de Grammont, il comprend que l'on désire rompre avec le passé sans toutefois y parvenir lui-même: "Il sied bien à un homme, qui n'est pas jeune, d'oublier qu'il l'a été. Je ne l'ai pû faire jusqu'ici; au contraire, du souvenir de mes jeunes ans, de la mémoire de ma vivacité passée, je tâche d'animer la langueur de mes vieux jours" (V, 208-209). C'est en vérité une douce perversion qu'il se permet comme il le révèle en demandant à Ninon si elle n'éprouve pas dans ces conditions, une sensation analogue: "Quand il vous souvient de votre jeunesse, le souvenir du passé ne vous donne-t-il point de certaines idées aussi éloignées de la langueur de l'indolence que du trouble de la passion" (V, 365)? Ce plaisir honnête, puisque mesuré, prend un aspect délicieusement pervers dans la question plus indiscrète qu'il pose aussitôt: "Ne sentez-vous point dans votre coeur une opposition secrète à la tranquillité que vous pensez avoir donnée à votre esprit" (V, 365)? Il y a là comme l'indication d'une jouissance

gamine dans le jeu occasionnel d'un cœur, une seconde ranimé pour jeter un trouble passager dans l'esprit: un frisson fugace, pour ainsi dire proustien.

Saint-Evremond arrive donc à créer pour la personne limitée par la sensibilisation de l'infortune, une "amitié de soi" spéciale, atténuée qui n'est pas sans douceur. D'ailleurs, quels que soient ses malheurs, Saint-Evremond sait reconnaître à l'occasion que son exil est supportable. Il doit cela vraisemblablement à l'attitude détachée avec laquelle il considère sa situation: "Au reste, je parle toujours comme un malheureux, et je vis, en effet, comme un homme assez content; ne m'étant pas permis d'être ambitieux par ma fortune, ni voluptueux par ma santé, je veux être sage par ma raison."¹⁶ Dans cette formule qui annonce un renoncement à l'ambition comme aux plaisirs, Saint-Evremond indique qu'il a atteint l'équilibre du sage. Souscrivant à l'état de "sagesse" de préférence à celui de "vertu"¹⁷ Saint-Evremond semble avoir trouvé grâce à un renoncement à la personne une "amitié de soi" convenant à la vieillesse.

Il faut avouer malgré tout, que quels que soient les bienfaits de l'indolence pour la quiétude de la vieillesse de Saint-Evremond, il ne laisse pas de montrer parfois son dépit d'être forcé d'y avoir recours. Quelle que soit la protection contre l'infortune qu'il dérive de l'indolence dix ans après le début de son exil, il indiquait clairement, quelques années

¹⁶ Planhol, III, p. 58.

¹⁷ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 261.

plus tôt que cela ne constituait qu'un pis-aller: "C'est une qualité dont on s'accorde le mieux qu'il est possible, et dont on laisseroit pourtant volontiers l'usage à ses ennemis" (I,1, 81). A cette époque, quatre ans après le début de son exil, Saint-Evremond gardait encore quelque espoir de rentrer en France. Mais sa patience commence à s'épuiser. Vers la même époque, dans un court essai, "Sur la complaisance que les femmes ont de leur beauté," il faisait avec le même ton sarcastique, une recommandation à l'adresse d'une femme accablée de la vieillesse: "Le remède seroit de vous accommoder sage-ment au malheureux état où vous vous trouvez; et quel remède pour une femme qui a été adorée, de revenir d'une vanité si chère à la raison" (II, 124)! Quel remède, en effet, que de retourner à un soi en compagnie duquel on escompte du plaisir mais qu'on découvre languissant et qu'il faut maintenir non-malheureux grâce à la résignation et la patience de l'indolence. Le renoncement peut occasionner quelques regrets même s'il procure le repos et la protection contre l'infortune. L'indolence considérée comme une version atténuée de "l'amitié de soi" contribue donc, en général, à la volupté relative du vieillard que Saint-Evremond était devenu.

Vraie ou feinte, l'indolence a aussi l'avantage de protéger les rapports amicaux. L'indolence empêche Saint-Evremond d'importuner ses amis du récit des malheurs qui l'accaborent dans la vieillesse. Il se rend compte que la tendance à se plaindre excessivement rendrait les amis insensibles. Parmi les excès que Saint-Evremond relève dans les tragédies se trouve

la verbosité larmoyante: "Celui qui prend la peine d'en discourir, [de ses malheurs] m'épargne celle de l'en consoler ..." (III, 165-166). Par sa discrétion, Saint-Evremond préserve ses relations avec ses amis, préférant être plaint par autrui que de s'isoler dans un concert de vaines lamentations.

Durant son exil, par conséquent au début de sa vieillesse, Saint-Evremond s'est trouvé, après son séjour ennuyeux en Hollande, en face d'une "personne" altérée par les malheurs et la sensibilisation accrue qui les accompagne. Cette altération de la "personne," non sans rapport d'ailleurs avec la rigidité habituelle des vieillards, exigeait de la part de Saint-Evremond une certaine adaptation s'il désirait continuer à jouir malgré tout des voluptés de "l'amitié de soi" et des plaisirs de l'amitié que la personne intacte lui offrait au seuil de la vieillesse.

Il doit, pour découvrir des formes atténées de l'amitié et de "l'amitié de soi" convenant à cette personne diminuée, consentir à certains renoncements. Il envisage, pour préserver l'amitié, de renoncer de manière progressive et instinctive à la grande société en faveur de petits cénacles moins rigoureux pour les vieillards, mais leur procurant néanmoins les plaisirs de la société des honnêtes gens.

Pour "l'amitié de soi," les renoncements se rangent en deux catégories. Tout d'abord, Saint-Evremond préfère la souplesse, l'accoutumance au malheur le pourvoyant d'une sorte d'immunité contre la souffrance, à la résistance qui ne lui amènerait qu'un surcroît d'infortune. L'autre catégorie de

renoncements comprend des limitations des degrés de voluptés, d'ailleurs facilitées et par l'émoussement du goût que la sensibilisation accrue détermine et par le don naturel à l'indolence dont Saint-Evremond jouit. Cette limitation de la volupté va, dans le cadre de l'indolence, jusqu'à la conception de l'absence de souffrance comme un plaisir relatif, une sorte de prolongement négatif de l'échelle des plaisirs. Sous la protection filtrante de l'indolence, Saint-Evremond peut jouir de voluptés limitées, adaptées à la personne diminuée, allumées de loin en loin par une brève pointe suggérée par le souvenir, par exemple. Le bonheur relatif de l'indolence se trouve quelquefois interrompu par des crises d'impatience, mais dans l'ensemble, Saint-Evremond n'a qu'à se louer de cette version atténuée de "l'amitié de soi" qui d'ailleurs protège ses rapports amicaux en lui permettant de supporter son infortune avec dignité et discréction.

Malheureusement, Saint-Evremond ne goûtera les délices relatifs des cénacles et de l'indolence que temporairement. Les effets de l'âge amoindriront encore la "personne," et forcieront l'exilé à d'autres renoncements étudiés dans le chapitre suivant.

Chapitre III - LE RENONCEMENT TOTAL

"AMITIE D'UN AUTRE SOI" - "AMITIE SANS AMITIE"

L'indolence et l'amitié limitée aux petits cénacles ne représentent qu'une étape dans l'évolution que l'érosion de la "personne" fait subir aux voluptés et plaisirs de l'honnêteté. La détérioration produite par la vieillesse arrive à rendre le soi non seulement subjectif mais tout à fait déplaisant. Saint-Evremond va s'efforcer de continuer à se plaire ainsi qu'aux autres quand il semble que ce ne soit plus possible. Les renoncements qui vont le lui permettre seront plus extrêmes. Plaire quand il n'est plus guère possible de plaire tient du paradoxe et fait présager de grandes complexités que les sous-titres étranges de ce chapitre contribuent à mettre en évidence.¹

Les conditions adverses contre lesquelles Saint-Evremond se protège grâce à l'indolence ne représentent qu'une période transitoire. Au delà de cette période ces conditions empireront au point que les limites extrêmes de la gradation descendante amorcée depuis le début de l'exil sont atteintes. Pour demeurer dans les cénacles en préservant son identité d'honnête homme, Saint-Evremond devra se réduire, pour ainsi dire à un

¹ Pour une justification de ces sous-titres, cf. infra, notes 14 et 24, pages 292 et 302 respectivement.

état complètement passif, tel un objet. La première partie de ce chapitre expliquera le rôle de la présence féminine dans la situation qui remplacera le demi-confort de l'indolence. La partie suivante traitera des rapports de la présence féminine et de ce qui remplacera l'amitié des cénacles. Enfin la description de la nature des rapports entre Saint-Evremond et Madame de Mazarin, servira à illustrer le degré d'effacement imposé au gentilhomme exilé par les ravages de la vieillesse.

La vieillesse a transformé la "personne" au point de la rendre impossible à aimer, peu attirante, voire repoussante: "A peine commençons-nous à vieillir, que nous commençons à nous déplaire, par un dégoût qui se forme secrettement en nous de nous-mêmes ... (IV, 115). Le terme de "dégoût" révèle un sentiment violent que l'adverbe "secrettement" ne fait que souligner en suggérant un écoûrement confiné que l'on n'ose avouer. Dans ces conditions "l'amitié de soi," ainsi que l'indolence devient une gageure. Nous avons comparé "l'amitié de soi" à un tête-à-tête avec soi-même.² Si "nous commençons à nous déplaire" au point d'invoquer le vocable de "dégoût" pour l'exprimer, comment ce tête-à-tête se prolongerait-il? Dans cette situation le divertissement ne suffit plus.

En effet, "l'amitié de soi" comprenait bien des périodes de saturation sous l'effet de l'ennui. Le divertissement en devenait alors le complément indispensable. Mais après la récréation du divertissement, le retour au tête-à-tête avec soi-même restait possible. Dans la vieillesse l'entretien avec

² Cf. supra, "Amitié de soi," p. 114.

soi-même ne cesse pas par suite de l'ennui, mais par dégoût. Tant que la sagesse quiète de l'indolence parvient à rendre les tourments supportables, il est facile de s'en contenter: " [Salomon] adoucissoit par [la sagesse] ses chagrins, flattoit ses douleurs, détournoit des maux qu'il ne pouvoit vaincre..." (IV, 115). La sagesse de Salomon, l'indolence de Saint-Evremond, pactisent et parlementent avec les malheurs de la vieillesse, comme un seigneur ferait avec les rebelles assiégeant sa porte. Mais dès que l'indolence ne suffit plus, passé un certain seuil, lorsque "la sagesse, ... ne trouvoit plus les moyens de le faire heureux," Salomon avait recours au détournement de l'attention et "se servoit ... de diversions pour [se] rendre moins misérable" (IV, 115). Lorsqu'il peut négocier avec les maux, le sage peut encore envisager le bonheur, lorsque le dialogue cesse avec ses assaillants, il ne peut que diminuer sa misère.

L'appel au divertissement à ce stade de la vieillesse revêt une notion d'urgence, un caractère désespéré, car le divertissement devient la seule alternative possible sans retour éventuel au dialogue intérieur de l'indolence. Le dégoût de soi-même oblige à renoncer à soi donc à "l'amitié de soi" et même à son aspect atténué, l'indolence. Il ne s'agit d'ailleurs pas, comme nous allons le voir, d'un divertissement au sens commun du terme. La vieillesse empêche Saint-Evremond de goûter aux divertissements habituels. Accusant réception du vin que lui adresse un ami en 1696, Saint-Evremond remarque ironiquement que le vin est superflu pour

quiconque n'est plus à même de le goûter et qui n'a à offrir en retour "que de la raison et de la sagesse ... , choses ennuyeuses, ... pour ceux qui conservent encore le goût des plaisirs."³ L'épicurien dépité des atteintes de l'âge, remercie tout en sermonnant. Il envoie des nouvelles de sa santé à une amie, sur un ton cocasse, pour compenser l'amertume de l'aveu qu'il fait. Il ne doit plus avoir grand-chose à escompter de la vie. La consolation, s'il y en a une, viendra assurément après la mort: "Je suis fort mal; et j'ai raison de me préparer des plaisirs en l'autre monde: puisque le goût et l'appétit m'ont quitté, je n'en dois pas espérer beaucoup en celui-ci" (V, 426). Pour l'épicurien, la raison de vivre disparaît en même temps que l'aptitude à apprécier les plaisirs. Dans la même veine, il se prenait à poser cette question à un autre correspondant: "Quel plaisir a un homme qui a peu d'appétit et peu de vice?"⁴ D'ailleurs est-ce vraiment vivre que d'être privé des jouissances de la sensualité? "Quand on ne peut plus rien entreprendre pour la table et pour le lit, sans consulter sa faiblesse en tout genre, il ne se faut plus compter au monde."⁵ La vieillesse à ce stade apparaît plus comme une agonie que comme une vie amoindrie, mais réservant quelques voluptés et plaisirs.

Lorsqu'un homme perd ses appétits pour les plaisirs, les divertissements peuvent-ils encore avoir prise sur lui? "La

³ Giraud, III, p. 45.

⁴ Planhol, III, p. 56.

⁵ Ibid.

gloire, les fortunes, les amours, les voluptés bien ménagées,"⁶ sont désormais impuissantes à détourner l'attention du vieillard car, "en cet âge-là, toute ambition nous abandonne; le désir de la gloire ne nous touche plus"(IV, 219). Les divertissements de la jeunesse ont perdu leur magnétisme. Vers quels divertissements donc faut-il se tourner? Aussi incompréhensible que cela puisse paraître, vers les femmes: "L'amour, le seul amour nous tient lieu de toute vertu"⁷ contre le sentiment des maux qui nous pressent, ... et nous rend les plus sages du monde à notre égard, quand il nous fait tenir insensés dans la commune opinion des autres"(IV, 219). Saint-Evremond se rend bien compte du caractère paradoxal de son assertion, de sa proclamation. Il faut bien avouer que dans cette lettre adressée à un inconnu⁸ Saint-Evremond plaide la cause de tous les vieillards amoureux. Aussi insensée que puisse paraître cette attitude aux autres, surtout aux jeunes, probablement, elle n'en constitue pas moins une défense efficace contre les assauts de l'infortune. Dans la même lettre, Saint-Evremond s'efforce de masquer l'émotion de sa plaidoirie derrière une boutade cartésienne et nostalgique: "J'aime, donc je suis; est une conséquence toute vive, toute animée, par où l'on se rappelle les désirs de la jeunesse jusqu'à s'imaginer quelquefois d'être jeune encore"(IV, 218).

⁶ Cf. supra, "Amitié de soi," p. 116.

⁷ Dans le sens de "force."

⁸ "Lettre à Monsieur *** qui ne pouvoit souffrir l'amour de Monsieur le comte de Saint-Albans à son âge"(IV, 217-219).

Il reste encore à expliquer comment le vieillard qui "ne peut plus rien entreprendre ... pour le lit,"⁹ peut chanter la vertu de l'amour. Il ne saurait pas plus dériver de voluptés de la compagnie féminine qu'un aveugle ne pourrait jouir d'un spectacle visuel ou un sourd d'un concert. Dans un texte, intitulé "L'amitié sans Amitié"(IV, 111-129), dont la première partie est précisément consacrée aux amitiés féminines que contractent les vieillards et abondant d'exemples historiques et bibliques, Saint-Evremond nous livre la clef de ce paradoxe. Sous l'influence du dégoût pour nous-mêmes que nous ressentons dans la vieillesse, un curieux phénomène se produit. Paraphrasant consciemment ou non la formule augustinienne, Saint-Evremond explique l'impossibilité de "l'amitié de soi" par l'annihilation du soi, ce soi dont on est dégoûté, il trouve l'"ame vvide d'amour-propre"(IV, 115).¹⁰ Dans la formule augustinienne de la dévotion, le cœur ou l'âme, vide d'amour-propre, c'est-à-dire d'"amitié de soi,"¹¹ accueille facilement Dieu. De même dans la situation de la vieillesse, "notre ame vvide d'amour-propre, se remplit aisément de celui qu'on nous inspire"(IV, 115).

Par conséquent, "le seul amour qui nous tient lieu de vertu,"¹² ne représente pas le sentiment amoureux, mais le curieux rapport qui s'établit entre les nouveaux partenaires

⁹ Cf. supra, p. 289.

¹⁰ Cf. supra, "La dévotion," pp. 149-150.

¹¹ Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 75.

¹² Cf. supra, p. 290.

de "l'amitié de soi," lorsque le dégoût chasse le soi en créant le "vuide ... qui se remplit aisément."¹³ Il n'est pas exagéré de dire que cette nouvelle union revient à une "amitié d'un autre soi,"¹⁴ d'un soi attirant qui remplace le soi inspirant du dégoût. Nous avions noté quelque chose de comparable lors de l'étude de "l'amitié de soi," "l'amitié de soi" élargie, à propos du divertissement devenu fin et non moyen.¹⁵ Ce besoin impérieux de se fuir et de remplacer son soi dans la situation de "l'amitié de soi," ou plus exactement de l'indolence, puisqu'il s'agit de la vieillesse, par un autre, prend l'aspect d'une obsession dans la déclaration d'un très vieil homme que Saint-Evremond cite en italique.¹⁶ Ce vieil homme emprunte pour justifier sa liaison avec une très jeune femme un accent implorant: "Si vous saviez, ... quel est l'état d'un homme de mon âge, qui n'a que soi même à se présenter dans la solitude, vous ne vous étonneriez pas que j'aye cherché une compagnie qui me plaît, à quelque prix que ce fût" (IV, 116). Ce "soi même" représente un pis-aller qu'il faut remplacer littéralement à tout prix. Ainsi un vieillard justifie-t-il ses associations aussi étranges soient-elles.

Etranges à deux titres: celui de la différence d'âge car il

¹³ Cf. supra, p. 291.

¹⁴ Cf. titre de ce chapitre.

¹⁵ Cf. supra, "Amitié de soi," p. 129.

¹⁶ Il s'agit de M. de Senectere. Une note au bas de la même page l'identifie comme le "Père du Maréchal de la Ferté." Hayward, p. 225, rectifie l'orthographe du nom: de Saint-Nectaire et donne quelques détails sur sa vie.

s'agit de jeunes femmes; et celui de "l'amitié d'un autre soi" si difficile à exprimer car elle "nous rend les plus sages du monde à notre égard, ... [et] nous fait tenir insensés dans la commune opinion des autres."¹⁷ La situation solitaire n'offre que "soi même," donc un "état" indescriptible auquel il importe de mettre fin en s'associant d'une manière particulièrement étroite à autrui dans un succédané de l'indolence "à quelque prix que ce [soit]," c'est-à-dire avec une telle implication d'urgence qu'il n'est guère question de faire un choix.

Cela explique le paradoxe du vieillard saluant l'amour comme un dernier espoir alors que ses capacités physiques l'ont abandonné. Plus qu'un amour platonique, c'est un nouveau dialogue qui s'établit dans l'intimité de l'indolence qui mérite alors pleinement le nom de gynécée utilisé pour décrire le retrait voluptueux de l'inclination.¹⁸

Nous arrivons de degré en degré au terme d'une régression "amitié de soi," indolence, "amitié d'un autre que soi." Nous ne demandons qu'à remplir "notre ame vuide" par la première affection venue, même si un tel objet n'eût pas été capable, jusqu'ici, d'éveiller notre intérêt. Nous nous trouvons dans la vieillesse dans un "état" spécial et "ce qui n'auroit plû que légèrement autrefois, par la résistance de nos sentiments, nous charme et nous assujettit dans notre foiblesse" (IV, 115). Ainsi décrirait-on un organisme envahi par un parasite remplaçant une partie endommagée, morte, amputée. C'est ainsi,

17 Cf. supra, p. 290.

18 Cf. supra, "Bonheur et renoncement à soi," p. 67.

explique amèrement Saint-Evremond, que les "maîtresses disposerent à leur gré des vieux amans, et les femmes des vieux maris ..." (IV, 115). Elles viennent éclairer de leur séduction le cadre sordide dont on a réussi à chasser le soi indésirable.

Dans l'impossibilité de se souffrir au sein de l'indolence, de demeurer avec eux-mêmes, les vieillards renoncent totalement à eux-mêmes et recherchent éperdument en autrui un nouveau partenaire, non pas comme source de divertissement, puisque le divertissement s'emploie en dehors de l'intimité de "l'amitié de soi" ou de l'indolence, mais comme hôte permanent avec lequel on peut reprendre des entretiens enivrants. Suivant l'exemple de Salomon, la meilleure façon de se divertir des malheurs et de prolonger les douceurs de l'indolence est de trouver une femme qui joue ce rôle d'hôtesse: "En cet âge triste et malheureux, il faut se dérober autant qu'on peut à soi-même; ... il vaut mieux se livrer aux charmes d'une beauté, qui enchanté nos maux, qu'à des réflexions qui nous attristent, et à des imaginations qui nous effrayent" (IV, 115). A l'âge de Saint-Evremond, n'importe quelle jeune "beauté" remplacera avantageusement le soi dont on se dégoûte, et dissiperà sans peine la mélancolie.

Le "divertissement" de la compagnie féminine prend d'ailleurs, sans doute eu égard à la référence à Salomon, l'allure d'une sagesse. En effet, la "douceur" qu'on y "goûte," "charme [les] maux" qui assaillent le sage et "lui ôte le sentiment de mille ennuis" (IV, 113). L'influence de cette compagnie féminine se montre donc supérieure au raisonnement de l'indolence

incapable de chasser ces ennuis "qu'on ne rend pas insensibles par la raison"(IV, 113). Le dégoût de soi-même conduit aux renoncements, aux douceurs relatives de l'indolence et à la recherche d'une compagnie féminine qui compense et au-delà l'entretien avec un soi qui a cessé d'être attirant.

Le dégoût de soi-même que ressent le vieillard rend "l'amitié de soi" et l'indolence impossibles, car si l'on a recours à un divertissement pour se soustraire à la compagnie désagréable de la "personne," il n'est plus question de rentrer éventuellement dans l'intimité de l'indolence. Le soi-disant divertissement auquel on a recours, la compagnie féminine, ne peut s'expliquer que comme une illumination intérieure à l'intimité de l'indolence, et une substitution d'un "autrui" séduisant à un soi causant du dégoût. "L'amitié d'un autre que soi" ainsi établie représente le dernier terme d'une régression atteint de renoncement en renoncement jusqu'à un renoncement total de soi-même en faveur d'une "beauté."

Si "l'amitié de soi" devient une gageure par suite du dégoût que le vieillard ressent à l'égard de lui-même, comment a fortiori, peut-on envisager qu'il plaise aux autres? Si les vieillards veulent entretenir un rapport d'amitié avec quiconque, il semble bien que ce lien affectif ne peut comprendre qu'un sens: "Leur ridicule [celui des vieillards] n'est pas à se laisser toucher, c'est à prétendre imbécillement de pouvoir plaisir"(IV, 217). Les vieillards prêtent moins à rire dans une attitude affective passive, que lorsque par suite d'un manque d'objectivité, ils continuent à croire à un potentiel

pourtant inexistant. Paraphrasant le fabuliste, ne pourrait-on dire: passé encore d'aimer, mais vouloir plaire à cet âge...

Si sous l'effet du dégoût de soi-même, "l'amitié de soi" et l'indolence se résolvent en "l'amitié d'un autre soi" de la compagnie féminine "à quelque prix que ce fût,"¹⁹ que vaut-il se produire dans le cas de l'amitié? L'obstination de la Cour de France à refuser à Saint-Evremond sa grâce ne fait qu'accentuer son chagrin et la conscience qu'il a d'être déplaisant. Il semble plier sous le double choc de la vieillesse et de la défaveur au point de suggérer l'inutilité de poursuivre sa correspondance avec le comte de Lionne: "J'apprehende avec raison que la continuation de notre commerce ne vous devienne odieuse par celle de mes disgraces Enfin je m'examine de tous les côtés, et je ne voi rien en moi qui ne justifie le dégoût[qu'on]devroit avoir de ma personne"(III, 37). Le vieillard semble voué à un isolement extrême: ne pouvant se plaire à lui-même ni aux autres. Il a conscience de devenir en vieillissant, un "fâcheux," lui dont la compagnie était tant recherchée. Il s'excuse avec tristesse de ce changement de caractère: "Je tomberois aisément dans la morale; c'est le penchant de tous les malheureux, dont l'imagination est presque toujours triste, ou les pensées du moins sérieuses ..."(III, 179).

Pour l'honnête homme, cesser de plaire signifie tout simplement la perte de l'honnêteté. L'épreuve même de l'honnêteté consiste à mériter et à garder l'estime des honnêtes gens. L'honnête homme soucieux de sa réputation se doit, quand

¹⁹ Cf. supra, p. 292.

ce ne serait que par égard à la raison, de marquer sa gratitude à la société qui lui a procuré les agréments de sa vie en ayant la bienséance de ne pas lui imposer une présence devenue désagréable: "[Le] sentiment d'honnêteté, ... le soin de notre réputation, ... le bon sens, ..." invite à ne pas "être à charge [du monde]" quand nous ne pouvons lui donner que du dégoût"(IV, 385). Il s'agit tout bonnement d'un échange de bons procédés: ne faisons partie de la société que lorsque le "commerce" bénéficie à la société comme à l'individu. Lorsque ce commerce n'a plus raison d'être, ayons le bon goût de ne pas nous y attarder.

De plus, s'attarder dans la société lorsque l'âge nous atteint, c'est permettre au présent peu flatteur de détruire le passé. Le contraste entre les deux peut descendre jusqu'au baroque. Il importe donc de se retirer, pour "prévenir le ridicule, [ainsi] ... on y conservera l'idée du mérite que nous aurons eu; si nous y demeurons trop, ... ce que nous serons devenus effacera le souvenir de ce que nous avons été"(IV, 385). Ainsi considérée, la vieillesse n'entraîne pas seulement l'absence de futur, mais encore celle du présent. Seul le passé reste valable, et à condition de renoncer au présent. La société ne retient pas ceux qui ne peuvent plus lui procurer d'agréments et "la fin [des] services ... fait [celle] des intérêts"(IV, 385). Se retirer à temps du monde contribue à préserver une réputation, un mérite, un mirage. S'entêter à rester dans une Cour c'est risquer de devenir un fantoche risible.

Cependant, alors qu'il paraît facile de prendre sa retraite quand le bon sens vous y invite, l'ironie de la situation veut que l'inconscience empêche de s'y résoudre: "Le mal est, qu'on ne s'aperçoit pas quand on devient imbécille ou ridicule" (IV, 385). Si l'on n'arrive pas à se retirer du monde avant de perdre la conscience de sa dégradation, l'on court le risque de provoquer "une espèce de compassion à [ses] amis; et à ceux qui ne le sont pas, la joie malicieuse de leur raillerie" (IV, 285). Exciter la pitié des uns et faire rire les autres à ses dépens, tel est le sort du vieillard incapable de s'arracher à temps à la société. Devant ce renoncement à la personne que le risque de la commisération comme la peur du ridicule contraignent Saint-Evremond à considérer, la question du retour en France pose des problèmes.

Dix ans après être sorti de France, il commence probablement à douter d'y jamais retourner. D'autant plus que la fin de l'exil signifierait le retour à la Cour de France, perspective que Saint-Evremond considère avec peu d'enthousiasme: "La foule plaît dans un certain âge, ... la multitude importune dans un autre ..." (III, 80). Pour Saint-Evremond, jeunesse et vieillesse s'opposent d'autant plus que chacune de ces périodes s'identifie à un cadre, la jeunesse passée en France, la vieillesse en exil.

Suivant l'âge et la disposition à l'aventure, la société mérite le nom de "foule" ou celui de "multitude," "plaît" ou "importune." Saint-Evremond veut-il dire par là qu'il recherche l'isolement complet? Non, la gêne qu'il ressent pour la

"multitude" fait qu'il "revient ... à soi, ou pour le plus à un petit nombre d'amis" (III, 80). C'est la situation à Londres peu après le retour de Hollande.²⁰ Que serait-ce à Paris?

Comment la société parvient-elle à déplaire à ce mondain? S'il hésite à montrer un visage vieilli, la cruauté que présente la confrontation de la jeunesse et de la vieillesse en est la cause: "Il nous vient ... quelque honte de montrer un vieux visage parmi des jeunes gens ..." (III, 80). Dans le cadre restreint du "petit nombre d'amis," ces risques ne se rencontrent guère. Mais dans la "multitude" les jeunes gens rient des vieillards qui n'ont que faire parmi eux et dont l'aspect solennel n'arrive même pas à les impressionner: "Loin de prendre pour sagesse notre sérieux les [jeunes gens] se moquent de nous, de vouloir paraître encore en des lieux publics où il n'y a que de la galanterie et de la gaité" (III, 80). Le "vieux visage" devient un masque de comédie, point de mire des sarcasmes. Les vieillards font figure de revenants en voulant "paraître encore" là où ils ne peuvent se mêler "de ... galanterie," impuissants qu'ils sont à plaire. Ce sentiment d'aliénation conduit Saint-Evremond à se réfugier dans un milieu où son raffinement continuera à être apprécié: "Si nous avons de l'esprit, allons-en faire un meilleur usage dans les entretiens particuliers ..." (III, 81).

Le retour vers soi-même dont il était question entre les deux voyages de la vie,²¹ prend maintenant l'aspect d'une

²⁰ Cf. supra, "Le renoncement partiel," p. 262.

²¹ Cf. supra, "Le renoncement au personnage," p. 253.

déroute, d'une retraite, d'un effacement: "Cette humeur-là... nous retire insensiblement des Cours" (III, 80), car tel un combattant qui a perdu ses armes, et doit sortir de la mêlée, "on se soutient mal dans la foule par les qualités de l'esprit contre les avantages du corps" (III, 81). La lutte devient par trop inégale, A la cour, la jeunesse se trouve chez elle et la vieillesse dépayisée.

Nous avons vu plus haut comment le vieillard dégoûté de lui-même se trouve amené à rechercher la compagnie féminine comme substitution à l'indolence.²² Nous avons vu également que le vieillard hésite à rester dans la société de peur que son image présente ne détruise son mérite passé.²³ Dans la mesure où le vieillard veut continuer à être honnête homme, il doit continuer à appartenir à une société d'honnêtes gens et avant tout, aux femmes autour desquelles de telles sociétés gravitent. Se rendant compte, étant donnée son objectivité, du peu de magnétisme dont les vieillards disposent pour continuer à être accueillis même dans les petits cénacles, Saint-Evremond comprend qu'il est impérieux de se forger une qualité attirante capable de remplacer celle qu'on possède dans la jeunesse.

Rester dans la société pour continuer à mériter le titre d'honnête homme constitue une préoccupation majeure pour Saint-Evremond. Vivre et même mourir loin d'une cour et d'une capitale, signifie un renoncement inconcevable pour un honnête

²² Cf. supra, p. 292 et seq.

²³ Cf. supra, p. 297.

homme. Bien qu'il faille faire la part du ton badin sur lequel Saint-Evremond reproche, dans une lettre, au comte de Saint-Albans, son entêtement à s'enterrer à la campagne "où vous ne passez aucun jour qui n'en retranche cinq ou six de votre vie" (IV, 63), il lui affirme sérieusement dans une autre lettre qu'un honnête homme "doit vivre et mourir dans une capitale, et à [son] avis, toutes les capitales se réduisent à Rome, à Londres et à Paris" (III, 375). Tout autre cadre représente tout bonnement une sorte de mort prématurée, un renoncement comparable uniquement à celui du fanatisme religieux. Ajoutons que les "cinq ou six" jours que le comte de Saint-Albans "retranche" ainsi de sa vie comptent beaucoup aux yeux de Saint-Evremond qui déclarera à l'occasion à Ninon de Lenclos: "Je regarde une chose plus essentielle; c'est la vie, dont huit jours valent mieux que huit siècles de gloire après la mort" (V, 349).

Pour rester donc dans une cour même lorsque la vieillesse vous rend peu séduisant, il faut trouver un nouveau "mérite," à la manière de Salomon qui, lorsqu'il "approcha de la vieillesse, ... changea de conduite avec les femmes. Lorsqu'il eut perdu le mérite de plaire, il s'en fit un d'obéir" (IV, 114). Ce changement signifie non seulement une substitution d'un mode d'attraction à un autre, mais encore un renversement du sens d'attraction. Au lieu d'être le centre, l'homme devient le satellite qui se soumet pour prolonger le "commerce" avec les femmes condition primordiale pour qui veut continuer à vivre en société: Salomon "voulut que la docilité

et la soumission lui tinssent lieu de ses agrémens passés"
 (IV, 115). C'était encore au comte de Saint-Albans que Saint-Evremond exposait l'importance de remplacer le mérite de plaire par celui d'obéir. Il avait d'ailleurs déjà trouvé ce thème du rapport du vieillard et des femmes chez le poète latin Horace qui recommandait à l'auteur désireux de "représenter un vieillard fort amoureux," de faire "un libéral d'un avare, un complaisant d'un homme fâcheux et difficile" (III, 171-172). Pour plaire donc, le vieillard doit renoncer à ce que sa personne peut présenter de désagréable. Il renoncera même à ce qui a pu lui plaire dans le passé et opérera une véritable conversion. A l'égard de la femme, il "n'aura plus de volonté que la sienne, pensant regagner par la soumission, ce qu'il perd par le dégoût que son âge peut donner" (III, 172). Au prix de cette soumission, le vieillard pourra maintenir une certaine relation avec un petit cercle d'honnêtes gens. En faisant abstraction de lui-même par une soumission de plus en plus complète il maintiendra avec ce petit cercle une amitié dégénérée à laquelle on peut appliquer le vocable bizarre d'"amitié sans amitié."²⁴ C'est le titre donné par Madame de Mazarin elle-même à une lettre de Saint-Evremond traitant des étranges associations que les vieillards sont amenés à former.

Ce concept de la soumission complète à une femme en vue d'être toléré dans son entourage, représente la nature des relations entre Saint-Evremond et Madame de Mazarin. Dans la désagréable situation de la vieillesse, Saint-Evremond trouve

²⁴ Cf. supra, titre de ce chapitre.

un peu de chaleur, une compensation, à être admis à jouer un rôle auprès d'une femme: "C'est une méchante condition, Madame," écrivait-il à la duchesse, "d'être mal satisfait du présent, et d'avoir tout à craindre de l'avenir: mais je me console de ce malheur, par la pensée que j'ai de me voir bientôt en état de vous servir"(IV, 164). La galanterie ne peut évidemment se détacher de la notion d'honnêteté. Continuer à exister pour un honnête homme, c'est continuer à faire partie d'une cour. Madame de Mazarin procurera cette garantie d'identité à l'exilé au prix d'une soumission qui représentera de plus en plus un renoncement à sa vie propre.

Saint-Evremond semble bien, en effet, faire abstraction de lui-même. Il établit avec Madame de Mazarin une curieuse relation psychique, qui fait dépendre son état d'âme même de celui de la duchesse. Ne semblent pénétrer l'enceinte de son indolence²⁵ que les ennuis de Madame de Mazarin: "Au-dessus de tous les chagrins de la vieillesse, je n'ai aucun trouble que le vôtre ..." (IV, 213). Son raisonnement suit la logique la plus rigoureuse. Puisque, en d'autres circonstances, le bonheur de Madame de Mazarin a pu faire le sien, il est normal que son désarroi présent se communique à lui: "Il est bien juste que mon ame soit altérée par le désoroire de la vôtre, puisque l'heureuse assiette où je l'ai vûe autrefois a fait si long-temps la tranquillité de la mienne" (IV, 213). Saint-Evremond offre donc à Madame de Mazarin comme un écho servile à ses humeurs, une âme soeur automatiquement accordée à la

²⁵ Cf. supra, "Le renoncement partiel," pp. 278 - 279.

sienne, renonçant ainsi à ses propres sentiments.

Habitué à modeler son attitude sur celle de Madame de Mazarin, Saint-Evremond a compris qu'il n'était pas question pour lui de prendre l'initiative. Assiduité ou discréction dépendent du climat que dispense la duchesse: "Il y a des saisons de plaisir ... mais ... il y en a d'autres ..." (IV, 217). Lorsque l'amour n'est pas de saison, il faut savoir s'en tenir à "la discréction des absences" (IV, 217). Saint-Evremond a appris à se maintenir en disponibilité pour que Madame de Mazarin l'autorise à rester dans son entourage. Il doit guetter un signe d'elle et ne "se présenter qu'aux occasions où l'on peut servir" (IV, 217). Le gentilhomme se trouve réduit à un rôle le plus souvent passif, à la discréction entière de l'objet de son amour.²⁶

Avec la duchesse, Saint-Evremond établit une liaison platonique que, dans l'empressement de sa situation effacée, il déclare supérieure encore à l'amour sensuel. Il réagit comme sous un effet auto-hypnotique. Le bonheur de Madame de Mazarin le rendra, par simple communication psychique, plus heureux qu'un amant comblé: "Rendez-vous heureuse, et vous ferez plus pour moi que vous ne sauriez faire pour un Amant, quelques précieuses que soient vos faveurs" (IV, 195). Même si l'on considère la part de l'expression galante, il n'est pas interdit d'observer un effacement de l'être même de Saint-Evremond puisque son bonheur dépend uniquement de celui de la

²⁶ Cette passivité, cette disponibilité font penser à l'attitude que les dévots devraient avoir dans la dévotion. Cf. supra, "Les Fantaisies du renoncement à soi," p. 226 et seq.

duchesse et ce, à un degré plus élevé que celui du plaisir des sens.

Conscient de la faveur insigne que Madame de Mazarin lui fait, Saint-Evremond se contentera de peu de choses en échange de sa passion, dans une lettre contenant d'ailleurs une véritable déclaration d'amour: "Demanderai-je que vous aimiez une personne de mon âge?"²⁷ s'enquiert-il avec accablement. Il lui suffirait que Madame de Mazarin se contente d'émettre un souhait, pas même, un simple regret: "Si le mérite de mes sentimens obtenoit de vous un regret que je sois vieux, et un souhait que je fusse jeune, je serois content" (IV, 57). A quelle humble requête ne se résignerait Saint-Evremond. La situation n'est pas sans évoquer le thème de la princesse lointaine, de la dulcinée même, comme en témoignent les nombreuses fois où il choisit de signer: "Le chevalier de la triste figure."²⁸ Rêvant aux romans de chevalerie, il se prend même à croire que l'amour de la duchesse pourrait par enchantement transformer le soupirant malheureux.

La présence de Madame de Mazarin à Londres avait pris tant d'importance pour Saint-Evremond qu'il fut profondément troublé lorsqu'il devint question qu'elle quittât l'Angleterre.²⁹ Pour le gentilhomme, le courtisan, si rompu à contrôler ses émotions, l'épreuve était trop violente. Il en perdit le

²⁷ Saint-Evremond a au moins 35 ans de plus que Madame de Mazarin.

²⁸ V, 189. V, 190. V, 263. V, 264. V. 297.

²⁹ Cf. supra, "Le renoncement limité," p. 188.

sommeil et son émotion ne pouvait se contenir: "Depuis ce soir malheureux que vous m'apprîtes la funeste résolution que vous voulez prendre, je n'ai pas eu un moment de repos ..." (IV, 171). Ayant passé une nuit entière à pleurer, durant "les nuits suivantes," lui confiait-il amèrement, "je ne m'éveillai pas si-tôt que je retrouvai mes soupirs, mes pleurs et tous les tristes effets de mon tourment" (IV, 172). Il remarque tristement combien cette attitude peut paraître étrange pour un honnête homme, proprement détaché d'habitude: "Et voilà, Madame, cet homme si peu animé, ce grand partisan des Amitiés commodes et aisées" (IV, 171). Peut-on concevoir un degré plus poussé d'abstraction de soi-même, de vie en autrui et non en soi?

Madame de Mazarin a pris un tel ascendant sur Saint-Evremond, représente pour lui un tel idéal, qu'elle ne pourrait le voulût-elle, l'empêcher de l'aimer. Conformément à la formule du Misanthrope, le gentilhomme aime jusqu'aux défauts de la personne qu'il aime: "Vous plaisez, lors même que vous avez envie de déplaire, et de toutes les choses que vous voudriez entreprendre, ne plaît pas est la seule dont vous ne sauriez venir à bout" (IV, 72). Ce rapport qui se situe à la limite, cet amour à un sens se rapproche de l'amitié à un sens que nous avons signalée pour montrer l'attrait que ce sentiment possédait pour Saint-Evremond.³⁰ Le gentilhomme consent à se réduire à un rôle de satellite au point de n'exister qu'en vertu de l'amour qu'il porte sans pour autant attendre quoi que ce soit en retour, sinon le droit de demeurer dans l'orbite

³⁰ Cf. supra, "Les Amitiés," p. 82.

de la bien-aimée.

En raison du besoin impérieux qu'il éprouve de rester attaché à la personne de Madame de Mazarin, Saint-Evremond doit pousser le renoncement à lui-même plus loin encore. Il se trouve constraint d'endurer la mauvaise humeur de son amie et même les injures qui en sont l'expression. Il note simplement avec chagrin la nuance qui sépare l'épithète presque acceptable de "maudit Vieillard" de celle plus blessante de "vieux coquin" (IV, 212) lancée à l'occasion d'une indiscretion dont on le rendait responsable à tort. Le courtisan vieilli est prêt, dirait-on, à n'importe quelle bassesse pour continuer à faire partie de la petite cour établie autour de Madame de Mazarin. Etre honnête homme veut dire, après tout, être admis dans les salons mondains et continuer à l'être. Les femmes détiennent donc la clef de cet état. Pour demeurer honnête homme, Saint-Evremond doit s'exercer à plaire ou à avoir l'air de plaire, quand il faudrait pour cela ramper devant l'humeur de la belle duchesse.

La vie de Saint-Evremond semble de plus en plus se limiter à chercher coûte que coûte à plaire ou plus exactement, à ne pas déplaire à Madame de Mazarin. Mais à la fin, il a beau s'évertuer, il paraît ne plus y parvenir. Aussi contradictoires, "contraires," que soient les conditions dans lesquelles son assiduité le mette, elles n'inspirent à la duchesse que noms ou propos désobligeants: au jeu il est tour à tour "dupe, ... trompeur, ... [ou] brutal." Qu'il demeure tranquille ou soit actif, il témoigne de "l'assoupissement de [la]

vieillesse ...[ou de] l'inquiétude des jeunes gens ..." son empressement comme sa discrétion lui valent d'être qualifié de "vieux fou" ou d'être taxé "d'indifférence" (IV, 357). Dans cette situation apparemment irrémédiable, Saint-Evremond arrive pourtant encore à trouver un bonheur relatif car il ne peut envisager de vivre loin de Madame de Mazarin: "Le plus grand des malheurs ...[est] celui de ne vous point voir" (IV, 357). Le vieux Saint-Evremond essuiera toutes les indignités, insultes et remarques injustes, pourvu qu'il lui soit permis de demeurer près de Madame de Mazarin:

Et dûssiez-vous encor contre moi vous aigrir,
J'aime mieux vous voir et souffrir.(IV, 358).

Saint-Evremond paraît capable de distiller quelques gouttes de bonheur des mauvais traitements que Madame de Mazarin lui fait subir. L'existence propre du gentilhomme perd progressivement sa réalité sous l'influence de sa soumission: calquant ses états d'âme sur ceux de la duchesse, attendant patiemment qu'elle daigne le voir, trouvant la suprême jouissance dans la simple communication psychique avec elle, l'exilé vit plus en autrui qu'en lui-même. Il devient un véritable esclave qui ne se remettrait pas du départ de la duchesse et qui n'a besoin que de sa présence, qu'elle l'aime ou non, une véritable relation d'"amitié sans amitié."

Après la mort de Madame de Mazarin, Saint-Evremond fera preuve d'un empressement semblable, à l'égard de Madame de la Perrine,³¹ aussi au prix d'un renoncement à lui-même. Bien

³¹ "Madame la marquise de la Perrine, fille de M. de Monginot, médecin célèbre, et homme de beaucoup d'esprit," note Des Maizeaux (V, 363).

que l'esprit ne perde pas ses droits, il se place à son entière discréption: "Mandez-moi s'il y a quelque service à vous rendre; j'y cours Disposez d'un homme qui passe les nuits aussi mal que vous; mais par des causes bien différentes de nos insomnies"(V, 417). La construction curieuse, nos insomnies peut s'expliquer par le contraste quelque peu osé que Saint-Evremond cherche à souligner dans la phrase précédente. Le zèle et la résignation de Saint-Evremond se fondent dans un mot d'esprit. Pendant les trois ou quatre dernières années de son existence, Saint-Evremond trouve auprès de la marquise de la Perrine l'élément féminin indispensable. La soumission à laquelle il consent prend un nouvel aspect. Cessant d'être chevalier servant, il devient un habitué de la table de jeu. Déjà à l'époque de la duchesse de Mazarin, la nature égalitaire du jeu lui permettait d'oublier quelques instants son âge.

Perdre au jeu chez Madame de la Perrine ne consiste pas simplement à régler³² son accueil d'une gaucherie feinte. Le jeu permet à Saint-Evremond de tenir dans ce salon un rôle: "Quand je joue chez vous," écrit-il à la marquise, "je perds sûrement, mais j'ai la consolation que vous gagnez quelque chose de ce que je perds Mandez-moi s'il me sera permis d'y faire ma fonction ordinaire, j'entends de perdre au jeu ..." (V, 409). Avec une bonhomie d'aïeul, Saint-Evremond accepte un rôle effacé qui le sauve de la solitude.

Lorsque l'âge réduit le rôle mondain du vieillard

³² Dans le sens de: rembourser.

presque à néant, en lui ôtant toute possibilité d'éveiller la moindre passion féminine, l'homme d'esprit devient ingénieux et obtient un sursis à l'ostracisme mondain en participant au jeu. Moins de trois ans avant sa mort, Saint-Evremond arrive de cette façon à se maintenir dans un milieu mondain, et à procurer par instants, grâce à un subterfuge, quelque plaisir à des femmes. Son esprit satirique se trouve réjuvéni par la joie qu'il en ressent: "Quelque travers qu'il y ait dans l'Esprit des Femmes, il n'y en a pas assez pour leur rendre un Vieillard agréable; et je croi qu'on peut se passer de moi partout, horsmis au jeu, où le perdant ne déplaît jamais à l'heure qu'il perd: on retrouve ses désagrémens quand il a perdu, et payé"(V, 406). Le jeu devient donc une passion alternative donnant au vieillard comme une dernière période de grâce. Il achète ce droit en perdant, soit, mais en dérive la joie de perdre "ses désagrémens" durant quelques précieux instants. Au prix d'un effacement volontaire, Saint-Evremond conquiert droit de cité dans le salon mondain d'où l'âge le bannisait en raison de dehors déplaisants. Ce droit vaut bien les quelques pièces de monnaie qu'il lui en coûte: "Si le changement d'une Guinée ou la Guinée entière pouvoit mériter aujourd'hui quelque entrée en votre maison; je tâcherois de me donner ce mérite-là: non pas par l'argent, mais par la manière honnête et galante que j'aurois à le perdre"(V, 410). Au jeu comme dans la conversation, la finesse de l'honnêteté est de mise. La qualité de partenaire au jeu procure à Saint-Evremond un mérite de rechange. Notons la fine distinction faite entre l'argent

de l'enjeu et la façon de le perdre. Cela rejoint, d'ailleurs la distinction pascalienne entre le divertissement et son véritable objet.³³

Grâce à ses nouveaux mérites, sa soumission à Madame de Mazarin et son attitude bonhomme au jeu chez Madame de la Perrine, Saint-Evremond a continué à plaire quand il lui semblait impossible de le faire.

Lorsque le vieillard prend conscience de devenir aussi déplaisant aux autres qu'à lui-même, "l'amitié de soi" et l'amitié ne peuvent se prolonger qu'au prix de renoncements radicaux à lui-même. Par suite, "l'amitié de soi" comme l'amitié prennent des aspects extrêmes qui méritent des noms spéciaux. "L'amitié de soi" dont le soi est supplanté par un autre devient "l'amitié d'un autre soi" tandis que l'amitié maintenue par une soumission totale à autrui mérite le nom d'"amitié sans amitié." Le soi ne peut se trouver supplanté par un autre que si l'on renonce d'abord à ce soi pour permettre à l'autre de prendre sa place. On renonce volontiers à ce soi qui inspire du dégoût mais c'est un renoncement radical, total. La soumission totale à autrui ne peut se faire que si l'on fait abstraction de soi pour vivre en autrui. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence du vieillard aboutit à une sorte de prothèse psychologique dans laquelle une des parties de la personnalité, le soi, est remplacé par autrui.

"L'amitié d'un autre soi" et "l'amitié sans amitié" présentent un point commun: la dominance féminine. La femme joue un

³³ Cf. supra, "Amitié de soi," p. 133.

rôle primordial dans le remplacement du soi, impossible à supporter, par un autre soi, ou dans sa soumission. Saint-Evremond suit l'exemple de Salomon dans sa recherche du "divertissement" le mieux adapté aux besoins des vieillards désespérés. L'honnête homme préserve son droit de rester dans les salons en s'effaçant de plus en plus dans l'ombre d'une femme. Les deux renoncements, celui du départ de soi et celui de l'effacement demeurent pourtant différents. Ils ne peuvent pas se confondre.

Il ne suffit pas de dire que, dans sa vieillesse, Saint-Evremond s'est rendu ridicule en montrant de l'amour pour une jeune femme. Dans l'esprit de Saint-Evremond la profonde réalité des rapports avec Madame de Mazarin représente une somme d'interactions infiniment complexes faites de renoncements à soi.

CONCLUSION

Saint-Evremond a cru que la vieillesse succédant à l'âge professionnel présenterait pour lui sur ce dernier l'avantage de pouvoir s'adonner plus librement à ses activités favorites, "la conversation des honnêtes gens, ... et [le] commerce des plaisirs"(I,2, 158). Sa vieillesse s'est, en effet, passée à préserver les droits de l'honnêteté contre les attaques de l'infortune. On peut y distinguer trois périodes.

Dans la première, le renoncement au personnage ouvre larges les perspectives de jouissance de "l'amitié de soi" et de l'amitié. Pour Saint-Evremond, cela ne représente pas seulement un potentiel de bonheur mais aussi l'essentiel de l'activité d'un honnête homme: maintenir un équilibre entre les intérêts publics et les soins particuliers. Cependant, le séjour en Hollande se prêtant mal aux activités que l'exilé se préparent à goûter, amorce un processus de dégradation de la "personne." Durant le reste de sa vieillesse, Saint-Evremond tentera de compenser cette dégradation en consentant à des renoncements.

Dans la deuxième période de la vieillesse qui désormais aura Londres pour cadre, il s'agit précisément du premier épisode de cet effort d'adaptation. Les plaisirs de l'amitié,

plutôt ardu pour un vieillard à entretenir dans l'activité des cours, trouveront une sécurité relative dans les groupes limités, les cénacles. L'habitude du malheur et surtout l'indolence, antithèse de l'attendrissement accru au malheur, fournissent une protection à "l'amitié de soi." C'est en renonçant à jouer les courtisans que Saint-Evremond préserve les plaisirs de l'amitié. Son renoncement à goûter aux voluptés extrêmes lui permet de trouver dans l'indolence un plaisir relatif dans l'absence de malheur.

Malheureusement, ces renoncements ne sont plus de mise lorsque la vieillesse détériore davantage le soi au point de le rendre indésirable et de rendre la "personne" moins attrayante. Il faut alors se résoudre à des renoncements plus complets, de véritables annihilations. La cristallisation de "l'amitié de soi" ne peut se produire désormais qu'autour d'un germe étranger, et donne comme résultat une étrange "amitié de soi" qu'il convient d'appeler "amitié d'un autre soi." Cet autre soi, fort d'une tradition historique, amène la présence féminine. Cette présence féminine devient également l'élément principal du cénacle où l'amitié essaie de survivre et Saint-Evremond doit mobiliser les ressources de son ingéniosité pour continuer à plaire aux femmes lorsque l'âge lui en a retiré tous les moyens. Le renoncement radical qu'exige la soumission totale de l'individu aux volontés d'une femme procure au vieux gentilhomme cette adroite façon de plaire, donc de rester honnête homme. Dans l'entourage de Madame de Mazarin, Saint-Evremond parvient ainsi à faire partie d'une

petite cour à condition d'essuyer tous les mauvais traitements dont la jeune femme accablait ce vieux barbon.

On voit donc l'horizon se rétrécir à partir du début de l'exil. Saint-Evremond salue tout d'abord avec assurance la chance qui lui est donnée de se livrer aux plaisirs et voluptés de l'honnêteté, pour échouer finalement dans les subterfuges auxquels il doit recourir pour être accepté parmi d'honnêtes gens. Le premier stade de sa vieillesse n'est qu'une affirmation peut-être trop optimiste de l'honnêteté et des plaisirs qu'elle garantit. Les deux stades suivants donnent l'impression d'une retraite continue au cours de laquelle Saint-Evremond traqué par l'infortune va de renoncement en renoncement jusqu'à l'annihilation du soi en échange d'une certaine continuité.

CONCLUSION

CONCLUSION

"On ne saurait conclure," déclare Jean Prévost, dans sa courte étude sur Saint-Evremond, "sans se répéter ou éléver le ton."¹ Notre conclusion va donc se diviser en deux parties: un résumé suivi d'un regard plus élevé sur les idées développées dans cette étude.

L'étude des rapports du renoncement à soi et de l'amitié nous invite à considérer le soi comme possédant une véritable identité propre. Le choix des vocables autant que le rôle que Saint-Evremond assigne au renoncement dans le passage d'une sorte d'amitié à une autre, de "l'amitié de soi" à l'amitié, tend à renforcer la ressemblance entre ces deux sources de satisfaction du soi. "L'amitié de soi" ou "celle d'un autre" se choisit tout simplement en renonçant à soi ou à l'autre en fonction d'un optimum de jouissance. La parenté étroite que cette communication établit entre ces deux sortes d'amitiés permet d'ailleurs de justifier moralement l'une autant que l'autre.

Le renoncement au bien-être intérieur qui préside à la naissance de l'amitié peut s'assimiler à un sacrifice. Comme tel, il n'y faut consentir qu'à bon escient; c'est-à-dire,

¹ "Saint-Evremond" dans Tableau de la littérature française, p. 32.

si le partenaire et les liens de l'amitié ont plus de mérite que n'en présente "l'amitié de soi." Donc, envisager le nouement de l'amitié dans ces conditions autorise l'établissement d'une sorte d'inventaire des amis et des amitiés. Nombre de soi-disant amis n'équivaudraient point au soi auquel il faudrait renoncer en leur faveur. De même, les variables de l'amitié demandent un sérieux examen avant de renoncer aux liens étroits de "l'amitié de soi."

Même lorsque toutes les précautions ont été prises pour s'assurer des amis véritables que l'on s'attache par une amitié parfaite, un nouveau facteur dont il faut tenir compte s'introduit. Le temps peut, à son tour, rendre vain le prolongement de ces associations. Il amène par suite de la monotonie, la notion d'ennui, et l'amitié étiolée devient une solitude insulaire, une sorte de solitude à deux qui nécessite un renouvellement. Selon que les amitiés cessent parce qu'elles ont été mal nouées dès le départ, ou qu'elles persistent, prolongées au-delà des limites raisonnables, une solitude guette ceux qui connaissent mal les modalités du renoncement à soi dans ce domaine.

Par contre, un certain renoncement à soi peut devenir souhaitable à l'égard de "l'amitié de soi" alors même que l'amitié n'en constituerait pas l'alternative. La question de durée menace "l'amitié de soi" plus impitoyablement encore que l'amitié. Avant de se résoudre au renoncement à soi temporaire que l'ennui réclame, il faut se ménager quelque refuge. L'amitié et le divertissement, les deux remèdes à l'ennui

dans le cadre de "l'amitié de soi," ne se concurrencent pas: ils s'arrangent aisément en un système requérant pour sa compréhension la connaissance des modalités du renoncement à soi. L'amitié reste l'alternative de "l'amitié de soi," le divertissement constitue une simple étape, une alternative d'ordre limité. Le dialogue nécessaire au maintien du bonheur reçoit de ce système une sorte de sauvegarde. "L'amitié de soi" échappe ainsi à la menace de l'ennui en s'inscrivant dans un ensemble organisé où l'évasion reste toujours possible.

Dans les cas extrêmes, le divertissement devenant une fin plutôt qu'un moyen d'évasion, on observe une élimination de la notion de renoncement à soi. Ce divertissement-fin encourt les critiques des puristes de l'éthique, et englobe dans la mauvaise réputation qu'il acquiert le divertissement-moyen, de même que le goût pour les drogues provoque le larcin des médicaments.

La notion de renoncement à soi volontaire, contrôlé, normalise les rapports entre l'amitié, "l'amitié de soi" et le divertissement. Les deux éléments généralement réprouvés de cet ensemble, "l'amitié de soi," plus facilement condamnable encore sous le vocable d'amour de soi, et le divertissement, reçoivent dans ce contexte une justification par association et par symétrie. Par sa connaissance du système "amitié de soi"-divertissement-"amitié d'un autre," Saint-Evremond se rend capable de se soustraire à la menace de l'ennui et des solitudes. Nous pensons avoir montré, par notre analyse des modalités du renoncement à soi dans ses rapports avec les

"amitiés" et le divertissement, l'importance de la notion d'équilibre entre ces divers concepts, dans la pensée de Saint-Evremond. La connaissance des modalités du renoncement à soi dans leurs rapports avec l'amitié et "l'amitié de soi" lui assurent un bien-être personnel et un équilibre social qui, nous le verrons plus loin,² concurrencera l'équilibre émanant de la religion.

La notion de renoncement à soi dans son sens religieux prenait, au siècle de Pascal et de Bossuet, l'aspect d'une constante mise en demeure. Saint-Evremond, loin d'en nier la valeur éthique, en respecte le principe mais en conteste l'application généralisée. L'apréte même de la dévotion fondée sur le renoncement à soi la rend ésotérique.

A la lumière de cet argument, Saint-Evremond dégagé de cette obligation, peut tel un Diogène, partir à la découverte des véritables dévots dans la foule de ceux qui passent pour l'être. En le suivant, nous rencontrons tout d'abord ceux pour lesquels le renoncement à soi ne compte guère, par suite d'un équilibre de la suffisance provenant de deux sources bien distinctes. Les huguenots, par exemple, refusent de renoncer à leur identité religieuse devenue une seconde nature. D'autre part, ceux auxquels la qualité surnaturelle de la dévotion échappe totalement, pensent endosser cette dévotion le plus ordinairement du monde.

L'engouement du siècle pour les retraites religieuses participe du même principe favorisé par la naïveté trop

² Cf. infra, p. 333 et seq.

communément répandue de ceux qui s'y précipitent. Prêtant aux couvents, plus par superstition que par dévotion, des vertus surnaturelles, ces gens qui veulent se faire dévots confondent dévotion et pure entrée dans une communauté religieuse. Pour enrayer cette stérile tendance, il importe d'insister sur un équilibre religieux se manifestant par la mûre réflexion et le choix d'un acte personnel plutôt que l'adhésion à un acte collectif.

La simple entrée dans un monde orienté vers le renoncement à soi, garantit d'autant moins l'accès à la dévotion que cet état ne s'atteint pas une fois pour toutes. A la notion d'équilibre religieux, de foi acquise définitivement, il convient de substituer celle plus exacte d'oscillation entre la piété et l'impiété. Il y a incessante oscillation de l'idéal à la nature, de l'idée à l'objet et vice versa, plutôt que dévotion assurée. Le renoncement à soi doit se renouveler, doit, en quelque sorte, devenir permanent. Ce renoncement renouvelé comporte a fortiori sa part de complexité et d'impureté: complexité et impureté tenant autant à la faiblesse humaine qu'à la délicatesse de la nature de la dévotion décrite comme l'union intime avec Dieu. Trop d'élan risque de faire dévier ceux qui veulent devenir dévots, dans le domaine de la fantaisie. De faux dévots professionnels tels les "directeurs" ne se font pas faute d'exploiter effrontément ces fantaisies.

Conscients de la nature de la dévotion d'une part et des renoncements abusifs consentis en son nom, d'autre part,

Saint-Evremond s'efforce de se conduire en chrétien éclairé. Il plaide pour une réforme assez tolérante pour réunir tous les chrétiens mais assez sévère pour rendre à la dévotion l'authenticité du renoncement à soi. Il est tentant de voir dans l'attitude de Saint-Evremond une certaine hostilité. Nous avons appelé anti-sermons,³ les conseils qu'il donnait à ceux de son entourage désireux d'embrasser la dévotion. Dans un même esprit, Schmidt le qualifie de "directeur d'inconscience."⁴ Mais il importe de préciser: Saint-Evremond ne montre d'hostilité qu'envers ceux qui, par leur attitude, portent atteinte à l'équilibre religieux. Barnwell considère qu'il s'attaque à la "roideur morale" de "ceux qui se posent sans compromis ... en corrompus intéressés, ... [ou] en vertueux inflexibles."⁵ En cela il ne représente "ni ... un cynique, ni ... un homme qui se leurre d'illusions."⁶ Restant aussi éloigné du cynisme que de la naïveté, Saint-Evremond représente peut-être un maillon entre le généreux et l'honnête homme. Il ne reste pas aussi aveugle qu'Alceste sans être aussi blasé que Philinthe. Son esprit sert à masquer sa délicatesse.

D'ailleurs, dans un article, Barnwell, montre à quel point Saint-Evremond s'approche du croyant par deux aspects de sa pensée. Il admire la moralité essentielle de la religion chrétienne et méprise les faux dévots. Sa critique de la vie

³ Cf. supra, p. 156.

⁴ Schmidt, p. 112.

⁵ Barnwell, Les Idées morales, p. 15.

⁶ Ibid.

monastique ne représente pas une opposition systématique à ces institutions mais une attaque contre ceux qui s'en servent de manière abusive: pour échapper à leur nature, ou pour transformer leur amour profane en amour religieux.⁷

Cette dernière hérésie irrite le plus Saint-Evremond, d'après Schmidt, en raison du manque de pureté trop évident dans le renoncement, "aussi examine-t-il les états religieux avec une sévérité outrecuidante, leur trouvant trop de rapport avec les extases amoureuses."⁸ Schmidt exagère peut-être l'ampleur de l'hostilité de Saint-Evremond. Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'en prend aux rigoristes religieux comme dans La Conversation avec M. d'Aubigny, Saint-Evremond le fait surtout sur un plan pratique. "Les Jansénistes voulant faire des Saints de tous les hommes, n'en trouvent pas dix dans un Royaume, pour faire des Chrétiens tels qu'ils les veulent"(II, 171). A ce titre, il rejoint la pensée moderne exprimée par Auguste Bailly, qui compare les rigoristes religieux à de mauvais ouvriers détruisant ce qu'ils devraient réparer, "semblables au mauvais jardinier qui tranche la branche vive quand il suffirait d'élaguer quelques rameaux."⁹

Saint-Evremond, à l'occasion, jette une lumière crue sur la valeur des renoncements opérés par les religieux. Bien que dans le passage suivant il parle des sacrifices faits par certains Romains au moment de la guerre contre Pyrrhus, son

⁷ Barnwell, "Saint-Evremond et Pascal," p. 43.

⁸ Schmidt, p. 121.

⁹ Bailly, L'Ecole classique française, p. 121.

intention n'est pas douteuse: "Je ne saurois plaindre une pauvreté honorée de tout le monde; elle ne manque jamais que des choses dont notre intérêt ou notre plaisir est de manquer. A vrai dire, ces sortes de privations sont délicieuses; c'est donner une jouissance exquise à son esprit de ce qu'on dérobe à ses sens"(II, 26). L'échange très évident de l'idée pour l'objet peut faire illusion à certains. Au milieu du paragraphe suivant, Saint-Evremond précise son attaque: "Pensez-vous que la condition d'un Religieux soit malheureuse, lorsqu'il est considéré dans son Ordre et qu'il a de la réputation dans le monde?"(II, 26-27).

Barnwell pense que le scepticisme de Saint-Evremond présente une certaine particularité; c'est un scepticisme constructif: "He was a sceptic, but not for the sake of doubting: he desired to know."¹⁰ En comparant dans son désir d'investigation, son scepticisme aux prétendus renoncements que le climat religieux de son temps mettait en vedette, Saint-Evremond ramenait à de justes proportions des notions religieuses souvent excessives. Il ne les condamne, à vrai dire, qu'autant qu'elles divisent les chrétiens au lieu de les unir et qu'elles tendent à perturber la société au lieu de lui donner des assises solides. Saint-Evremond marque, au seuil de la dévotion, une hésitation que son siècle est coupable d'avoir entretenue, en même temps que la scission entre protestants et catholiques.

L'exil, tout en arrachant Saint-Evremond à une société et en le forçant à s'intégrer à une autre, pouvait, à bon droit,

¹⁰ Barnwell, "Saint-Evremond et Pascal," p. 43.

lui paraître comme l'occasion de mettre en pratique ce qu'une vie passée à étudier le bonheur humain avait pu lui apprendre. Le siècle abondait assez en exemples de bannissements suivis de pardons pour que Saint-Evremond soit sûr que quelques mois, quelques années à la rigueur, auraient raison de la défaveur qui lui était échue. La modération dont il fit preuve en cette occurrence partait sans doute autant de cette satisfaction de retrouver la personne que du sentiment de la dignité de l'honnête homme, ou bien encore de l'adresse politique. Cette attitude optimiste l'a peut-être desservi en dernière analyse: il ne faisait pas assez figure de victime pour qu'un roi lui pardonnât. Deleyre a signalé combien la vieillesse de Saint-Evremond s'est parée, tout au moins à son début, d'un certain éclat.¹¹

Plusieurs auteurs, dont Magendie, ont noté l'importance pour les honnêtes gens, de partager leur vie entre la personne et le personnage.¹² Saint-Evremond, nous explique Daniels, "savait dépouiller le soldat pour prendre sa place dans le monde."¹³ René Ternois voit ceci comme la continuation d'une tradition établie par les Romains.¹⁴

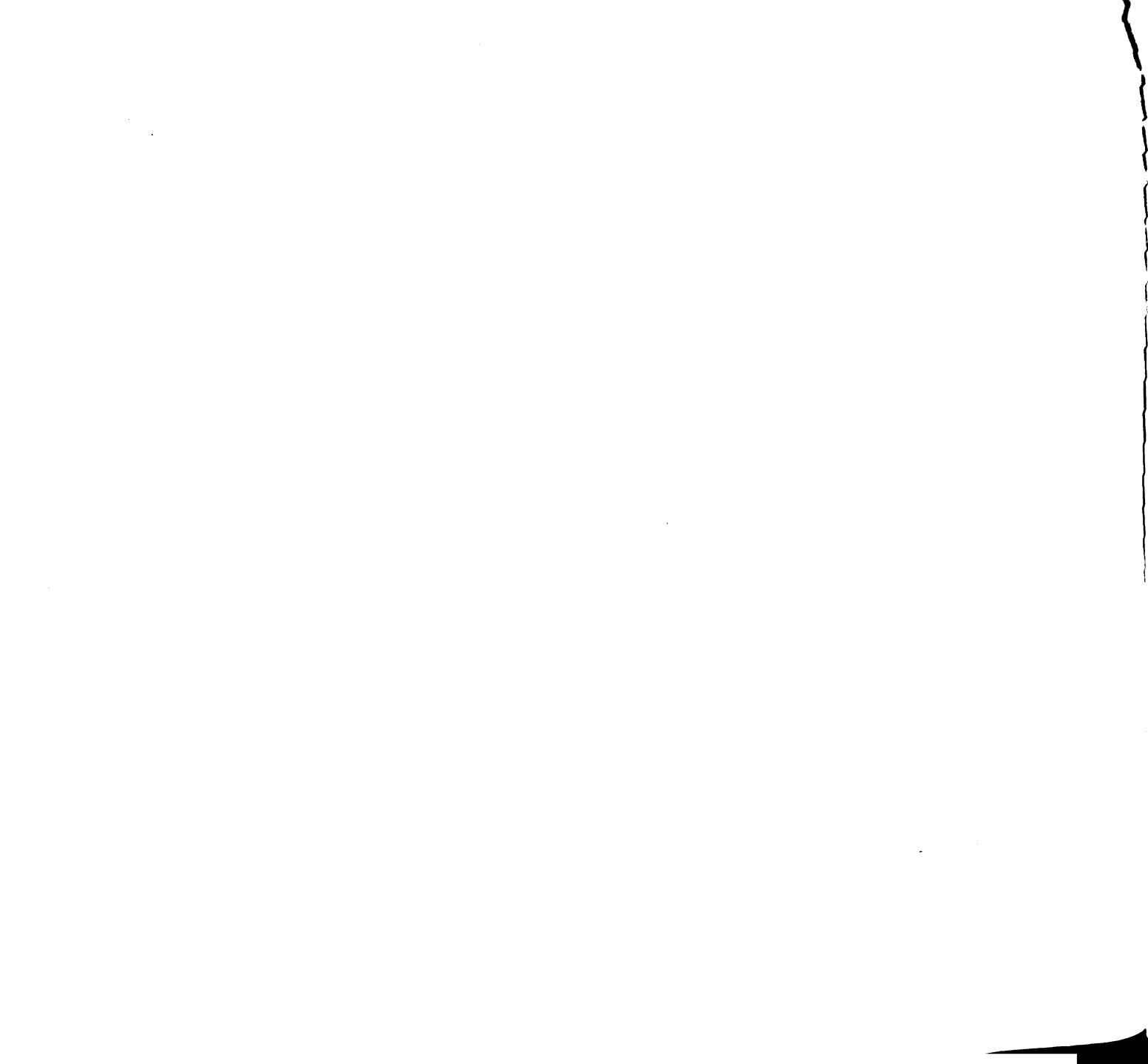
A l'égard du début de l'exil de Saint-Evremond, il ne

¹¹ Alexandre Deleyre, L'Esprit de Saint-Evremond, par l'auteur du Génie de Montesquieu (Amsterdam: Arkstee et Merkus, 1761), p. XX.

¹² Magendie, p. 128.

¹³ Daniels, Saint-Evremond en Angleterre, p. 7.

¹⁴ René Ternois, "Lettres inédites de Saint-Evremond," Revue d'Histoire Littéraire de la France, no. 2, avril-juin 1933, pp. 250-251.



faut pas oublier les suggestions faites par le même René Ternois dans son article de la revue XVIIe Siècle,¹⁵ ainsi que dans son introduction aux lettres à Arlington, dans son édition des Lettres de Saint-Evremond.¹⁶ D'après lui, Saint-Evremond aurait joué lors de son séjour en Hollande, un rôle diplomatique secret, mais important. Par contraste avec le milieu essentiellement bourgeois de Hollande, où le renoncement au personnage ne pouvait procurer de véritables agréments à l'exilé, le retour en Angleterre, donc dans une cour royale, pouvait paraître prometteur. Mais les déceptions du séjour de La Haye avaient sensibilisé le vieillard au point de lui dicter des renoncements, des limitations dans le domaine de "l'amitié de soi." Ce malaise du séjour hollandais n'a pas échappé à Merlet, l'un de ses biographes. Il lit entre lignes de Saint-Evremond "un désir de se convaincre lui-même"¹⁷ de son bonheur de vivre dans une république. Hippeau d'autre part, comprend que l'attraction pour Londres, "un milieu entre les courtisans français et les bourgeois de Hollande,"¹⁸ ne représente qu'une amélioration relative du sort de Saint-Evremond. Les horizons se restreignent donc et les plaisirs de l'amitié seront recherchés de préférence dans l'hospitalité relative des petits cénacles et non dans le cadre persifleur d'une cour.

¹⁵ "Saint-Evremond et la politique anglaise," XVIIe Siècle, no. 57, 1962, pp. 3-23.

¹⁶ Saint-Evremond, Lettres, I, pp. 87-103.

¹⁷ Merlet, p. 24.

¹⁸ Hippeau, p. 266.

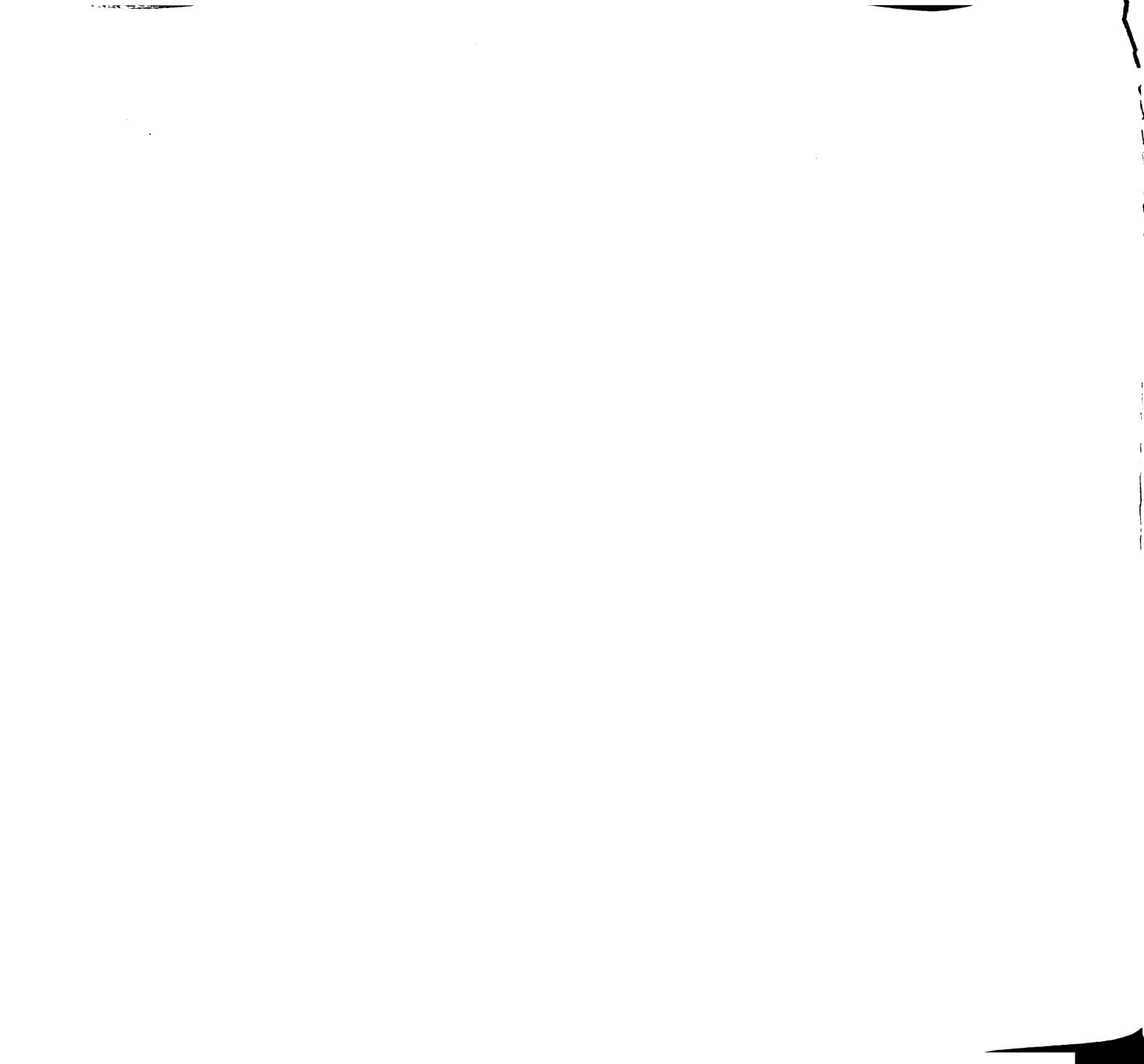


"L'amitié de soi" se restreindra également au point que l'indolence se substituera aux voluptés, la satisfaction relative au souverain bien.

Le coup final proviendra de l'intérieur. Le soi qu'il était jusqu'ici permis de chérir en des tête-à-tête délicieux, puis comparativement réconfortants, devient irrémédiablement insupportable. Le renoncement radical que cette situation réclame ainsi que celui dont il s'agit dans la situation de l'amitié à ce dernier stade, présentent deux particularités communes: le besoin de l'annihilation de soi et la nécessité de la présence féminine. La clef de la compagnie des honnêtes gens en général est détenue par les femmes et pour Saint-Evremond en particulier, par la duchesse de Mazarin. Les concepts du renoncement de Saint-Evremond permettent d'interpréter mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici les rapports du vieil exilé et de la jeune duchesse. Schmidt souligne dans une formule heureuse de quelle façon au XVIIe siècle, les femmes contribuent à l'adoucissement des moeurs: elles jouent le "rôle d'éducatrices, lorsqu'elles transforment des bretteurs malappris en tisseuses de madrigaux."¹⁹ Magendie tout en reconnaissant ceci, ne manque pas de signaler que les femmes sont responsables d'un certain effritement de la littérature, du "débordement de petits vers, d'épîtres, de portraits."²⁰ Mais sans nul doute, les femmes représentent le noyau vital de la société polie à l'époque, à condition de savoir donner

¹⁹ Schmidt, p. 102.

²⁰ Magendie. p. 143.



le ton qui sied.²¹

Une façon particulière de considérer la vieillesse a permis à Saint-Evremond un certain optimisme au début de son exil. Quand les circonstances ont contredit son attente, il a su, grâce à des renoncements partiels, puis radicaux, maintenir son identité d'honnête homme et faire, jusqu'à sa mort à un âge avancé, partie de la société mondaine. Sa lucidité à l'égard des rapports sociaux lui a permis de passer d'un modèle traditionnel à un autre pour assurer la continuité de son image.

Les rapports du renoncement à soi et des amitiés, du renoncement à soi et de la religion, du renoncement à soi et de la vieillesse révèlent trois modalités régies par les circonstances. Avec les amitiés, il s'agit d'un renoncement à soi possible. En matière de dévotion, la clef de la félicité dépend d'un renoncement à soi quasi-impossible. Et c'est au prix d'un renoncement que la continuité de l'image peut s'assurer dans la vieillesse. Possibilité, quasi-impossibilité et obligation du renoncement à soi, telles sont en définitive les modalités du renoncement à soi pour Saint-Evremond.

Suivant le plan que nous avons adopté pour la conclusion de notre étude,²² il nous appartient, après en avoir donné un résumé, de nous éllever. Nous devons maintenant dresser une vue d'ensemble en reliant les analyses faites jusqu'ici dans les cadres distincts des trois grandes divisions. Pour dresser

²¹ Magendie, p. 88 et p. 188.

²² Cf. supra, p. 317.



cette vue d'ensemble, nous commencerons par justifier le plan suivi dans notre étude. Nous serons amenés à montrer les rapports existant, à l'époque de Saint-Evremond, entre les esprits religieux et les libertins, ainsi que l'art de vivre élaboré par ces derniers. Enfin, nous signalerons une fois de plus l'exquise délicatesse et l'originalité des esquisses que nous a laissées Saint-Evremond sur les questions morales, esquisses constituant en définitive plutôt un entretien élégant qu'un code ou un système de référence complet, mais s'unifiant autour d'un concept central.

Nous pensons avoir établi que la pensée de Saint-Evremond, en matière sociale aussi bien que dans le cadre religieux, s'arrange de manière évidente autour du concept de renoncement à soi. Le plan suivi dans cette étude peut se justifier de deux manières. Nous pouvons considérer que les études du renoncement en relation avec le bonheur et avec le malheur encadrent l'étude du renoncement en relation avec le surnaturel. Ou bien encore, le thème religieux central auquel se rattache le renoncement à soi proprement dit, déborde sur les questions non-religieuses qui l'encadrent comme l'idée-force prête son moule à divers concepts contemporains.

La notion de renoncement comme idée-force débordant le cadre religieux pour servir de guide dans d'autres domaines permet d'unifier la pensée de Saint-Evremond. Mais le parallèle que cela suggère entre religion et société n'est pas fortuit. Le scepticisme mondain contient une telle tradition d'idéal qu'il ne se détache lentement de la morale chrétienne

que pour en élaborer une autre. Qu'importe s'il s'agit d'une morale particulière à une classe puisqu'elle tire sa justification de son efficacité. Krailsheimer ne manque pas de rappeler ce lieu commun historique: les mouvements des idées sont généralement amorcés par des réformateurs doux auxquels succèdent des extrémistes.²³ Par ses efforts réformateurs discrets Saint-Evremond occupe une place importante dans l'élaboration de l'"optimisme réfléchi" que Daniel Mornet voit comme "premier principe des philosophes." Au XVII^e siècle on cesse de croire "que la terre soit une vallée de larmes."²⁴ La tendance humaniste, fluide depuis la Renaissance, se cristallise au siècle des lumières.

Mais c'est précisément en raison de leur intérêt pour les concepts religieux que les libertins comme Saint-Evremond ont pu contribuer à ce mouvement des idées. Il ne faut pas se méprendre sur l'influence de la tradition religieuse même chez eux. Auguste Bailly considère qu'ils "gardaient de la religion des traces profondes."²⁵ Parmi les sceptiques néanmoins, il convient de faire une distinction. Du Bled nous apprend qu'il existe au XVII^e siècle de multiples formes de scepticisme, dont deux principales: celle qui représente le résultat d'une recherche, donc un état définitif et celle qui se fait l'instrument de cette recherche.²⁶ A l'aide du renoncement, comme pierre de

²³ Krailsheimer, Studies in Self-Interest, p. 17.

²⁴ Daniel Mornet, La Pensée française au XVIII^e siècle (Paris: Armand Colin, 1926), p. 37.

²⁵ Bailly, p. 7.

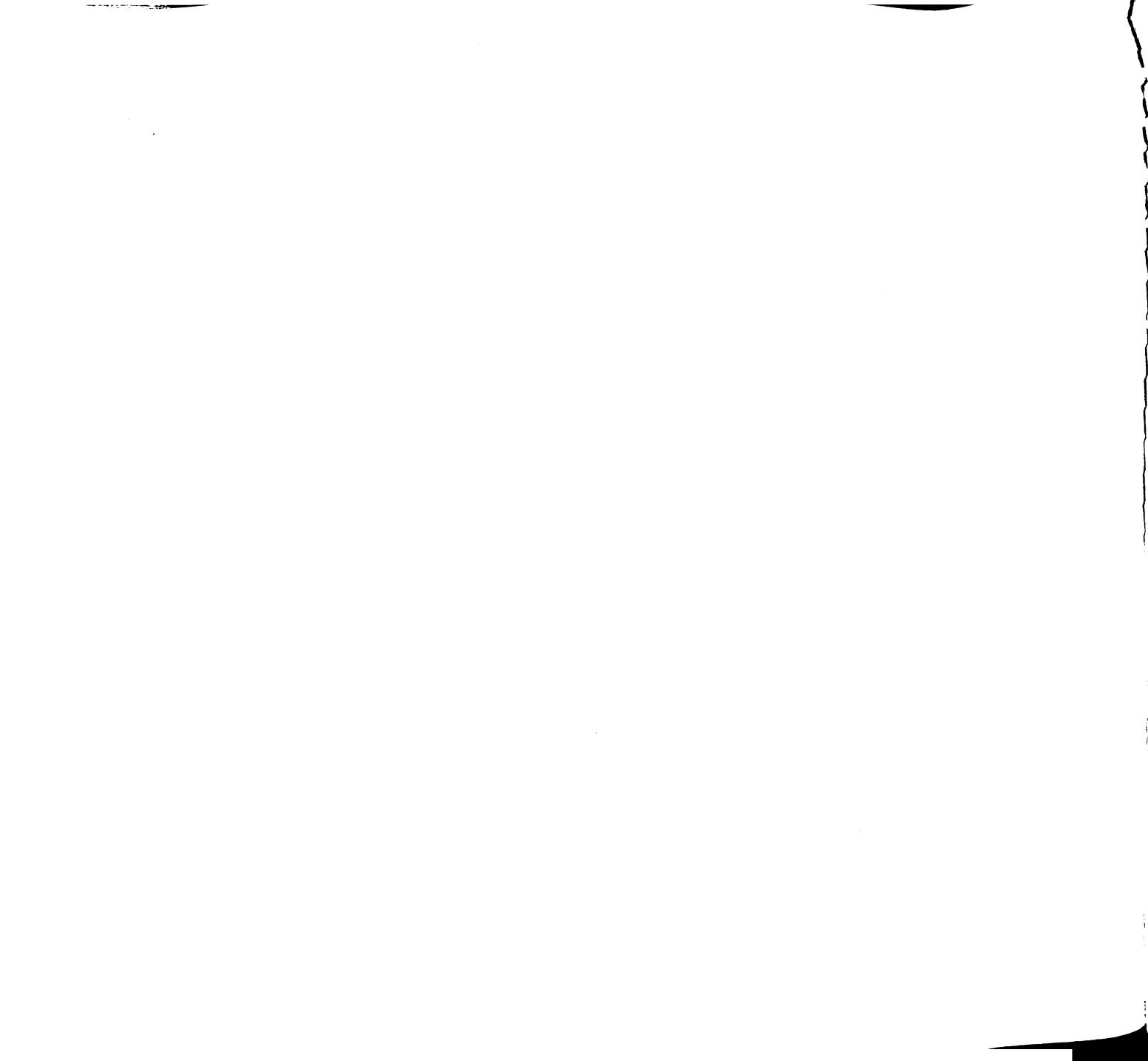
²⁶ Du Bled, p. 165.

touche, Saint-Evremond se situe plus nettement parmi les esprits ouverts.

De Bled, dans son étude de la société française au XVII^e siècle, s'attache à montrer la relation existant entre la notion de scepticisme et celle des rapports mondains. Par exemple, à la fin du siècle, l'athéisme devient plus une question déposée que de conviction au sein de la société polie.²⁷ De même, l'impiété se voit condamnée non plus pour des raisons de pure morale, mais par rapport à une éthique basée sur la bienséance. Un passage d'une lettre de Saint-Evremond à sa vieille amie, Ninon de Lenclos, en 1696, illustre merveilleusement cette situation paradoxale. Tout en faisant la part de l'ironie, on ne peut s'empêcher, en lisant ce passage, de se demander quel est le plus grand risque: de paraître mécréant ou malhonnête: "Vous vivez dans un Pays, où l'on a de merveilleux avantages pour se sauver. Le vice n'y est guère moins opposé à la mode qu'à la vertu: pécher, c'est ne savoir pas vivre, et choquer la bien-séance autant que la Religion. Il ne falloit autrefois qu'être méchant, il faut être de plus malhonnête homme pour se damner en France présentement"(V, 208).

Il apparaît que la société mondaine possède sa religion réservée, basée sur l'idéal de l'honnêteté. C'est ce qui permet à Du Bled de décrire le libertinage de Saint-Evremond comme modéré car le gentilhomme reste "l'oracle des libertins de condition, de ceux surtout qui ne font point une lutte ouverte

²⁷ Du Bled, pp. 171-172.



à la décence, au bon goût, à l'Eglise."²⁸ L'auteur d'une des rares études sur Saint-Evremond vers le milieu du XVIII^e siècle, Deleyre, a également noté le respect marqué par Saint-Evremond pour la religion au nom de l'honnêteté, de la bienséance.²⁹ Pour un autre analyste de l'oeuvre du gentilhomme, Hippeau, sa tolérance religieuse représente moins une attitude philosophique qu'un trait de caractère: "Sa tolérance provenait bien moins de son respect pour le droit, que de la facilité de ses moeurs, et de sa bonté naturelle."³⁰

Ce dernier jugement n'altère pas l'hypothèse de Du Bled. Il montre d'une manière légèrement plus sévère le rapport étroit entre la morale de Saint-Evremond et son mode de vie. Pour cette raison, Hippeau classe Saint-Evremond parmi ceux qui se contentent de la recherche du bonheur, ces "hommes aimables pour qui la morale n'est autre chose que l'art d'être heureux."³¹ De même, Lanson, englobe Gassendi, Saint-Evremond et Bernier dans le mouvement qui fait de la morale un "art de jouir,"³² par contraste avec les morales traditionnelles, ou morales du "renoncement." Tout en étant essentiellement exacte, la classification de Lanson ne tient pas compte du rôle du renoncement dans les raisonnements de Saint-Evremond. Mais ceci ne fait que souligner pourquoi, à son égard, le renoncement

28 Du Bled, p. 180.

29 Deleyre, pp. XXII-XXIII.

30 Hippeau, p. 270.

31 Ibid., p. 281.

32 Lanson, "La Transformation des idées," p. 20.

représentait une partie intégrante de la morale. Il était naturel que sous l'influence des morales traditionnelles, ses idées s'arrangent autour de cette notion. Cassirer signale également la prééminence de Saint-Evremond dans le cercle tentant de porter l'art de jouir à la perfection.³³

Il n'est pas inutile de revenir sur cette question des rapports entre principes moraux et société. Il s'agit d'une question de classe aussi bien que d'une question d'efficacité, Magendie ne manque pas d'établir à quel point au XVII^e siècle la morale, dans le sens où nous l'entendons, prend plus d'importance pour la classe bourgeoise que pour la noblesse. Pour les gentilshommes, la naissance, le bon goût inné rendent superflue l'acquisition externe de principes moraux.³⁴ Cette idée est exprimée également par un analyste de Saint-Evremond, Gustave Merlet.³⁵ Par conséquent, il s'agit moins d'une morale individuelle que d'une morale convenant à une société, comme l'explique Magendie. Donc une morale souple, participant du beau, du vrai, du bien sans doute, mais consentant au besoin aux "défauts lorsqu'ils sont de nature à apporter de l'agrément à la vie de société."³⁶

S'il était besoin de justifier pareil état de choses, il n'y aurait qu'à considérer sur quelle autorité la morale peut alors se reposer. Magendie suggère que la vie mondaine

³³ Cassirer, p. 341.

³⁴ Magendie, pp. 34-39 et pp. 85-87.

³⁵ Merlet, p. 55.

³⁶ Magendie, p. 144.

se révèle plus capable que l'Eglise, à mesure que le siècle s'avance, de contenir les caractères indociles des gentils-hommes. Notion qui se trouvera confirmée dans tout son éclat par la cour de Versailles. "Il n'apparaît pas qu'au début du siècle, la religion ait été le frein capable de contenir les instincts, de modérer leurs manifestations, d'adoucir les moeurs, de discipliner en un mot l'indocilité foncière des tempéraments. Il faut aller chercher ailleurs le principe d'ordre et d'organisation. ... C'est dans la vie mondaine qu'on le trouve."³⁷

En ce qui concerne le XVII^e siècle, il faut prendre garde de généraliser. Les principes moraux que préconise la société mondaine, ne sont applicables qu'aux honnêtes gens car, comme le remarque Spink, leur sens de la bienséance les garantit des excès de l'amour-propre.³⁸ En effet, comme Saint-Evremond, ils doivent sentir d'instinct avec quelle délicatesse, quel doigté, il faut ménager les équilibres faits de renoncements opportuns. On constate donc, parmi les libertins mondains, un transfert du besoin d'idéal. A l'époque où s'établit la vie de société, les infractions à la bienséance paraissent infiniment plus graves que les péchés. Un idéal de la société, de l'honnêteté tend à doubler, puis à remplacer l'idéal chrétien. Représentant une force plus efficace que la religion pour adoucir les moeurs de la noblesse, cet idéal mondain se justifie également en restant réservé à la classe noble

³⁷ Magendie, p. 120.

³⁸ Spink, p. 309.

pour laquelle la morale est intuitive. Lanson indique la nécessité d'une nouvelle morale, qui se faisait sentir pour un certain groupe incapable de souscrire à la morale chrétienne: "Ceux qui, dans la sincérité de leur coeur, ne pouvaient pas revenir à la morale sévère, ni renoncer au luxe, au théâtre et au prêt par intérêt, en étaient réduits à se dire qu'il fallait chercher les principes de la vraie morale ailleurs que dans la religion."³⁹ Ainsi s'élabore la morale des honnêtes gens. N'y a-t-il pas une certaine analogie entre cette morale réservée à une classe et l'apreté de la dévotion qui limite le nombre de véritables dévots? Les mondains avaient-ils conscience d'occuper une position intermédiaire entre une morale trop austère et une morale trop commune? Au renoncement à soi en matière de dévotion qu'il juge inaccessible pour lui, Saint-Evremond préfère le renoncement à soi possible, mais délicat, des amitiés. A son tour, cependant, ce renoncement se révèle inaccessible au commun en raison des équilibres subtils qu'il exige.

Magendie a saisi le rôle du renoncement dans les rapports sociaux de la société de l'âge baroque: "Chacun se constraint, mais il est récompensé par la bonne opinion qu'on a de lui."⁴⁰ Il revient là-dessus, plus loin, en indiquant que pour plaire il faut faire preuve de discrétion: "Il faut que chacun se présente par ses côtés les plus généreux, les plus accessibles, qu'il sacrifie momentanément ce que sa nature a

³⁹ Lanson, "La Transformation des idées," p. 17.

⁴⁰ Magendie, p. 49.

de trop personnel, de trop fortement accusé."⁴¹ D'une manière paradoxale d'ailleurs, c'est de la part de ceux pour lesquels le renoncement devrait être une seconde nature, les religieux, que viennent les plus grandes difficultés: "Les haines religieuses sont peut-être les plus âpres, les plus furieuses, celles qui rendent le plus absolument impossible la vie de société."⁴² C'est en défense de la société que Saint-Evremond s'insurgeait contre l'emprise des couvents. Il ne pouvait concevoir que l'on accepte une solitude ennuyeuse. Même chez les véritables dévots, Saint-Evremond observe la persistance de l'amitié et entrevoit une société réconciliant les mondains avec les religieux: "Sans la confiance d'un ami, la félicité du Ciel seroit ennuyeuse. J'ai observé que les dévots les plus détachés du monde, que les dévots les plus attachés à Dieu, aiment en Dieu les dévots, pour se faire des objets visibles de leur amitié. Une des grandes douceurs qu'on trouve à aimer Dieu, c'est de pouvoir aimer ceux qui l'aiment"(III, 360).

Une des plus grandes douceurs pour Saint-Evremond était aussi "l'amitié de soi." La part que prenait "l'amitié de soi" dans la vie de Saint-Evremond offre à Merlet l'occasion de le comparer à La Fontaine en ce qui concerne des "ravissements intérieurs" et un "doux non-faire."⁴³ Garcin a également remarqué une tendance à se servir de sa raison "pour découvrir

⁴¹ Magendie, p. 396.

⁴² Ibid., p. 400.

⁴³ Merlet, p. 64.

le principe d'une délectation individuelle et suffisante."⁴⁴ Il se met donc, d'après Magendie, au nombre de ceux qui savent "s'entretenir dans la conversation intérieure,"⁴⁵ s'affranchissant ainsi à l'occasion du souci de chercher la compagnie des autres. Busson, avec moins d'indulgence, décèle dans la morale de Saint-Evremond "un fond de Narcissisme."⁴⁶ Il est curieux de trouver sous la plume d'un psychologue moderne une définition de l'âme qui peut expliquer ce que Saint-Evremond recherchait sans doute dans ses tête-à-tête avec lui-même: "Le mot âme ne trouve la plénitude de son sens que là où l'intimité avec soi-même a été créée et sauvegardée dans l'amour."⁴⁷ L'analyse moderne détecterait plus de profondeur chez Saint-Evremond qu'on ne l'a fait habituellement.

Un critique comme Bourgoin choisit de lier le manque de profondeur de Saint-Evremond à sa nature, à son attitude voluptueuse et au fait qu'il ait "presque toujours exprimé et développé ses idées de vive voix, dans la conversation avant d'en venir à les écrire."⁴⁸ La plupart des autres critiques se réjouissent d'y trouver cette qualité vivante. Jean Prévost

⁴⁴ Garcin, "La Martingale de Saint-Evremond," p. 217.

⁴⁵ Magendie, p. 126.

⁴⁶ Busson, La Religion des classiques, p. 228.

⁴⁷ Roger Troisfontaines, De l'Existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel (Paris: Béatrice Nouwelaerts, 1968), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur. Tome I, p. 395.

⁴⁸ Auguste Bourgoin, Les Maîtres de la critique au XVII^e siècle (Paris: Garnier Frères, 1889), p. 93.

y voit une coquetterie de la part du grand seigneur et de la part de l'exilé "qui veut se faire regretter plus encore qu'admirer" et qui, pour cette raison "n'offre à ses contemporains" comme à nous, que les "débris de sa conversation et de son esprit."⁴⁹ C'est l'avis de Gidel⁵⁰ ainsi que de Merlet qui comprend que les auteurs comme Saint-Evremond font de leur travail un jeu et que les astreindre à des œuvres de longue haleine serait se tromper sur leur tempérament: "L'étude a quelque chose de sombre qui ternirait la fleur de leur génie. Aussi, leur demander plus que des esquisses, que des fragments, des feuilles fugitives, nées de l'occasion et rapides comme elle, ce serait se méprendre sur leur attitude et leur courage."⁵¹ Garcin considère que le style même de ses phrases, remplies d'antithèses traduit "en définitive ... plutôt une lassitude de la recherche."⁵² Ternois exprime le rapport entre l'œuvre et l'activité en montrant le côté pratique de l'esprit de Saint-Evremond: "Il s'intéressait moins aux idées qu'à leurs effets et la vie lui importait plus que la pensée pure."⁵³ C'est ce que Saintsbury veut dire également lorsqu'il lie les écrits de Saint-Evremond à son attitude envers la société: "Much of his written work is intimately connected with his

⁴⁹ Prévost, p. 29.

⁵⁰ Gidel, p. 64.

⁵¹ Merlet, p. 64.

⁵² Garcin, pp. 218-219.

⁵³ René Ternois, "Saint-Evremond et Spinoza," Revue d'Histoire Littéraire de la France, 65e année, no. 1, janvier-mars 1965, p. 5.

attitude towards society."⁵⁴

Où les biographes et les critiques n'ont décelé que de la modération, de la discrétion, nous avons trouvé une philosophie du renoncement inspirée sans nul doute par la morale traditionnelle mais étendue à la morale des honnêtes gens. Où les biographes et les critiques n'ont décrit qu'une attitude égoïste de la part de Saint-Evremond, nous avons décelé un concept valable de "l'amitié de soi." Nous nous rangeons parmi ceux qui se félicitent de trouver comme un écho des conversations dans les écrits de Saint-Evremond au lieu d'en déduire un manque de profondeur de la part de cet écrivain. Nous pensons que cette étude démontre la profondeur de la pensée de Saint-Evremond, que sa modération et sa discrétion comme son intérêt dans les amitiés témoignent de sa patiente évaluation des variables de la société et de leur rapport avec des renoncements à soi. Dans tous ces domaines, l'originalité des concepts exprimés par Saint-Evremond nous a frappé. Obsédé par la solitude, il a résolu le problème du moi désaxé en optant pour la morale des honnêtes gens, mais en y adaptant les renoncements à soi que la morale traditionnelle exigeait de ses adhérents. Il s'est réservé un curieux titre de gloire, un "mérite" peu recherché par les autres. Grâce aux équilibres délicats dont il a étudié les modalités, il a eu conscience de représenter l'homme social par excellence de son époque: "Comme je n'ai aucun mérite éclatant à faire valoir, je pense qu'il

⁵⁴ George Saintsbury, Miscellaneous Essays, p. 208.

me sera permis d'en dire un, qui ne fait pas la vanité ordinaire des hommes; c'est de m'être attiré pleinement la confiance de mes amis ..." (III, 361).

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Saint-Evremond

Des Maizeaux, Pierre. Mélanges Curieux des Meilleures Pièces attribuées à M. de Saint-Evremond. 5 vols. Amsterdam: Covens et Mortier, 1726.

_____. The Works of Mr. de Saint-Evremond. 2 vols. London: J. and J. Knapton, 1728.

_____. Oeuvres de M. de Saint-Evremond, avec la vie de l'auteur. 5 vols. Amsterdam: Covens et Mortier, 1740.

Giraud, Charles. Oeuvres mêlées de Saint-Evremond. 3 vols. Paris: Léon Techener, 1865.

Hayward, John. The Letters of Saint-Evremond. London: Routledge & Sons, 1930.

Planhol, René de. Oeuvres de Saint-Evremond. 3 vols. Paris: Cité des Livres, 1927.

Ternois, René. Oeuvres en prose de Saint-Evremond. 4 vols. Paris: Didier, 1962-1969.

_____. Saint-Evremond, Lettres. 2 vols. Paris: Didier, 1967.

Etudes

Adam, Antoine. Histoire de la littérature française au XVII^e siècle. 5 vols. Paris: Domat, 1956.

_____. Les Libertins au XVII^e siècle. Paris: Buchet-Chastel, 1964.

Angers, Julien-Eymard d'. L'Apologie en France de 1580 à 1670, Pascal et ses précurseurs. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1954.



- Bailly, Auguste. L'Ecole classique française. Les Doctrines et les hommes. Paris: Armand Colin, 1954.
- Balzac, J.L. Guez de. Aristippe ou de la Cour. Leide: Jan Elsevier, 1658.
- Barnwell, H.T. Les Idées morales et critiques de Saint-Evremond. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1957.
- Bénichou, Paul. Morales du Grand Siècle. Paris: Gallimard, 1948.
- Bossuet, J.B. Oeuvres complètes. Ed. F. Lachat. Paris: Louis de Vives, 1872.
- Bourgoin, Auguste. Les Maîtres de la critique au XVI^e siècle. Paris: Garnier, 1889.
- Boyer de Rivière (Le Chevalier). Apologie des œuvres de M. de Saint-Evremond. Paris: Collombat, 1698.
- Brunschvicg, Léon. Oeuvres de Blaise Pascal. Paris: Hachette, 1908.
- Burnaby, John. Amor Dei. A Study of the Religion of Saint Augustine. London: Hodder and Stoughton, 1947.
- Busson, Henri. La Religion des classiques. 1660-1685. Paris: P.U.F., 1948.
_____. Littérature et théologie. Paris: P.U.F., 1962.
- Cassirer, Ernst. La Philosophie des Lumières. Paris: Arthème Fayard, 1966.
- Cayrou, Gaston. Le Français classique. Paris: Didier, 1948.
- Chérel, Albert. De Télémaque à Candide. Tome IV de Histoire de la littérature française. Publiée par J. Calvet. Paris: Del Duca, 1958.
- Cioranescu, Alexandre. Bibliographie de la littérature française du dix-septième siècle. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1966.
- Cohen, Gustave. Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française. Paris: Champion, 1926.
- Daniels, W.M. Saint-Evremond en Angleterre. Versailles, 1907.

- Deleure, Alexandre. L'Esprit de Saint-Evremond, par l'auteur du Génie de Montesquieu. Amsterdam: Arkstee et Merkus, 1761.
- Des Maizeaux, Pierre. La Vie de M^re Charles de Saint-Denis, sieur de Saint-Evremond. La Haye, 1711.
- Dictionnaire encyclopédique. Paris: Larousse, 1965.
- Du Bled, Victor. La Société française du XVI^e au XX^e siècle. 4^e série, XVII^e siècle. Les Libertins et Saint-Evremond. Paris: Perrin, 1904.
- Duhem, P. Le Système du monde. Tome X. Paris: Hermann, 1959.
- Ey, Henri. La Conscience. Paris: P.U.F., 1968.
- Faguet, Emile. Histoire de la littérature française, depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours. Paris: Plon-Nourrit, 1900.
- _____. En lisant Molière. Paris: Hachette, 1914.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de. Oeuvres. Entretien sur la pluralité des Mondes. Paris: Garnier, 1839.
- Gidel, Charles. Etude sur la vie et les ouvrages de Saint-Evremond. Paris: Institut Impérial de France, 1867.
- Hazard, Paul. La Crise de la conscience européenne. (1680-1715). 3 vols. Paris: Arthème Fayard, 1961.
- Hippeau, Célestin. Les Ecrivains normands au XVII^e siècle. Caen: De Buhour, 1858.
- Hope, Quentin M. The "Honnête Homme" as Critic. Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- Jungo, Michel. Le Vocabulaire de Pascal. Etudié dans les fragments pour une Apologie: Contribution à l'étude de la langue de Pascal. D'Artrey, 1950.
- Kleiman, Ruth. Saint-François de Sales and the Protestants. Genève: Droz, 1962.
- Krailsheimer, A.J. Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- _____. Pascal, Pensées. Hammondsworth: Penguin, 1966.
- Lachèvre, F. Le Libertinage au XVII^e siècle. Paris: Champion, 1922-1924. Volumes X et XI.

- Lafargue, Mario-Paul. Saint-Evremond ou le Pétrone du XVIIe siècle. Paris: Société d'Éditions Extérieures et Coloniales, 1945.
- Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: P.U.F., 1960.
- Lamont, Corliss. The Philosophy of Humanism. New York: Ungar 1965.
- Lewis, Geneviève. Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme. Paris: P.U.F., 1950.
- Macaulay, Thomas. Histoire d'Angleterre. Paris, 1864.
- Magendie, Maurice. La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle de 1600 à 1660. Paris: Alcan, 1925.
- Malraux, André. La Condition humaine. Paris: Gallimard, 1947.
- Marcel, Gabriel. Le Mystère de l'être. Tome I de Réflexions et mystère. Paris: Aubier, 1951.
- Merlet, Gustave. Saint-Evremond. Etude historique, morale et littéraire, suivie de fragments en vers et en prose. Paris: A. Sauton, 1870.
- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de. Oeuvres complètes. Paris: Garnier, 1876.
- Montgrédien, Georges. La Vie littéraire au XVIIe siècle. Paris: Tallandier, 1947.
- Mornet, Daniel. La Pensée française au 18e siècle. Paris: Armand Colin, 1926.
- Nussbaum, Frederick L. The Triumph of Science and Reason. 1660-1685. New York: Harper, 1953.
- Pascal, Blaise. Oeuvres complètes. Paris: Editions du Seuil, 1963.
- Pintard, René. Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Paris: Boivin, 1943.
- Prévost, Jean. Saint-Evremond. Dans Tableau de la littérature française. XVIIe-XVIIIe siècles. De Corneille à Chénier. Paris: Gallimard, 1939.
- Rigault, Hippolyte. Oeuvres complètes. Paris: Hachette, 1859.

Sainte-Beuve, Charles Augustin de. Les Grands Ecrivains français. Annoté par Maurice Allem, XVIIe siècle. Philosophes et moralistes. Paris: Garnier, 1928.

_____. Causeries du Lundi. Tome IV. Paris: Garnier, 1928.

_____. Port-Royal. Paris: Gallimard, 1953.

Saintsbury, George. Miscellaneous Essays. New York: Scribners, 1893.

Schmidt, Albert-Marie. Saint-Evremond ou l'humaniste impur. Paris: Editions du Cavalier, 1932.

Siwasariyanon, W. L'Epicurisme de La Rochefoucauld. Paris: Rodstein, 1939.

Spalatin, K. Saint-Evremond. Zagreb: Belles-Lettres, 1934.

Spink, J.S. French Free Thought from Gassendi to Voltaire. London: The Athlone Press, 1960.

Troisfontaines, Roger. De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel. Tome I, Paris: Béatrice Nouwelaerts, 1968.

Wilmette, Maurice. Saint-Evremond: Critique littéraire. Paris: Bossard, 1921.

Articles

Alquié, Ferdinand. "Les Philosophes du XVIIe siècle devant l'homme." XVIIe Siècle, no. 54-55(1962), 42-53.

Barnwell, H.T. "Saint-Evremond and Pascal: A Note on the Question of the Divertissement." Studies in Philology, LIII, no. 1(1956), 35-50.

Chaponnière, F. "Les Premières Années d'exil de Saint-Evremond." Revue d'Histoire Littéraire Française, XXIX(1922), 385-408.

Cohen, Gustave. "Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande." Revue de Littérature Comparée(juillet-septembre 1925, janvier, mars 1926, juillet-septembre 1926).

Daniels, W.M. "Des Maizeaux en Angleterre." Revue Germanique, IV(juillet-août 1908).

- Garcin, Philippe. "La Martingale de Saint-Evremond." Lettres Nouvelles, 5e année, no. 46(février 1947), 213-224.
- Joliot, Eugène. "L'Auteur malgré lui." University of Toronto Quarterly(January 1956), 154-156.
- Langsdorff, Victor de. "Un Sceptique sous Louis XIV: Saint-Evremond et sa vie d'exil." La Revue des Deux Mondes, (mars-avril 1865), 209-235.
- Lanson, Gustave. "La Transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715." La Revue du Mois, IX(1910), 1-26.
- _____. "Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750." Revue d'Histoire Littéraire de la France, XIX(1912), 310-311.
- Lawrens, Irving. "Saint-Evremond, Dryden and the Theory of Opera." Criticism I, vol. 1, no. 3(Summer 1959), 226-248.
- Ternois, René. "Lettres inédites de Saint-Evremond." Revue d'Histoire Littéraire de la France, XL, no. 2(avril-juin 1933), 239-258.
- _____. "Saint-Evremond et la politique anglaise." XVIIe Siècle, no. 57(1962), 3-23.
- _____. "Saint-Evremond et le 'Prophète irlandais'." XVIIe Siècle, no. 65(1964), 50-65.
- _____. "Saint-Evremond et Spinoza." Revue d'Histoire Littéraire de la France, no. 1(janvier-mars 1965), 1-14.
- _____. "Saint-Evremond et Gassendi." La Littérature sous Louis XIV. Revue d'Histoire Littéraire de la France, (mai-août 1969), 576-582.

Ouvrages de référence générale

Etudes critiques

Cotolendi, Charles. Saint-Evremonia ou Recueil de diverses pièces curieuses. Luxembourg, 1702.

Curnier, Léonce. Saint-Evremond, sa vie et ses écrits. Nîmes: Clavel-Ballivet, 1875.

Faguet, Emile. XVIIe siècle. Etudes littéraires. Paris:
Boivin, s. d.

Levi, Anthony. French Moralists. The Theory of the Passions, 1585 to 1649. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Petit, Léon. La Fontaine et Saint-Evremond. Toulouse: Privat, 1959.

Saintsbury, George. French Literature and its Masters. New York: Knopf, 1946.

Vinet, A. Moralistes des XVIe et XVIIe siècles. Paris:
Fischoacher, 1904.

Articles

Hope, Quentin M. "An Unpublished Letter of Saint-Evremond." Romanic Review, XLV, no. 3(October 1954), 178-181.

_____. "A Letter of Saint-Evremond to the Abbé de Hautefeuille." Princeton University Library Chronicle, XVIII(1957), 183-188.

_____. "Huet and Saint-Evremond." Modern Language Notes, LXXII(1957), 575-577.

_____. Review of Les Idées morales et critiques de Saint-Evremond, de H.T. Barnwell. Modern Language Notes, no. 73(March 1958), 231-234.

_____. "Molière and Saint-Evremond." P.M.L.A., no. 3 (June 1961), 200-204.

Jordan, H.S. "Théophile de Viau's 'Fragments d'une Histoire Comique' and a Letter of Saint-Evremond." Modern Language Notes(December 1938), 586-587.

Montgrédien, Georges. "Saint-Evremond. Conversation du Maréchal d'Hocquincourt et du Père Canaye." Intermédiaires des Chercheurs et Curieux, XCIII(1930), 817-944.

Planhol, René de. "Les Libertins au XVIIe siècle." Revue Critique des Idées et des Livres, XXXIII(1921), 38-49.

Potts, D.C. "Des Maizeaux and Saint-Evremond's Text." French Studies, XIX, no. 3(July 1965), 239-252.

Puaux, Frank. "Saint-Evremond et les réfugiés de la Révocation à Londres." Revue d'Histoire Littéraire de la France(1921), 316.

Raymond, Marcel. "Du Jansénisme à la morale de l'intérêt." Mercure de France,(mai-août 1957), 238-255.

Ternois, René. "En écoutant Saint-Evremond." Revue d'Histoire Littéraire de la France, no. 2(avril-juin 1960), 165-176.

_____. "Un Ami de Saint-Evremond: l'abbé d'Aubigny." Studi Francesi, VII(1963), 26-39.

_____. "Saint-Evremond critique littéraire." Compte-rendu de Les Idées morales et critiques de H.T. Barnwell et de Saint-Evremond, the "Honnête Homme" as Critic, de Quentin M. Hope. Revue d'Histoire Littéraire de la France, no. 1(janvier-mars 1965), 174.

_____. "La Vieillesse de Saint-Evremond, 1685-1703." Saggi e Ricerche di Letteratura Francese, no 73(1966), 83-138.

7022