« Le démon de Socrate ». L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac

Bérengère Parmentier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/244>

DOI : 10.4000/ccrh.244

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2004

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Bérengère Parmentier, « « Le démon de Socrate ». L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 33 | 2004, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/244> ; DOI : 10.4000/ccrh.244

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

« Le démon de Socrate ». L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac

Bérengère Parmentier

- ¹ En parcourant les territoires de la Lune, le Narrateur de *L'Autre monde* de Cyrano rencontre une étonnante société de quadrupèdes qui, offusqués de le voir marcher sur ses pattes de derrière, le traitent comme un animal de foire ; un bateleur qui s'empare de lui le fait sautiller au bout d'une corde pour attirer les badauds. Surgit alors un personnage qui va lui servir de guide, d'initiateur et de protecteur dans sa découverte du monde lunaire¹. L'individu, qui parle grec, ne tarde pas à se présenter ; il raconte qu'il est né sur le Soleil, mais qu'il a vécu sur la Terre, où « on l'appelait le Démon de Socrate », et il déroule son autobiographie : il a été tour à tour compagnon de Socrate, d'Epaminondas, de Caton et de Brutus². Il a appartenu, jusqu'au règne d'Auguste³, à l'accueillante catégorie des « oracles, nymphes, génies, fées, dieux foyers, lémures, larves, lamies, farfadets, naïades, incubes, ombres, mânes, spectres, fantômes »⁴ ; il est apparu à Drusus⁵. Puis, fatigué de la croissante stupidité des hommes, il a regagné la Lune. Revenu sur Terre après de longs siècles, il a fréquenté Cardan, Corneille Agrippa, l'abbé Trithème, « le docteur Faust », La Brosse, un certain « César » (Nostradamus ?), les « chevaliers de la Rose-Croix », Campanella, La Mothe Le Vayer et Gassendi. Cette étrange liste de fréquentations modernes assimile le déjà légendaire docteur Faust, les inquiétants inconnus qui ont effrayé l'Europe sous le nom de « Rose-Croix »⁶, et des auteurs notoires mais disparates. On admet bien que le démon ait pu fréquenter Campanella, qui affirmait disposer d'un « démon » personnel⁷ ; Cardan, qui raconte nombre d'histoires de ce type⁸ ; Nostradamus, à qui l'on prêtait une communication avec les démons⁹ ; Corneille Agrippa ou Trithème, théoriciens de la magie démonique¹⁰ ; ou encore un astrologue comme La Brosse ; mais on comprend mal en quoi l'amitié d'un démon aurait pu intéresser le sceptique La Mothe le Vayer, ou Gassendi, qui n'aurait sans doute pas apprécié d'être rapproché sans explication du docteur Faust.

- 2 La suite du texte ne permet guère au lecteur de fixer ses idées. Le démon de Socrate présente en effet avec enthousiasme le dernier de ses amis terrestres, un « héros », « tout esprit et tout cœur », et c'est un poète, Tristan L'Hermite ; le démon raconte qu'il a voulu lui faire l'hommage de trois fioles alchimiques, que Tristan aurait refusées. Cet épisode renvoie sans doute moins à la biographie réelle de Tristan L'Hermite qu'à quelques chapitres notoires de son roman comique « autobiographique », *Le Page disgracié* (1643). En effet, dans le récit de Tristan, le jeune Narrateur, naïf et inexpérimenté, rencontre un personnage d'alchimiste assez louche, par lequel il se laisse fasciner ; il accepte même – contrairement au récit de Cyrano – les « fioles » qui lui sont offertes¹¹. L'ambivalence du récit de Tristan, qui flotte entre la fiction et l'autobiographie, et qui adopte par focalisation interne la crédulité juvénile de son narrateur-personnage, se trouve répercutée et redoublée dans le roman de Cyrano¹². Elle vient, à son tour, entrer en résonance avec le système de références éclatées qui conduit par des voies obscures de Socrate à Faust et à Gassendi.
- 3 Par son nom même, et par sa première présentation, le personnage du « Démon de Socrate » apporte avec lui un faisceau de références inconciliables. Son identité narrative explose sous le poids de ces allusions qui renvoient aussi bien à des philosophies (divergentes), à des formes de fiction (distinctes), au réel et à la légende, au passé antique et à l'actualité presque immédiate. Si l'on appelle « équivoque » un mot, une expression ou un énoncé qui s'ouvre à plusieurs sens, induisant en erreur et appelant une complicité¹³, le démon de Socrate est un *personnage équivoque*¹⁴. Le statut de ce personnage est exemplaire d'une singulière pratique de l'écriture : le texte de Cyrano a pour caractéristique de projeter à chaque phrase, à chaque mot, non seulement un double sens mais une pluralité de sens possibles. Le lecteur voit s'ouvrir tour à tour, avec de nouvelles virtualités référentielles, des hypothèses d'interprétation nouvelles. Dans cette production d'un réseau intertextuel sans contours qui noie le lecteur et lui fait perdre pied, on peut voir l'une des déterminations majeures de l'*écriture équivoque* que pratique Cyrano.
- 4 L'équivoque qui se déploie à partir du système d'allusions porte sur le contenu du discours, mais aussi sur son statut. L'incessant clignotement des références pourrait conduire à un suspens provisoire du sens ; il pourrait aussi indiquer la voie étroite d'un sens difficile ; mais on ne peut exclure qu'il engage seulement au pur plaisir d'un non-sens désinvolte. Il n'est même pas certain qu'il y ait, dans ce réseau de références éclatées, un sens à chercher ; l'allusion équivoque semble mettre en cause jusqu'à la possibilité d'un sens¹⁵.

Provocation et prudence : stratégie de l'équivoque

- 5 Il n'est pas une phrase dans le double roman de Cyrano qui s'offre à une lecture directe et univoque. Un jeu polyphonique constant assigne toutes les affirmations qui s'y présentent à des locuteurs incertains et versatiles¹⁶ ; chacun des faits présentés ou des phénomènes décrits est médié par l'ironie ; et la multiplication des ancres référentiels possibles confère à chaque élément du récit, à commencer par la structure d'ensemble du voyage cosmique, une pluralité de significations. Ce jeu permanent avec l'ambiguïté du sens n'empêche pas que se dégage un ensemble de propositions très claires : le rejet de toute autorité (Église, religion, universités, princes), un matérialisme décidé, la revendication du plaisir et du désir¹⁷. L'équivoque n'exclut donc pas la prise de position,

elle exerce une fonction offensive en même temps que défensive. C'est le pivot d'une écriture qui avance sur le fil, entre provocation et prudence, entre ironie critique et dissimulation tactique.

- 6 La comparaison du manuscrit des *États et Empires de la Lune* avec la version imprimée, à titre posthume, en 1657, est significative¹⁸. Cardin Le Bret, qui a revu le texte pour l'édition, n'avait pas la tâche facile. Il devait rendre admissible ce texte dont l'ironie est tantôt insidieuse et presque indéchiffrable, tantôt éclatante et ouvertement satirique. Son travail, qu'on peut suivre à la trace grâce à l'édition critique de Madeleine Alcover, a consisté à évacuer les équivoques les plus lisibles, tout en admettant et en renforçant les équivoques les plus complexes, qui exigent de la part du lecteur un effort d'interprétation ardu, et parfois impossible.
- 7 Dans la version manuscrite de *La Lune*, le Narrateur discute à la fin du roman avec un personnage d'un athéisme provocateur, le Fils de l'Hôte, qui nie avec panache l'immortalité de l'âme, la résurrection, l'existence même de Dieu. Terrifié, le Narrateur regarde son compagnon et le voit sous un jour nouveau, les « yeux étaient petits et enfoncés, le teint basané, la bouche grande, le menton velu, les ongles noirs » ; « possible même », se dit le Narrateur, « que c'est l'Antéchrist dont il se parle tant dans notre monde ». Mais au moment où le Fils de l'Hôte s'apprête à proférer un nouveau blasphème, surgit « un grand homme noir et velu », qui le saisit à bras le corps et l'emporte dans les profondeurs cosmiques, entraînant du même coup le Narrateur, qui s'accroche à son camarade et découvre ainsi un nouveau moyen de locomotion astrale : « le Diable était notre voiture » (p. 158). La punition du Fils de l'Hôte est d'une bouffonnerie ostentatoire qui interdit de lire le texte à la lettre. Le Narrateur a beau feindre de s'effrayer de l'athéisme de son ami, l'apparition du diable a beau être présentée comme une juste punition, le comique burlesque de la scène ne laisse aucun doute : la double lecture est immédiate et l'équivoque se résout d'elle-même en satire.
- 8 On pouvait s'y attendre : les dernières pages de *La Lune* ont été entièrement coupées pour l'impression. Les discours blasphématoires du Fils de l'Hôte disparaissent, et la grotesque apparition diabolique est remplacée par une conclusion entièrement différente, qui réintroduit, précisément, la figure du « démon de Socrate »¹⁹ ; dans le texte imprimé, c'est le démon lui-même qui aide le Narrateur à revenir paisiblement sur la Terre, à l'aide de la machine par laquelle il était arrivé. Le « démon de Socrate » apparaît ainsi comme un double nommable, présentable, et pour ainsi dire « publiable », du Diable velu du manuscrit.
- 9 En même temps que le mot « diable », le mot « ange » est également évacué de la version imprimée. Vers la fin du récit, le « démon » en personne prononce l'apologie du chou et propose de lui attribuer un « intellect universel », mais il mentionne une objection possible : les choux ne nous « communiquent » guère leurs « grandes pensées ». Objection qu'il repousse aussitôt en suggérant une analogie sacrilège : « Mais, dites-moi, que nous ont jamais enseigné les anges non plus qu'eux ? ». Le Démon exclut donc nettement la fonction de médiateurs attribuée aux anges dans la doctrine chrétienne. Dans le texte imprimé, le mot « anges » a disparu, remplacé par cette périphrase embarrassée : « ... que nous ont jamais enseigné certains êtres que nous admettons au-dessus de nous, avec lesquels nous n'avons aucun rapport ni proportion, et dont nous comprenons l'existence aussi difficilement que l'intelligence et les façons avec lesquelles un chou est capable de s'exprimer à ses semblables et non pas à nous » (p. 432). Le Bret a

donc évacué toute référence directe au lexique chrétien, au profit d'une expression floue qui peut inclure lamies, farfadets, fantômes, et autres « démons de Socrate ».

- 10 D'une manière générale, Le Bret a supprimé méthodiquement chacun des termes qui rappellent directement les dogmes et traditions chrétiennes (« Paradis », « fleuve Jourdain » qui devient « fleuve agréable », « Adam » devient « Mada », et bien entendu « Dieu »²⁰, etc.), le personnel et les institutions de l'Église (« prêtres », « jésuite », « prophète », etc.); il a éliminé les offenses les plus évidentes à la morale chrétienne et à l'ordre politique : la plupart des allusions sexuelles, la critique des rois de guerre²¹. Lorsque des paragraphes entiers touchaient à la question religieuse, les corrections de détail se sont avérées insuffisantes : Le Bret a dû faire disparaître à la hache des paragraphes entiers : l'épisode du Paradis terrestre ; les conversations finales avec le démon de Socrate et surtout avec le Fils de l'hôte sur l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la résurrection ; enfin la diabolique conclusion manuscrite²².
- 11 La comparaison du texte révisé par Le Bret avec la version manuscrite permet donc de repérer un seuil d'acceptabilité de l'équivoque, et de cerner le point où l'équivoque défensive « couvre » suffisamment l'agression équivoque pour pouvoir affronter les censeurs de 1657²³. Dans ce cadre, on peut remarquer que Le Bret a laissé passer, presque sans exception, l'ensemble des références aux philosophies et aux sciences anciennes. Il arrive même que Le Bret ajoute une référence aux grands noms de l'épicurisme, que le texte manuscrit ne proposait pas²⁴. Il renforce ainsi le foisonnement des références philosophiques et scientifiques qui démultiplient les possibilités d'ancrage du texte dans des espaces intellectuels divers, mais également inoffensifs²⁵. Les références scientifiques ne posent manifestement aucun problème tant que l'allusion à la religion ou plus généralement aux autorités n'est pas évidente pour un lecteur peu informé. Ainsi, de longs développements atomistes et matérialistes, qui sont en eux-mêmes hétérodoxes et provocateurs, ont été laissés sans changement²⁶. De toute évidence, Le Bret parie sur l'inculture du lecteur malveillant.
- 12 Il ne faudrait pas opposer la démarche correctrice de Le Bret à l'écriture incisive de Cyrano ; mieux vaut insister sur leur continuité. Le Bret développe des virtualités déjà présentes dans le manuscrit de *La Lune*, et ses manipulations éclairent les stratégies d'écriture qui sont déjà à l'œuvre dans le manuscrit. Tout porte à croire que pour Cyrano lui-même, la multiplication des références scientifiques et philosophiques, en particulier les allusions aux doctrines antiques, répond d'abord à une attitude autoprotectrice ; elle participe sans doute d'une volonté délibérée de rendre le texte *difficile*. On peut y voir la recherche d'une garantie immédiate contre la menace factuelle de la censure ; mais aussi, sans doute, une adhésion au principe « averroïste » d'une nécessaire sélection du public. Le choix d'une écriture proprement *déconcertante* pourrait relever d'une décision de principe, en même temps que du risque censorial réel dont témoignent les corrections de Le Bret. La première partie du *Soleil*, avec le séjour du Narrateur entre Cussan et Colignac, présente très clairement l'idéal d'une communication philosophique réservée au cercle des *amis*, fortement opposé à la stupidité du peuple inféodé aux prêtres. Si l'on en croit le préfacier de *La Lune*, Cyrano aurait considéré Démocrite et Pyrrhon comme les philosophes « les plus raisonnables de l'Antiquité » ; le premier, pour avoir « mis la vérité dans un lieu si obscur, qu'il était impossible de la voir », et le second, parce que « aucun des savants de son siècle n'avait pu mettre ses sentiments en servitude »²⁷ : l'exigence de liberté de la pensée semble s'associer à une nécessité de dissimuler « la vérité » tout en la

proférant²⁸. Le réseau d'allusions multiformes fonctionnerait alors comme un « lieu obscur » qui masquerait le sens.

- 13 On attend donc le contre-point offensif de cette tactique de couverture : tout en déstabilisant les lecteurs malévoles, Cyrano devrait faire signe aux lecteurs complices ; pour eux, il devrait ridiculiser la figure du démon de Socrate en laissant paraître son incrédulité. C'est ainsi qu'il procède dans *Le Pédant joué*²⁹, et dans les lettres *Pour les sorciers* et *Contre les sorciers*³⁰, où la référence ironique aux croyances démoniaques conduit à des affirmations fortes : « La raison est ma reine, à qui je donne volontairement les mains » ; « je ne défère à l'autorité de personne, si elle n'est accompagnée de raison [...] »³¹. Le rapprochement du discours du Démon avec ces textes s'imposent, et les mécanismes de l'ironie sont largement semblables ; mais dans le roman, l'équivoque sur le statut du démon est beaucoup plus tenace ; elle ne se laisse pas aussi facilement résoudre en équivoque satirique. Dans *La Lune*, les affaires démoniques ne sont pas présentées par un fourbe comique, comme dans *Le Pédant joué*. Leur présentation n'est pas immédiatement « démontée » par une forte dénégation, comme dans le diptyque des *Lettres*³². On ne voit pas ce qui, dans le roman, pourrait suggérer que le démon *n'existe pas*³³. Au contraire, dans le roman, le démon « existe », de même que la terre tourne pour le Narrateur, de même que le monde qu'il découvre est infini. L'existence du démon ne semble ni plus ni moins impossible dans la fiction que l'hypothèse héliocentrique : l'une et l'autre sont présentées comme des réalités par le biais de la fiction. Il est notable que le démon raconte avoir fréquenté des personnages aussi peu crédules que La Mothe le Vayer et Gassendi : en ce sens, l'incertitude porte moins sur l'existence du démon que sur la nature de ce « démon de Socrate » qui aurait pu épauler aussi bien Brutus, Faust et Gassendi.
- 14 Le démon de Socrate n'est pas un cas isolé : diverses espèces de créatures intermédiaires circulent dans les deux romans : dès les premières pages de *La Lune*, un livre de Cardan s'ouvre comme par prodige à la page où Cardan raconte l'apparition de trois vieillards habitants de la lune³⁴. Dans le *Soleil*, les transformations du Narrateur qui se libère dans son ascension des pesanteurs de la matière peuvent s'interpréter comme un devenir-démon ; c'est en tous cas ce que suggère le préfacier anonyme de ce second roman³⁵. Plus généralement, l'existence du démon s'inscrit dans toute une série de phénomènes qui « se produisent », dans la fiction de *La Lune* et plus encore dans le *Soleil*, aux frontières du domaine de la nature, et qui sont présentés comme plaisants sans faire l'objet d'une satire directe : invocation active d'un Soleil-père, ascension par la *force de l'imagination*, génération à partir d'une motte de terre... Il n'est pas indifférent que Cardan et Campanella, deux noms qu'une topique en formation, au début du XVII^e siècle, associe à la question des « démons » personnels, jouent un rôle crucial en deux points stratégiques, au début de *La Lune* et à la fin du *Soleil*. Le « démon de Socrate » s'inscrit donc dans tout un réseau de figures et de motifs à la limite du « naturel », qui parcourent les deux romans avec une insistance presque obsessionnelle, et qui ne paraissent ni plus ni moins crédibles que l'hypothèse héliocentrique.
- 15 La stratégie ironique est donc plus complexe que ce qu'on pourrait imaginer. Le « démon de Socrate » ne s'auto-détruit pas de lui-même sous l'effet de l'ironie ; l'équivoque consiste plutôt à convoquer dans la trame du roman des éléments de pensée dont la valeur de vérité est incertaine, en noyant la figure chrétienne du démoniaque parmi toute une gamme de créatures fantomatiques. Ainsi se trouve investi dans le roman un vaste ensemble intertextuel qui problématise la nature du démon et remet en cause l'unicité du dogme chrétien.

L'équivoque érudite

- 16 Le texte de Cyrano fournit l'exemple étonnant d'une érudition sans sources et sans repères. Chez Naudé, La Mothe le Vayer, Bayle, et déjà chez Montaigne, l'érudition est le ressort d'une destruction insidieuse des doctrines admises ; elle correspond en ce sens à l'une des déterminations majeures de l'écriture « libertine »³⁶. Mais dans les romans de Cyrano, l'érudition reste implicite ; le texte fait appel à un vaste corpus intertextuel sans jamais citer ses sources, et même, le plus souvent, en effaçant délibérément les liens référentiels. L'érudition est donc largement livrée à la responsabilité du lecteur, qui ne reçoit pas de clés, mais seulement une curiosité, et qui aura la charge de découper lui-même son objet, à la mesure des connaissances dont il dispose.
- 17 Le personnage du « démon de Socrate » n'est pas choisi au hasard. En introduisant dans son roman
- [...] ce tant fameux démon de Socrate qui ne s'est pas moins fait signaler par l'autorité de ceux qui nous en donné l'histoire, que par la grande diversité du jugement qui en a été fait³⁷
- comme dit Naudé, c'est d'abord un faisceau de problématiques que Cyrano implante dans son roman. Le démon de Socrate, c'est un lieu de la réflexion théorique, au croisement d'hypothèses explicatives issues de doctrines divergentes et d'espaces intellectuels disparates.
- 18 Dans l'immense dossier constitué au long des siècles autour des phénomènes « démoniques », les traditions et les doctrines les plus diverses ne cessent de renvoyer les unes aux autres à partir de quelques motifs récurrents, conceptuels mais aussi narratifs : la figure du « démon de Socrate » est régulièrement invoquée jusque chez les théologiens et les démonologues. En amont, l'intertexte étend ses ramifications jusqu'aux premiers témoignages de la pensée occidentale : les préfaciers de *La Lune* et du *Soleil* n'ont pas tort de faire remonter la question des démons jusqu'à Hésiode, Thalès et Héraclite³⁸ ; et nous verrons que Cyrano renvoie volontiers au pythagorisme. Mais il suffit de prendre plus modestement pour base le texte de l'*Apologie de Socrate* de Platon : le statut du « démon de Socrate », cette voix « divine » et « familière » à la fois, apparaît d'emblée fortement problématique. Il pose au moins deux questions métaphysiques majeures ; l'une touche à la physique : c'est le rapport de l'humain et du divin, de la terre et du ciel, de la nature et de la surnature, entre lesquels le « démon » semble fournir une étrange médiation ; l'autre concerne la morale : les ressorts, intérieurs ou extérieurs, de l'agir humain³⁹. Après Platon et Xénophon (*Mémoires*, IV, 8), ces questions vont être reprises et creusées par un ensemble d'auteurs très présents dans la mémoire culturelle du XVII^e siècle : Plutarque, dans *Le Démon de Socrate* (*Peri tous Sôkratous Daimoniou*), envisage tour à tour une série d'hypothèses sur le statut du démon⁴⁰ ; Apulée, dans un *Démon de Socrate* latin (*De deo Socratis*), distingue différentes espèces en partant du principe d'une médiation nécessaire entre l'humain et le divin⁴¹ ; le corpus néo-platonicien (Plotin, Jamblique, Porphyre, Proclus) fait du « démon » un jalon fondamental dans la chaîne continue de l'être⁴². À la faveur d'un hasard de traduction, l'assimilation lexicale du démon biblique au *daimon* grec dans la Bible des Septante, ces réflexions vont se prolonger chez les pères de l'Église et les théologiens, qui tiennent l'existence des démons pour une indiscutable vérité de la foi⁴³, mais qui poursuivent la méditation sur la corporéité des démons, sur

leur visibilité, sur leurs rapports aux dieux et aux hommes, en utilisant largement le corpus antique et notamment la figure du « démon de Socrate »⁴⁴.

- 19 La mention dans le roman du « démon de Socrate », plutôt que du diable ou des démons chrétiens, n'est donc pas seulement affaire de prudence ; elle permet aussi d'importer dans la trame du roman comique un ensemble de problématiques attestées. La première fonction de cette procédure est d'ébranler la stabilité du dogme chrétien, en rappelant la variété des interprétations qui ont été données du phénomène depuis l'Antiquité, concernant l'intériorité ou l'extériorité des impulsions humaines, les limites de la nature, et les possibles médiations entre l'humain et le divin. L'érudition – même implicite – gagne en ce sens une valeur critique. Il s'agit moins de montrer, sur le modèle sceptique, l'équivalence générale de toutes les doctrines possibles, que d'opposer à l'autorité univoque du dogme la profusion des explications imaginables. Cet usage de l'érudition, dont la force critique s'appuie sur l'ouverture aux hypothèses les plus variées, rappelle la démarche des héritiers du naturalisme renaissant ; il évoque notamment Cardan, qui s'acharnait à présenter la « variété » et la « subtilité » des phénomènes naturels aux dépens des schémas officiels d'interprétation du monde. Cependant, chez Cyrano, les sources érudites ne sont pas indiquées, elles sont même délibérément brouillées⁴⁵ : la construction du sens est laissée à l'initiative de chaque lecteur ; tandis que les lecteurs mal informés sont délibérément écartés, le lecteur bienveillant aura à construire lui-même, à partir du savoir qui est le sien, son propre cheminement interprétatif – à moins qu'il ne choisisse de s'en tenir à la valeur divertissante de cette narration narquoise. La fonction défensive de l'équivoque ne tend donc pas seulement à aveugler les lecteurs malveillants, mais aussi à confier aux lecteurs bénévoles la tâche de déterminer un sens, sur la base des connaissances particulières dont chacun dispose.

Les deux « natures »

- 20 Mais le démon de Socrate n'incarne pas seulement une problématique intemporelle. La première moitié du XVII^e siècle a été marquée par une exceptionnelle « obsession du diable »⁴⁶, qui confère à la question des démons, dans les décennies qui précèdent la parution des *États et Empires de la Lune*, une actualité brûlante. Les derniers feux de la chasse aux sorcières, et la montée des affaires de possession démoniaque⁴⁷, ont activé la hantise des « démons », dont témoignent les écrits des démonologues⁴⁸, mais aussi de larges secteurs de la littérature⁴⁹. Dans ses lettres *Pour et Contre les Sorciers*, Cyrano renvoie directement à cette actualité en nommant explicitement Gaufridy et les religieuses de Loudun, et en « démontant » le système discursif qui fonde la pratique des pourfendeurs de démons⁵⁰. Les *États et Empires du Soleil* rappelleront aussi ce contexte répressif : c'est précisément pour avoir eu, sur la Lune, « accointance avec le démon de Socrate » (p. 169), que le Narrateur sera accusé de sorcellerie par les parlementaires de Toulouse. Dans *La Lune*, cette actualité reste implicite⁵¹, mais elle n'en est pas moins présente pour le lecteur comme pour l'auteur : au-delà de ses enjeux en physique, morale, métaphysique, théologie, la question des démons prend désormais une orientation nettement juridique. C'est donc aussi un contexte historique déterminé, juridique et politique, que le « démon » de Cyrano convoque pour le lecteur complice.
- 21 L'acharnement punitif de l'appareil judiciaire se nourrit de l'adversité. La conception chrétienne du démoniaque est en effet menacée sur un double front. D'un côté, les démonologues doivent s'opposer à la diffusion croissante d'explications du monde qui

délimitent strictement un domaine de la *nature*, régi par ses propres lois rationnelles. Le « démon de Socrate » joue son rôle dans ces débats ; il peut en effet être interprété comme un phénomène strictement moral, dont toute dimension prodigieuse serait évacuée. Pour Montaigne, le « démon de Socrate » ne nomme pas autre chose que l'autorité intérieure de la volonté⁵². Naudé, de son côté, l'explique par la « prudence » formée en Socrate par « la bonne règle de sa vie, la sage conduite de ses actions, l'expérience qu'il avait des choses, et le résultat de toutes ses vertus »⁵³. Descartes, dans une lettre à Elisabeth, le comprend comme une « joie intérieure » :

- 22 Et ce qu'on nomme communement le genie de Socrate, n'a sans doute esté autre chose, sinon qu'il avoit accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, & pensoit que l'événement de ce qu'il avoit entreprenoit seroit heureux, lors qu'il avoit quelque secret sentiment de gayeté, &, au contraire, qu'il seroit malheureux, lorsqu'il estoit triste⁵⁴.
- 23 Les efforts de réduction rationnelle n'éliminent donc pas ce « lieu » de la pensée qu'est le « démon de Socrate » ; mais ils déplacent la problématique du statut des êtres surnaturels vers les ressorts naturels de l'agir humain.
- 24 Quelle que soit la conclusion affichée par les différents auteurs, ces réductions à la nature humaine ne peuvent manquer d'atteindre insidieusement, dans la lignée de Pomponazzi⁵⁵, le surnaturel chrétien et donc les bases mêmes de la doctrine et de la tradition chrétienne. Le danger est majeur pour les théologiens, qui se trouvent conduits à admettre et à consacrer les conceptions les plus diverses du démonisme, pour les intégrer à titre de preuve dans l'ordre surnaturel chrétien. Comme l'écrit Mersenne, « on peut classer les athées en deux catégories : ou bien en effet ils admettent quelque génie invisible ; ou bien ils s'en tiennent au seul ordre de la nature. S'il s'agit des premiers, puisqu'ils défendent l'existence des démons et n'ont recours qu'à eux, on les convaincra aisément : en effet, ils ne peuvent absolument pas rendre compte de toutes les choses qui se produisent dans la nature »⁵⁶.
- 25 Mais les démonologues chrétiens ont encore un autre front à défendre : ils doivent non seulement s'opposer à la construction d'une nature dont tout prodige serait exclu, mais aussi à l'intégration du prodige dans une nature qui prendrait la place de Dieu. Il s'agit là, à vrai dire, d'une ligne d'attaque qui s'effrite progressivement au début du XVII^e siècle, et qui commence à relever, au temps de Cyrano, d'une démarche intellectuelle désuète. Cardan, volontiers cité par Cyrano, est un représentant exemplaire de ce naturalisme à la fois critique et ouvert aux prodiges. Cardan est loin de nier l'existence et même l'efficacité des démons ; « il ne semble estre vraysemblable », écrit-il, « que tant grandes regions supremes soient destituees totalement d'aucuns animaux vivans, ainsi plustost il faut croire que les animaux sont là tant plus excellens que ceux-cy inferieurs, d'autant que les regions y sont plus claires & plus pures que ceste inferieure » ; mais il écrit en même temps : « nous entreprenons de prouver ces choses estre faictes seulement par la force & vertu de nature »⁵⁷. Les phénomènes étonnants, monstres et prodiges, sont donc intégrés dans l'ordre d'une nature dont la connaissance, toute raisonnée qu'elle soit, suscite l'émerveillement.
- 26 Ce « naturalisme » critique et merveilleux s'associe aisément aux « pensées magiques », qui ont gagné à la Renaissance une dignité philosophique et une audience nouvelles, après la publication par Ficin du *Corpus hermétique*⁵⁸. Ce n'est pas un hasard si Cyrano se réfère si souvent à Campanella, dernier représentant majeur du « naturalisme magique » : dans la *Lune*, le Démon de Socrate raconte qu'il a participé à la rédaction du *De Sensu*

Rerum et Magia ; et dans le *Soleil*, Campanella jouera pour le Narrateur le rôle d'initiateur que remplissait, sur la lune, le Démon lui-même ; il apparaît comme un personnage tout à fait positif, tenant parfois des discours épicuriens, parfois cartésiens.

- 27 Le véritable Tommaso Campanella s'est efforcé, comme son maître Telesio, de construire un système qui comble le fossé entre la matière et l'esprit. Campanella fait appel avec vigueur à l'expérience et à l'observation du monde naturel. Mais la nature qu'il décrit inclut l'action des astres, l'énergie des plantes, des minéraux, de la matière. Il explique dans le *De Sensu* qu'une « sensibilité » – elle-même matérielle – anime l'ensemble des choses du monde, végétaux, minéraux, objets fabriqués. Cette doctrine pose les fondements d'une magie parfaitement « naturelle », qui consiste à capter les flux d'énergie matérielle, quoique imperceptibles, qui traversent le monde naturel. Mais la limite est loin d'être claire entre magie « naturelle » et magie « démonique »⁵⁹ : les « démons » attachés aux planètes peuvent être conçus comme des êtres naturels, et faire l'objet de procédures magiques qui se veulent « naturelles »⁶⁰.
- 28 Il s'agit là, pour les théologiens et les juristes, de tentatives hétérodoxes et sacrilèges de recourir aux forces occultes qui régissent le monde. Cette extension du domaine de la nature porte atteinte à la distinction nécessaire entre l'âme et le corps, et elle menace le monopole du surnaturel chrétien sur les phénomènes prodigieux. Dans ce cadre, il serait insuffisant d'opposer la surnature chrétienne à une réduction « libertine » de la nature à la raison. Si Giordano Bruno est mort sur le bûcher, c'est d'abord pour avoir postulé une nature matérielle mais vivante, en continuelle transmutation. Dans les romans de Cyrano, l'escamotage proprement *équivoque* du nom de Bruno n'empêche pas que s'impose sa présence éclatante⁶¹. D'une manière générale, l'intérêt de Cyrano (et plus largement des « libertins ») pour des auteurs comme Cardan et Campanella témoigne d'un intérêt persistant pour des doctrines « naturalistes » plus ou moins mêlées de magie, qui ouvrent une autre ligne de front contre la dogmatique chrétienne.
- 29 On peut comprendre en ce sens l'insistante existence du démon de Socrate dans le roman de Cyrano. En actes comme en paroles, le démon de Cyrano se montre extrêmement critique à l'égard des croyances admises. Ainsi, dans le texte manuscrit, le Démon explique qu'il a enseigné aux Rose-Croix « quantité de souplesses et de secrets naturels, qui sans doute les auront fait passer *chez le peuple* pour de grands magiciens » (p. 57). De manière significative, l'expression « chez le peuple » a été supprimée pour l'édition imprimée ; elle souligne, en effet, l'idée d'une erreur populaire qui imposerait l'illusion d'une efficience magique dans de simples « secrets naturels » ; les effets prétendument magiques ne seraient que des trucs de prestidigitation, comme ceux que les observateurs critiques des séances d'exorcisme croient reconnaître chez les possédées supposées⁶². On reconnaît dans ce trait une critique ironique des croyances au surnaturel, dans la lignée de Pomponazzi et de Naudé. Un peu plus loin, le Démon suggère nettement une imposture politique chez les prêtres qui « embabouinent » « la conscience du peuple » avec de « spécieux scrupules »⁶³. Ce principe revient encore dans la longue tirade que le Démon consacre à montrer l'absurdité du respect à l'égard des vieillards ; si toutes les lois exigent une attitude aussi injustifiée, c'est, explique le Démon, parce que « tous ceux qui ont introduit des lois ont été des vieillards qui craignaient que les jeunes ne les déposassent justement de l'autorité qu'ils avaient extorquée, et ont fait comme les législateurs aux fausses religions un mystère de ce qu'ils n'ont pu prouver » (p. 104). Cette comparaison souligne, une fois encore, les mécanismes d'imposture sur lesquelles reposent les croyances établies, qu'il s'agisse de respect des vieillards ou de religion. Et le

Démon ponctue son développement par un cri significatif : « Juste Dieu ! qu'on en fait accroire au peuple de votre monde » (p. 106). Cette exclamation, comme d'ailleurs la comparaison avec les religions, a été coupée dans le texte imprimé⁶⁴.

30 Ce paradoxe s'explique par les informations que livre le Démon sur sa propre identité. Lorsque le Narrateur lui a demandé « s'ils étaient des corps comme nous », le Démon a répondu « que oui, qu'ils étaient des corps, mais non pas comme nous ni comme aucune chose que nous estimions telle, parce que nous n'appelons vulgairement *corps* que ce qui peut être touché ; qu'au reste, il n'y avait rien en la nature qui ne fût matériel, et que, quoiqu'ils le fussent eux-mêmes, ils étaient contraints, quand ils voulaient se faire voir à nous, de prendre des corps proportionnés à ce que nos sens sont capables de connaître » (p. 63). C'est ainsi que les démons se « soufflent » dans des corps humains pour pouvoir être vus, entendus et touchés par les hommes.

31 La représentation que donne le Démon de son propre statut est donc tout à fait cohérente. Il se présente comme une créature parfaitement naturelle, et donc intégralement matérielle ; il précise que si les hommes croient déceler des phénomènes spirituels, c'est par erreur : « Vous vous imaginez, vous autres, que ce que vous ne sauriez comprendre est spirituel, ou qu'il n'est point ; la conséquence est très fausse ». Cette illusion du spirituel est due à l'insuffisance des perceptions humaines :

Moi, par exemple, je conçois par mes sens la cause de la sympathie de l'aimant avec le pôle, celle du reflux de la mer, ce que l'animal devient après la mort. Vous autres ne sauriez donner jusqu'à ces hautes conceptions [...]⁶⁶.

32 L'exemple de sa propre nature permet donc au Démon d'exposer un principe général de compréhension du monde : tout est nature, tout est matière ; rien n'est surnaturel, rien n'est spirituel. Par là-même, « nature » et « matière » exigent une définition spécifique ; elles ne peuvent être opposées à la puissance créative de l'esprit. Les virtualités de la nature sont indéfinies. La nature peut inclure des créatures imperceptibles, qui ont pour habitude de s'installer dans de jeunes cadavres ; la libre puissance de la nature invite à imaginer qu'un chou même puisse disposer d'un intellect, et même, pourquoi pas, d'« une connaissance parfaite de toutes les choses dans leur causes » (p. 114). La matière, vivante et animée, fait aussi l'objet d'incessantes métamorphoses. Le Démon, qui lui-même ne cesse de s'incarner dans des corps différents, propose à plusieurs reprises des théories qui jouent avec le pythagorisme. Ainsi, après que, à la fin du roman, le Fils de l'Hôte ait nié avec vigueur l'immortalité de l'âme humaine, le Démon propose pour rassurer le Narrateur effrayé une théorie alternative, qu'il présente comme « une métempsycose plus raisonnée que la pythagorique » :

Vous savez, ô mon fils, que de la terre il se fait un arbre, d'un arbre un pourceau, d'un pourceau un homme. Ne pouvons-nous donc pas croire, puisque tous les êtres en la nature tendent au plus parfait, qu'ils aspirent à devenir hommes, cette essence étant l'achèvement du plus beau mixte et le mieux imaginé qui soit au monde, étant le seul qui fasse le lien de la vie brutale avec l'angélique ?⁶⁷ [...] Ainsi ce grand pontife que vous voyez la mitre sur la tête était, il n'y a que soixante ans, une touffe d'herbe en mon jardin. Dieu donc étant le Père commun de toutes ses créatures, quand il les aimerait toutes également, n'est-il pas bien croyable qu'après que, par cette métempsycose plus raisonnée que la pythagorique, tout ce qui sent, tout ce qui végète, enfin après que toute la matière aura passé par l'homme, alors ce grand jour du Jugement arrivera où font aboutir les prophètes les secrets de leur philosophie ? (p. 146-147).

33 Le principe d'une transmutation continue des corps est présenté sous une forme évidemment bouffonne, qui n'exclut pas sa valeur critique : l'ironie s'exerce d'abord sur

les éléments de la religion chrétienne placés en contrepoint⁶⁸. Surtout, alors qu'il était proposé comme un remède aux leçons d'athéisme du Fils de l'Hôte, le discours du Démon ouvre une *autre* ligne d'agression à l'égard de la doctrine chrétienne, appuyée cette fois sur les virtualités indéfinies de l'univers naturel⁶⁹ ; et l'on gagnerait sans doute à rapporter cette élaboration théorico-comique aux principes de perpétuelle transmutation matérielle qui jouent un rôle central dans la philosophie (volontiers comique) de Bruno. La polyphonie systématique du roman permet ainsi de multiplier les angles d'attaque. Le Démon s'accorderait certainement avec le Fils de l'Hôte pour rejeter « toutes ces expressions de miracles, de prodiges, d'événements contre nature »⁷⁰, car pour l'un comme pour l'autre « le sage ne voit rien au monde qu'il ne conçoive ou qu'il ne juge pouvoir être conçu » (p. 148). Mais tandis que le Fils de l'Hôte réduit tous les phénomènes à une étologie strictement humaine, d'ordre essentiellement psychosomatique, le Démon de Socrate ouvre l'espace de la nature aux choux pensants et aux démons matériels. La figure équivoque du Démon de Socrate permet d'intégrer la magie démonique elle-même dans l'ensemble des manifestations stupéfiantes de la nature matérielle – car le Démon, il ne faut pas l'oublier, a inspiré Corneille Agrippa et Trithème.

- 34 La référence à un « naturalisme » teinté de « magie », à la fois critique et émerveillé, ouvre l'espace de la fiction romanesque à une conception dynamique et vivante de la nature et de la matière, qui correspond à une autre stratégie polémique à l'égard de la doctrine chrétienne. Mais ces spéculations sont traitées avec une distance ironique : Cyrano n'ignore pas qu'elles sont, dans les années 1650, en passe de disparaître de l'ordre philosophique⁷¹. La référence au « naturalisme » renaissant ne peut plus guère s'inscrire que dans l'espace d'une fiction qui embrasse le sérieux et le grotesque, le vrai et le faux, avec un même émerveillement polémique. Elle ne peut plus fournir que des propositions au statut équivoque, aussi dérisoires que fécondes, aussi burlesques que magnifiques.
- 35 Le parcours qui a été ici proposé à partir de la figure du démon ne correspond qu'à une lecture parmi d'autres : l'allusion équivoque invite chaque lecteur bénévole à construire son propre modèle du sens, à partir de ses connaissances et préoccupations personnelles. Mais cet exemple d'une lecture possible éclaire le régime textuel de l'équivoque. La technique de l'allusion équivoque permet d'impliquer dans le roman des pans entiers de la pensée occidentale. Sa fonction est d'abord polémique : l'appel à une érudition sans sources ni références déstabilise les doctrines établies en multipliant à l'infini les lignes de front virtuelles. Il permet aussi de déployer les potentialités subversives des doctrines convoquées, sans avoir à y adhérer et sans engager sa parole⁷² : une permanente tactique d'esquive distribue sur des locuteurs fictifs, sur des théories anciennes, sur des référents incertains, le lieu de la responsabilité⁷³. Mais surtout, en ouvrant à l'infini les voies de l'interprétation, Cyrano reporte sur chacun de ses lecteurs cette responsabilité du sens. Cette tactique ne *suffit* sans doute pas à amadouer les censeurs : la nécessité des corrections de Le Bret en témoigne. Mais elle autorise, jusque dans la version revue pour l'impression, l'ouverture de perspectives critiques d'une exceptionnelle audace ; elle permet aussi d'inscrire dans le texte la figure, partiellement fictive, d'une énonciation libérée du poids de la responsabilité.
- 36 Plus encore, l'allusion équivoque *problématise* le sens. Le texte manipule différentes conceptions également subversives qu'il juxtapose et confronte ; la polémique contre l'adversaire privilégié qu'est le dogme chrétien se prolonge ainsi dans le refus de tout sens établi. La pluralité des références marque l'intérêt général de Cyrano pour toutes les doctrines inventives et critiques, des *novatores* renaissants à la « nouvelle

philosophie » cartésienne, sans parler de l'ensemble du corpus philosophique et scientifique antique ; mais les associations incongrues, les effets de contraste, les contrepoints ironiques, rappellent la distance qu'il ne cesse de maintenir à l'égard de chacune d'entre elles. L'équivoque allusive est donc indissociable de l'humour burlesque, qui souligne la fécondité des doctrines tout en marquant leurs limites et même, historiquement, leur désuétude. Dans cette perspective, l'allusion équivoque participe d'une réflexion critique sur la construction du sens, qui remet en cause toute prétention à une vérité définitive.

- 37 Le carrousel ironique des allusions marque chez Cyrano un désintérêt ostensible à l'égard de toute vérité univoque : ce qui l'intéresse en revanche dans les doctrines qu'il convoque, c'est l'énergie polémique et la puissance de l'imagination⁷⁴. Les références au « naturalisme magique » ont dans cette perspective un poids tout particulier : elles offrent le modèle d'une pensée qui utilise la force critique de la raison sans renoncer aux productions de l'imagination. Le démon de Socrate, selon ses propres dires, a fait partie des « fantômes », c'est-à-dire aussi bien, selon l'orthographe ambiguë du XVII^e siècle, des « fantasmes ». En ce sens, décidément, le Démon de Socrate « existe » bien : c'est un fantôme, polémique, provocateur, antidogmatique, et délibérément équivoque : les fantômes/fantasmes sont chez Cyrano naturels, matériels, et anti-religieux ; on ne s'étonnera pas que l'imagination du romancier s'oriente si facilement vers l'érotisme. Sans perdre sa force polémique, ni sa valeur réflexive, le système de l'allusion équivoque substitue à l'autorité du vrai la prolifération indéfinie des fantasmes subversifs.

NOTES

1. *L'Autre monde ou les États et Empires de la Lune*, dans Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, I, Madeleine Alcover, éd., Paris, H. Champion, p. 53-61. C'est cette édition qui sera désormais citée.
2. La liste conduit donc du *daimon* de Socrate à la vision d'un « fantôme » qu'aurait eue Brutus avant de combattre. Voir Plutarque, « Vie de Marcus Brutus », § XLIV et LIX, dans *Vies des hommes illustres*, traduction de Jacques Amyot, Gérard Walter, éd., t. II, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1951, p. 1078 et p. 1091. « Fantôme » est le terme employé dans la traduction d'Amyot. – Il est plus difficile de déterminer quel contact auraient pu avoir Epaminondas et Caton avec une « surnature » supposée. On peut cependant remarquer l'affiliation notoire d'Epaminondas aux pythagoriciens, et sa présence (presque muette) dans *Le Démon de Socrate* d'Apulée. – Mais il semble surtout qu'à partir des noms de Socrate et de Brutus, la liste établie par « le démon » soit infléchie vers l'invocation de grands noms d'un double héroïsme, à la fois philosophique et politique. On comparera en ce sens la liste de Cyrano avec les séries de noms fournies dans ce contexte par Charron dans *De la Sagesse* (II, 12 et III, 42, Paris, Fayard, « Corpus de philosophie », 1986, p. 541 et p. 799). Pour les sources, et spécialement le double statut d'Epaminondas, voir surtout Elie, *Histoire variée*, I. 3, § 17, « Les Belles Lettres », 1991, p. 40. – Chez Charron, comme chez d'autres « libertins », Socrate représente en effet un modèle d'action politique en même temps que de philosophie contemplative. Voir sur ce point Jean-Pierre Cavaillé, « Socrate libertin », dans Ettore Lojaco, éd., *La Fortuna di Socrate nella cultura occidentale*, Florence, Lemonnier, à paraître.

3. C'est-à-dire jusqu'en 14, au commencement de l'ère chrétienne. Comme le rappelle ironiquement Cyrano dans sa lettre « Contre les Sorciers » « nous sommes obligés de croire que l'empire du diable cessa quand Dieu vint au monde » (*Lettres satiriques et amoureuses*, Jean-Charles Darmon, éd., Desjonquères, 1999, p. 90. – Par ailleurs, Naudé rappelle que l'empereur Auguste aurait fait brûler tous les livres de magie (*Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, dans *Libertins du XVII^e siècle*, Jacques Prévot, éd., Gallimard, « La Pléiade », 1998, p. 373).
4. Cette séquence énumérative associe des créatures liées à des religions et des rituels antiques (« lamies », « mânes », etc.), à des croyances médiévales « païennes » (« farfadets », etc.), et marginalement – on y reviendra – à l'univers chrétien (« incubes ») ; elle les assimile aux catégories très générales des « ombres, spectres, fantômes », dont il faut noter l'importante résonance littéraire, et notamment la présence massive dans le théâtre des XVI^e-XVII^e siècles. Enfin, l'inclusion des « oracles » dans la série conforte l'ouverture aux formes les plus variées d'une apparence « surnature ».
5. Drusus, père de Germanicus et de Claude, aurait eu avant de franchir l'Elbe avec ses troupes la vision d'une femme barbare, qui l'aurait détourné de poursuivre son avancée. L'anecdote est rapportée par Suétone (*Vie de Claude*) et par Dion Cassius. Voir le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, article « Drusus (Néron Claude) », note E.
6. Voir Gabriel Naudé, *Instruction à la France Sur la Verité de l'Histoire des Freres de la Roze-Croix*, Paris, François Julliot, 1623 ; et Frances Yates, *La Lumière des Rose-Croix : l'illuminisme rosicrucien*, Retz, 1985.
7. Campanella écrit dans *De Sensum rerum et magia* : « Moi-même, lorsqu'il va m'arriver un malheur, j'ai coutume d'entendre, entre veille et sommeil, une voix qui articule clairement : Campanella ! Campanella !, ajoutant parfois d'autres mots ; j'écoute attentivement, mais je ne sais pas qui parle... » (Tommaso Campanella, *De Sensu rerum et magia libros quatuor [...]*, Paris, Bechet, 1637, III, 10, p. 234). « Il m'est arrivé que des démons ont tenté de me persuader de la réalité de la transmigration des âmes, de la privation du libre arbitre chez l'homme et de nombreuses autres choses ; ils m'ont prédit aussi de nombreux événements, les uns vrais, les autres faux. Je ne vis pas ces démons sous forme humaine, mais ils se manifestèrent clairement à moi... » (II, 25, p. 153-154).
8. Le cas de Cardan est plus complexe que celui de Campanella : il suggère parfois, non sans sérieuses réserves, qu'un démon ou un esprit lui serait apparu (voir par ex. *De Varietate*, p. 655), mais ailleurs il le nie fermement (« moy, qui jamais ne vey d'esprits », *De la Subtilité*, p. 463). Il raconte surtout avec insistance, parmi diverses « *mirae historiae* » démoniques, les importants contacts que son père prétendait avoir avec des créatures supranaturelles. Voir *Les Livres de Hierome Cardanus [...] de la Subtilité, & subtiles inventions, ensemble les causes occultes, & raisons d'icelles*, trad. Richard Le Blanc, Paris, Simon Calvarin, 1578, p. 462-463, et *Hieronymi Cardani Mediolanensis Medici De Rerum Varietate Libri XVII*, Bâle, 1557, p. 629 sq. – Sur le démon de Socrate, voir *De Rerum Varietate*, p. 632 sq, p. 661 sq.
9. Gabriel Naudé, *Apologie*, op. cit., p. 314-315.
10. Corneille Agrippa, *De Occulta Philosophia* [1533], éd. de Jean Servier en 3 vol., *La Magie Naturelle, La Magie céleste, La Magie cérémonielle*, Berg international, 1982 (notamment t. 1, ch. XXXIX, p. 118, « Comment, par certaines substances terrestres, nous pouvons nous concilier les intelligences de ce monde et les daemons qui leur sont supérieurs », et t. III, ch. XIX, « Les corps des démons »). Et Johann Trithemius, *Steganographia, hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Darmstadt, 1606. Sur ces deux auteurs, voir Daniel P. Walker, *La Magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, trad. Marc Rolland, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Hermétisme, 1988, p. 79-87.
11. Elles lui permettront d'ailleurs effectivement d'accomplir une guérison étonnante. Voir Tristan L'Hermite, *Le Page disgracié*, chapitres XVII-XXI, Gallimard, « Folio », p. 62-76. Un autre

alchimiste détenteur de « fioles » apparaît encore chez Cyrano lui-même, dans la lettre « Pour les sorciers », *Lettres satiriques et amoureuses*, op. cit., p. 82.

12. Voir aussi François Secret, « Littérature et alchimie à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Cyrano de Bergerac et Tristan L'Hermite », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 35, 1973, pp. 103-116.

13. Dans ses grandes lignes (et malgré une variation sur l'étendue de l'unité équivoque, mot, phrase ou discours), la définition reste constante des dictionnaires du XVII^e siècle à Littré et au-delà.

14. Il y aurait beaucoup à dire sur le statut de ces « personnages » de roman que sont Élie, le Démon de Socrate, l'Espagnol (qui renvoie au héros de *L'Homme dans la Lune* de Godwin), le Fils de l'Hôte, ou encore, dans *Les États et Empires du Soleil*, Campanella et Descartes ; leur identité narrative est lestée par le poids de références à leur vie réelle ou fictive, aux œuvres dont ils sont tantôt les auteurs, tantôt les personnages. Leur insertion progressive dans le double roman y dépose peu à peu des réseaux de sens préconstitués, qui se superposent et se croisent sans terme, jusqu'à la rencontre inachevée de « Monsieur Descartes » et de « Campanella » sur laquelle s'interrompt le texte des *États et Empires du Soleil*. – Voir les remarques de Mireille Calle-Gruber, « Au non-lieu du texte : l'utopie de Cyrano de Bergerac », *XVII^e siècle*, n° 125, octobre-décembre 1979, p. 354.

15. Jean-Charles Darmon, « Écriture polémique et libertinage de la pointe : Le cas des *Lettres satiriques et amoureuses* de Cyrano de Bergerac », dans *La Parole polémique. Études réunies* par Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel, Paris, H. Champion, 2003, p. 173-203.

16. Voir les analyses de Mireille Calle-Gruber : « L'enjeu de l'écriture sera donc d'altérer suffisamment le canal de la communication pour couvrir celui qui s'énonce, sans excéder toutefois un certain seuil minimum d'intelligibilité du message à découvrir. [...] Le lecteur, perplexe, se trouve de la sorte en présence d'un discours que personne n'assume nommément et qu'émet, en tous points du texte, multiple et non identifié, un insaisissable énonciateur », Mireille Calle-Gruber, « Au non-lieu du texte... », art. cit., p. 352-53.

17. Ces prises de position manifestent, comme l'écrit Olivier Bloch, « une sorte de solidarité globale avec l'ensemble des attitudes novatrices présentes dans l'horizon culturel, en tant qu'elles peuvent être orientées vers le maximum de libération par rapport aux visions religieuses, théologiques, et spiritualistes, de l'univers » (Olivier Bloch, « Cyrano de Bergerac et la philosophie », *XVII^e siècle*, oct-déc. 1985, n° 149, p. 347.

18. Nous utiliserons le manuscrit de Paris, c'est-à-dire le texte reproduit par Madeleine Alcover dans son édition. Pour une description des différents manuscrits, voir la présentation, p. CI sq.

19. Cette conclusion est donnée par l'édition Alcover, p. 451-453.

20. Dans l'éloge du chou, que le manuscrit présente avec insistance comme fils de Dieu, le mot « Dieu » est systématiquement remplacé par « la nature » (p. 111-112, voir la variante p. 430).

21. « Et cependant qu'ils font casser la tête à plus de quatre millions d'hommes qui valent mieux qu'eux, ils sont dans leur cabinet à goguenarder sur les circonstances du massacre de ces badauds. Mais je me trompe de blâmer ainsi la vaillance de vos braves sujets : ils font bien de mourir pour leur patrie ; l'affaire est importante, car il s'agit d'être le vassal d'un roi qui porte une fraise ou de celui qui porte un rabat ». Ces phrases sont supprimées dans l'édition imprimée (voir p. 94 et p. 423).

22. Certaines coupures sont invisibles dans le texte imprimé ; d'autres gardent la cicatrice de l'intervention, des points de suspension qui parfois interrompent une phrase, laissant tout un passage incompréhensible. La conclusion introduite par l'imprimé fournit une justification de cette imperfection du texte en suggérant que le Narrateur aurait été trop atteint par la maladie pour le porter à l'achèvement (voir p. 453).

23. Cette analyse ne concerne pas seulement l'équivoque liée au système allusif, mais aussi toutes les propositions équivoques par leur formulation ironique. Ainsi, sur la Lune, le Narrateur

éveille l'intérêt d'une suivante de la reine. On lit dans le manuscrit : « Elle était si transportée de joie, lorsqu'étant en secret *je lui découvrais les mystères de notre religion, et principalement quand je lui parlais de nos cloches et de nos reliques*, qu'elle me protestait, les larmes aux yeux, que si jamais je me trouvais en état de revoler à notre monde, elle me suivrait de bon cœur ». L'équivoque est évidente : la flamme de conversion de la jeune fille couvre la satire narquoise d'une religion qui n'a pour se faire valoir que des cloches et de vieux ossements. L'agression a paru trop lisible pour passer l'impression, et le texte imprimé supprime toute équivoque en éliminant l'enthousiasme religieux : « Elle était si transportée de joie, lorsqu'étant en secret, *je l'entretenais des mœurs et des divertissements des gens de notre monde, et principalement de nos cloches et de nos autres instruments de musique [...]* »

24. Voir l'explication atomiste et corpusculaire de la perception, p. 129, et la variante de l'imprimé, p. 438 (I. 2614-15), qui ajoute ces phrases : « Un grand poète et philosophe de notre monde, lui dis-je, a parlé après Épicure, et lui après Démocrite, de ces petits corps presque comme vous ; c'est pourquoi vous ne me surprendrez point par ce discours... » Le texte imprimé introduit donc une référence très explicite à la lignée Démocrite-Épicure-Lucrèce, qui était absente du manuscrit. On peut remarquer que la correction évacue ainsi la référence possible à des versions plus actuelles des théories corpusculaires, qu'il s'agisse de la chimie d'un Etienne de Claves, de la physique cartésienne, ou des nombreuses élaborations théoriques qui s'appuient sur les principes atomistes au début du XVII^e siècle.

25. La satire de l'aristotélisme scolaire a été préservée intégralement. Il paraît évident qu'elle ne pouvait pas gêner les censeurs de 1657. Voir par ex. p. 91, et les variantes insignifiantes (p. 421) qui maintiennent le nom d'« Aristote » et ne modifient pas le sens. – Dans un autre ordre d'idées, on notera qu'une mention satirique de l'Inquisition (p. 77) est restée intacte.

26. Voir p. 123 sq. De longs développements matérialistes du Fils de l'Hôte, qui nient clairement la création divine, ne sont amputés que de quelques phrases particulièrement explosives, comme « Cette absurdité donc [...] est la Création » (p. 123) ; lorsque le Fils de l'Hôte proclame « Il faudra donc [...] que vous admettiez une matière éternelle avec Dieu », le correcteur se contente de supprimer la conséquence qui suit : « et alors il ne sera plus besoin d'admettre un Dieu, puisque le monde aura pu être sans lui » (p. 124).

27. *Préface des États et Empires de la Lune*, éd. citée, p. 485.

28. Sur ces questions, voir Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations*, Paris, H. Champion, 2002.

29. L'autobiographie du démon de Socrate dans *La Lune* rappelle de très près une tirade prononcée, dans *Le Pédant joué*, par le « fourbe et valet » Corbineli. Voir *Le Pédant joué*, IV, 1, dans *Théâtre du XVII^e siècle*, J. Scherer et J. Truchet (éd.), Gallimard, « Pléiade », 1986, p. 806.

30. Il faut en particulier comparer l'autobiographie du démon de Socrate avec la présentation que « le sorcier Agrippa » donne de lui-même dans la lettre *Pour les Sorciers*. Voir Cyrano de Bergerac, *Lettres satiriques et amoureuses*, op. cit., p. 82-84.

31. Op. cit., p. 86. Voir Pierre Ronzeaud, « Les Lettres de Cyrano de Bergerac sur les sorciers : montage et démontage d'une imposture culturelle », dans « *Diversité, c'est ma devise* ». *Mélanges offerts à J. Grinum*, Paris-Seattle-Tübingen, « Biblio 17 », 1994, p. 445-460. Sur la tactique critique des Lettres, voir aussi M. Closson, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Genève, Droz, 2000, p. 468.

32. Pierre Ronzeaud, art. cit.

33. Le passage le plus nettement ironique est sans doute celui où le Démon apparaît sous la figure d'un alchimiste, concentrant des rayons de soleil, et offrant au Narrateur le « Grand œuvre des philosophes » (*Lune*, éd. citée, p. 135).

34. Édition citée, p. 6-7. Cardan raconte effectivement une histoire analogue, sinon identique, dans *De la Subtilité*, op. cit., p. 462-463.

35. Voir la *Préface des États et Empires du Soleil*, édition citée, p. 500.

36. Voir Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, p. 35-36.
37. Naudé, *Apologie*, op. cit., p. 258.
38. Voir les préfaces déjà citées, p. 492 et p. 502.
39. Nombreuses sont les autres mentions des *daimones* dans l'ensemble des dialogues de Platon, qui nourrissent la réflexion en présentant des interprétations souvent divergentes de l'être démonique. Voir le *Timée*, 90 a, *La République*, X, 617-620, *L'Euthydème*, etc.
40. Il faudrait mentionner plusieurs autres « œuvres morales » de Plutarque, en particulier l'essai *De la cessation des oracles*. – Le *Démon de Socrate* met en scène un groupe de conjurés qui dissimulent leur complot en affectant de parler philosophie, et qui reçoivent la visite d'un personnage venu chercher la dépouille du pythagoricien Lysias, ancien maître d'Epaminondas, lui-même présent ; au cours du dialogue sont formulées une série d'hypothèses sur le statut du démon : pur mensonge pour abuser le vulgaire, simple « étemuement » servant d'avertissement, perception directe de l'intelligence ; « partie de l'être » « inaccessible à la corruption » et « extérieure à l'homme » (quoique le vulgaire le confonde avec son *esprit*) ; ou encore âmes « délivrées des tracassés par le corps », et ce sont « les démons qui veillent sur les hommes ». Plutarque, *Le Démon de Socrate, Œuvres morales*, t. VIII, Jean Hani, éd., Paris, Les Belles Lettres, 1980.
41. L'essai d'Apulée distingue plusieurs catégories : l'âme comme « génie », l'âme libérée du corps (lares, larves ou mânes), et enfin des démons qui n'en ont jamais connu les entraves, mais qui sont les « témoins et gardiens attribués à chaque être humain tout au long de sa vie », et « débusque[nt], telle une conscience, ses intentions même les plus enfouies ».
42. Voir d'abord le traité de Plotin « Sur le Démon qui nous a reçu en partage », et sur les discussions internes aux néo-platoniciens, la notice de M. Guyot dans Plotin, *Traité 7-21*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Flammarion, « G.F. », 2003, p. 332-333.
43. Voir l'article « Démon » du *Dictionnaire de théologie catholique*, Alfred Vacant et Eugène Mangenot (dir.), t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1911. Les auteurs de ce dictionnaire écrivaient en 1911 : « De nos jours, l'intervention du démon dans les choses humaines est encore réelle, quoique, dans les nations chrétiennes, elle soit beaucoup moins fréquente qu'au sein du paganisme ancien et moderne. », p. 406.
44. Qu'un démon ait accompagné Socrate depuis l'enfance, c'est par exemple l'un des arguments employés par Tertullien pour justifier l'existence des démons. Voir le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. cit., p. 347.
45. D'autre part, contrairement à Cyrano, Cardan mêle la présentation fascinée des phénomènes prodigieux à des éléments de critique très explicites pour le lecteur. Voir par ex. la présentation très prudente des supposées apparitions de son père, dans le passage cité du *De la Subtilité* ; et la vigoureuse critique de ces « fables » dans *De rerum varietate*, op. cit., p. 569.
46. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Pion, 1968, p. 552.
47. Voir notamment Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Gallimard/Julliard, 1990, et Michel Carmona, *Les diables de Loudun. Politique et sorcellerie sous Richelieu*, Fayard, 1988.
48. Le plus rationnel et le plus indulgent d'entre eux, Jean Wier, engage son ouvrage par cet aveu terrifié : « Je confesse, certainement, que j'ay entrepris une chose mal aisee & difficile, laquelle surpasse la force de ma petitesse, en ce que estant descendu en public, j'ose bien me combattre avec les esprits trompeurs, avec les Luttons, & avec les maistres de ce monde : veu qu'ils ont tant de moyens incomprehensibles pour tromper, tant de destours & tant de cachettes reculees pour t'eschapper, par lesquelles ils peuvent en toutes manières & façons tromper nostre terrienne lourdesse à raison de la subtilité de leur essence, la vistesse de leur mouvement, l'usage de leur vie treslongue & la mauvaistié de leur volonté : tellement que l'on se void manifestement trompé & deceu, nonobstant tous les moyens par lesquels on les pense assaillir ». Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables : Des enchantemens & sorcelleries [...]*, trad. J. Grévin, Paris, J. du Puys, 1569, « Préface », n. p.

49. Voir Marianne Closson, *L'Imaginaire démoniaque*, op. cit. Cette situation n'est pas propre à la France ; il faut rappeler que des « démons » apparaissent déjà dans le roman de Godwin, que Cyrano a largement utilisé pour écrire son *Autre Monde* (voir Godwin, *L'Homme dans la Lune*, tr. fr., Antoine de Sommerville, 1654, p. 71 sq.).
50. *Lettres satiriques et amoureuses*, op. cit., p. 90-93. Voir l'article cité de Pierre Ronzeaud.
51. Le Narrateur fait bien l'objet d'un procès dans *La Lune*, mais ce n'est pas pour fait de sorcellerie.
52. « Le demon de Socrates estoit à l'avanture certaine impulsion de volonté, qui se présentoit à luy, sans attendre le conseil de son discours » Et Montaigne poursuit en reconnaissant en lui-même la possibilité d'inspirations de ce type : « Et en ay eu de pareillement foibles en raison et violentes en persuasion ou en dissuasion, qui estoient plus ordinaires en Socrates, ausquelles je me laissay emporter si utilement et heureusement qu'elles pourroyent estre jugées tenir quelque chose d'inspiration divine » (*Essais*, I, 11, Paris, G.F., 1969, p. 84).
53. Naudé, *Apologie*, op. cit., p. 260.
54. Lettre de Descartes à Elisabeth, novembre 1646, dans *Œuvres*, Charles Adam et Paul Tannery, éd., Paris, Vrin, 1996, t. IV, p. 529 et 530.
55. Voir Pietro Pomponazzi, *Les Causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, trad. et éd. Henri Busson, Paris, Rieder, 1930, en particulier p. 121-122 (« Ainsi le vulgaire lâche et profane et les hommes sans instruction, ce dont ils ne connaissent pas les causes manifestes et apparentes, ils le rapportent à Dieu ou aux démons... »).
56. Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, 1623, col. 567, 539, cité par Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F, 2000, p. 75.
57. Cardan, *De la Subtilité*, op. cit., p. 465 et 460. Voir Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, Genève, Droz, 1996, p. 237 sq.
58. Sur la conception des démons dans le Corpus hermétique, voir Eugenio Garin, *Le Zodiaque de la vie. Polémiques antiastrologiques à la Renaissance* [1976], tr. fr. par Jeannie Carlier, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 84 sq.
59. Voir les analyses de Daniel P. Walker dans *La Magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella* [Londres, 1958], trad. Marc Rolland, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Hermétisme, 1988.
60. Rares sont les auteurs qui revendiquent ouvertement une magie démoniaque. On peut citer Paracelse, qui prétend en agissant sur les démons « voler son art au diable » (Paracelse, *Œuvres médicales*, trad. Bernard Gorceix, Paris, P.U.F, 1968, p. 249).
61. Si Bruno n'est jamais nommé, son ombre plane sur l'ensemble du texte, depuis les premières pages de la *Lune* et les développements spécifiquement brunien sur l'infinité des mondes. Sur le rapport de Cyrano à Bruno, voir notamment Olivier Bloch, art. cit., p. 344-347.
62. Voir Michel Carmona, op. cit.
63. La phrase « Il m'entretint jusqu'au repas des ressorts qu'il avait fait jouer pour contraindre les prêtres, malgré tous les plus spécieux scrupules dont ils avaient embabouiné la conscience du peuple, de lui permettre de m'ouïr » devient dans la version imprimée : « ... ressorts qu'il avait fait jouer pour obliger mes ennemis, malgré tous les plus spécieux scrupules dont ils avaient embabouiné le peuple, à se déporter d'une poursuite si injuste », p. 101 et p. 426.
64. Ces principes s'associent clairement à la revendication de la raison, dans sa valeur universelle. Ainsi, si le Démon s'est établi sur la Lune, c'est parce que là-bas « les philosophes ne se laissent persuader qu'à la raison, et que l'autorité d'un savant ni le plus grand nombre ne l'emportent point sur l'opinion d'un batteur en grange, si le batteur en grange raisonne aussi fortement » (p. 61).
65. Voir p. 147. La phrase du Fils de l'Hôte « Mais, s'écria-t-il avec une colère passionnée d'amour, ne déferez-vous jamais votre bouche, aussi bien que votre raison, de ces termes fabuleux de miracles ? Sachez que ces noms-là diffament le nom de philosophe ». Dans le texte

imprimé, le mot « raison » disparaît, mais aussi le mot « miracle », ce qui rend le développement presque incompréhensible.

66. Le texte corrigé pour l'imprimé ajoute à cette phrase une incise qui en inverse radicalement le sens : « Vous autres ne sauriez... *que par la foi* »

67. Il y a dans cette affirmation du primat de l'homme une réponse possible à la question de la médiation telle qu'elle est posée par le « lieu » du « démon de Socrate » ; on notera que cette réponse est contradictoire avec l'éloge du chou, prononcé par le même démon. Il faut en tout cas tenir compte du rapprochement de l'homme (ou du moins du pontife) et de la touffe d'herbe dans les lignes qui suivent.

68. Les termes qui y renvoient ont d'ailleurs été soigneusement gommés de l'édition imprimée, qui corrige : « Ainsi cet *homme* que vous voyez était, il n'y a que soixante ans, une touffe d'herbe en mon jardin : ce qui est d'autant plus probable que l'opinion de la métempsychose pythagorique, soutenue par tant de grands hommes, n'est vraisemblablement parvenue jusqu'à nous qu'afin de *nous engager à rechercher la vérité* ; comme en effet nous avons trouvé que tout ce qui est sent et végète et qu'enfin, après que toute la matière est parvenue à ce période qui est sa perfection, elle descend et retourne dans son inanité pour revenir et jouer derechef les mêmes rôles ». Ainsi les termes qui renvoient à la religion instituée disparaissent, ainsi que l'évocation parodique du Jugement dernier ; et la version corrigée présente la métempsychose comme une sorte de mythe moralisant qui renvoie l'homme à son humilité dans le grand *theatrum mundi*.

69. Comme le remarque Tullio Gregory, la critique du miracle est beaucoup moins radicale dans le mécanisme, qui, en « sauvegard[ant] la distinction entre naturel et surnaturel », laisse « ouverte la possibilité du 'miracle' », que dans le « naturalisme de la Renaissance », qui « nie cette distinction en ramenant à la nature les œuvres de Dieu ». Tullio Gregory, *op. cit.*, p. 33.

70. Le mot « miracle » est supprimé de la version imprimée.

71. Bruno a été exécuté en 1600. Campanella est mort en 1639 ; Cyrano va lui donner dans *Les Etats et Empires du Soleil* l'occasion d'une nouvelle naissance, mais il lui fera « attendre » Descartes, qui finira par apparaître dans les dernières pages de ce récit inachevé – figure exemplaire d'une toute autre conception de la nature, destituée de vie et d'énergie.

72. Voir les remarquables analyses de Jean-Charles Darmon, « Écriture polémique... », art. cit., en particulier p. 173-174.

73. Cette stratégie de déresponsabilisation est poursuivie et explicitée dans la *Préface* de *La Lune* : le préfacier affirme qu'on ne peut lui demander « d'être responsable des faits d'autrui et de rendre raison d'un pur effet de l'imagination de [son] ami », tout en soulignant que l'« ami » en question est mort, inattaquable.

74. En défendant le Narrateur devant les juges de *La Lune*, le Démon de Socrate ne revendiquait pas la liberté de penser, mais la « liberté d'imaginer » (p. 99). Je me permets de renvoyer à mon article « Imagination et fiction dans les *États et Empires* de Cyrano de Bergerac », *Littératures classiques*, 45, printemps 2002.