

Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du dix-septième siècle de Walter Charleton à Margaret Cavendish – une histoire franco-britannique.

Line COTTEGNIES
Université Paris III - Sorbonne Nouvelle

Dans une étude pionnière, Thomas Franklin Mayo fut l'un des premiers à évoquer l'idée d'une "renaissance" épicurienne à partir de 1650 en Angleterre¹. Si l'historiographie récente a largement remis en question cette idée d'une radicale résurgence de la philosophie épicurienne, on ne peut nier qu'un certain nombre de textes et d'auteurs la mettent à l'ordre du jour dans ces années-là². Plusieurs historiens de la philosophie et des sciences, notamment Reid Barbour, Stephen Clucas et Howard Jones, ont quant à eux préféré souligner la continuité qui caractérise la connaissance de l'épicurisme en Angleterre entre la fin du XVIe et le début du XVIIIe siècle. Ils ont ainsi rappelé l'importance de Giordano Bruno – présent sur le sol anglais entre 1583 et 1585 – dans le développement de la pensée anglaise, en particulier pour des penseurs comme Nicholas Hill ou Thomas Harriot³. Sans qu'il s'agisse véritablement d'une rupture, les années 1640 et 1650 constituent bien une décennie faste pour l'épicurisme en Angleterre. Cet article a pour ambition de tracer les contours de l'histoire de ce

¹ *Epicurus in England (1650-1725)*, New York, Columbia University Press, 1934. Voir aussi Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, Londres et New York, Routledge, 1992 [1989] ; Reid Barbour, *English Epicures and Stoics : Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998 ; Stephen Clucas, "The Atomism of the Cavendish Circle : A Reappraisal", in *The Seventeenth Century*, 9-10, 1994, p. 247-273. Enfin, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Stuart Gillespie et Philip Hardie (éds.), Cambridge, CUP, 2007, offre plusieurs synthèses utiles sur la transmission et la réception de Lucrèce du Moyen Âge au XVIIe siècle. Voir en particulier Michael Reeve, "Lucretius in the Middle Ages and Early Renaissance : Transmission and Scholarship", p. 205-13 ; Philip Ford, "Lucretius in Early Modern France", p. 227-41 ; Stuart Gillispie, "Lucretius in the English Renaissance", p. 242-53, et sur les traductions anglaises, David Hopkins, "The English Voices of Lucretius from Lucy Hutchinson to John Mason Good", p. 254-73. Pour la fin du XVIIe siècle et le XVIIIe siècle, voir Wolfgang Bernard Fleischmann, *Lucretius and English Literature 1680-1740*, Paris, Nizet, 1964.

² Sur ce point, voir Gillispie, "Lucretius in the English Renaissance", *op. cit.*, p. 242.

³ Voir notamment Hilary Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge : Giordano Bruno in England*, Londres et New York, Routledge, 1989.

renouveau épicurien qui doit tant au contexte français des mêmes années, avant de s'intéresser plus particulièrement à la réception des idées épicuriennes dans l'œuvre de Margaret Cavendish. Comme on le verra, se fait jour un double mouvement de redécouverte enthousiaste d'un auteur passé au rang de classique grâce aux efforts de Gassendi, suivi d'une phase de révision critique dans le contexte hostile d'une opinion publique qui voit dans l'épicurisme la source de tous les maux. La doctrine épicurienne est clairement associée à cette période au libertinage érudit et l'on verra que la récurrence des références à Épicure et Lucrèce dans son œuvre marque l'appartenance de Margaret Cavendish à une mouvance épicurienne souterraine.

Épicure et Lucrèce au milieu du XVIIe siècle en Angleterre.

Le renouveau de l'épicurisme passe en Angleterre d'abord par la réception de Gassendi qui, contrairement à une idée largement reçue depuis l'étude fondatrice de René Pintard sur les libertins, n'est pas au XVIIe siècle perçue comme un libre penseur mais au contraire respecté pour son effort pour christianiser Épicure⁴. Les travaux de Gassendi sont adaptés dès 1652 pour le public anglais par Walter Charleton, figure marquante de la vie intellectuelle londonienne, avec *The Darkness of Atheism Dispelled by Reason* – traduction partielle des *Animadversiones* de Gassendi (1648)⁵ –, mais surtout en 1656 avec son monumental *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana*. Ce dernier *opus* est un texte composite comprenant la traduction d'environ un tiers des *Animadversiones*, des interpolations d'autres auteurs, en particulier Kenelm Digby et Descartes, ainsi que les opinions de Charleton lui-même sur la physiologie⁶. Enfin, ce sera *Epicurus's Morals* (1656), une présentation de la morale épicurienne qui se fonde à la fois sur le *De Vita et moribus Epicuri* (1647) de Gassendi et l'*Apologie pour Epicure* de Jean-François Sarasin (1651)⁷. Charleton reprend à son compte la tâche que s'était assignée Gassendi : adapter l'atomisme épicurien à une perspective chrétienne en en corrigeant les aspects les plus subversifs. Mais Charleton, dès son premier texte, écrit probablement pendant son exil parisien entre 1650 et 1652, estime nécessaire de se dissocier de Gassendi en soulignant, comme l'indique le sous-titre ("a physico-theological treatise"), la nécessité de ne pas

⁴ Voir Margaret J. Osler, "When did Pierre Gassendi Become a Libertine ?", in *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, John Brooke and Ian Maclean (éds.), Oxford, OUP, 2005, p. 169-92.

⁵ Voir Lisa Sarasohn, *Gassendi's Ethics : Freedom in a Mechanistic Universe*, Ithaca et Londres, Cornell UP, 1996, p. 173 et Lindsay Sharp, "Walter Charleton's Early Life in Mid-Seventeenth Century England", in *Annals of Science*, 30.3, 1973, p. 311-40, p. 327, n. 55.

⁶ Sur ce point, voir Thomas M. Lennon, *The Battle of Gods and Giants : The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 98. Pour l'importance de Charleton pour l'épicurisme, voir Robert Kargon, "Walter Charleton, Robert Boyle, and the Acceptance of Epicurean Atomism in England", in *ISIS*, 55, 1964, p. 184-92.

⁷ Voir Jones, *The Epicurean Tradition*, p. 202-03.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

dissocier physique et métaphysique afin d'éviter des positions physiques contradictoires avec les vérités chrétiennes, au centre desquelles, bien sûr, l'immortalité de l'âme niée par Épicure⁸. Tout comme Kenelm Digby, lui aussi exilé en France, qui avait rédigé quelques années auparavant un traité pour démontrer l'immortalité de l'âme, Charleton se sent obligé de revenir sur la question en 1657, avec *The Immortality of the Human Soul, Demonstrated by the Light of Nature*⁹. Ce dernier texte montre à quel point Charleton, qui, en adaptant Gassendi en anglais, était devenu *de facto* le défenseur d'Épicure en Angleterre, est soucieux de marquer son désaccord avec les principes matérialistes du philosophe grec, en particulier en se distinguant de Lucrèce, le disciple le plus célèbre d'Épicure, qui connaît plusieurs traductions dans la période, ainsi qu'on le verra. Dans *The Immortality of the Human Soul*, Charleton met en scène un dialogue, dans le Jardin du Luxembourg, entre trois personnages, Lucretius, Isodicastes et Athanasius – ce dernier étant clairement son *alter ego* –, qui porte sur l'immortalité de l'âme. Ce lieu hautement symbolique¹⁰, parce qu'il renvoie à l'exil des royalistes anglais pendant les années de Guerre civile, rappelle incidemment ce que ces disputes philosophiques doivent au contexte français. Mais ce texte nous intéresse plus particulièrement encore pour la manière dont Charleton-Athanasius réfute son ami Lucretius, en qui certains commentateurs ont voulu voir John Evelyn, puisque celui-ci avait fait paraître une traduction du premier livre du *De rerum natura* précisément l'année précédente¹¹. On pense que le troisième personnage, l'aristocrate Isodicastes, pourrait être Henry Pierrepont, Marquis de Dorchester (dédicataire du traité), mais il n'est pas impossible qu'il s'agisse plutôt de Kenelm Digby, ami de Charleton, qui est par ailleurs cité à de multiples reprises dans le texte comme autorité sur la question de l'immortalité de l'âme¹². Le personnage appelé Lucretius, s'il ne nie

⁸ Voir Sharp, "Walter Charleton's Early Life", p. 330. Sur Charleton, voir Sabina Fleitmann, *Walter Charleton (1620-1707), "Virtuoso" : Leben und Werk*, FranVoirort, Bern, New York, Peter Lang, 1986.

⁹ Franck Lessay note la concomitance du regain d'intérêt pour Épicure, qui se traduit par une vague de publications liées à l'épicurisme et la multiplication parallèle de textes défendant l'immortalité de l'âme in Thomas Hobbes, *De la Liberté et de la nécessité*, F. Lessay (éd.), p. 141-142. F. Lessay date ce renouveau du débat sur l'épicurisme de la publication en 1642 de *Religio Medici* de Thomas Browne ; peut-être faudrait-il remonter à la publication de *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (première édition 1621, mais nombreuses rééditions) qui fait une place non négligeable à Épicure.

¹⁰ Selon L. Sharp, le dialogue, s'il a vraiment eu lieu, ne peut s'être tenu à Paris, car deux des personnages n'y étaient pas. Voir Sharp, "Walter Charleton's Early Life", p. 330.

¹¹ Voir notamment Charles Webster, "The College of Physicians : 'Solomon's House' in Commonwealth England", in *Bulletin of the History of Medicine*, 41.5, 1967, p. 393-412, p. 397 et Lindsay Sharp, "Walter Charleton's Early Life", p. 337. Webster voit cependant en Lucretius une allusion à Hobbes, tandis que pour Sharp, il s'agit sans nul doute d'Evelyn, tous les détails biographiques correspondant exactement ("Walter Charleton's Early Life", p. 336). Pour l'amitié entre Charleton et Digby, voir aussi Sharp, *ibid.*, p. 322-23. Il sera question plus bas de la traduction partielle de Lucrèce par Evelyn, qui paraît dans *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De Rerum Natura*, Londres, 1656.

¹² "Curious in the collection of Books, diligent in reading them, accurate in examining what they deliver,

pas être un disciple d'Épicure, annonce toutefois d'emblée ne pas partager la conception de l'âme du penseur grec : "I believe the Soul to be Immortal, as firmly as you" (p. 62). Le texte se présente dès lors comme un exercice philosophique visant à conforter Lucretius dans cette croyance, les arguments contradictoires avancés ne servant qu'à faire rebondir le débat :

Lucretius : Though I am an Epicurean, in many things concerning Bodies ; yet, as a Christian, I detest and utterly renounce the doctrine of that Sect, concerning Mens Souls [...]. I askt your permission to interrupt you sometimes in your discourses, by intermixing such Doubts, and Objections, as seemed difficult, if not altogether impossible ; to this end only, that I might the more fully experiment the strength of your Arguments to the Contrary. So that notwithstanding all my Contradiction, you ought to believe me still as strongly perswaded of the truth of what you have asserted, as if I had acted your part, and understaken the assertion of the same myself. (p. 186)

Par cet artifice, Athanasius-Charleton peut alors se donner le beau rôle du philosophe rationaliste – un rôle fortement inspiré de Descartes qu'il cite à plusieurs reprises –, utilisant tous les arguments rationnels imaginables pour démontrer l'immortalité de l'âme et, affirme-t-il, ainsi servir la religion chrétienne. Mais ce discours un peu forcé ne convainc pas totalement : Charleton semble trahir par là un certain embarras, comme si la récente entrée sur la scène anglaise d'une traduction anglaise de Lucrèce exigeait de lui de prendre ses distances avec un épicurisme trop radical. De fait, Charleton, médecin, est à cette période inquiet pour sa carrière, déjà menacée par ses alliances royalistes – il s'était vu refuser plusieurs fois l'admission au Collège de Physiciens dans les années 1650, ce qui ne pouvait que l'inciter à la plus grande prudence¹³. À cela il faut sans doute ajouter l'effet de la publication remarquée du *Leviathan* de Thomas Hobbes en 1651, qui fit scandale pour les conclusions matérialistes que certains ne manquèrent pas d'y lire en filigrane. Charleton, admirateur de Hobbes pour ses travaux antérieurs, allait devoir marquer là encore sa distance à l'égard de son maître. On connaît le "malentendu" fondamental qui présida en effet à la réception de Hobbes en Angleterre, particulièrement après la parution de *Leviathan*. Comme le rappellera Bayle encore en 1694, "il aimoit sa patrie, il étoit fidelle à son

& alwaies more favourable to Reason, then to Authority, unlesse in matters of faith... a great lover of Experiment in Physick and Chymistry..." (p. 18). Or, Digby possédait une fabuleuse bibliothèque (tant en France qu'en Angleterre). Selon Léopold Delisle, après la mort de Digby en 1665, "sa bibliothèque de Paris fut dévolue au roi, en vertu du droit d'aubaine, et fut vendue à un prix très élevé : 60000 livres suivant quelques auteurs, 10000 couronnes selon d'autres" ("Sir K. Digby et les anciens rapports des bibliothèques françaises avec la Grande-Bretagne", Communication faite à la *Library Association of the United Kingdom*, 12 septembre 1892, Paris, p. 15). Voir Sir Kenelm Digby, *Chymical Secrets and Rare Experiments in Physick and Philosophy*, Londres, 1683, "To the Reader", n.p..

¹³ Voir Webster, "The College of Physicians", p. 397 et L. Sharp, "Walter Charleton's Early Life", p. 332.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

Roi, bon ami, charitable, officieux. Il a, néanmoins passé pour Athée"¹⁴. Cependant, dans les notes de l'article "Hobbes", Bayle reconnaît que plusieurs aspects de la pensée de Hobbes posent bien problème, tout en regrettant l'utilisation abusive des accusations d'athéisme. Hobbes, qui postule qu'il n'est pas de substance distincte de la matière, courait en effet le risque d'être comparé à Lucrèce, comme le rappelle Bayle lui-même en renvoyant à Hobbes dans les notes de son article sur Lucrèce. Hobbes fut de fait perçu par certains de ses contemporains comme un matérialiste, au même titre qu'Épicure¹⁵. Certes, si Hobbes connaît Lucrèce, qu'il cite à de nombreuses reprises, il n'est pas atomiste, mais continuiste¹⁶. Mais dans une note qui revient à faire de Hobbes un "sectateur de l'épicurisme", Bayle associe dans une même critique les systèmes de Lucrèce et de Hobbes, pour leur nature illogique dans la négation de l'existence des esprits et des spectres. Selon Bayle, leur monisme matérialiste aurait logiquement dû les amener à postuler que l'univers entier était animé et qu'il existait partout des êtres doués de volonté – postulats qui auraient pu mener, finalement, à une explication somme toute rationnelle des visions et autres phénomènes surnaturels¹⁷. De là à

¹⁴ *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1720, article Hobbes, II : 1480. Sur Bayle et Hobbes, voir Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 21-25.

¹⁵ Voir Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. Henry More associe lui aussi Hobbes et Épicure dans la même condamnation dans *The Immortality of the Soul* (1659). Vers 1688, un auteur anonyme associe Hobbes parce qu'il convertit les hommes au libertinage et Creech, traducteur de Lucrèce en 1682, qui offrait ainsi aux dames un poison similaire : "Twas enough that Mr Hobbes seduced the Men ; too much that Mr Creech should debauch the Women with those corrupt Notions of a Deity, & by his soft Translation of a rough Piece melt the Ladies into admiration first of the Poetry & then of the Opinion" (*A Journal from Parnassus Now printed from a Manuscript c. 1688*, Londres, P. J. Dobell, 1937, p. 20-21).

¹⁶ Voir Bernhardt, *in* Hobbes, p. 264, n. 174, ainsi que p. 230, n. 77. Hobbes réfute l'hypothèse des atomes indivisibles et préfère une théorie corpusculaire de la matière.

¹⁷ "Il y a long temps que je suis surpris que ni Épicure, ni aucun de ses Sectateurs, n'aient pas considéré que les atômes qui forment un nés, deux yeux, plusieurs nerfs, un cerveau, n'ont rien de plus excellent que ceux qui forment une pierre ; & qu'ainsi il est très absurde de supposer que tout assemblage d'atômes, qui n'est ni homme, ni une bête, est destitué de connoissance. Dès que l'on nie que l'ame de l'homme soit une substance distincte de la matiere, on raisonne puérilement, si l'on ne suppose pas que tout l'Univers est animé, & qu'il y a par tout des êtres particuliers qui pensent ; & que comme il y a par tout des êtres particuliers qui pensent ; & que comme il y en a qui n'égalent point les hommes, il y en a aussi qui les surpassent. Dans cette supposition, les plantes, les pierres, sont des substances pensantes. [...] & comme elles seroient ridicules de nier qu'il y ait des hommes qui leur font beaucoup de mal, [...] sous prétexte qu'elles ne voient pas le bras & la hache qui les mal traitent, les Epicuriens sont de même très ridicules de nier qu'il y ait des êtres dans l'air ou ailleurs qui nous connoissent, qui nous font tantôt du mal, tantôt du bien, [...] sous prétexte que nous ne voions pas de tels êtres. Ils n'ont aucune bonne raison de nier les sortileges, la magie, les *larves*, les spectres [...]. Il est plus permis de nier cela à ceux qui croient que l'ame de l'homme est distincte de la matiere ; & néanmoins, par je ne sai quel travers d'esprit, ceux qui tiennent que l'ame des hommes est corporelle [sont les premiers à nier] l'existence des Démons," (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3e édition, Rotterdam, 1720, vol 2, p. 1805, remarque F).

postuler que les atomes eux-mêmes puissent être doués de volonté, il n'y a qu'un pas que Bayle ne franchit naturellement pas. Il nous faudra revenir sur cet argument qui fait intervenir une doctrine quasi-vitaliste pour réfuter de l'intérieur un point capital de l'épicurisme comme de la philosophie de Hobbes – dans une démarche qui n'est, finalement, pas très loin de celle suivie par Margaret Cavendish dans *Observations upon Experimental Philosophy* (Londres, 1666), lorsqu'elle proposera un dépassement de l'atomisme par le recours à une doctrine vitaliste de la matière.

On le voit, l'assimilation de Hobbes à Épicure, fréquente dans le contexte anglais dès les années 1650, imposait à tout penseur dans la mouvance de l'atomisme, comme l'était Charleton, de prendre clairement ses distances avec le penseur de Malmsbury comme avec ce Lucrèce à la réputation sulfureuse¹⁸. Alors qu'il continue de faire référence avec admiration à Hobbes dans ses travaux des années 1650, on constate que Charleton prend peu à peu ses distances avec son contemporain, jusqu'à ne plus le citer du tout dans les années 1660. Mais c'est avec *The Ephesian Matron*, texte publié d'abord anonymement, en 1659, que Charleton porte le coup de grâce à Hobbes, en y présentant comme libertine la doctrine hobbesienne des passions¹⁹. Cette nécessité de renier Hobbes était cependant d'une urgence réelle pour Charleton en raison des risques qu'il prenait en adaptant Gassendi en anglais : le Français, quant à lui, avait publié ses ouvrages en latin, soucieux, nul doute, de ne s'adresser qu'à des savants ou à des clercs qui auraient la culture classique et le discernement nécessaires pour voir les potentialités de l'épicurisme, tout en évacuant ce qui était contraire à la religion chrétienne. En le traduisant en anglais, Charleton court le risque de mettre à la disposition d'un public plus vaste d'amateurs – au premier rang desquels un lectorat féminin²⁰ – des doctrines litigieuses, qu'il aurait fallu ne pas mettre entre toutes les mains. La question de l'opportunité de mettre des auteurs sulfureux à la disposition d'un public plus large que la communauté latiniste se pose de manière particulièrement intense, on l'imagine aisément, pour les textes qui touchent de près ou de loin à

¹⁸ Cette assimilation de Hobbes à Épicure ne fait, semble-t-il, que prendre de l'ampleur avec le temps. Christianus Michelmann publiera même un traité entier sur la question en 1668 : *Thomas Hobbesii epicureisum delineatum*, Londres, 1668.

¹⁹ "La Matrone d'Ephèse de Walter Charleton (1659) : un petit traité des passions anti-matérialiste en Angleterre", in *Passions et Matérialisme*, sous la direction de Pierre-François Moreau et Ann Thomson, Lyon, ENS Editions, 2003, p. 33-52.

²⁰ Notons qu'en 1683, Aphra Behn remerciera Thomas Creech pour avoir enfin mis à la disposition du public féminin, et pour la première fois, le texte complet de Lucrèce : "So Thou by this Translation dost advance / Our Knowledge [*sic*] from the State of Ignorance ; / And Equal'st Us to Man ! O how shall We / Enough Adore, or Sacrifice enough to Thee" (*Titus Lucretius Carus, His Six Books, of Epicurean Philosophy*, édition de 1699, sig. C2). La première édition de 1682 est publiée sans ses poèmes liminaires et ce n'est qu'à partir de la deuxième édition de 1683 que le texte est précédé de plusieurs poèmes de dédicace de poètes et dramaturges en vue (dont Evelyn, Tate, Otway, Waller et Behn).

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

Lucrèce et à Épicure.

Or comme nous le rappelle le décor français du traité de Charleton, le jardin du Luxembourg – jardin d'Épicure à la française –, l'intérêt pour l'atomisme et plus particulièrement pour l'épicurisme concerne au milieu du siècle aussi bien la France, patrie de Gassendi et de Descartes, que l'Angleterre. Aussi, lorsqu'en 1650, dans ce Paris de la Fronde où résident toujours, rappelons-le, de nombreux exilés anglais (dont Digby et Evelyn), Michel de Marolles, Abbé de Villeloin, offre à l'Europe la première traduction de Lucrèce en langue vernaculaire, il prend la précaution de mettre solennellement en garde son lecteur contre les aspects subversifs du texte. La stratégie de Marolles, dans la préface, consiste à présenter une longue défense de Lucrèce le poète, ainsi d'ailleurs que le titre de l'ouvrage le souligne d'emblée (*Le Poète Lucrèce, Latin et français*, Paris, 1650) :²¹

Loüons ce qu'il y a de bon, & taschons d'en profiter. Consolons-nous de ce qui n'y est pas et supportons-en les défauts avec patience. C'est à dire, cherissons l'elegance, les graces & la beauté de ce Poëme, & contentons-nous de souhaiter que son Autheur eust fait choix d'un sujet plus heureux. (sig. [eiv])

Il s'agit là d'une défense plutôt paradoxale pour une traduction en prose en réalité assez plate, mais il est remarquable que la préface tente délibérément d'éviter le terrain des idées. C'est que cette entreprise de traduction aurait pu s'interpréter dans le contexte français comme une entreprise libertine²². Il existe deux états du texte sans qu'il soit possible de dégager une chronologie ou une cohérence dans la publication : certains exemplaires incluent une dédicace à Christine de Suède – à qui Marolles dédie son livre apparemment sans la connaître, sur les recommandations d'un ami, non nommé –,

²¹ Sur ce point, Marolles s'inscrit dans la tradition humaniste (Voir Sylvie Taussig, "Gassendi et Lucrèce dans les lettres latines", in *Dix-septième siècle*, 216, 2002, p. 527-543). À noter que Marolles s'enhardira par la suite, puisque lorsqu'il réédite cette traduction, la corrigeant (avec, dit-il, l'aide de Gassendi qui, avant sa mort, lui aurait indiqué les passages inexacts) et l'augmentant de notes et remarques diverses, il ne se sent plus obligé d'en appeler à la poésie du texte comme justification de la traduction : ces remarques figurent toujours, mais en annexe et non en guise de préface et le titre devient *Les Six Livres de Lucrèce. De la Nature des choses...* Paris, Guillaume de Luyne, 1659.

²² Le problème est complexe et il faut se garder des généralisations hasardeuses : c'est un prêtre, Marolles, qui traduit la première édition et le texte est lu par des lecteurs de tous horizons, tant, évidemment, toujours dans sa version latine qu'en traduction. L'un des exemplaires de l'édition de 1650 conservés à la BnF a ainsi appartenu à l'Evêque d'Avranches Pierre Daniel Huet et il fait partie des 8271 volumes qu'il lègue en 1692 aux Jésuites de la rue Saint-Antoine, ainsi que le rappelle l'*ex libris* (BnF RES.P.YC 355). Voir article "Huet", *Dictionnaire des Lettres françaises : le XVIIe siècle*, sous la direction du Cardinal G. GRETE et al., édition révisée sous la direction de Patrick Dandrey, Paris, Fayard, La Pochothèque, 1996, p. 603.

mais dans d'autres, la dédicace ne figure pas²³. Il me paraît significatif que Marolles ait laissé paraître une partie de ces exemplaires sans aucune dédicace, alors qu'il a coutume de dédier ses (nombreuses) traductions à de prestigieux personnages :²⁴ le texte était peut-être jugé trop compromettant pour être dédié à une personnalité française. Quant aux exemplaires qui incluent bien la dédicace, ils pourraient marquer l'appartenance de la traduction à un corpus de textes ambivalents, car selon des rumeurs concordantes, Christine de Suède aurait été liée à cette période au milieu libertin²⁵. Cependant, selon Bayle, Marolles se serait plaint que Christine ne l'ait pas remercié de cette dédicace²⁶, alors qu'elle faisait grand cas, généralement, des hommes de lettres. C'est d'ailleurs ce que l'on peut déduire du ton quelque peu dépité de la nouvelle épître dédicatoire de la réédition de 1659 de la traduction, et adressée cette fois à Lamoignon²⁷. Certes, il semble que la traduction ait assez vite acquis la réputation d'être exécration, à la fois inexacte et banale, si l'on en croit Bayle entre autres²⁸ – ce qui semble un peu injuste et paraît relever davantage d'un rejet du personnage et de sa véritable frénésie de publications que d'une appréciation objective de son travail de traducteur. Quoi qu'il en soit, il faut peut-être voir dans ce silence l'embarras de Christine de Suède de se voir dédicacer aussi ouvertement un texte qui ne pouvait manquer, dans le contexte, de l'associer trop publiquement au libertinisme. La Reine de Suède n'allait pas tarder à abdiquer pour se convertir discrètement au catholicisme à Rome en 1654, à la grande joie du Vatican qui allait en faire un argument de propagande²⁹. Elle a pu souhaiter ne pas se voir bruyamment associée à cette traduction d'un penseur jugé impie ; car il est en définitive peu probable que la

²³ J'ai pu consulter quatre exemplaires différents de cette édition et deux incluent la préface (BnF RES.P.YC 355 et YC 5066), deux l'omettent (exemplaire particulier et BnF RES.P.YC 356). Evidemment, il faudrait voir davantage de textes pour arriver à dégager une quelconque cohérence de ces faits. Quoi qu'il en soit, notons que la dédicace, qui compte 4 feuillets non numérotés (comme le reste des textes liminaires), a une signature totalement indépendante – elle ne paraît donc pas faire partie totalement intégrante du volume.

²⁴ Il dédie ses *Fastes* d'Ovide (1660) à la Grande Mademoiselle, ses *Héroïdes* au Duc d'Enghien (1661), son Sénèque au Cardinal de Mazarin (1659) ; quant aux *Amours* d'Ovide (1661), dédiés à une mystérieuse belle – faut-il y voir une allusion à l'invocation de Vénus qui ouvre le *De Natura Rerum* ? –, ils incluent aussi une épître à Boileau.

²⁵ Voir l'ouvrage de Susanna Akerman sur l'évolution intellectuelle de Christine de Suède, *Queen Christina of Sweden and her Circle : The Transformation of a Seventeenth Century Philosophical Libertine*, Leyde, New York, Copenhague, Cologne, E. J. Brill, 1991, p. 74, 79. Marolles loue cependant Christine pour sa piété, dans cette épître dédicatoire, ce qui évidemment ne prouve rien (sig. [ã iv]).

²⁶ Bayle, *Dictionnaire*, article "Lucrèce", II : 1802, Remarque P.

²⁷ "Je puis croire, Monseigneur, que mon Livre fut assez bien reçu de cette Princesse, qui sçait admirablement l'art de discerner les choses, quoy que, pour en parler sainement, l'éclat des Couronnes et de la Pourpre royale n'est que trop fort pour en faire une juste proportion" (sig. ã iii).

²⁸ Voir Bayle, mais aussi, par exemple, Jean-Baptiste Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, Paris, 1760 [1752], vol. II, p. 124, 193.

²⁹ Voir Akerman, *op. cit.*, p. 225.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

qualité de la traduction elle-même soit en cause dans le silence de Christine. Ainsi que le remarque Marolles en 1659, le succès rencontré par la première édition avait rendu nécessaire une réédition : "de toutes les traductions que j'ay faites, le debit de celle-cy a esté plus prompt que toutes les autres" (sig. [a viii]). Elle restera la seule sur le marché jusqu'en 1677, où en sera publiée une adaptation en vers³⁰, mais surtout en 1685, lorsque paraît la traduction en prose du Baron des Coutures.

Plutôt que de se défendre lui-même des accusations d'athéisme qui n'allaient pas manquer de viser son texte et, par ricochet sans doute, le traducteur, Marolles renvoie dans la préface à des personnalités incontestables qui ont traité de la question de l'épicurisme et ont répondu par avance aux objections : tout d'abord, bien sûr, au commentaire de Gassendi sur la philosophie et la morale d'Épicure, qui, selon lui, a suffisamment répondu "à toutes les difficultez qui se peuvent former sur les questions de l'immortalité de l'Ame, & de la providence divine" ; ensuite, au "livre du Chevalier Kenelme d'Igby Anglois, lequel a beaucoup de reputation" (sig. [ev])³¹. Cette référence à un auteur qui n'a assurément pas la stature d'un Gassendi peut peut-être étonner, mais elle nous rappelle la réalité des échanges franco-anglais de la période. Marolles n'aurait pu citer Descartes à l'appui de sa démonstration, bien qu'il ait pourtant lui aussi écrit un texte majeur sur le sujet de l'immortalité de l'âme : Descartes, mort cette année-là en exil à Stockholm, s'était attiré les foudres de l'Église pour des positions jugées peu orthodoxes. Marolles choisit plutôt de s'appuyer sur l'autorité d'un auteur mineur, Digby, qui se réclame de Descartes, et est bien connu des milieux parisiens à cette période. Le traité auquel Marolles fait allusion est sans doute ici le traité sur l'âme des *Two Treatises of Bodies, and of Mans Soul*, déjà mentionné. Écrit à Paris mais publié à Londres pour la première fois en 1644, il connaît un certain succès si l'on en juge par le nombre important de ses rééditions. Digby, fin bibliophile, ami de Hobbes et membre du cercle Cavendish, maîtrisant le français (ainsi que l'italien, puisqu'il a résidé en Italie), réside à Paris depuis le début de la Guerre civile anglaise, fréquentant la cour,

³⁰ Selon l'adaptateur de la traduction, celle-ci avait, au contraire de ce que dira Bayle, été bien accueillie ; il est vrai que ce versificateur anonyme est partie prenante dans l'entreprise et donc peu fiable. Ainsi il nous apprend qu'un lecteur célèbre, Molière, aurait été fasciné par la version de Lucrece par Marolles au point d'en traduire de longs extraits en vers, dans les années 1650 : "il disoit n'avoir rien leu de plus instructif, à son gré, depuis les Livres sacrez des Prophetes" in *Les Six Livres de Lucrece. De la Nature des choses*, troisième édition, Paris, Jacques Langlois, 1677, p. 4. Cette anecdote, si elle est vraie, confirme, s'il en était besoin, que Molière était bien proche des milieux libertins.

³¹ Dans un "Discours apologétique pour justifier cette Traduction et la lecture de Lucrece" [*sic*], ajouté à la deuxième édition de 1659 et qui ne figurait pas en tant que tel dans la première édition bien qu'il en reprenne en fait largement la préface, Marolles ajoute en outre une référence élogieuse au traité sur l'immortalité de l'âme de La Mothe le Vayer (p. 534).

les salons et les académies³². Ami et correspondant de Mersenne et de Descartes³³, il s'attirera en outre un succès d'estime dans les années 1650 pour son traité d'inspiration paracelsienne sur la poudre de sympathie, censée guérir les plaies à distance³⁴. Que son nom soit ici associé à une entreprise de traduction de Lucrèce, même en tant que rempart contre l'athéisme, nous rappelle à l'évidence que le contexte de cette histoire de l'épicurisme est bien franco-anglais.

Car en Angleterre également, où aucune édition latine même du *De rerum natura* n'avait encore vu le jour³⁵, la traduction de Lucrèce est à l'ordre du jour. On en parle, on l'attend. Casaubon songe à l'entreprendre³⁶. Edward Sherburne en fait paraître dans ses *Poems and Translations* de 1651 un long passage tiré du premier livre, mais en omettant l'invocation à Vénus, l'éloge d'Épicure et les attaques contre la religion et la création divine³⁷. Aston Cockayne, dans un poème publié en 1658, encourage son ami le poète Alexander Brome à poursuivre son travail ("To my ingenious Friend Mr. Alexander Brome on his Essay to translate Lucretius")³⁸. Si Brome a jamais écrit cette

³² Digby en présenta le principe à l'université de Montpellier. Voir *Discours fait en une célèbre assemblée... touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie, où sa composition est enseignée, & plusieurs autres merveilles de la nature sont développées*, Paris, 1658. Ce discours connut un immense succès, si l'on en juge par le nombre des rééditions dans les 20 ans qui suivirent, tant en France qu'en Angleterre. Digby, que Jean Bernardt décrit plaisamment comme un "personnage pittoresque et agité" (Commentaire, *Court traité*, p. 222, n. 18), vit à la cour de Louis XIV en 1644 (Louis Jacob, *Traicté des plus belles bibliothèques*, 1644, p. 266). Selon Mademoiselle de Montpensier, il entretient une relation avec Madame de Châtillon autour de 1656. Voir *Mémoires de Mademoiselle de Montpensier*, in *Nouvelles Collections des Mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Michaud et Poujoulat (éds.), 32 vols, Paris, 1838, vol. 4, p. 211-12. Sur l'importance de Digby dans l'Europe du XVIIe siècle, voir Edward Chaney, *The Grand Tour and the Great Rebellion. Richard Lassels and "The Voyage of Italy" in The Seventeenth Century*, Genève, Slatkine, 1985, p. 325-28 ; Vittorio Gabrieli, *Sir Kenelm Digby : Un Inglese italianato nell' Età della Controriforma*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1957, *passim* et R. T. Peterson, *Sir Kenelm Digby : The Ornament of England (1603-1665)*, Londres, Jonathan Cape, 1956, *passim*.

³³ Voir *Correspondance du P. Marin Mersenne*, Paris, Editions du CNRS, 1965-88, publiée et annotée par Cornelis de Waard, 17 vols, voir notamment IX : 119-24 et IX : 203-07 pour un échantillon des lettres de Digby à Mersenne et XI : 12 pour une mention élogieuse de Digby par Descartes dans une lettre à Mersenne. On peut d'ailleurs à cette occasion se rendre compte de la qualité du français de Digby, par contraste avec celui de Charles Cavendish, autre correspondant régulier de Mersenne.

³⁴ Voir note 103.

³⁵ Il faudra attendre 1675 pour que paraisse la première édition latine du texte imprimée sur le sol anglais.

³⁶ Voir introduction de John Evelyn, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura* (1656), sig. [A4^v].

³⁷ Voir Barbour, "Lucy Hutchinson, Atomism and the Atheist Dog", in *Women, Science and Medicine 1500-1700*, Lynette Hunter et Sarah Hutton (éds.), Stroud, Sutton, 1997, p. 122-37, p. 130.

³⁸ "I know a Lady that hath been about / The same design, but she must needs give out : / Your poet strikes too boldly home sometimes, / In geniall things t'appear in womens rhimes. / The task is masculine, and he that can, / Translate Lucretius, is an able man" in *Small Poems of Divers Sorts*, 1658, p. 204.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

traduction, elle n'a pu circuler que sous forme manuscrite, car elle ne fut jamais publiée. Il est cependant plus probable qu'il ne l'a pas terminée et que rien n'en a survécu. Curieusement, la traduction concurrente, celle que stigmatise Cockayne, ne sera pas publiée, elle non plus. C'est Lucy Hutchinson, épouse (et biographe) du Colonel puritain Hutchinson, qui, à une date indéterminée entre 1645 et 1658, traduit le poème pour son propre bénéfice (du moins à ce qu'elle prétend), mais elle en conservera le manuscrit sans le publier pour finalement en faire don en 1675 au Comte d'Anglesey, à la fin de sa vie. L'histoire de ce manuscrit est désormais bien connue, grâce aux travaux conjugués de Hugh de Quehen (qui l'a édité en 1996), de Reid Barbour et de David Norbrook³⁹.

Issue d'une famille cultivée, Hutchinson reçoit une éducation hors norme, la même que celle dispensée à son frère, ce dont elle s'enorgueillira dans un fragment autobiographique qu'elle conserve sous forme manuscrite parmi les archives familiales⁴⁰. Si elle s'attelle à la traduction de Lucrèce, c'est, écrit-elle dans sa dédicace à Anglesey, par curiosité intellectuelle et non pour promouvoir une doctrine qu'elle abhorre :

I abhorre all the Atheismes and impieties in it, and translated it only out of youthfull curiosities, to understand things I heard so much discourse of at second hand, but without the least inclination to propagate any of the wicked pernicious doctrines in it.⁴¹

Cette justification nous intéresse parce qu'elle témoigne de la réalité de débats contemporains sur la question, mais elle ne convainc cependant pas tout à fait : une lecture du texte latin ou une traduction partielle aurait pu suffire à satisfaire sa curiosité. Elle n'avait pas besoin, si tel était vraiment son but, de faire du manuscrit une copie nette, comme elle le fit, ce qui semble plaider pour un manuscrit destiné à l'origine à une circulation manuscrite. En fait, il faut sans doute voir dans le refus de divulguer le texte un revirement de la part de la traductrice⁴². Selon Barbour, la

³⁹ R. Barbour, "Lucy Hutchinson, Atomism and the Atheist Dog" et "Between Atoms and the Spirit : Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius", in *Renaissance Papers*, 1994, p. 1-16 ; Hugh de Quehen, "Introduction", *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius : De Rerum Natura*, Londres, Duckworth, 1996, p. 1-12 ; David Norbrook, notamment "Lucy Hutchinson's 'Elegies' and the Situation of the Republican Woman Writer", *ELR*, 27, 1997, p. 468-521 et l'introduction de Lucy Hutchinson, *Order and Disorder*, D. Norbrook (éd.), Oxford, Blackwell's, 2001. Selon Norbrook, la traduction de Lucrèce aurait été terminée vers la fin des années 1650 (p. xvi).

⁴⁰ Voir *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson With a Fragment of Autobiography*, N. H. Keeble (éd.), Londres, Dent, 1995, p. 14-15.

⁴¹ *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius*, p. 23.

⁴² Il faut aussi noter que le tabou de la publication de quelque texte que ce soit par une femme est encore bien réel et que Hutchinson, en tant que femme d'un leader puritain, était tenue à la modestie et au silence. Par ailleurs, il n'est peut-être paradoxal qu'en apparence que ce soit une calviniste qui s'attelle en

situation politique en Angleterre – ce qui aux yeux d'Hutchinson était un "détournement" de la république par Cromwell et les siens, suivi par le rétablissement d'une monarchie débauchée, entourée d'une cour libertine dont certains membres se proclament bruyamment de Hobbes et d'Épicure⁴³ – lui aurait fait prendre conscience des dangers qu'il y avait à disséminer des idées aussi impies que la négation de l'intervention des dieux sur la terre (et celle de la providence qui en découle), ou celle de l'immortalité de l'âme. Dans son épître dédicatoire à Anglesey, Hutchinson elle-même souligne que sa décision de retenir son texte tient aux dangers inhérents au poème de Lucrèce et elle décrit son entreprise de traduction comme une monstrueuse erreur de jeunesse. L'épicurisme lui paraît avec le recul constituer une doctrine profondément erronée, à ne pas diffuser. Lucrèce est un chien, son poème un monstre, conclut-elle, une gorgone infâme, et encore une Circé prête à métamorphoser l'humanité en pourceaux :

[L]et none, that aspire to eternal happiness, gaze too long, or too fixedly on that Monster, into which man by the sorcerie of the devill is converted, least he draw infection in att his eies, and be himself either metamorphosed into the most ugly shape, or stupified and hardned against all better impressions, as dayly examples too sadly instance. (p. 26-27)

On peut concevoir en outre qu'Hutchinson ait souhaité ne pas paraître associée aux libres penseurs ou même aux beaux esprits qui avaient fait de Lucrèce et d'Épicure leur signe de ralliement à la Restauration. C'était notoirement le cas du comte de Rochester – dont elle est une parente⁴⁴ – qui, dans les années 1670, traduit d'ailleurs deux passages hautement emblématiques du poème, l'ouverture à Vénus et le célèbre passage du livre II où Lucrèce décrit l'indifférence des dieux à l'égard de l'homme, véritable négation de la providence⁴⁵. Dans le manuscrit holographe qu'elle finit par transmettre à Anglesey, Hutchinson inclut des *marginalia* particulièrement sévères pour son auteur : en vis-à-vis du passage incriminé du livre II, par exemple, elle ajoute la mention marginale "Horribly impious" (p. 82). Ailleurs, elle traite Lucrèce avec mépris de "poore deluded bewitcht mad wretch", qui s'obstine à nier l'évidence de la

Angleterre à la tâche de traduire Lucrèce, quand en France, c'est un Jésuite qui le fait. Pour mieux réfuter ses ennemis, il faut les connaître précisément.

⁴³ Voir Barbour, "Between Atoms and the Spirit", p. 10-11. Casaudon note en 1668 la faveur dont jouit Épicure dans les milieux courtoisants : "Epicurus, who generally, in former ages was a name of horror and detestation, is now become the saint of many Christians..." (cité par Thomas F. Mayo, *Epicurus in England*, p. ix).

⁴⁴ Elle fréquente d'ailleurs la mère de Rochester, Anne, qui possède l'unique manuscrit encore en existence du grand poème épique de Hutchinson, *Order and Disorder*, dont il sera question plus bas (Norbrook, *Order and Disorder*, p. xviii, p. liii).

⁴⁵ Voir *The Works of John Wilmot, Earl of Rochester*, Harold Love (éd.), Oxford, OUP, 1999, p. 108-09.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

lumière divine⁴⁶. Mais elle intervient aussi dans la traduction elle-même, passant sous silence les passages qui la dérangent le plus : elle omet, par exemple, une section entière du livre IV qui décrit la sexualité comme une fonction naturelle ; ailleurs, elle minore tel ou tel aspect qu'elle estime subversif⁴⁷.

C'est l'épître dédicatoire à Anglesey qui condense le mieux tout ce que ce "chien" de Lucrèce (comme elle l'appelle) incarne aux yeux de ses critiques : on y trouve pêle-mêle recensées toutes les "erreurs" de son époque dont elle voit la source dans la philosophie d'Épicure. Ses cibles principales sont les partisans de l'atomisme, car selon elle, c'est une doctrine qui mène à toutes les autres impiétés :

But 'tis a lamentation and horror, that in these dayes of the Gospelle, Men should be found so presumptuously wicked, to studie and adhere to [Lucretius] and his masters ridiculous, impious, execrable doctrines, reviving the foppish casuall dance of attems, and denying the Sovereigne Wisedome of God in the great Designe of the whole Universe and every creature in it, and his eternall Omnipotence, exerting it selfe in the production of all things, according to his most wise and fixed purpose, and his most gracious, ever active Providence, upholding, ordering and governing the whole Creation, and conducting all that appeares most casuall to us and our narrow comprehensions, to the accomplishment of those just ends for which they are made. (p. 25-26)

Mais ses attaques se font parfois plus précises, notamment lorsqu'elle met en cause Hobbes pour avoir décrit la religion comme étant l'invention des prêtres, à l'instar de Lucrèce au livre I, ou pour avoir suggéré la nature matérielle de Dieu (p. 24, 26). Hutchinson voit la source de toutes les hérésies de son époque et de la Guerre civile même, dans la philosophie de Lucrèce et d'Épicure : "for all the Heresies that are sprung up in Christian religion, are but the severall foolish and impious inventions of the old contemplative Heathen revivd, and brought forth in new dresses" (p. 24-25). Elle n'est pas la seule à tirer cette conclusion : un grand nombre de textes de polémique religieuse paraissent à cette époque pour réfuter les principes d'Épicure, émanant en particulier du camp puritain et des Néo-platoniciens de Cambridge, mais pas

⁴⁶ Voir Barbour, "Lucy Hutchinson, Atomism and the Atheist Dog", p. 131.

⁴⁷ Ainsi, toujours dans le livre IV, le passage où Lucrèce conseille ses lecteurs masculins sur la conduite à tenir à l'égard des femmes se transforme en recommandation aux femmes mariées sous la plume d'Hutchinson : là où Lucrèce dit qu'une femme laide peut faire une bonne épouse (si elle est propre et douce), parce l'amour n'est que le résultat d'une habitude, Hutchinson recommande aux femmes mariées de rester propres et chastes (voir *Kissing the Rod : An Anthology of Seventeenth Century Women's Verse*, Germaine Greer et alt. (éds.), Londres, Virago, 1988, p. 219). Dans la version de Marolles, il n'est naturellement pas question de femmes mariées, ni d'ailleurs dans celle de Thomas Creech, qui sera, en 1682, la première traduction de Lucrèce à paraître en Angleterre.

uniquement⁴⁸. Elle-même prétendra écrire une réfutation directe et explicite de Lucrèce avec sa grande épopée religieuse sur la Genèse, *Order and Disorder*, qui lui a tout récemment été attribuée par David Norbrook et dont seul un fragment fut publié anonymement en 1679. Le manuscrit, dont un seul exemplaire, appartenant à Anne, comtesse de Rochester, a survécu – bien que l'on ait trouvé trace de l'existence d'une petite circulation manuscrite au XVIIe siècle⁴⁹ –, avait été attribué à tort à son frère. La préface semble effectivement bien compléter celle du manuscrit de 1675, comme le montre Norbrook, en présentant le poème épique comme une antidote au *De rerum natura* :

I found it necessary to have recourse to the fountain of Truth, to wash out all ugly wild impressions, and fortify my mind with a strong antidote against all the poison of human wit and wisdom that I had been dabbling withal. (*Order and Disorder*, p. 3)

Hutchinson entend avec son épopée défendre l'idée de la Providence divine, mise à mal selon elle par l'atomisme épicurien :

Whatever doth to moral men befall
Not casual is, like shafts at random shot,
But Providence distributes every lot,
In which th' obedient and the meek rejoice,
Above their own preferring God's wise choice. (V, 676-80, p. 86)

De fait, le système de Lucrèce est perçu durablement comme synonyme de tous les matérialismes, ainsi qu'en témoigne encore en 1748 le poème anti-matérialiste du Cardinal de Polignac intitulé *L'Anti-Lucrèce, Poème sur la religion naturelle*⁵⁰. La réception de Lucrèce, on le voit, cristallise un grand nombre des questions sensibles de l'époque, du développement de philosophies mécanistes à l'essor du scepticisme en passant par les polémiques religieuses et politiques.

Lorsque John Evelyn publie sa traduction du livre I de Lucrèce, en 1656, c'est avec des sentiments presque aussi contradictoires que ceux de Lucy Hutchinson. Evelyn, en exil à Paris jusqu'en 1652, année où il rentre à Londres, s'inspire évidemment de la traduction de Marolles : c'est le frontispice de cette édition – un portrait supposé de Lucrèce au milieu des dieux du panthéon –, qu'il reprend tel quel

⁴⁸ Voir John Smith, *the Cambridge Platonist : Select Discourses*, avec une introduction de C. A. Patrides, Delmar, NY, Scholars' Facsimiles and Reprints, 1979, p. xxi. Voir Barbour, "L. Hutchinson, Atomism and the Atheist Dog", p. 128. Voir aussi Henry More, *An Antidote against Atheism* (1653).

⁴⁹ Voir Norbrook, *Order and Disorder*, p. liv-lv.

⁵⁰ Voir "Discours préliminaire", édition de Bruxelles, 1751, p. iii.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

pour sa propre version de 1656, le faisant copier par sa femme, Mary⁵¹. Il semble que la traduction de Marolles ait été remarquée parmi le milieu des exilés anglais et Evelyn n'est pas le seul à y faire implicitement référence : la troisième édition, celle de 1677, mentionne dans la préface les éloges appuyés qu'en fit "Monsieur d'Avisson, Medecin Ecossois qui s'estoit acquis beaucoup de connoissances dans les lettres aussi bien dans dans l'usage de notre langue" (*op. cit.*, p. 4). William Davisson, gentilhomme écossais, conseiller-médecin du roi de France, était intendant dans les années 1640 du Jardin royal des Plantes du Faubourg Saint-Victor où il donnait des cours alors fréquentés par un grand nombre d'étrangers⁵². Figure respectée du milieu scientifique, Davisson était tout naturellement bien placé pour jouer les intermédiaires entre le milieu des exilés anglais et les cercles intellectuels français. On sait qu'il a correspondu, par exemple, avec William and Margaret Cavendish⁵³. Il est donc probable que la traduction de Lucrèce par Marolles ait été assez largement connue. Cependant, si le manuscrit de la traduction d'Evelyn est achevé sans doute dès 1653⁵⁴, si l'on en croit la date des poèmes de dédicace signés entre autres de Richard Fanshawe et d'Edmund Waller, il hésite pendant trois ans avant d'en publier le premier livre seulement, sous un titre d'ailleurs trompeur, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura* – puisqu'il occulte le fait que l'ouvrage inclut une traduction. Après cet événement, son ami le prédicateur Jeremy Taylor tente de le dissuader de poursuivre son travail et l'enjoint, s'il entend le poursuivre, d'accompagner du moins sa traduction de notes abondantes en guise d'antidote à ce qu'il interprète comme de très pernicieuses doctrines :

I perceive you have suffer'd the importunity of your too kind friends to prevaile with you. I will not say to you that your Lucretius is as far distant from the severity of a Christian, as the fair Ethiopian was from the duty of Bp. Heliodorus ; for indeed it is nothing but what may become the labours of a Christian gentleman, those things only abated which our evil age needs not ; for which I hope you either have by notes, or will by preface, prepare a sufficient antidote ; but since you are engaged in it, do not

⁵¹ Le portrait est gravé par Hollar. Voir Frances Harris, "Living in the Neighbourhood of Science : Mary Evelyn, Margaret Cavendish and Greishamties", in *Women, Science and Medicine 1500-1700 : Mothers and Sisters of the Royal Society*, Hunter et Hutton (éds.), p. 198-217, p. 201.

⁵² Médecin disciple de Paracelse, c'est une figure respectée du milieu scientifique. Voir *Correspondance du P. Marin Mersenne*, III : 70.

⁵³ Voir *Letters and Poems in Honour of the Incomparable Princess Margaret, Duchess of Newcastle*, Londres, 1676, p. 125. Lisa Sarasohn signale l'existence d'une correspondance manuscrite entre William Cavendish et Davisson à la British Library ("*Leviathan and the Lady : Cavendish's Critique of Hobbes in the Philosophical Letters*", in *Authorial Conquests. Essays on Genre in the Works of Margaret Cavendish*, L. Cottagnies et N. Weitz (éds.), Madison et Londres, Associated United Presses, 2003, p. 40-58).

⁵⁴ En tout état de cause, le commentaire qui suit la traduction du premier livre est achevé en 1655 puisque Evelyn termine son texte en incluant une copie de l'inscription funéraire de Gassendi, qui venait de mourir, nous précise-t-il (p. 186).

neglect to adorn it, and take what care of it, it can require or need ; for that neglect will be a reproof of your own act, and look as if you did it with an unsatisfied mind, and then you make that to be wholly a sin, from which only by prudence and charity you could before be advised to abstain.⁵⁵

Taylor laisse ici entendre qu'Evelyn a été bien mal avisé de répondre aux sollicitations d'un groupe d'amis intéressés à la publication d'un texte au statut aussi emblématique, voire qu'il s'est laissé manipuler par des "amis" peu scrupuleux. Quoi qu'il en soit réellement, Evelyn renonce à assurer la publication des livres suivants et les manuscrits des livres III à VI dorment aujourd'hui à la British Library⁵⁶. Il est probable que la parution de cette traduction partielle du *De rerum natura* en a embarrassé plus d'un – Evelyn le premier. Elle a pu notamment gêner Charleton. La même année que la traduction partielle d'Evelyn, en 1656, Charleton inclut un éloge d'Épicure dans son ouvrage *Epicurus's Morals*, largement inspiré de Gassendi, et y fait abondamment référence à Lucrèce, mais sans que son nom apparaisse, il est vrai⁵⁷. En revanche, dès l'année suivante, on l'a vu, Charleton publie *The Darkness of Atheism* (1657), dans lequel il met en scène une réfutation de Lucrèce apparaissant en son nom propre, comme s'il avait besoin de clarifier sa position. Tout porte à croire que la publication de cette traduction partielle en 1656 fut perçue comme hautement subversive.

Pourtant, dans l'ouvrage lui-même, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura*, Evelyn se montrait très circonspect, trahissant déjà son embarras : la traduction, qui n'est pas annoncée dans le titre principal, est précédée d'une longue préface dans laquelle le traducteur défend son entreprise et elle est suivie d'un essai de cent pages environ, pour soixante-sept pages de traduction (avec le texte latin en vis-à-vis), les *Animadversions upon the first Book of Lucretius Carus*, dont le libraire annonce la parution à l'insu de l'auteur. Il peut évidemment s'agir d'une ruse éditoriale, assez classique pour l'époque d'ailleurs, qui pourrait indiquer une tactique de défense de la part d'Evelyn. Cependant, des erreurs dans la pagination donnent à penser que la publication s'est faite dans une certaine hâte, comme si le libraire ou l'auteur

⁵⁵ Lettre de Taylor à Evelyn, 16 avril 1656, *The Diary and Correspondence of John Evelyn*, William Bray (éd.), Londres, George Bell and Sons, 1887, 4 vols., vol. III, p. 72.

⁵⁶ BL Evelyn MSS 33-34. Il semble que le livre II ait été perdu. Voir l'édition critique qu'en donne Michael M. Repetzki : *John Evelyn's Translation of Titus Lucretius Carus De rerum natura. An Old-Spelling Critical Edition*, Franckfurt et New York, Peter Lang, 2000.

⁵⁷ Charleton inclut la célèbre image du sage contemplant la tempête depuis le rivage, par exemple, tirée du Livre II du *De rerum natura* : "Certainly the way, at length, to avoid Foolishness, is for a man to advance himself into the Arsenall, or Fortress of Wise men, from whence, as from a Watch-Tower, hee may look down upon the swarms of other men, led, by their passions, wandering up and down in a Wilderness of Errors" (p. 5). À nouveau p. 6 : "from the serene Tower of Wisdom, to contemplate the Tumults, Hurries, and Contentions of the foolish Multitude below".

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

avait cherché à la dernière minute à conjurer les critiques par l'ajout d'un texte de justification⁵⁸. Ce dense commentaire du poème presque ligne à ligne prend acte, à chaque fois, de la position du poète latin, qui est expliquée, puis comparée à celles des penseurs antiques et modernes qui ont traité de la même question, dans le but de mettre les positions de Lucrèce en perspective. Enfin, une fois ce travail explicatif accompli, Evelyn procède à la réfutation proprement dite de Lucrèce, en faisant intervenir d'un côté les Pères de l'église et de l'autre les philosophes modernes, Gassendi et Charleton en tête, mais aussi, toujours, Descartes et Digby. L'objectif, clairement énoncé, est de se dissocier des "empty and impatient Epicures of our age" (p. 110), tous ceux qui appliquent sans discernement les principes d'un auteur païen qui n'avait pas la chance de connaître les lumières du christianisme. Mais l'entreprise de justification ne va pas sans une certaine ambiguïté, puisque Evelyn semble entrer en sympathie avec son auteur sur un certain nombre de points contentieux. Evelyn recourt ainsi à Bruno, que Rome avait, rappelons-le, mis à l'index, pour justifier la possibilité de la pluralité des mondes. Cette référence témoigne d'abord du statut complexe de Bruno en Angleterre au XVIIe siècle : d'un côté, il y est toujours considéré comme une autorité légitime pour l'entreprise rationnelle de remise en cause des autorités⁵⁹, mais ainsi que le lien qui est établi ici explicitement avec Lucrèce en témoigne, il n'est pas sans susciter le scandale, en particulier, peut-être, pour son entreprise de déstabilisation de la religion⁶⁰.

[T]he plurality of infinites [...] which convincing instance, I finde also used by the

⁵⁸ Le libraire est G. Bedel : "I must acknowledge ingenuously, that these Animadversions following, were some scattered Collections encountred at the end of this Copy, which it was the Authors express desires I should totally suppress... But to advance our particular interest, and gratifie the Printer (who objected the Volume was too small of it self) I have adventured to publish this addition" (p. 80). La signature est correcte, mais on passe de la p. 80 à la p. 97.

⁵⁹ Voir aussi les nombreuses références à Bruno dans *The Anatomy of Melancholy* pour la même ambivalence. Il y a encore beaucoup à faire sur le sujet de l'influence de Bruno sur la pensée anglaise du XVIIe siècle. Voir notamment le numéro spécial de la revue *Bulletin de la Société d'Etudes anglo-américaines du XVII^e et XVIII^e siècle* consacré à Giordano Bruno et à l'Angleterre (sous la direction de L. Cottagnies et P. Lurbe, *BSEAA XVII-XVIII*, 58, juin 2004). Notons que sur les 39 exemplaires encore existants du *Souper des cendres*, publié originellement en italien à Londres, 20 étaient conservés jusqu'à récemment dans des fonds britanniques (*Le Souper des Cendres*, préface de Adi Ophir, p. LXXI-XVII, n. 4). La proportion serait même sensiblement plus élevée encore si l'on pouvait retracer les trajets effectués par les livres. Voir Hugh Trevor-Roper, "Nicholas Hill, the English Atomist", in *Catholics, Anglicans and Puritans*, Londres, Fontana Press, 1989 [1987], p. 1-39.

⁶⁰ Voir l'ambiguïté, par exemple, de *Coelum Britannicum* de Thomas Carew (1633), masque inspiré du *Spaccio della Bestia trionfante* de Bruno, texte lui-même écrit et publié en Angleterre en 1584. On a affaire avec le texte de Carew à un détournement du traité de Bruno au profit de l'idéologie absolutiste, que Carew identifie à la monarchie universelle appelée de ses vœux par Bruno. Il n'en demeure pas moins que du même coup, il se fait le vulgarisateur d'un auteur controversé. Voir Line Cottagnies "Entre allusion et ré-emploi : *Coelum Britannicum* (1634) de Thomas Carew et *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) de Giordano Bruno", in *BSEAA XVII-XVIII*, 58, juin 2004, p. 57-76.

Line Cottagnies

rational *Bruno*, who hath written an express and curious treatise, not onely to prove the Infinity of *Space* ; but that even of *worlds*, what concerns our *Poet*⁶¹.

On perçoit bien ici, d'autre part, l'ambivalence d'Evelyn à l'égard de son texte, dont il continue d'assumer certaines options. L'idée de la pluralité des mondes avait beau être à la mode au milieu du XVII^e siècle, si l'on en juge par le nombre de textes sur la question, tant sérieux (Wilkins en 1638 et 1640, Borel en 1655) que burlesques (Godwin en 1638, Cyrano de Bergerac en 1657, Cavendish en 1666), elle posait cependant toujours problème d'un point de vue théologique⁶². On voit que cette traduction du *De rerum natura* a pu s'inscrire dans l'actualité de bien des façons.

Si le commentaire, manifestement tardivement ajouté au livre, est dans l'ensemble franchement critique, et même moralisateur, il en va tout autrement des textes liminaires, dans lesquels Evelyn tente de justifier, voire d'excuser son auteur :

But to render a perfect and lively Image of this excellent piece, and speak of its colours in the Original, cannot be better accomplished, then in the resembling it to the surprising artifice of some various *Scene*, curious *Landskip*, or delicious prospect, where [...] all [...] conspire to create a new *Paradise*, and recompense him the pains of so many difficult accesses. For our *Poet* seems here to have been of counsel with *Nature* herself, when she disposed the Principles of things [...] and framed that beautiful *Machine*, which we daily contemplate with so much variety and admiration. (sig. [A6]-[A6v])

L'enthousiasme d'Evelyn est ici perceptible : il ne se défend pas d'admirer l'œuvre qu'il traduit et cet élan est en contradiction évidente avec la prudence qu'il affiche dans les textes qui assurent la clôture du volume. Le même enthousiasme transparait tout particulièrement dans l'un des poèmes de dédicace, signé du poète Edmund Waller, qui donna peut-être une raison supplémentaire à Evelyn de s'inquiéter de la réception de sa traduction. Dans ce poème, Waller célèbre en fait les aspects subversifs du poème et paraphrase le célèbre éloge d'Épicure par Lucrèce (au début du Livre I) pour l'appliquer au poète latin lui-même :

Lucretius with a Stork-like fate,
Born and translated in a State,
Comes to proclaim in English Verse
No Monarch Rules the Universe ;
But chance and Atomes makes *this All*

⁶¹ *An Essay*, p. 164.

⁶² Voir Line Cottagnies, "Margaret Cavendish and Cyrano de Bergerac : A Libertine Subtext for Cavendish's *Blazing World* (1666) ?", in *BSEAA XVII-XVIII*, 54, juin 2002, p. 165-86.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

In Order Democratical,
 Where Bodies freely run their course,
 Without design, or Fate, or Force.
 And this in such a strain he sings,
 As if his Muse with Angels wings
 Had soar'd beyond our utmost Sphere,
 And other Worlds discover'd there ;
 For his immortal boundless wit
 To nature does no bounds permit ;
 But boldly has remov'd those bars
 Of Heaven, and Earth, and Seas and Stars,
 By which they were before suppos'd
 By narrow wits to be inclos'd... (*An Essay*, p. 3)

Cette référence à un passage célèbre de Lucrèce avait peut-être à cette période acquis un statut de *topos* ; mais cet éloge de la liberté de philosopher revient le plus souvent sous la plume de penseurs liés au milieu libertin. Dans le célèbre *Souper des cendres* – publié à Londres et dédié à Sir Philip Sidney –, Bruno l'avait successivement repris à propos de Copernic, puis de lui-même⁶³. Dans une lettre à Hobbes, Sorbière lui fait un compliment dans les mêmes termes ;⁶⁴ quant à Gassendi, il avait fait un éloge similaire de Galilée⁶⁵. Ce passage semble donc bien avoir pris au fil des années une valeur connotative forte, marquant une certaine connivence entre "esprits forts", qui étaient en outre capables d'en reconnaître l'origine. La métaphore politique sous-jacente à tout le poème de Waller peut, quant à elle, paraître étonnante sous la plume d'un poète réputé royaliste : Lucrèce, parce qu'il réduit le monde à un conglomerat d'atomes indépendants de tout principe divin, a de fait parfois été vu comme le penseur d'une physique décentralisée, presque "démocratique", en tout cas anti-monarchique⁶⁶. Il est possible que Waller, qui avait fait la paix avec le régime du *Commonwealth*, ait ainsi

⁶³ À propos de Copernic, il écrit : "que dire alors d'un homme qui a redécouvert le moyen de monter au ciel, de parcourir la circonférence des étoiles et de laisser derrière lui la surface convexe du firmament ?" (*Le Souper des cendres*, Paris, les Belles Lettres, 1994, trad. Y. Hersant, p. 44). À propos de lui-même : "le Nolain a libéré l'esprit humain et la connaissance qui, recluse dans l'étroit cachot de l'air turbulent, ne pouvait contempler qu'à grand peine, comme par de petits interstices, les étoiles de l'immensité... Voici alors apparaître l'homme qui a franchi les airs, traversé le ciel, parcouru les étoiles, outrepassé les limites du monde, dissipé les murailles imaginaires de la première, huitième, neuvième, dixième et autre sphères..." (*ibid.*, p. 46, 48). Il y a évidemment ici aussi une référence au Christ ("Ecce homo").

⁶⁴ *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel Malcolm (éd.), 2 vols, Oxford, OUP, 1997, I : 122.

⁶⁵ *Lettres latines*, lettre du 20 juillet 1625. Voir Sylvie Taussig, "Gassendi et Lucrèce dans les lettres latines" et *Vie et moeurs d'Epicure*, en particulier p. 24-26.

⁶⁶ Voir John Rogers, *The Matter of Revolution : Science, Poetry and Politics in the Age of Milton*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1996, *passim*.

cherché à s'attirer les faveurs de Cromwell, à qui il dédie par ailleurs une ode⁶⁷. Cependant, cette ambiguïté, dans un volume qui est l'œuvre d'un royaliste convaincu (Evelyn), nous rappelle que toute lecture politique de Lucrèce appelle la prudence. Ainsi que l'ont remarqué plusieurs commentateurs, il semblerait que les cercles royalistes soient davantage concernés par le renouveau de l'épicurisme et l'intérêt pour Lucrèce que les républicains, peut-être parce qu'ils ont une vision du monde moins théologique à cette période⁶⁸. Il faut noter à cet égard que si Waller, dans son poème de dédicace, use d'une métaphore filée tirée du champ politique, c'est avant tout pour mettre en avant l'indifférence des dieux à l'égard du monde⁶⁹. Quoiqu'il en soit, on serait tenté de conclure avec Barbour que l'intérêt pour l'épicurisme n'a pas nécessairement de lien avec les convictions politiques⁷⁰. Lucrèce est surtout lu à la période comme offrant une série de métaphores pour exprimer le chaos social généré par la Guerre civile, mais aussi le modèle de la retraite du sage face à l'adversité, telle qu'elle est exprimée dans le très célèbre début du livre II.

Toute autre est l'ambition de Thomas Stanley, poète, traducteur et érudit. Il ne marque quant à lui aucune hésitation en publiant, au sein de son monumental *compendium* sur la philosophie de l'Antiquité, une longue section de cent-soixante-douze pages sur Épicure. Dès le premier volume de la série – qui en comptera trois dans un premier temps, publiés entre 1655 et 1660, puis un quatrième sur la pensée chaldéenne, en 1662 –, il place fermement son entreprise sous le patronage respecté de Gassendi, qu'il a peut-être pu rencontrer à Paris lors de ses années d'exil entre 1642 et 1646. Comme Gassendi, en effet, il entend réhabiliter la pensée des Anciens :

The learned *Gassendus* was my precedent ; whom nevertheless I have not followed in his partiality : for he, though limited to a single person, yet giveth himself liberty of enlargement, and taketh occasion from his subject to make the world acquainted with many disquisitions of his owne. Our scope being of a greater latitude, affords less

⁶⁷ Lucy Hutchinson écrit d'ailleurs un poème satirique pour dénoncer la flagornerie de Waller. Voir David Norbrook, "Lucy Hutchinson versus Edmund Waller : An Unpublished Reply to Waller's *A Panegyrick to my Lord Protector*", in *The Seventeenth Century*, 11, 1996, p. 61-86.

⁶⁸ Ce paradoxe est relevé entre autres par John Rogers, p. 1-16. Les royalistes s'approprient volontiers l'œuvre de Lucrèce pour sa critique des religions (Voir D. Norbrook, *Order and disorder*, p. xvii).

⁶⁹ On peut noter que dans son poème de dédicace à Thomas Creech – ajouté à l'édition de 1683 de sa traduction de Lucrèce –, Waller n'utilise plus ce genre d'argument et élude même complètement la question de la portée du poème, contrairement, par exemple, à Aphra Behn, qui reprend l'argument de Lucrèce et d'Hobbes selon lequel la religion fut inventée par les prêtres ou les gouvernants pour maintenir le peuple dans la peur. (Voir "To Gods for fear Devotion was design'd, / And safely made bow to Majesty ; / Poets by Nature Aw, and Charm the Mind, / Are born, not made by Religion, or Necessity", *Titus Lucretius Carus, His Six Books on Epicurean Philosophy*, édition de 1699, sig. [C2v]).

⁷⁰ "Lucy Hutchinson, Atomism and the Atheist Dog", p. 135.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

opportunity to favour any particular.⁷¹

The History of Philosophy de Stanley est un best-seller du XVIIe siècle, qui connaît de nombreuses éditions anglaises et latines jusqu'au XVIIIe siècle ;⁷² on ne saurait exagérer son importance pour son époque. Sa notoriété sera telle que Stanley devient l'un des premiers membres de la *Royal Society* en 1663. Dans cette monumentale histoire de la philosophie, il fait œuvre de pédagogue, et néanmoins d'érudit, en rendant accessible au public d'amateurs des textes jusque là rares, parfois conservés seulement en grec, en latin ou en italien. Il rassemble ainsi dans un format commode (quatre épais in-folios) une bibliothèque entière, faisant preuve d'une érudition exemplaire, car il mentionne précisément ses sources et offre un exposé objectif de l'ensemble des courants de pensée de l'Antiquité, de Platon à Aristote en passant par les néoplatoniciens et les Stoïciens. La nouveauté de sa démarche réside dans l'absence délibérée de commentaire ou d'analyse : Stanley offre des synthèses commodes, mais il ne hiérarchise pas les pensées présentées, ni ne les critique – à l'opposé d'un Evelyn, par exemple –, car tel n'est pas son but. C'est dans le troisième volume, publié en 1660, que paraît la section sur Épicure, qui consiste en une nouvelle traduction, mentionnée comme telle, du *De Vita et moribus Epicuri* (1647) de Gassendi, déjà traduit par Charleton sans d'ailleurs que sa dette ait été clairement reconnue, sous le titre *Epicurus's Morals* (1656). La section sur Épicure suit l'exposé de la philosophie de Démocrite et des Sceptiques et Stanley ne lui accorde aucun statut particulier. Par son érudition dénuée de tout jugement de valeur, Stanley représente une nouvelle attitude vis-à-vis du savoir. Dès l'exergue, il avait rappelé son objectif, plaçant son projet sous l'égide de Montaigne et de Bacon qui avaient tous deux appelé de leurs vœux une somme philosophique comme la sienne⁷³.

Étude de cas : Margaret Cavendish et le renouveau de l'épicurisme.

L'œuvre de Margaret Cavendish, duchesse de Newcastle, présente un cas d'école particulièrement pertinent pour illustrer le double mouvement, qui a été mis au jour chez Charleton et Evelyn, propre à la "nouvelle" réception de Luèce et d'Épicure au milieu du XVIIe siècle – enthousiasme, d'abord, suivi de désaveu prudent. Cavendish se trouve au centre de l'actualité philosophique et scientifique de son temps, en tant qu'épouse de William Cavendish, marquis puis duc de Newcastle, qui reçoit

⁷¹ *History of Philosophy. Containing those on whom the Attribution of Wise was conferred* (1655), "To my honoured Uncle, John Marsham", n. p.

⁷² Voir *Historia philosophiae orientalis*, Amsterdam, 1690, et une édition latine de l'ensemble, *Historia philosophia*, Lipsiae, 1711, de nombreuses fois rééditée.

⁷³ Il peut être intéressant de noter que ce n'est pas dans la traduction de Florio que Stanley cite Montaigne, mais dans la sienne propre.

chez lui, en Angleterre, puis en exil à Paris et à Anvers, beaucoup des intellectuels majeurs de son temps, et correspond avec certains d'entre eux⁷⁴. Margaret Cavendish, qui a ainsi pu brièvement rencontrer Descartes, Gassendi ou Hobbes, est un esprit syncrétique, très sensible à l'actualité de la pensée, bien qu'elle affirme n'avoir reçu qu'une éducation limitée⁷⁵. Dans *Natures Pictures*, elle offre l'inventaire curieux d'une bibliothèque idéale :⁷⁶ celle-ci comprend, pour le rayon philosophie, Platon, hormis sa *République* (jugée subversive), Pythagore, Socrate, Aristote et Épicure ; pour les médecins, Hippocrate, Galien, Paracelse et Lulle. Il n'est guère surprenant que Cavendish, esprit profondément syncrétique, ait souhaité inclure Raymond Lulle, dont la réputation de philosophe occulte devait lui être connue, avant de mentionner quelques lignes plus bas dans la section astronomie, les noms de Ptolémée, de Ticho Brahé, de Copernic et de Galilée. Les Modernes fait ici bon ménage avec les Anciens. La tradition coexiste avec ses critiques les plus acerbes : aussi pour la logique, inclut-elle Aristote et Lilly ; Archimède et Euclide pour les mathématiques. Parmi les orateurs, elle retient Thucydide – que Hobbes avait traduit en 1628 –, mais refuse Sénèque, tout en l'acceptant par ailleurs pour son théâtre, tandis que Machiavel est accepté sans discussion.

Or un examen de son œuvre philosophique révèle un revirement profond en l'espace d'une dizaine d'années, entre 1653, date de la parution de son premier ouvrage, et les années 1660 où paraissent ses œuvres philosophiques les plus mûres. Dans son premier recueil poétique, *Poems and Fancies* (1653), elle se fait franchement l'écho de l'atomisme épicurien ainsi que du mécanisme de Hobbes ; en revanche, ses dernières œuvres philosophiques – *Philosophical Letters* (1664) et *Observations upon Natural Philosophy* (1666, 1668), traité auquel elle rattache son "roman" sur la multiplicité des mondes, *The New Blazing World*⁷⁷ – sont très critiques vis-à-vis de l'épicurisme. Elles

⁷⁴ Voir Battigelli, *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1998, pour une étude du contexte intellectuel.

⁷⁵ Même si la communauté scientifique n'a pas reconnu en Cavendish une véritable interlocutrice, la Duchesse de Newcastle se fait l'écho, dans son œuvre, de l'importance nouvelle prise par trois des mouvements intellectuels les plus importants des années 1640 et 1650 : le "renouveau" de l'atomisme et de l'épicurisme des années 1650, le mécanisme, ou plutôt les mécanismes, de Descartes et de Hobbes, et le matérialisme vitaliste issu de courants de pensée hermétiques et néoplatoniciens. On peut voir en elle un "médiateur pertinent" pour la pensée de son temps, pour emprunter une expression de Philippe Hamou, *La Mutation du visible : Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVIIe siècle*, vol. 2 : *Microscopes et télescopes de Bacon à Hooke*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2001, p. 20.

⁷⁶ *Natures Pictures*, Londres, 1656, p. 357-361.

⁷⁷ Battigelli note des mutations dès 1655 (Anna Battigelli, *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*, *op. cit.*, p. 60-62). Voir Sarasohn pour un exposé de la transition de l'atomisme au vitalisme (L. Sarasohn, "A Science Turned Upside Down : Feminism and the Natural Philosophy of M. Cavendish", *in Huntington Library Quarterly*, 47, 1984, p. 289-307). Pour Jay Stevenson, cependant, le premier recueil contient déjà des éléments vitalistes, ce qui invalide quelque peu l'idée d'une conversion au vitalisme,

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

sont davantage marquées par ce que John Rogers appelle le "Moment vitaliste", mouvement qui aurait marqué selon lui les années 1650 en Angleterre. Les ouvrages plus tardifs de Cavendish témoignent ainsi de son désir de corriger ses premières œuvres et de marquer sa distance vis-à-vis d'un épicurisme alors jugé trop subversif. Cependant, elle continue d'inclure des références épicuriennes et semble même, pour son roman scientifique, s'inspirer de *Cyrano de Bergerac*, qu'elle pouvait avoir lu en traduction. Enfin, elle s'intéresse à l'éthique épicurienne dans une pièce de théâtre de 1668, *The Convent of Pleasure*.

L'étude des options philosophiques de Cavendish présente dès l'abord un certain nombre de difficultés méthodologiques : la première concerne le choix des textes à étudier. Car si les deux périodes dégagées ci-dessus sont marquées par une conception de la matière sensiblement différente, quelles sources faut-il prendre en compte ? Si l'on en croit Cavendish, les derniers textes expriment son opinion définitive, informée, sur la question. Dans un article devenu classique, Lisa Sarasohn, désireuse de réfuter l'image, un peu partielle⁷⁸, que Robert Kargon donne de Cavendish dans son histoire de l'atomisme en Angleterre, décrit ce qu'elle appelle une conversion d'un atomisme de type "orthodoxe" – entendre épicurien – à un matérialisme de type vitaliste dans les années 1660. Cette analyse n'est remise en cause ni par Anna Battigelli ni par John Rogers dans des travaux récents⁷⁹, mais Sarah Hutton et Jay Stevenson minorent cette conversion : selon ce dernier en particulier, Cavendish ne fait que développer un vitalisme déjà présent en germe dès le premier volume de 1653 et il faudrait donc parler d'expansion de ces éléments plutôt que d'abandon de l'atomisme initial⁸⁰. Comme l'ont noté Kargon et ses successeurs, la Duchesse de Newcastle donne de l'atomisme une version épicurienne relativement sommaire, mais radicale⁸¹, similaire en bien des points à celle qu'expose quelques années plus tard un esprit subversif comme *Cyrano de Bergerac* sur un mode mi-sérieux, mi-burlesque, dans son *Etat et Empires de la lune* (Paris, 1657)⁸². La date de ce roman est à l'évidence trop tardive pour avoir pu influencer les œuvres atomistes de Cavendish des années 1650, même si le texte circulait déjà sous forme manuscrite à la fin des années 1640. En

analyse que je partage. Voir Jay Stevenson, "The Mechanist-Vitalist Soul of M. Cavendish", in *SEL* 36, 1996, p. 527-543.

⁷⁸ Kargon semble ignorer l'évolution de Cavendish en direction du vitalisme. Voir *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, OUP, 1966, p. 73. Voir L. Sarasohn, "A Science Turned Upside Down : Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish".

⁷⁹ Voir aussi Sylvia Bowerbank, "The Spider's Delight : M. Cavendish and the "Female" Imagination", in *Women in the Renaissance, Selections from ELR*, Kirby Farrell, Elizabeth H. Hageman and Arthur F. Kinney (éds.), Amherst, The University of Massachusetts Press, s. d., p. 187-203.

⁸⁰ Voir note 93.

⁸¹ Voir notamment Battigelli, *Exiles of the Mind*, p. 50-51.

⁸² Voir Cottagnies, "Margaret Cavendish and *Cyrano de Bergerac*."

revanche, il semble que Cavendish ait lu le roman plus tard, peut-être dans sa traduction anglaise de 1659, puisqu'elle fait allusion à *Cyrano* à deux reprises, dans *Observations upon Experimental Philosophy* (1666) et dans la préface de son roman *The Blazing World*.

Cavendish ne s'intéresse pas, dans un premier temps, à l'éthique d'Épicure, sur laquelle, à l'instar de nombre de ses contemporains, elle semble se méprendre. Dans *Worlds Olio* (1655) notamment, elle ne semble pas avoir eu connaissance, ou alors ne les a-t-elle pas intégrés, des éclaircissements fournis par Charleton dès ses premiers textes sur l'éthique épicurienne ; elle y dénonce à de nombreuses reprises les excès des "Épicuriens" de son temps. Comme on le verra, ce n'est que dans une pièce de théâtre plus tardive, *The Convent of Pleasure*, qu'elle offrira de l'éthique épicurienne une lecture plus positive. En revanche, la physique épicurienne l'intéresse dès ses premières publications, bien qu'elle ne mentionne jamais Lucrèce. Qu'elle connût le *De rerum natura* directement ou indirectement semble cependant pouvoir être démontré : certes, de nombreux penseurs de la période, et non des moindres, font ici ou là référence plus ou moins directement à ce texte fondateur, ce qui rend son influence diffuse⁸³. L'image du philosophe contemplant la tempête depuis le rivage ou celle du savant brisant les murailles du ciel sont sans doute devenues des lieux communs, on l'a vu. Cependant, il semble que l'œuvre de la Duchesse de Cavendish présente un faisceau signifiant d'allusions plus précises au poète latin. On aimerait pouvoir imaginer qu'elle a eu entre les mains l'exemplaire égaré du manuscrit de Hutchinson que celle-ci, s'il faut l'en croire, a laissé échapper hors du cercle étroit de ses intimes. C'est en effet la crainte de voir un jour réapparaître ce manuscrit perdu, écrit-elle dans sa dédicace de 1675 à Anglesey, qui rendait inutile la destruction de son propre manuscrit :

([T]hough a masculine Witt hath thought it worth printing his head in a lawrell crowne for the version of one of these books) I am so farre from gloriing in my six, that had they not by misfortune bene gone out of my hands in one lost copie, even your Lordships command [...], should not have redeemd it from the fire. (Hutchinson, *op. cit.*, p. 23)

Quoi qu'il en soit, on sait en revanche avec certitude que Cavendish avait lu ou parcouru l'ouvrage de Stanley peu après sa parution, ainsi que le confirme la mention de son nom dans *Observations upon Experimental Philosophy* en 1666⁸⁴. Elle paraît bien représentative de ce public d'amateurs éclairés à qui cet ouvrage de vulgarisation

⁸³ Voir Hobbes, Jean Bernhardt (éd.), *Commentaire au Court Traité des premiers principes*, p. 264, n. 174.

⁸⁴ "I gave myself to the perusing of the Works of that Learned Author Mr. Stanly, wherein he describes the Lives and Opinions of the Ancient Philosophers..." (*Observations upon Experimental Philosophy*, édition de 1668, p. 350).

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

était destiné. Dans les *Observations*, elle s'inspire librement de *The History of Philosophy*, passant elle aussi en revue un certain nombre de doctrines les unes après les autres, à la différence près qu'elle en offre un commentaire subjectif. Mais c'est peut-être dans *The Blazing World* que sa dette à l'égard de Stanley est la plus visible, lorsque son héroïne, l'impératrice du Monde glorieux, désireuse de se créer un monde, passe successivement en revue plusieurs systèmes physiques qui tous lui paraissent insuffisants ou absurdes⁸⁵.

Cavendish connaissait ainsi presque tous les acteurs de cette petite histoire de la transmission du *De rerum natura* qui vient d'être rappelée dans ses grandes lignes. Si John Evelyn ne fait pas partie du cercle des proches – il faut lire les allusions sarcastiques à l'excentricité de Cavendish dans son *Diary*, ainsi que dans la correspondance de sa femme Mary –, Charleton entretient, semble-t-il, une correspondance intellectuelle avec Cavendish⁸⁶. Or dans l'une des lettres ayant survécu, datée du 7 mai 1667, Charleton met en garde Cavendish contre les implications potentiellement impies de ses positions intellectuelles : "Men may, indeed enquire, and determine what is most probable, but God alone knows what's true, in the things of Nature"⁸⁷. S'il faut voir ici autre chose qu'un lieu commun, on peut y lire, comme Kargon, la volonté du traducteur de Gassendi de prendre ses distances avec Margaret Cavendish. L'historien avait en effet déduit de sa lecture du recueil de 1653 que l'atomisme radical de la Duchesse, nourri aux mêmes sources que celles qui inspirèrent Charleton, avait peut-être été une source d'embarras pour lui⁸⁸. De fait, il a peut-être été de l'intérêt des partisans du mécanisme comme de ses opposants de traiter Margaret Cavendish par la dérision, car elle maniait des doctrines hautement subversives avec une apparente indifférence qui frôlait l'inconscience.

Poems and Fancies (1653) : un traité épicurien en vers ?

Quelles qu'aient été ses sources, il est évident que Cavendish s'intéresse de près, dès 1653, à la doctrine épicurienne et à Lucrèce, tant l'atomisme présenté dans son recueil poétique, *Poems and Fancies*, est clairement d'inspiration épicurienne. Elle décrit ainsi la nature comme étant composée de quatre catégories d'atomes de formes

⁸⁵ *The Blazing World and Other Writings*, Kate Lilley (éd.), Harmondsworth, Penguin, 1994, p. 187-88.

⁸⁶ Voir John Evelyn, *Diary*, Esmond Samuel de Beer (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1955, 6 vols, 30 May 1667, 3 : p. 482-83, par exemple. Voir *Letters and Poems in Honour of the Incomparable Princess Margaret, Duchess of Newcastle*, p. 142-49, recueil certes hagiographique, mais les quelques lettres de Charleton qui datent de 1667, le montrent prenant au sérieux les interrogations et les réflexions de la Duchesse.

⁸⁷ *Letters and Poems in Honour of the Incomparable Princess Margaret, Duchess of Newcastle*, p. 111.

⁸⁸ Kargon, *Atomism in England*, p. 75-76. Mais, rappelons-le, Kargon ne s'intéresse qu'à la première période de la pensée de Cavendish et ne semble pas connaître l'existence d'une seconde.

différentes, infinis et éternels : les atomes carrés entrent dans la composition de la terre, les ronds dans celle de l'eau, les atomes longs dans celle de l'air et les anguleux dans celle du feu. Ce sont les combinaisons et les mouvements de ces atomes de formes diverses dans le vide qui expliquent la variété de tous les objets naturels. Le point le plus intéressant est sans doute l'insistance sur l'indépendance des atomes à l'égard de tout principe supérieur, conception qui sent le souffre car elle pouvait de fait mener à des conclusions matérialistes radicales : "Small *Atomes* of themselves a *World* may make", n'hésite-t-elle pas à écrire (*Poems and Fancies*, p. 5). Les atomes semblent même posséder une volonté ou un mouvement propre – c'est ce qui permet d'ailleurs à Stevenson de voir déjà en germe le vitalisme ultérieur de Cavendish. De fait, l'univers d'atomes sur lequel médite Cavendish apparaît comme un monde sans Dieu, car la divinité ne prend aucune part au processus de Création du monde par la Nature (quasiment divinisée), tel qu'il est décrit dans les premières pages, par exemple. Ainsi le poème "A Dialogue betwixt Man, and Nature", entre autres, peut se lire comme une description, toute conventionnelle d'ailleurs, de la misère de l'homme sans Dieu, pris entre la tension vers l'idéal et ses désirs sensuels, et il se termine sur un final ambigu, fortement ironique : "Saies *Nature*, why doth *Man* complaine, and crye, / If he beleives his *Soule* shall never dye ?" (p. 59) Toutefois à ce mortalisme qu'elle paraît envisager, Cavendish oppose, mais tout à fait ponctuellement, l'affirmation de l'immortalité de l'âme, dans des déclarations de principe qui semblent peu compatibles avec les principes présentés par ailleurs⁸⁹. Si Cavendish se garde d'affirmer, comme le fait Lucrèce, le rôle du hasard dans la création du monde – nul *clinamen* ici –, elle ne se défend pas pour autant des implications potentiellement sulfureuses de ces quelques principes, évoqués succinctement dans ses premiers livres. Enfin, en refusant de traiter des questions de la providence divine et de l'immortalité de l'âme, elle néglige de prendre position dans le débat public contemporain sur l'atomisme épicurien.

De fait, la section initiale de *Poems and Fancies*, se présente comme une rêverie sur le *De rerum natura*, essentiellement sur les Livres I et II – ainsi, peut-être, que sur des extraits des Livres IV (pour l'analyse de la perception) et VI (pour les météores)⁹⁰. Ces ressemblances frappantes ont amené Lisa Sarasohn à évoquer une parenté intellectuelle possible, tout en la rejetant ensuite sous prétexte que Cavendish ne maîtrisant pas le latin, elle ne pouvait avoir lu Lucrèce, les traductions n'apparaissant que plus tard⁹¹. On a vu cependant que cette influence a pu s'exercer par

⁸⁹ Ainsi, bien qu'elle se garde le plus souvent de la métaphysique, elle affirme croire à l'immortalité de l'âme dans *Philosophical Letters* (p. 323).

⁹⁰ Elle pourrait également, du moins pour la forme, avoir été inspirée ici par Descartes pour son traitement des météores. Voir aussi Emma Rees, "Sweet Honey of the Muses' : Lucretian Resonance in *Poems and Fancies*", in *In-Between*, 9, 2000, p. 3-16.

⁹¹ "The duchess's atomism actually seems closest to that of Lucretius, but since *De Rerum Natura* was not

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

d'autres voies. Seules les cinquante premières pages de *Poems and Fancies* concernent la philosophie naturelle, le reste consistant en des poèmes sur des sujets variés. Dans ces quelques pages, Cavendish présente un atomisme élémentaire déjà brièvement décrit, dont les sources sont très probablement le *De rerum natura*, et dont les implications sont radicales. Le rôle central dévolu à une Nature presque divinisée, qui semble se substituer à la figure divine, la nature homogène de la matière, les atomes de formes diverses ("square", "round", "long", "sharp"...) en perpétuel mouvement dans le vide, leur éternité, l'indifférence de la divinité à l'égard d'un monde autonome d'atomes⁹², l'idée que la terre a été créée par un assemblage plus ou moins fortuit d'atomes, l'infinité de l'univers et des mondes : tous ces éléments, présents plus ou moins explicitement dans le volume de poèmes, indiquent une parenté avec le poème latin. Les allusions sont parfois directes ; ainsi Cavendish décrit les atomes comme des grains de poussière imperceptibles à l'œil nu :

Although we at a distance stand ; if great
The *Fire* be, the *Body* through [though] will heat.
Yet those *sharpe Atomes* we do not perceive ;
How they flye out, nor how to us they cleave.[...]
The reason is, they loose, and scattered flye ;
And not in *Troupes*, nor do they on heaps lye.
Like small dust rais'd, which scatter'd all about ;
We see it not, nor doth it keep *Light* out. ("Of Fire and Flame", p. 11)

En outre, elle démontre l'existence du vide dans des termes très proches de ceux employés par Lucrèce⁹³. Quant à ses météores, ils présentent quelques ressemblances frappantes avec ceux du poète latin, à l'instar du tonnerre décrit comme un vent dans les nuages (*Poems and Fancies*, p. 34 ; Lucrèce, VI : 122-32).

Mais les différences avec l'épicurisme lucrétien sont aussi très importantes. Cavendish fait ainsi preuve d'une certaine confusion dans sa description des atomes, qu'elle réinterprète à sa façon, comme lorsqu'elle invente une forme carrée pour les atomes entrant dans la composition de la terre. En fait, Lucrèce lui-même était resté assez vague sur ces formes, jouant sur la combinaison de plusieurs critères pour

yet translated into English, this influence had to be indirect" ("A Science Turned Upside Down", p. 304, n. 16).

⁹² Cette idée, elle continuera à la soutenir en 1664 alors même qu'elle a plus ou moins "abandonné" l'hypothèse atomiste : "[S]ince incorporeal Creatures are no parts of Nature, they neither have natural actions, nor are they concerned as copartners or co-agents in the actions of Nature and natural Creatures" (*Philosophical Letters*, p. 227).

⁹³ Lucrèce, *De la Nature*, Alfred Ernout (éd.), Paris : Les Belles Lettres, 1924, I. p. 325-46 et Cavendish, *Poems and Fancies*, p. 20-21, par exemple.

justifier la diversité des formes : les atomes ont un aspect différent, en effet, selon qu'ils sont plus ou moins lisses ou crochus, resserrés ou dilatés, ronds ou allongés, grands ou petits et la variété de ces formes est infinie, de la même façon que leurs mouvements perpétuels mènent ensuite à la constitution de figures infiniment variées, ce qui explique la diversité infinie des créations terrestres⁹⁴. Si Cavendish reprend bien l'idée du mouvement perpétuel et des combinaisons et recombinaisons d'atomes pour expliquer la diversité dans la nature, elle réduit cependant les types d'atomes à quatre formes et attribue à chacune de ces formes une caractéristique élémentaire, retrouvant de manière plus centrale que ne l'avait fait Lucrèce le concept de la division de la matière en quatre éléments : ainsi, on l'a vu, la terre est caractérisée par des atomes "carrés", l'eau par des atomes globuleux ou ronds ; les atomes de l'air sont allongés, ceux qui composent le feu sont pointus⁹⁵. Si le poète latin relevait effectivement une différence de densité, de masse et de poids des différents types de matière et l'attribuait à une structure atomique différente, il ajoutait cependant que nulle matière n'est purement composée d'un seul type d'atomes. Cavendish gauchit ainsi quelque peu les arguments de Lucrèce. Mais surtout, elle paraît hésiter entre deux conceptions des mouvements atomiques : selon la première, conforme à Lucrèce, et cependant déjà composite, les atomes s'assemblent par sympathie lorsqu'ils sont de la même nature, et sinon ils se heurtent et se combattent perpétuellement⁹⁶. On le voit, la pensée est syncrétique : si la dernière proposition est bien lucrétienne, tout en étant d'ailleurs conforme au mécanisme tel qu'il est exposé à cette époque par Gassendi ou par Hobbes, le concept de "sympathie"⁹⁷ pouvait être, quant à lui, aussi bien d'origine hermétique ou néo-platonicienne. Cependant, Cavendish s'en sert pour renforcer l'argument développé au livre II du *De la Nature*, celui de l'existence des espèces et des semences définies qui empêchent les créations hybrides à l'infini (II, 701-35) :

By *Sympathy*, *Atomes* are fixed so,
As past some *Principles* they do not go. [...]
For when they do dissolve, and new *Formes* make,
They still to their first *Principles* do take. (p. 12)

⁹⁴ *De la Nature*, Alfred Ernout (éd.), II. 334-522, p. 62-70.

⁹⁵ On note de grandes similitudes entre la description du feu chez Cavendish (notamment p. 27), et dans le *De rerum natura* (II : 431-34). Voir pour une analyse comparative de diverses interprétations du feu, Stephen Clucas, "The Atomism of the Cavendish Circle : A Reappraisal".

⁹⁶ Voir *Poems and Fancies*, p. 8, 12, 15. On voit aussi combien cette idée du conflit est conforme au mécanisme hobbesien, bien que Hobbes ne soit pas un atomiste. Voir le commentaire de Jean Bernhardt, in Thomas Hobbes, *Court Traité des premiers principes : le Short Tract on First Principles*, notamment p. 230-31, n. 77. Ce n'est pas le lieu, ici, d'analyser les similarités entre la pensée de Hobbes et de Cavendish. Sur ce sujet, voir notamment Sarah Hutton, "In Dialogue with Thomas Hobbes : Margaret Cavendish' natural philosophy", in *Women's Writing*, 4.3, 1997, p. 421-32, et A. Battigelli, *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*, p. 62-84.

⁹⁷ "Of the Sympathy of Atomes", p. 12.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

C'est au mouvement que Cavendish attribue cette faculté de forcer les atomes à, en quelque sorte, persévérer dans leur espèce, ce qui n'était pas le cas chez Lucrèce :⁹⁸ "But *Motion*, as their *Shepherd* drives them so, / not to let them out of order go" (p. 12). Il faut sans doute voir ici l'influence du mécanisme hobbesien qui vient perturber sa conception de l'atomisme épicurien ; pour s'en convaincre, une seule référence suffira : développant dans une série de poèmes très courts le thème de la guerre des atomes (qui est la conséquence de leur agitation permanente) elle conclut : "Like frightened *Flocks of Sheepe* together run, / Thus *Motion* like a *Wolfe* doth worry them." (p. 16) Il est frappant de voir ici surgir une image qui évoque immanquablement l'état de nature tel qu'il est décrit dans le *Leviathan*. On sait que si Hobbes n'invente pas la formule "l'homme est un loup pour l'homme", qui est issue d'une longue tradition proverbiale d'origine grecque, elle a cependant souvent été évoquée à son propos, car elle semblait résumer aux yeux de ses détracteurs sa description de l'état de nature. Hobbes lui-même la cite dans l'épître dédicatoire du *De Cive*, pour d'ailleurs la réfuter. Or ce texte, dédié à William Cavendish, comte de Devonshire et cousin du marquis, puis duc de Newcastle, devait nécessairement faire partie de la bibliothèque des Cavendish. Plus fondamentalement, Margaret Cavendish va ainsi jusqu'à faire parfois du mouvement un principe providentiel ou vital, ici doué de volonté et de désirs, y compris sensuels :⁹⁹

For *Motion* doth in *Change* great pleasure take.
And makes all *Atomes* run from place to place ;
That *Figures young* he might have to imbrace. (p. 20)

Une deuxième conception de la matière, d'obéissance vitaliste, semble ici être apparente, et ce dès 1653 : selon cette doctrine, les atomes sont pourvus d'une vie propre, ainsi que le laisse transparaître le poème déjà cité, "A World made by Atomes" (p. 5-6). Dans ce poème, les atomes, par leur danse perpétuelle, composent des figures à la manière de maçons travaillant de concert à construire une maison :

Small *Atomes* of themselves a *World* may make,
As being subtle, and of every shape :
And as they dance about, fit places finde,
Such *Formes* as best agree, make every kinde.
For when we build a house of Bricke, and Stone,

⁹⁸ Voir Livre II : 701-35 : C'est à un plan défini, une espèce de providence naturelle, que Lucrèce attribue la responsabilité de cette persévérance.

⁹⁹ "Motion" est tantôt féminin, tantôt masculin dans le texte, parfois dans le même poème ce qui ne rend pas la lecture très aisée (Voir "Motion makes Atomes of Bawd for Figure", p. 17-18).

We lay them even, every one by one :
 And when we finde a gap that's big, or small,
 We seeke out Stones, to fit that place withall. (p. 5)

Or Épicure avait privé les atomes de sensibilité ou de vie propre – tout comme Hobbes, Gassendi ou Descartes, qui réservent à l'esprit l'exclusive du sentiment. Si notre interprétation des contradictions de *Poems and Fancies* est correcte, alors il faudrait suivre Jay Stevenson lorsqu'il décrit l'évolution intellectuelle de Cavendish dans les années 1660 comme caractérisée à la fois par le développement des ferments vitalistes déjà présents en germe et par la correction de l'atomisme radical du début, alors débarrassé de toute sa dimension mécaniste¹⁰⁰. Cette évolution pourrait selon lui se lire comme étant déjà présente, en filigrane, dans le premier volume. De fait, comme nous le verrons, Cavendish développe dans les œuvres de la maturité une forme de vitalisme qui est encore associée à une doctrine atomiste, ou plutôt à une théorie corpusculaire de la matière puisqu'elle abandonne sciemment la terminologie du début de sa carrière. Car selon Stevenson, même si Cavendish prétend tourner le dos à l'atomisme¹⁰¹, il ne faut pas parler d'abandon de l'atomisme, mais plutôt de sa révision dans les textes ultérieurs. Selon lui, une continuité indéniable est décelable derrière les déclarations apparemment contradictoires¹⁰².

De fait, le volume de 1653, on l'a vu, prend d'emblée quelques libertés avec l'épicurisme lucrétien. Ici, Cavendish prend le contre-pied du poète latin, en affirmant l'existence d'un centre dans chaque infini, contrairement à la doctrine du *De rerum natura* (Livre I, 1068-80)¹⁰³. Là, elle se contredit sur l'éternité des atomes en imaginant

¹⁰⁰ Jay Stevenson, "The Mechanist-Vitalist Soul of Margaret Cavendish", surtout p. 536-37. Stevenson s'oppose directement à John Rogers qui, lui, affirme (en suivant Sarasohn, "A Science turn'd upside down", p. 294-95) que Cavendish a vécu une "spectaculaire conversion scientifique" en tournant le dos à l'atomisme dans les années 1660 (*The Matter of Revolution*, p. 183). Mais Rogers voit dans l'atomisme de Cavendish l'influence suprême de Hobbes. Clucas adopte lui aussi cette analyse ("The Atomism of the Cavendish Circle : a Reappraisal", p. 261) mais en datant cette conversion, comme Battigelli (*The Exiles of the Mind*, p. 60) de 1655. Cependant, il tire ensuite ses exemples des volumes des années 1660.

¹⁰¹ Voir notamment *Philosophical and Physical Opinions* (1663), Preface, n.p. Sarah Hutton, quant à elle, parle de changements et de modifications, mais pas de conversion radicale ("Anne Conway, Margaret Cavendish and Seventeenth Century Scientific Thought", in *Women Science and Medicine 1500-1700*, Hunter et Hutton (éds.), p. 224.

¹⁰² "Her retraction should not be taken at face value [...] In spite of her promise to theorize a more stable cosmic order, the treatise that follows is, like "Atomes", at bottom a godless account of a vitalist mechanist cosmos. Cavendish changes her terminology rather than her conception of order, substituting infinitely divisible "rational and sensitive matter" for the wandering and dusty atoms. The essential features of her philosophy – the physicality, autonomy, and reflexivity of thinking things [...] – are preserved." ("The Mechanist-Vitalist Soul", p. 536)

¹⁰³ Voir *Poems and Fancies*, p. 29.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

des atomes vieillissant (p. 17). Ailleurs, elle brode sur le thème de la maladie et de la souffrance chez l'homme, en les attribuant au désordre créé par les combats des atomes :

When sicke the *Body* is, and well by fits,
Atomes are fighting, but none the better gets.
 If they agree, then *Health* returnes againe,
 And so shall live as long as *Peace* remaine. (p. 15)

Pour expliquer la maladie, Cavendish substitue ici le conflit atomique au déséquilibre humoral de la médecine traditionnelle. En liant ainsi physiologie et physique, elle ne recherche pas la cohérence scientifique : elle ne fait qu'exploiter les potentialités métaphoriques de l'atomisme à travers l'image d'une guerre civile parmi les atomes, ce qui revient en définitive à donner une nouvelle expression à une très ancienne analogie, celle qui unit le corps et le cosmos, du microcosme et du macrocosme. De manière tout à fait significative en ces temps de bouleversements politiques, elle utilise une image anthropomorphique tirée du champ politique et social, celle de la Guerre civile, pour qualifier les mouvements des atomes, mais il s'agit là véritablement d'un cliché pour toute cette génération¹⁰⁴. Enfin, elle n'est pas à quelques contradictions près, ainsi lorsqu'en dépit du rôle quasi-divin parfois dévolu à la nature ou au mouvement, elle inclut un petit poème apologétique assez conventionnel qui fustige l'ignorance et l'aveuglement des hommes à l'égard des causes des phénomènes. Elle rappelle alors que les beautés de la nature sont des preuves indiscutables de la perfection divine :

Could we the severall *Motions* of Life know,
 The subtle windings, and the waies they go :
 We should adore *God* more, and not dispute,
 How they are done, but that great *God* can doe't. (p. 20 [erreur pour 18])

En outre, elle corrige les conceptions astronomiques du poète latin, en prenant en compte les découvertes encore récentes de Copernic et de Galilée : de fait, Cavendish se fera toujours l'avocate de l'héliocentrisme¹⁰⁵, qu'elle tient pour acquis – ce qui, rappelons-le, n'allait pas encore de soi en ce milieu de siècle en Angleterre. Enfin et surtout, elle intercale à intervalles réguliers des maximes sceptiques qui viennent remettre en cause le bien-fondé même de toute démarche philosophique ou scientifique : "[T]he more we search, the less we know" (p. 36). Or, le poème de Lucrèce postulait dogmatiquement, contre les Sceptiques, l'infailibilité des sens en tant

¹⁰⁴ Il n'est pas exclu, bien sûr, que ce soit encore Hobbes qui soit présent à nouveau derrière cette conception des atomes tantôt pacifiques, tantôt belliqueux.

¹⁰⁵ *Poems and Fancies*, p. 23, 29, 30.

qu'instrument de la raison (Livre IV, 462-99). Cavendish, en quasi-contemporaine de Descartes et de Hobbes, adopte donc une attitude plus sceptique envers les sens, attitude renforcée sans doute par la prise de conscience de la multiplicité des opinions sur chacun des problèmes abordés. Pour Cavendish, devant la faiblesse des sens chez l'être humain, la prudence s'impose : "For who doth know, but *Stars* we see by *Night*, / Are *Suns* wich [*sic*] to some other *Worlds* give *Light* ?" (p. 36)

Si le tout début de *Poems and Fancies* révèle un certain nombre d'échos de la physique épicurienne, certes revue et corrigée de manière peu rigoureuse mais néanmoins parfaitement syncrétique, la conception des passions qui est présentée ensuite marque davantage sa dette à l'égard de Hobbes, tout particulièrement par l'importance attribuée au concept de mouvement. Ainsi le titre du premier poème de la section sur la psychologie (qui s'étend de la p. 39 à la p. 50) semble clairement pouvoir se lire comme un écho au philosophe de Malmsbury : "The objects of every Sense, are according to their Motions in the Braine" (p. 39). Cette partie inaugure une série de rêveries sur l'infiniment petit et la présence concentrique de mondes dans les mondes, figure inversée de l'idée plus classique de l'infinité des mondes présente notamment chez Lucrèce ou chez Bruno. Le reste du volume a peu à voir avec la philosophie et Cavendish donne libre cours à sa fantaisie : dialogues moraux, poèmes lyriques sur des sujets variés, poèmes pastoraux ou sur le monde des fées, à l'imitation de Robert Herrick, élégies, etc. Il faut vraiment attendre les années 1660 pour voir Cavendish revenir sur les options atomistes qu'elle avait exposées dans ce premier recueil et offrir une critique argumentée de l'épicurisme.

Si la Cavendish des années 1660 ne renie pas complètement ses premières publications (continuant d'y renvoyer son lecteur), elle semble avoir pris conscience des dangers inhérents à ses positions atomistes initiales et revient par la suite avec plus de constance, à intervalles réguliers, sur la nécessité d'adorer Dieu, Créateur de toutes choses et donc de cette Nature à laquelle elle continue pourtant d'attribuer une fonction quasi-démiurgique¹⁰⁶. Car le Dieu qu'elle évoque est comme déconnecté de la physique qu'elle continue d'exposer, qui ne met plus en jeu des atomes mais des "corps", des "parties" ou des corpuscules, et elle s'avoue impuissante à réconcilier les deux aspects de la création¹⁰⁷. Or c'est la question de la sensation et de la rationalité qui faisait tout particulièrement problème dans l'atomisme tel qu'elle le présentait en 1653. Dans les *Observations upon Experimental Philosophy* de 1666 (rééditées en 1668), Cavendish juge absurde la théorie épicurienne sur cette question : "how absurd it is to make senseless corpuscles [*sic*] the cause of sense and reason, and consequently of perception, is obvious to every ones apprehension and demonstration"¹⁰⁸ (1666, sig.

¹⁰⁶ Voir par exemple, *Philosophical Letters*, Londres, 1664, p. 519.

¹⁰⁷ Voir par exemple, *Philosophical Letters*, p. 526-27.

¹⁰⁸ Note sur le texte : l'édition de 1666 n'adopte pas de numérotation continue, au contraire de celle de

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

[Yy1]). Car c'est bien là le reproche principal qu'elle adresse à l'atomisme épicurien. Cependant, ainsi que l'a noté Stephen Clucas, la description des phénomènes naturels dans le corps du traité doit encore beaucoup à cet atomisme qu'elle vilipende par ailleurs¹⁰⁹. En outre, elle attribue à la Nature un état de plaisir et de contentement qui n'est pas sans évoquer le plaisir et la volupté dans laquelle vivent les dieux d'Épicure et de Lucrèce – qu'ils définissent également comme le but de la vie éthique pour l'humanité, ce qu'elle-même ne fait pas dans ses textes philosophiques, il est vrai : "since Nature is but one Body, it is intirely [*sic*] wise and knowing, ordering her self-moving parts with all facility and ease, without any disturbances, living in pleasure and delight" (1668, p. 4). Mais contrairement à ce que pourraient laisser penser les analyses de détail des textes tardifs, les affirmations d'ordre théorique, littéralement assénées fort didactiquement de section en section, visent à mettre à distance l'ensemble des théories atomistes ou mécaniques de la matière.

C'est plus particulièrement dans la section finale, présentée comme une réaction à la lecture suivie de l'ouvrage de Stanley, qu'elle passe en revue les principes d'Épicure, en une dizaine de pages, après avoir commenté Thalès, Platon et Pythagore et avant de passer à Aristote et aux Sceptiques. C'est l'occasion pour elle de réaffirmer avec force ses propres convictions – en particulier concernant le rôle joué par Dieu dans la Nature – qu'elle oppose frontalement à celles d'Épicure, mais en les appuyant rarement, il faut l'avouer, sur une démonstration. Il est frappant que la plupart de ses arguments aient déjà figuré ailleurs dans le livre : la remise en cause des atomes d'Épicure touche bien aux bases de son nouveau "système", s'il est permis d'employer ce terme pour un ensemble de principes reliés de façon très lâche – ceci même si tous les commentateurs s'accordent pour voir dans les œuvres philosophiques des années 1660 davantage de cohérence et un effort de systématisation au service d'une pensée plus personnelle. En effet, sa critique est motivée par la conception désormais vitaliste qu'elle se fait de la nature : "for Nature is not onely a self-moveing [*sic*] body, but also full of changes and varieties" (1666, sig. [2Gg2]). Sarah Hutton offre de ce vitalisme une synthèse particulièrement éclairante, à laquelle on ne peut que renvoyer, mettant en évidence les similarités entre le vitalisme matérialiste de Cavendish et le vitalisme spiritualiste d'Anne Conway¹¹⁰. Pour les besoins de la démonstration, il convient de reprendre quelques-uns des arguments avancés par Cavendish, car le vitalisme peut ici

1668, c'est pourquoi les citations seront extraites tantôt de l'édition de 1666 avec repérage de la collature, tantôt de celle de 1668 avec un numéro de page (lorsqu'il y en a) ; l'année d'édition sera précisée pour chaque référence.

¹⁰⁹ "[A]lthough Cavendish explicitly criticises atomists (along with Aristotelians and Paracelsians), for treating as 'Principles and Causes of Natural things' what are 'onely Effects', she nonetheless retains a great deal of the atomist hypothesis in her conceptualizing of matter" (Stephen Clucas, "The Atomism of the Cavendish Circle : A Reappraisal", p. 262).

¹¹⁰ "Anne Conway, Margaret Cavendish and Seventeenth-Century Scientific Thought", p. 225-26.

s'interpréter comme un dépassement de l'atomisme de type épicurien. On voit bien, en effet, en quoi l'idée d'une nature comme "self-moving body" est incompatible avec les grands principes de l'épicurisme. En effet, la nature, "wise and knowing" (1668, p. 4), est conçue comme un tout organique mais matériel, composé de trois degrés bien différents de matière (matière animée rationnelle, animée sensitive et "inanimée" – au sens de non-pensante et insensible) entrelacés dans toutes les parties de la nature : "[T]hese three degrees or parts of Matter [are] so closely intermixt in the Body of Nature, that they could not be separated from each other, but did constitute one Body" (1668, sig. [g4v]). Le corollaire est évident, dès lors ; l'existence d'atomes indivisibles est remise en question :

Although I am of opinion, That Nature is a self-moving, and consequently a self-living and self-knowing infinite Body, divisible into infinite parts ; yet I do not mean, That these parts are Atoms ; for there can be no Atom, that is, an indivisible Body in Nature [...]. I conceive Nature to be an infinite Body, bulk or magnitude, which by its own self-motion, is divided into infinite parts ; not single or indivisible parts, but parts of one continued Body... (1668, p. 138)

Cavendish adopte désormais une conception continuiste de la matière qui exclut la possibilité de l'existence du vide. L'argument avancé est à cet égard révélateur : si le vide existait, il délimiterait des corps forcément finis qui existeraient indépendamment des autres et entraîneraient en conflit les uns avec les autres. Il est clair que la critique de l'atomisme, qu'il soit épicurien ou autre, revient à remettre en cause toutes les formes de mécanisme qui fleurissaient à cette époque¹¹¹. Selon Sarah Hutton, Cavendish offre ainsi une réponse complexe au mécanisme : "Cavendish's answer to scientific mechanism was therefore not just vitalistic, but a monistic, materialistic solution" (p. 226).

Pour étayer l'impossibilité d'avoir des atomes dépourvus de vie et de raison, ("senseless and irrational Atomes", 1666, sig. [2Hh1]), Cavendish invoque un argument classique, niant que le monde puisse avoir été le résultat du hasard :

[N]o man... can believe, they did move by chance, or at least without sense and reason, in the framing of the world, and all natural bodies, if he do consider the wonderful order and harmony that is in Nature, and all her parts. (1666, sig. [2Hh1])

Or dans les *Philosophical Letters* et la majeure partie des *Observations*, c'est à la Nature – dans une perspective qui n'est pas sans évoquer le rôle qui lui est dévolu chez

¹¹¹ John Rogers interprète lui aussi ce qu'il voit comme une volte-face chez Cavendish comme la tentative d'échapper au mécanisme de Hobbes (Voir *The Matter of Revolution*, par exemple p. 188).

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

Lucrece – qu'elle attribue la création permanente et les changements dans le monde. Cavendish a parfaitement conscience des dangers qu'il y aurait à postuler une telle conception de la Nature : "if Nature had no dependence on God, she would not be a servant, but God her self [*sic*]¹¹²." Tous ses efforts visent dès lors à tenter de définir cette Nature dotée de tous les attributs divins (éternité, infinité, perfection), qui, bien que matérielle, doit néanmoins être soumise à Dieu :

Nature, being an infinite self-moving body, has also infinite knowledg ; and therefore she knows of no chance, nor is this visible World, or any part of her, made by chance, or a casual concourse of senseless and irrational Atomes ; but by the All-powerful Decree and Command of God, out of that pre-existent Matter that was from all Eternity, which is infinite Nature ; for though the Scripture expresses the framing of this World, yet it doth not say, that Nature her self was then created ; but onely that this world was put into such a frame and state, as it is now ; and who knows but there may have been many other Worlds before, and of another figure then this is : nay, if Nature be infinite, there must also be infinite Worlds ; for I take, with Epicurus, this World but for a part of the Universe ; and as there is self-motion in Nature, so there are also perpetual changes of particulars, although God himself be immovable ; for God acts by his All-powerful Decree or Command, and not after a natural way. (1666, sig. [2Hh1v])

Ce paragraphe contient tout ce qui fait problème dans la conception qu'elle se fait du rôle de Dieu et des attributs de la matière (éternelle et animée). Elle le rappelle dans les *Philosophical Letters* : elle ne veut pas d'un Dieu géomètre ou horloger ; cependant, elle imagine de fait un Dieu qui n'intervient plus sur le monde autrement qu'à travers la Nature. Comment articuler dès lors le rapport entre cette nature vitaliste et la présence de Dieu dans le monde est l'une des questions qu'elle se pose de manière récurrente, finissant par faire de l'impasse logique un emblème des limites de l'intelligence humaine et par poser la dépendance de la Nature à l'égard de Dieu comme postulat indémontrable :

I do constantly believe, that both sensitive and rational Knowledg in Matter was produced from God ; but after what matter or way, is impossible for any creature or part of Nature to know for Gods wayes are incomprehensible and supernatural. And thus much I believe, That as God is an Eternal Creator, which no man can deny, so he has also an Eternal Creature, which is Nature, or natural Matter. But put the case Nature of natural Matter was made when the World was created when the World was created, might not God give this Natural Matter self-motion, as well as he gave self-motion to Spirits and Souls ? and might not God endue this Matter with Sense and

¹¹² 1666, sig. [2Ii2r].

Reason, as well as he endued Man ? [...] God is omnipotent, and his actions are infinite, supernatural, and past finding out ; wherefore he is rather to be admired, adored and worshipped, then to be ingloriously discoursed off by vain and ambitious men. (p. 526-27)

On le voit, Cavendish se contredit : après avoir affirmé que la nature n'a pas été créée, elle est obligée d'envisager cette hypothèse pour sauver la cohérence de sa doctrine ; en d'autres endroits en outre, elle s'oppose à la possibilité même de l'existence des esprits. De fait, tout son traité oscille entre ces deux positions contradictoires : une autonomie complète de la Nature, dont elle observe et décrit les lois ; une dépendance forcée et mystérieuse de la Nature, "servante de Dieu", vis-à-vis de Dieu, "auteur de la Nature" (1668, p. 281). L'impossibilité de conceptualiser le rôle de Dieu dans la nature l'amène finalement à postuler de manière radicale la séparation entre physique et métaphysique, reprenant ainsi à son compte le projet baconien de la science moderne :

God the Author of Nature, and Nature the Servant of God, do order all things and actions of Nature, the one by his Immutable Will, and All-powerful Command ; the other by executing this Will and Command : The one by an Incomprehensible, Divine and Supernatural Power ; the other in a natural manner and way : for God's will is obey'd by Nature's self-motion. (1668, p. 281)

La contradiction demeure, parce que Cavendish raisonne de manière abstraite, faisant de la Nature une entité tout à fait analogue à une figure divine.

Singulièrement, et en dépit des contradictions nombreuses auxquelles elle aboutit, sa conception du parallélisme entre Dieu et la Nature n'est pas sans évoquer, de manière diffuse, il est vrai, la doctrine que Spinoza développe dans les mêmes années¹¹³. Si une influence de l'un sur l'autre paraît impensable, il est possible que les ressemblances soient dues à des sources communes. John Rogers montre que Cavendish s'insère dans un "Moment vitaliste", à la fin des années 1640 et pendant la décennie 1650¹¹⁴, qu'il définit comme un "accès éphémère d'idéalisme philosophique" ou de "matérialisme animiste"¹¹⁵. S'il est capital de voir qu'une fois de plus Cavendish absorbe des idées dont on parle autour d'elle, l'hypothèse d'un "Moment vitaliste" doit être nuancée : ces formes de pensée vitaliste sont, ainsi que le montre Sarah Hutton, bien davantage la manifestation de rémanences paracelsiennes et hermétiques, voire

¹¹³ Notamment pour le parallélisme entre l'attribut matière et l'attribut pensée, qui postule la coextensivité de la substance et de l'étendue.

¹¹⁴ *The Matter of Revolution*, en particulier p. 1-38.

¹¹⁵ John Rogers, *The Matter of Revolution*, *op. cit.*, p. 1.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

néo-platoniciennes¹¹⁶, que d'une quelconque "révolution" intellectuelle liée aux bouleversements de la Guerre civile, comme il l'affirme. Ainsi, il est fort possible que les Van Helmont, père et fils, aient eu plus d'influence parmi le public cultivé en Angleterre qu'on le croit généralement : François-Mercure Van Helmont publie les œuvres complètes de son père dès 1648 en latin et, médecin et ami d'Anne Conway à partir de 1670, il entretient également une correspondance régulière avec Henry More, qui s'intéresse de très près à ses idées depuis les années 1650, développant même toute une réflexion sur la cabbale – dont Cavendish semble se faire l'écho ironique dans *The Blazing World* lorsqu'elle montre son héroïne désireuse d'écrire sa propre cabbale¹¹⁷. Or Margaret Cavendish mentionne notamment avoir lu More et Van Helmont Père, dans les *Philosophical Letters*, même si, il est vrai, c'est pour se moquer des opinions extravagantes de ce dernier sur la Bible¹¹⁸. Enfin, les Néo-platoniciens de Cambridge, Henry More en tête, semblent avoir joué un rôle important dans l'histoire de la transmission de ces idées vitalistes¹¹⁹. Pour conclure, il est sans doute un peu hasardeux de parler de "moment vitaliste" pour décrire un phénomène qui est marqué par la résurgence de courants de pensée plus anciens et il faudrait peut-être parler d'affleurement de mouvements plus ou moins souterrains à un moment particulier.

¹¹⁶ Ainsi G. Bruno formule-t-il une conception de la matière qui me semble très proche du matérialisme vitaliste. Comme le fait remarquer Sarah Hutton à propos de Digby et de Cavendish, on a affaire à des esprits syncrétiques : "In so far as [Cavendish] grafts new ideas on to old ones, her natural philosophy recalls that of another free spirit of her acquaintance, Sir Kenelm Digby" (*op. cit.*, p. 226). S. Akerman montre de manière remarquable, me semble-t-il, la parenté intellectuelle qui existe entre toutes ces pensées syncrétiques du XVIIe siècle qui marient plus ou moins harmonieusement hermétisme et science, ainsi qu'atomisme et "âme du monde" (*Queen Christina, passim*).

¹¹⁷ Voir Henry More, *Conjectura Cabbalistica* (1653). Voir aussi A. P. Coudert, "A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare", in *Journal of the History of Ideas*, 35, 1975, p. 633-52. Il est notable que l'inventaire de la Bibliothèque de K. Digby à Paris mentionne plusieurs ouvrages de Menasseh Ben Israël, ainsi que de nombreux penseurs hermétistes (Lulle, Paracelse, Campanella, etc.) (Voir *Catalogue...*, p. 13, 33, 47). Pour l'importance de la figure de Ben Israël pour les cabbalistes, voir Richard Popkin, qui fait le lien entre le scepticisme, le recours à la prophétie biblique et à la science (voir *The Sceptical mode in Modern Philosophy : Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Richard A. Watson and James E. Force (éds.), Dordrecht, Boston, Lancaster, Nijhoff, 1988, p. 143).

¹¹⁸ L'influence directe de François-Mercure Van Helmont sur Conway est bien connue puisqu'il réside chez elle à partir de 1670, date de son arrivée en Angleterre. Voir Hutton, "Of Physic and Philosophy : Anne Conway, F. M. van Helmont and Seventeenth-Century Medicine", in *Religio Medici : Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Ole Peter Grell and Andrew Cunningham (éds.), Hants, Scolar Press, 1996, p. 228-46.

¹¹⁹ Voir Stuart Brown, "F. M. Van Helmont : his Philosophical Connections and the Reception of his Later Cabbalistical Philosophy", in *Oxford Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, M. A. Stewart (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1-20 ; Stuart Brown, "Leibniz and Henry More's Cabbalistic Circle", in *Henry More (1617-1687) : Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 76-95, ainsi que Coudert, "A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare", *passim*.

***The Blazing World*, roman libertin.**

Dans son "roman" philosophique, *Blazing World*, publié en appendice aux *Observations upon Experimental Philosophy*, Cavendish s'inscrit explicitement dans une prestigieuse lignée qui va de la satire philosophique de Lucien à celle de Cyrano en passant par ce texte de fiction programmatique qu'est *La Nouvelle Atlantide* de Bacon. Sa préface le présente résolument comme un texte hybride : "the first part whereof is *romancical*, the second *philosophical*, and the third is merely *fancy*, or (as I may call it) *fantastical*"¹²⁰. Le texte peut en fait s'interpréter comme une mise à mort de la "romance", le roman héroïque et galant, auquel est substituée une conception moderne du roman. *The Blazing World*, roman de la modernité ou de la nouveauté ? Cette proposition peut surprendre, tant par certains aspects le texte est archaïque. De fait, Cavendish semble régler ses comptes avec la "romance" à l'ancienne, qui représentait alors l'une des seules options fictionnelles permises aux femmes de plume. Elle avait été pratiquée notamment par Mary Wroth ou, plus proche de Cavendish, Madeleine de Scudéry en France¹²¹, et elle-même n'avait pas dédaigné cet univers romanesque dans ses *novelle* publiées dans *Natures Pictures* en 1656¹²². Dans le *Blazing World*, la première section du texte s'ouvre sur une intrigue de "romance" : une jeune femme de l'aristocratie est enlevée par un marchand. Mais d'emblée, Cavendish ancre son récit dans une réalité bien contemporaine, presque triviale : ce n'est pas un prince ou un pirate qui enlève la dame pour l'épouser, mais un marchand concupiscent, qui d'ailleurs échoue à lui ravir sa vertu, puisque par un mystérieux effet de la providence, seule la dame survit à la tempête qui saisit le navire pour la mener dans un autre monde. La deuxième section du texte, où se confirme la référence implicite à *La Nouvelle Atlantide*, en fait le roman de la science moderne : la dame, devenue impératrice, y réforme la communauté des savants et, après les avoir écoutés, expose un condensé de ses propres opinions scientifiques. Cavendish intègre alors dans le roman une satire des travers de la science expérimentale telle qu'elle est pratiquée par les savants de la Royal Society, préfigurant la satire swiftienne.

Enfin, dans cette troisième partie qu'on est bien obligé de décrire, avec elle, comme "fantastique" ("fancical"), elle applique l'un des axiomes de Bacon pour montrer comment la science peut être mise à contribution dans l'intérêt de l'état : l'impératrice utilise les dernières inventions technologiques commandées à ses savants – le sous-marin, les bombes à retardement, etc. – à des fins militaires, pour rendre à

¹²⁰ *The Blazing World*, p. 124.

¹²¹ Ses romans, par exemple la *Clélie*, traduite par John Davies de Kidwelly, autre exilé royaliste, connaîtront un grand succès en Angleterre.

¹²² Voir par exemple "The Contract" (publiée dans *The Blazing World and other Writings*, K. Lilley (éd.), p. 3-43.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

l'Angleterre la maîtrise des mers et ainsi la suprématie commerciale sur ses concurrents européens. On voit comment le récit, qui s'ouvre sur un épisode caractéristique de la "romance", l'enlèvement, dévie très vite sur un genre fictionnel hybride, mais résolument tourné vers la nouveauté et l'actualité – ainsi, l'Angleterre des années 1660 est en pleine guerre de flibuste avec les Pays-Bas et la France. Il y a plus : Cavendish va jusqu'à détourner l'esthétique des masques de cour et de la préciosité pour la mettre au service de cette esthétique de la nouveauté. Ainsi, dans un épisode à mon sens emblématique, elle utilise une machine dans une perspective utilitariste pour éblouir ses adversaires et, dans une mise en scène de la puissance absolue, pour inculquer la peur. Il s'agit de l'épisode où l'impératrice dans son habit de lumière marche littéralement sur les eaux – sur le dos de ses hommes-poissons – pour intimer le respect à ses adversaires vaincus¹²³. Le roman se clôt ensuite sur une excursion à travers l'Angleterre et en particulier la visite des domaines du Duc et de la Duchesse de Newcastle, dévastés par la Guerre civile : on ne pouvait, sans doute, mieux signifier la caducité de cette forme littéraire qu'est la "romance" aristocratique.

En outre, comme je l'ai montré ailleurs¹²⁴, *The Blazing World* semble posséder un grand nombre des caractéristiques thématiques et formelles spécifiques du roman libertin français, telles que les a mises au jour Joan DeJean dans son ouvrage important, *Libertine Strategies* :¹²⁵ l'effacement de la limite entre fiction et réalité, en particulier par l'intrusion d'éléments autobiographiques dans la fiction ; une célébration de l'ego qui passe fréquemment par l'inclusion du double de l'auteur dans le récit ; une prédilection pour la fragmentation narrative, notamment par l'interruption abrupte qui peut aller jusqu'à l'absence de clôture ; la présence récurrente du dialogue qui brouille les enjeux du texte ; l'inclusion de références parodiques ou satiriques à d'autres textes ; la célébration de l'amitié, etc. Tous ces éléments, bien présents chez Cavendish, m'avaient permis de conclure à une influence probable du texte des *Etats et Empire de la Lune* de Cyrano de Bergerac sur le *Blazing World*, influence qui était confirmée par la référence à Cyrano dans la préface du roman et par la mention de détails du roman dans la section introductive de *Observations upon Experimental Philosophy*¹²⁶. Que

¹²³ Voir pour le parallèle avec Hobbes, L. Cottagnies, "Blazing Leviathan : Les beautés de la raison dans le Monde glorieux de Margaret Cavendish (1666)", in *La Beauté et ses monstres dans l'Europe baroque XVIe-XVIIIe siècles*, Line Cottagnies, Tony Gheeraert et Gisèle Venet (éds.), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2003, p. 35-48.

¹²⁴ Voir "Margaret Cavendish and Cyrano de Bergerac", *passim*.

¹²⁵ *Libertine Strategies : Freedom and the Novel in Seventeenth-Century France*, Columbus, Ohio State University, 1981, *passim*.

¹²⁶ "The truth is [...] That most Men in these latter times, busie themselves more with other Worlds, then with this they live in, which to me seems strange, unless they could find out some Art that would carry them into those Coelestiall Worlds, which I doubt they will never be [*sic*] ; nay, if they did, it would be no better than *Lucian's*, or the *French-man's* Art, with Bottles, Bladders, &c. or like the Man's that would

faut-il penser véritablement de ces coïncidences ? On pourrait être tenté de considérer tous ces éléments comme étant le fruit du hasard, tant les écrits de Cavendish peuvent parfois décevoir par leur absence de logique. Cependant, de même que les *Poems and Fancies* prennent comme hypothèses épistémologiques les principes de l'atomisme épicurien, le *Blazing World* flirte avec la libre pensée, s'inspirant visiblement de Cyrano et empruntant la forme du roman libertin : le roman expose à nouveau, sous forme concentrée, la forme de matérialisme vitaliste décrite plus haut, dont on peut effectivement se demander quel statut elle assigne à Dieu. Par ailleurs, l'épisode décrit ci-dessus de l'impératrice marchant sur les eaux ne peut-il pas s'interpréter comme une attaque contre les miracles ? L'impératrice y apparaît en effet comme un nouveau Christ de la science, dont l'apparition miraculeuse ne doit rien au surnaturel ; Cyrano s'était pareillement gaussé des mystères de la foi dans son roman¹²⁷.

Le *Blazing World* affiche en outre une prédilection pour l'allégorie qui, quant à elle, n'est pas caractéristique des romans de Cyrano et des autres libertins français étudiés par J. DeJean – on pense ici à l'épisode du jugement où "Margaret Cavendish" et l'impératrice convoquent plusieurs personnages allégoriques pour plaider la cause du Duc, éprouvé par la Guerre civile, et le réconcilier avec la Fortune. Sont ainsi invitées à s'exprimer, devant un Tribunal formé de la Vérité et des deux amies, la Fortune et ses deux acolytes, "Folly" et "Rashness", ainsi que, pour défendre le Duc, la Prudence et l'Honnêteté. Cavendish est friande de l'allégorie, qui déjà traversait de part en part ses *Poems and Fancies* et qu'elle utilise abondamment dans son théâtre ; sans doute faut-il y voir un archaïsme issu de l'univers du masque de cour, dont elle a vu les derniers feux lors de son bref passage à la cour d'Henriette-Marie dans les années 1640¹²⁸. Mais cette pratique n'est pas sans rappeler aussi la technique narrative d'un Giordano Bruno, dans un dialogue comme *L'Expulsion de la bête triomphante* (1584). Bruno y met en scène Jupiter, qui convoque à une sorte de tribunal toutes les vertus traditionnelles et les signes du zodiaque pour décider s'il va les rétablir au Ciel ou non. Le penseur italien partage d'ailleurs avec les romanciers libertins étudiés par DeJean les thèmes hétérodoxes, la prédilection pour le dialogue, l'exaltation du moi – et la présence d'un double dans le texte, à l'instar de Teophilo dans le *Souper des cendres* – ainsi que la présence d'éléments parodiques et satiriques. Selon Ernst Cassirer, cité par Adi Ophir

scrue himself up into the Moon" (*Observations*, sig. [a3^v]).

¹²⁷ A cela, on pourrait ajouter l'étrange hypothèse que fait Cavendish, au début de la seconde partie du *Blazing World*, qui semble directement tirée de Lucrèce : l'impératrice imagine en effet de lever une armée de morts-vivants, constituée d'âmes errantes ayant investi des cadavres. Elle finit par y renoncer, jugeant la proposition finalement absurde. Or Lucrèce s'était moqué de l'hypothèse selon laquelle les âmes attendent qu'un corps se libère pour l'investir (III, 777-84).

¹²⁸ Rappelons qu'elle a été Dame d'honneur d'Henriette-Marie au siège d'Oxford, puis en exil à Paris. Son théâtre, comme la section intitulée "The Claspé : Fantômes Masque" dans *Poems and Fancies* (p. 155-60), porte la marque évidente de l'influence de cette esthétique du masque de cour.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

dans son éclairante analyse de la technique de Bruno dans *Le Souper des Cendres*, le philosophe italien est dominé par "la passion de l'affirmation de soi, élevée au niveau de l'héroïque et du titanesque" : "L'accent véritable est mis bien moins sur l'univers que sur le moi qui instaure en soi cette vision de l'univers"¹²⁹. Ophir montre alors comment la question essentielle pour Bruno est "la question de la légitimation et de l'autorité discursive", qui se traduit par l'auto-affirmation de l'auteur comme unique source de son texte¹³⁰. Même s'il faut rester très prudent, car il ne s'agit en aucun cas ici de prétendre qu'on avait traduit ou "raconté" Bruno à Cavendish (qui ne cite pas le philosophe italien), on est tout de même frappé par ces coïncidences : comme Bruno, Cavendish expose une physique hétérodoxe – atomiste pour l'Italien, atomiste puis vitaliste pour la Duchesse de Newcastle ; comme lui, elle défend l'héliocentrisme, bien qu'il fût autrement plus audacieux de le faire à la fin du XVIe siècle. Enfin, comme pour lui, ses textes, d'aspect déconcertant, inédit, sont avant toute chose des gestes discursifs visant à autoriser et à légitimer la prise de parole et l'autorité du scripteur.

La plus grande prudence s'impose : Cavendish n'a évidemment pas la même importance dans l'histoire intellectuelle ou littéraire que Bruno ou même que Cyrano. On ne saurait en toute certitude parler d'influence directe des deux derniers sur la première. Cependant, avec eux, elle partage certaines sympathies pour un type de pensée hétérodoxe et une audace indéniable, qui se traduit par le désir de provoquer et par le mépris des conséquences auxquelles elle s'expose. En outre, comme ces deux penseurs, elle met en scène un ego surdimensionné et recourt à la satire pour déstabiliser certaines vérités établies qui touchent notamment à la religion instituée. Certes, le mordant de la satire est moindre chez Cavendish, qui manque malgré tout d'assurance, ce qui l'amène à compenser par des postures égotistes enflammées, multipliant par exemple les textes liminaires pour légitimer ses publications. Mais la mention de Cyrano dans la préface de 1666 ne saurait être totalement innocente : la réputation du Français ne pouvait pas ne pas lui être connue et le fait qu'elle gomme cette référence dans la préface de certains exemplaires de la réédition de 1668 le confirme¹³¹. Tout ceci nous permet de conclure, me semble-t-il, aux affinités de Cavendish, penseur libre, avec la libre pensée, qu'elle était sans doute mieux à même d'exprimer dans ses œuvres fictionnelles.

Une expérience philosophique : le jardin épicurien du *Convent of Pleasure*.

¹²⁹ E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* [1923], Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 126, 239. Cité dans l'introduction d'Adi Ophir au *Souper des Cendres*, trad. Hersant, p. xxxiv-xxxv.

¹³⁰ *Souper des cendres*, p. xxxv.

¹³¹ L'histoire de la publication de cette préface est complexe. Voir sur ce point mon "Margaret Cavendish and Cyrano de Bergerac", art. cit.

Troisième pièce à verser au dossier des rapports complexes qu'entretient Cavendish avec l'épicurisme, *The Convent of Pleasure* (1668) met en scène l'utopie d'un jardin épicurien exclusivement réservé aux femmes¹³². Le thème du jardin clos, *hortus conclusus* ou refuge contre l'adversité, est un motif récurrent de son théâtre comme de sa poésie. Ainsi dans *Poems and Fancies*, Cavendish avait décrit le jardin comme un paradis terrestre offrant la satisfaction de tous les plaisirs sensuels :

*Various colours, by Nature intermixt,
Direct the eyes, as no one thing can fix.
Here Atomes small on Sun-beames dance all day,
While Zephyrus sweet doth on the aire play...* ("Of a Garden", p. 158 [182])

La référence aux atomes dans le rayon de soleil, probablement une allusion à un passage fameux de Lucrèce¹³³, marque bien la connotation du motif : à travers ce jardin indéterminé ("A Garden is, some Paradise doe call...", p. 157 [181]), sorte d'Eden laïcisé et sensuel, c'est le jardin épicurien, à la fois lieu de retraite et de plaisir, qui est suggéré. Certes, le repli du sage devant les aléas de la vie publique, tel que l'exprime si magnifiquement Lucrèce au début du livre II, est un thème fort prisé en cette période politique agitée et nombreux sont les poèmes idéalisant le jardin ou le domaine pastoral dans la production de ces années-là¹³⁴. Mais Cavendish fait du thème du jardin une utilisation tout à fait originale et audacieuse, notamment dans *The Convent of Pleasure*. L'éthique épicurienne a-t-elle attiré Cavendish parce qu'elle n'excluait pas la présence des femmes dans le jardin ? Quoi qu'il en soit, elle en fait une lecture radicale, puisque les principes de la morale épicurienne lui permettent d'imaginer une utopie féminine entièrement séparatiste. Le couvent du titre de la pièce est en effet totalement laïc : il s'agit de la communauté que décide de fonder Lady Happy, jeune héritière vertueuse, plutôt que d'aliéner sa liberté dans le mariage. Cavendish avait déjà abordé le thème de la communauté de femmes, notamment avec *The Female Academy* (1662), mais il s'agissait alors simplement d'une académie destinée à instruire les jeunes femmes afin qu'elles deviennent ensuite de bonnes épouses. Il en va tout autrement dans *The Convent of Pleasure*, où la référence à l'épicurisme philosophique est explicite et littérale. Dès l'acte I, scène 2, Lady Happy prononce solennellement une déclaration d'indépendance, dans laquelle elle rejette la condition de femme mariée

¹³² Sur le théâtre de Cavendish voir l'éclairant article de Susan Wiseman, "Gender and status in dramatic discourse," in *Women, Writing, History 1640-1740*, Isobel Grundy et Susan Wiseman (éds.), Londres, B.T. Batsford, 1992, p. 159-177.

¹³³ Livre II, 114-24.

¹³⁴ Voir Marie-Sophie Rostvig, *The Happy Man : Studies in the Metamorphoses of a Classical Ideal 1600-1700*, Oslo et New York, University of Oslo Press et Humanities Press, 1962.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

pour, dit-elle, conserver sa liberté absolue : "Men are the only troubles of women [...]. I will not be so enslaved, but will live retired from their Company"¹³⁵ (p. 220). La retraite dans une communauté épicurienne correspond clairement, dans l'œuvre de Cavendish, à la tentative d'imaginer une alternative à une conception hobbesienne des rapports sociaux. Dans *Wits Cabal* (pièce de 1662), elle avait, à travers le personnage de Mademoiselle Ambition, dénoncé la conception des rapports sociaux, répandue par les hommes ; selon ces derniers, ces rapports sont fondés sur une règle naturelle universelle, qui veut que toute chose vise à acquérir le maximum de pouvoir sur les autres ; or la femme, déplore Mademoiselle Ambition, est trop "tendre", car elle abandonne entièrement son libre arbitre aux hommes par un acte de servitude volontaire :

[E]very Creature naturally desires and strives for prehemineny, as to be superiour, and not inferiour [...] ; only Women [...] are so far from indeavouring to get power, as they voluntarily give away what they have.¹³⁶

En contraste absolu avec cette vision sociale particulièrement noire, les principes de la communauté de Lady Happy, quant à eux, seront explicitement épicuriens : "My Cloister shall not be a Cloister of restraint, but a place for freedom, not to vex the Senses but to please them" (p. 220). Et Lady Happy, adoptant une perspective radicalement non-chrétienne, de souligner l'indifférence des dieux à l'égard des hommes, pour justifier son choix d'une éthique de la satisfaction des plaisirs sensuels dans les limites de la tempérance et de la raison :

[T]he gods are bountiful, and give all, that's good, and bid us freely please our selves in that which is best for us : and that is best, what is most temperately used, and longest may be enjoyed, for excess doth wast it self, and all it feeds upon. (p. 220)

Ces déclarations sont particulièrement audacieuses : toute la scène peut de fait se lire comme la mise en cause radicale d'une morale chrétienne rigoriste qui entendrait brimer l'être humain et, plus particulièrement, assujettir la femme. Lady Happy rejette une telle conception de la religion et celle de la divinité qu'elle présuppose et fait le choix résolu, alternatif, de tourner le dos aux dieux pour servir la Nature : "Wherefore, if the gods be cruel, I will serve Nature" (p. 220).

¹³⁵ *The Convent of Pleasure*, in *The Convent of Pleasure and Other Plays*, Anne Shaver (éd.), *op. cit.*, p. 220. C'est peut-être de cette pièce que se moque Thomas D'Urfey, en 1685, avec *A Commonwealth of Women*, pièce dans laquelle une communauté d'Amazones réfugiée sur une île est confrontée à l'équipage masculin d'un navire échoué : à cette occasion, toutes les femmes découvrent l'amour et renoncent gaiement à leur "liberté".

¹³⁶ *Wits Cabal*, in *Plays*, p. 254.

Bien que les réactions extérieures soient extrêmement hostiles au projet, Lady Happy n'en réunit pas moins sa communauté de jeunes femmes et la scène 2 de l'acte II la montre édictant les "lois" de la communauté, fondées sur l'égalité entre tous les membres – jusque dans l'ameublement de chaque chambre et les toilettes de chacune des "Nature's Devotees" (p. 225) –, sur l'amitié et sur la satisfaction des plaisirs simples. Le régime alimentaire envisagé, qui est fondé sur la sélection de produits simples et naturels – le grain, les fruits ou l'eau claire – est particulièrement caractéristique de l'épicurisme dans toute la pureté de ses principes :

For every Sense shall pleasure take,
 And all our Lives shall merry make :
 Our Minds in full delight shall joy, [...]
 Each Season shall our Caterers be,
 To search the Land, and Fish the Sea ;
 To gather Fruit and reap the Corn,
 That's brought to us in Plenty's Horn ;
 With which we'll feast and please our tast,
 But not luxuriously make a wast. (p. 220-21)

Toutes les habitantes se déclarent comblées : "None in this World can be happier" (p. 225). Jusque dans le nom de l'héroïne, Lady Happy, les principaux éléments de l'éthique épicurienne orthodoxe sont ici représentés et leur caractère subversif n'est pas gommé. Le retrait du monde, l'éloge de la nature, l'indifférence des dieux à l'égard des hommes, le plaisir comme critère du bonheur conçu comme l'absence de trouble et la maîtrise des passions, et enfin l'amitié (implicite, ici), autant de thèmes qui montrent la familiarité indéniable de Cavendish avec la morale d'Épicure.

Or l'expérience d'un jardin épicurien séparatiste ne va pas de soi dans une société civile fondée sur les principes de la religion chrétienne et sur une hiérarchie des sexes qui postule le mariage comme cellule sociale de base. La communauté ne tarde pas à subir les assauts du monde extérieur et la seconde partie de la pièce montre la mise en échec de cette utopie féministe qui fait scandale. Les hommes, réduits à épier les femmes par dessus le mur d'enceinte, sont consternés et leurs réactions se font de plus en plus violentes. L'existence du "couvent" séparatiste est vécue comme une agression à l'ordre social ; ses principes, qualifiés de "Heretical Opinions" (p. 222), menacent les fondements patriarcaux de la société et tous les moyens sont bons pour les réduire à néant : "Let us fee the Clergy to perswade her out, for the good of the Commonwealth" (p. 222). La situation est vécue comme quasi-révolutionnaire et les "gentlemen", de plus en plus perturbés, finissent par menacer de mettre le feu au

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

"couvent". Un Prince, bien décidé à épouser Lady Happy, fait alors appel à un stratagème de roman assez conventionnel et se fait admettre sous un déguisement féminin. Le motif du travestissement, lieu commun des romans de la tradition de *L'Arcadie* et de *L'Astrée*, est exploité de manière assez originale : le "Prince" met en œuvre une stratégie de séduction et parvient à réduire les velléités d'indépendance de Lady Happy à néant grâce à un jeu de rôles. Pour se divertir, les femmes du "couvent" mettent en scène une pastorale, pensant se jouer, de manière ludique, des codes conventionnels ; mais ces codes agissent comme une machine infernale, un piège qui se referme sur elles : la "Princesse" – le Prince déguisé en femme – qui a adopté le rôle (travesti) du chevalier servant de Lady Happy dans la pastorale, la séduit sous le déguisement, sous couvert de jeu théâtral. Comme dans les comédies de Shakespeare où l'on flirte avec les désirs interdits, notamment *Twelfth Night* ou *As You Like It*, le jeu de rôles, sorte de fiction théâtrale, apparaît comme une parenthèse où la *libido* peut s'exprimer en toute liberté sous le masque, mais une parenthèse qui a des conséquences radicales et dévastatrices sur la réalité. Ici, le jeu permet paradoxalement, et de manière perverse, le rétablissement de l'ordre social patriarcal qui exige la soumission de la femme à l'époux en dépit des tremblements incontrôlés du désir. L'intrusion du loup dans la bergerie est ainsi responsable du dévoiement de l'utopie épicurienne, dont elle met en évidence la fragilité et les limites. On peut s'interroger, bien sûr, sur l'interprétation à donner à la perception, au sein de la diégèse même, de la "Masculine Presence" (p. 226) de la "Princesse" et les critiques sont divisés sur cet élément essentiel de l'action : Lady Happy perce-t-elle à jour le déguisement de la "Princesse" avant la scène de séduction ? Qu'elle soit censée percevoir l'identité de cette dernière ou non, l'irruption du désir dans un système clos conçu pour l'exclure marque la caducité de l'idéal épicurien. Lorsque Lady Happy choisit la règle épicurienne, elle conçoit ce choix comme l'adhésion à une religion naturelle alternative, et la naissance du désir amoureux lui apparaît comme une trahison de cette religion :

O Nature, O you Gods above,
Suffer me not to fall in Love ;
O strike me dead here in this place
Rather then fall into disgrace. (p. 239)¹³⁷

Elle se voit comme la prêtresse défroquée de la religion naturelle. De gré ou de force – et le Prince n'écarte pas l'éventualité d'avoir à l'enlever¹³⁸ –, elle réintègre l'ordre social,

¹³⁷ Notons l'audace radicale de cette scène : nous ne sommes pas loin, ici, du culte tout intérieur rendu au créateur de la terre et de l'onde dans le "Quatrain du Déiste" réfuté par Mersenne en 1624 dans *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*. Voir Charles-Daubert, *Les Érudits en France au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 30.

¹³⁸ "[G]o from me to the Councillors of this State, and inform them of my being here, as also the reason,

mais on lui fait payer le prix fort pour sa transgression, puisqu'elle en perd l'accès à la parole. La fin de la pièce est spectaculairement brutale, en effet : Lady Happy, telle Isabella dans *Mesure pour Mesure*, ne prononce pas un mot au dénouement ; elle est littéralement réduite au silence. Ainsi la demande en mariage est indirecte, et c'est à l'état que le Prince demande son accord – on ne sollicite nullement son opinion. Le Prince occupe seul la scène, désormais, et dispose d'elle et de ses biens à sa guise. De manière tout à fait symbolique, et comme s'il fallait désacraliser le lieu même de la subversion absolue, il fait don du "Couvent" au bouffon Mimick. La reprise en main idéologique est d'une violence inouïe, puisqu'elle aboutit à la négation même de la possibilité de penser l'éthique épicurienne et *a fortiori* une religion naturelle.

Le dénouement met en scène l'échec de l'expérience épicurienne dans une société qui postule la soumission de la femme à l'homme. Les conséquences sont radicales : l'utopie de la retraite s'avère impossible ; la religion naturelle apparaît bien comme inconciliable avec la société telle qu'elle est. Il n'est pas interdit de lire ici un pessimisme moral radical, en particulier pour ce qui est du statut de la femme dans la société. *The Blazing World* pouvait déjà s'interpréter, à un certain niveau, comme une dystopie désenchantée – puisque l'impératrice est amenée à se désengager du monde pour se réfugier dans le monde de la fiction. *The Convent of Pleasure* se clôt sur un dénouement tout aussi ambigu : quelle est la part réelle laissée au libre arbitre de Lady Happy dans le retour ultime à la vie en société ? L'éthique épicurienne est-elle vouée à l'échec parce qu'elle n'est pas adaptée à la nature humaine, ou simplement parce qu'elle a été dévoyée par des procédés déloyaux ? La pièce ne permet pas de conclure ; mais Cavendish laisse planer suffisamment d'ambiguïté pour que l'on puisse lire à la fois un certain désenchantement et une nostalgie pour l'idéal épicurien, unique condition de la liberté et du bonheur dans la tranquillité : la mise en cause radicale du statut d'épouse tout au long de la pièce ne laisse pas présager une conversion heureuse à l'idée du mariage dans les dernières lignes. Dans le théâtre comme dans la poésie de Cavendish, les jardins et ses lieux de retraite sont systématiquement mis à l'épreuve et violés.

Dans trois de ses œuvres, Cavendish entre en dialogue avec l'épicurisme orthodoxe, montrant non seulement une connaissance indéniable de ses aspects les plus marquants, mais également un attachement réel à des thèses radicales. Sa pièce de théâtre *The Convent of Pleasure*, en particulier, est expérimentale à plus d'un titre : fondatrice d'un genre de théâtre d'idées que l'on pourrait nommer philosophique, elle est littéralement une expérience visant à penser l'épicurisme en situation. Elle met en scène les limites d'un tel projet philosophique, éthique et politique, puisque l'expérience échoue, démontrant l'inadéquation d'un tel système à une société humaine

and that I ask their leave I may marry this Lady ; otherwise, tell them I will have her by force of Arms" (p. 244).

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

qui obéit à d'autres règles. La pièce est d'ailleurs unique, dans le corpus dramatique de Cavendish, dont elle semble marquer le point d'aboutissement : si l'idée avait connu des variations dans le recueil de pièces de 1662 où figurent plusieurs communautés féminines, *The Convent of Pleasure*, qui ouvre le volume de 1668, est de fait sa dernière tentative de penser un projet de société épicurien.

Conclusion

Margaret Cavendish, dans son œuvre littéraire comme dans son œuvre philosophique, manifeste un intérêt évident pour la philosophie épicurienne, en particulier telle qu'elle est exposée par Lucrèce, même si ses textes philosophiques des années 1660 montrent un dépassement de l'épicurisme strict par une forme de vitalisme matérialiste. Peut-on cependant en déduire sans risque que Cavendish est un penseur hétérodoxe, athée ou sceptique ?¹³⁹ Les quelques conclusions qui vont suivre, fortement inspirées par le livre de Françoise Charles-Daubert sur *Les Libertins érudits*, doivent être entendues comme nécessairement provisoires ; elles nécessiteront, il va sans dire, de plus amples recherches. Mais la question de la convergence ou non des vues de Cavendish avec celles du milieu libertin (entendu au sens large comme une mouvance européenne) est légitime : si elle refuse de prendre position sur les grandes questions théologiques, elle opte encore en 1668 pour des options philosophiques fortement connotées pour leur association avec le matérialisme le plus radical. Sa pièce de théâtre, *The Convent of Pleasure* est peut-être, en outre, le texte le moins ambigu dans son adhésion à l'éthique épicurienne¹⁴⁰. Cavendish pourrait bien appartenir à une catégorie de penseurs libres qu'en France on aurait tendance à associer au milieu des libertins. Elle partage avec eux cette attitude intellectuelle qui consiste à refuser toute règle venue de l'extérieur, y compris de l'Église, et qui remet en cause l'allégeance aux autorités. Mais ce n'est pas dans les textes qui se définissent comme philosophiques que Cavendish expose les idées les plus radicales, mais, comme c'est le cas avec *Cyrano de Bergerac*, dans ses textes de fiction, qui deviennent les vecteurs d'une pensée hétérodoxe plus audacieuse. Or, de fait, son roman *The Blazing World* présente toutes les particularités formelles que Joan DeJean et Françoise Charles-Daubert ont définies comme caractéristiques des genres libertins, notamment le choix d'un mode d'écriture déroutant, le refus du système, la fragmentation du discours qui favorise la multiplication des points de vue, l'usage de la dérision ou encore l'inclusion de références destinées à être reconnues par ses pairs – ici les références à l'épicurisme.

¹³⁹ C'est ce que suggère brièvement David Norbrook : "Cavendish... was attracting attention with her atheistical, or at least highly sceptical, writings" (Norbrook, *Order and Disorder*, p. xvii).

¹⁴⁰ Voir sur ce point mon article "Gender and Generic *Bricolage* in Margaret Cavendish's Imaginative Writings : Appropriating Epicureanism", à paraître.

Plus fondamentalement, si, à l'instar de Françoise Charles-Daubert, on définit l'objectif général des libertins comme étant d'opérer "une critique radicale des enseignements de l'École et de la représentation de l'homme, du monde et de Dieu que véhicule le système chrétien du monde" (p. 19), alors l'œuvre de Cavendish appartient bien à cette catégorie. Car à quoi lui sert le passage par l'épicurisme, sinon à démontrer la nécessité, avant toute chose, de faire éclater le lien conventionnel entre physique (ou philosophie naturelle) et théologie ? En effet, Cavendish ne cesse de rappeler qu'elle choisit de ne pas se prononcer sur les grands problèmes de métaphysique. Nulle sotériologie, dès lors, dans ces vues philosophiques volontairement fragmentaires : pour elle, Dieu a bien créé le monde, mais il n'intervient plus dans le monde naturel, laissant tout son rôle à la Nature, quasi-divinisée. Les conséquences de tels principes sont extrêmement sérieuses : si Cavendish ne se prononce à aucun moment sur le *clinamen* épicurien, elle ne fait intervenir explicitement nulle Providence divine non plus. Si elle affirme de temps à autre, de manière très mécanique, dans une pose qu'on pourrait qualifier de fidéiste, l'immortalité de l'âme, sa conception de la matière refuse à l'homme toute prééminence dans la nature – idée qu'elle développe explicitement dans ses textes des années 1660. En effet, si toute "partie" est formée des trois degrés de matière définis plus haut, alors, elle le reconnaît, il n'est pas de différence de nature, mais seulement de degré d'intelligence, entre l'homme et les animaux. L'importance de ce thème dans la pensée libertine est connue ;¹⁴¹ car ce qui est en jeu, ici, c'est bien sûr l'âme des bêtes, et à travers elle, la question de l'immortalité de l'âme. S'il n'existe pas de différence de nature entre l'homme et l'animal, alors il faut soit conclure qu'ils possèdent tous deux une âme spirituelle et immortelle, soit qu'ils ont tous deux une âme matérielle et mortelle. Le sujet est sensible au XVIIe siècle : La Fontaine et Madame Deshoulières, tous deux proches des milieux libertins¹⁴², mettent en scène des animaux souffrants et pensants, le premier dans ses fables et la seconde dans ses *Idylles*¹⁴³, et ce n'est sans doute pas un hasard si tous deux décrivent aussi l'âme comme mortelle. Or Cavendish met elle aussi en scène des animaux pensants et souffrants, dès 1653, dans ses *Poems and Fancies*, en particulier dans deux poèmes, "The Hunting of the Hare" et "The Hunting of the Stag" ; mais c'est aussi le cas dans son *Blazing World*, dans lequel les êtres du nouveau monde où l'impératrice aborde sont des êtres hybrides, mi-hommes, mi-bêtes. Étrangement, ce monde nouveau ne semble pas être peuplé de bêtes qui ne soient pas hybrides – à l'exception peut-être de vers de terre qui sont mentionnés comme cas d'école lors des discussions philosophiques. Toutes ses créatures sont donc, à des degrés divers, pensantes. Il serait tentant d'offrir de tous ces

¹⁴¹ F. Charles-Daubert, *Les Libertins érudits*, p. 66-80.

¹⁴² *Ibid.*, p. 68, 78.

¹⁴³ Voir par exemple, "Les moutons", *Poësies de Madame et de Mademoiselle Deshoulières*, Amsterdam, 1709, p. 29-31.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

éléments une lecture symbolique radicalement athée : pouvait-on figurer plus clairement qu'à travers cette hybridité des espèces dans le "Monde glorieux" la parenté radicale de l'humain et de l'animal ? À moitié hommes, ces êtres mi-hommes mi-bêtes en partagent donc la nature, quelle qu'elle soit. Et si Cavendish opte pour un silence prudent sur la question, on voit mal comment sa conception d'une nature infinie, "self-moving", peut faire une place à l'immortalité de l'Âme.

Mais il y a plus. Peut-on aller jusqu'à voir dans les textes de Cavendish une remise en cause des Miracles, point hautement sensible dans la polémique qui oppose les libertins à l'orthodoxie religieuse, en France notamment ? Certes, la religion protestante accorde une place moindre à cette question ; cependant, ce problème est délicat, car il peut déboucher sur la question de la nature du Christ. Cavendish n'en parle pas explicitement, bien qu'il soit tout à fait possible de lire dans les êtres hybrides du "Monde glorieux" une allusion à la double nature, peut-être traitée sur un mode satirique. Sans aller nécessairement jusque là, on a vu plus haut que l'impératrice, en mettant en scène le "miracle" de son apparition sur les eaux semble se faire l'écho de l'épisode biblique où Jésus marche sur les eaux. L'un des libertins les plus audacieux, Vanini, développant l'argument des trois imposteurs, avait décrit Jésus comme un homme d'une extraordinaire habileté, sans lui reconnaître de caractère divin : il aurait simplement fait preuve d'une intelligence et d'un sens politique remarquables¹⁴⁴. Rien de tel n'est dit, bien sûr, chez Cavendish ; cependant, il n'est pas interdit de lire l'épisode du *Blazing World* brièvement rappelé ci-dessus dans un sens résolument radical. De même, dans ce roman, décidément d'une très grande richesse, la Duchesse de Newcastle démonte les mécanismes de la religion : sans dénoncer explicitement les prêtres comme étant des imposteurs, argument qui mena Vanini à l'échafaud, elle emprunte à Hobbes son analyse de la religion, en montrant comment son héroïne crée une religion dans un but politique, afin d'intimer à la fois la terreur et l'amour à ses sujets. Je ne reprends pas ici des analyses développées plus haut, mais on voit à quel point Cavendish, faisant preuve ici d'un scepticisme à l'égard de la religion, est proche de l'analyse que font de cette dernière les libertins français, jusque dans le thème de l'opposition au vulgaire et de la nécessité de contribuer à l'ordre public par tous les moyens, qui peut passer par l'adhésion à un fidéisme de surface.

Enfin, le dernier élément qui permet de rattacher Cavendish au mouvement libertin français concerne le rapport entre théologie et philosophie naturelle. Car Cavendish semble reprendre les conclusions de Gassendi lui-même – qui, il est vrai, avaient déjà été celles de Bacon –, en particulier la nécessité d'une séparation radicale entre l'ordre de la foi et l'ordre de la science. Comme Gassendi, en effet, elle conclut

¹⁴⁴ Charles-Daubert, *Les Libertins érudits*, p. 86.

également à la nécessité d'adopter un point de vue sceptique sur les vérités établies, y compris dans le domaine de la science : toute "vérité" philosophique n'est, en définitive, qu'une opinion probable parmi d'autres, destinée à être éventuellement infirmée par la postérité¹⁴⁵. De fait, Cavendish refuse toute explication surnaturelle pour expliquer les phénomènes naturels, même si, comme Épicure ou comme Gassendi encore une fois, il lui arrive fréquemment, comme dans ce texte-clé qu'est *The Blazing World*, de juxtaposer différentes opinions (souvent mutuellement exclusives) pour expliquer un phénomène, sans sembler en privilégier aucune. Ainsi, comme les libertins français, elle contribue à sa façon à la constitution d'un domaine propre pour les sciences.

Tous ces éléments semblent indiquer davantage que de simples coïncidences. Certes, Cavendish n'est peut-être pas toujours un "penseur" très lucide ; il est fort possible qu'elle n'ait pas tout à fait pris la mesure de certaines implications de ses principes. Cependant, ses textes fictionnels montrent une fréquentation spontanée d'idées fortement connotées comme ressortissant au libertinage érudit. Si déjà du temps de Shakespeare, "Épicure" a en anglais le sens d'athée ou de libertin, le penseur est associé à la Restauration de manière encore plus systématique à des comportements libertins¹⁴⁶. Cudworth, dans son *True Intellectual System of the Universe*, décrit Épicure comme "un athée absolu" et Lucrèce comme "le poète athée"¹⁴⁷. Il n'est donc pas étonnant, dans ce contexte, qu'il faille attendre 1682 pour voir paraître la première traduction intégrale du *De rerum natura* en anglais, dans laquelle le traducteur, Thomas Creech, se sent obligé de prendre les mêmes précautions qu'Evelyn, en y adjoignant une préface et des notes extrêmement critiques des idées de Lucrèce¹⁴⁸.

La comparaison entre *The Blazing World* et *Les Etats et empires de la lune et du soleil* de Cyrano ne cesse de nous hanter, même si Cavendish n'a pas tout à fait l'ampleur de vue du Français. Peut-on pour autant conclure à l'existence de libertins anglais, au premier rang desquels figurerait la Duchesse de Newcastle ? Rien n'est moins sûr, en l'absence de cercles constitués d'esprits forts, se reconnaissant comme

¹⁴⁵ Sur la positivité de l'erreur chez Gassendi, voir Sylvie Taussig, "La cosmologie copernicienne et l'accusation d'athéisme", in *La Question de l'athéisme au XVIIe siècle*, sous la direction de Sylvie Taussig et Pierre Lurbe, Turnhout, Brepols, 2004, p. 73-103 et du même auteur, *Vie et moeurs d'Épicure*, p. 27.

¹⁴⁶ Voir notamment James Turner, *Libertines and Radicals in Early Modern London : Sexuality, Politics, and Literary Culture, 1630-1685*, Cambridge, CUP, 2002, et Warren Chernaik, *Sexual Freedom in Restoration Literature*, Cambridge, CUP, 1995.

¹⁴⁷ Raphael Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, p. 57, 77. Voir Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Enlightenment*, Oxford, OUP, 2008, pour une étude des formes d'hétérodoxie – très souvent associées à l'épicurisme – à la Restauration et dans la première moitié du XVIIIe siècle.

¹⁴⁸ T. Lucretius Carus. *The Epicurean Philosopher, His Six Books of De Natura Rerum*, Oxford, 1682.

"Le "renouveau" de l'épicurisme en Angleterre au milieu du XVIIe siècle"

tels. Il vaudrait mieux sans doute parler, comme le fait Françoise Charles-Daubert en étudiant les rapports entre Spinoza et les libertins, de "zones de convergence" entre libertins français et Cavendish, pour éviter les généralisations quelque peu dangereuses¹⁴⁹. Les textes de Cavendish plaident dans leur ensemble pour la possibilité d'adhérer sélectivement à certains principes épicuriens ou libertins sans nécessairement en reprendre tous les attendus. Car il n'existe pas, semble-t-il, avant les années 1660, de reconnaissance collective d'appartenance à un groupe de libres penseurs en Angleterre. Dans les années 1650, les bouleversements politiques et sociaux créent en Angleterre des espaces de liberté et d'expérimentation d'où émergent des ferments philosophiques d'une extrême audace. Mais il faut sans doute attribuer à une plus grande tolérance qu'en France, due en particulier à une religion plus accommodante, voire accueillante envers des formes de contestation interne des dogmes chrétiens, ainsi qu'à un pouvoir central moins prééminent ou moins oppressif, la tolérance toute relative pour des conceptions hétérodoxes et des idées jugées ailleurs en Europe hautement subversives.

¹⁴⁹ *Les Libertins érudits*, p. 100.