

L'homme double

Dans sa préface à *Deux traités*, Digby débute avec la constatation que son projet originel était de ne composer qu'un seul traité, mais que l'ouvrage, échappant presque à son auteur, présentait une première partie si disproportionnée qu'il lui fallut changer « le nom et l'unité de ce travail » pour le préserver de cette incongruité¹. La raison en est que Digby se trouve incapable d'envisager l'âme et son immortalité sans établir au préalable la nature et le fonctionnement des corps. L'ambivalence entre natures spirituelle et matérielle, entre aspirations du corps et de l'esprit, ne se fait pas sur un modèle d'imitation, et Digby reproche à de nombreux philosophes de déduire le procès des âmes de l'opération des corps². Au contraire, la figure de l'antithèse domine sa pensée : les opérations de l'âme sont telles que cette dernière ne peut pas provenir des mêmes principes, par conséquent elle doit être d'une nature différente des corps³. Comprendre la nature de l'âme constitue ainsi le seuil à franchir pour pénétrer le monde spirituel plus généralement.

L'homme, double par nature, doit être ausculté sous ses deux jours. Il faut préciser d'emblée que la dualité du corps et de l'âme est une notion qui imprègne la philosophie du XVII^e siècle⁴. La réflexion n'est ni originale, ni nouvelle, pas plus qu'elle n'est

¹ « À l'origine, ces propos devaient ne former qu'un seul traité, mais après qu'ils furent couchés sur le papier, comme je me penchai dessus, je m'aperçus que la partie qui l'inaugurait (qui correspond au traité des corps) était si ample par rapport à sa contrepartie (qui était son but ultime et la raison pour laquelle je m'attelai à la tâche) que j'anticipai facilement que mon lecteur penserait que j'ai fait fausse route à ne mentionner le terme d'âme que dans un quart de ce discours qui vise à démontrer l'immortalité de celle-ci [...]. Afin d'éviter cette incongruité, j'ai changé le titre et l'organisation de mon travail. » « This writing was designed to have seen the light under the name of one treatise. But after it was drawn in paper; as I cast a view over it, I found the proemial part (which is that which treateth of Bodies) so ample in respect of the other (which was the end of it; and for whose sake I meddled with it) that I readily apprehended my reader would thinke I had gone much astray from my text, when proposing to speake of the immortality of Mans Soule [...]. To avoyde this incongruity, occasioned mee to change the name and unity of the worke. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée. Une traduction de la préface est disponible en annexe.

² « Mais en vérité, j'y ai été inéluctablement contraint par une doctrine qui prévaut dans les Ecoles du monde chrétien où les corps et leurs opérations sont expliqués à la façon des choses spirituelles. » « But truly, I was by an unavoydable necessity hereunto obliged: which is, a current of doctrine that at this day, much raigeth in the Christian Schooles, where bodies and their operations, are explicated after the manner of spirituall thinges. » *Ibid.*, préface, non paginée.

³ Le trope de l'antithèse est lui-même souvent associé à l'esthétique baroque en ce qu'il est révélateur de tension et d'opposition. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 8. « Je pourrai ensuite élever mon discours à la contemplation de l'âme et montrer que les opérations de cette dernière sont telles qu'elles ne peuvent pas découler de ces mêmes principes. Ces derniers étant adaptés et communs à tous les corps, nous pouvons être certains que ce qui n'en découle pas ne peut avoir le corps pour origine. » « That I may from thence, make a steppe to raise my discourse to the contemplation of the soule; and shew, that her operations are such, as cannot proceed from those principles; which being adequate and common to all bodies, we may rest assured, that what cannot issue from them, cannot have a body for its source. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.

⁴ Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 190.

spécifique au baroque. La tradition grecque puis chrétienne permet de situer l'homme à cheval sur deux sphères qui s'opposent¹, et donc, par extension, d'émettre pour l'homme l'hypothèse d'une nature qui tienne de l'oxymore, ou au moins de l'antithèse – deux figures privilégiées de la sensibilité baroque² – qu'il va lui falloir résoudre pour trouver sa véritable nature. De fait, la spécificité de cette vision de l'homme double qu'expose Digby se situe précisément dans la mise en valeur de la tension, de la contradiction, d'une intériorisation de l'opposition, qui transforme le lieu commun en trope baroque. Si la figure du double est parfois définie par l'image du miroir « qui fait que les deux composantes du couple bipolaire n'existent pour ainsi dire qu'en regard l'une de l'autre³ », la double nature de l'homme a ceci de spécifique que corps et âme peuvent exister l'un sans l'autre (l'un, temporairement, existe dans le pourrissement, l'autre subsiste dans l'attente de la résurrection), et que cette propriété rend la résurrection possible, mais inscrit aussi l'homme dans un effort permanent tendu vers la réunion. Il faut donc penser la double nature de l'homme, dans la réflexion de Digby, non seulement sous le signe de la complémentarité, mais surtout de la contradiction, de l'oxymore et de la tension.

Le présent chapitre vise à établir la nature profonde de l'homme et à dégager les éléments qui composent son identité comme homme. Étant donné que sa nature physique a fait l'objet d'un examen approfondi dans la première partie de ce travail, le présent chapitre se concentre sur l'âme et les relations qu'elle entretient tant avec le monde spirituel plus large auquel elle appartient qu'avec le corps auquel elle est attachée. Une première partie détaille donc les étapes de la définition digbienne de l'âme et sa relation avec l'immortalité, ainsi que certains problèmes que cette position suscite, puis une

¹ Jérôme BASCHET, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016, introduction.

² « La figure de l'oxymore, qui allie deux images, deux notions ou deux mots apparemment contradictoires convient à une rhétorique paradoxale d'inspiration baroque qui goûte la fusion des contraires. » Alain GÉNÉTIOT, *Les genres lyriques mondains, 1630-1660 : étude des poésies de Voiture, Vion d'Alibray, Sarasin et Scarron*, Genève, Librairie Droz, 1990, p. 95.

³ Michel MOREL, « Théorie et figure du double : du réactif au réversible », in Gérard CONIO (ed.), *Figures du double dans les littératures européennes*, Lausanne, l'Âge d'homme, 2001, p. 18. De façon générale, la figure du double dans le contexte baroque s'entend sur le modèle du miroir, avec un personnage authentique et l'autre agissant comme reflet ou comme apparence. Le trope du déguisement s'inscrit dans cette célébration de l'apparence trompeuse et cette mise en valeur de l'ornement par rapport à la structure. Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, op. cit., p. 214-215 ; Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, op. cit., p. 68. Cependant, la figure du double telle que je l'analyse ici se comprend davantage comme un élément présentant deux aspects opposés simultanément, embrassant une chose et son contraire et rendant possible – voire désirable – la contradiction et le paradoxe. Cette ambivalence se retrouve parmi les mystiques du XVII^e siècle. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, op. cit., p. 72-73 ; Jacques LE BRUN, « Métaphysique et/ou mystique : la poésie d'Angelus Silesius », in Dominique de COURCELLES (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 194.

deuxième partie tente de rendre compte du dualisme exposé, qui s'avère moins tranché que certains critiques ont bien voulu le croire.

1.A. Définition, nature et fonctionnement de l'âme

Qu'est-ce qui fonde l'identité profonde de l'homme ? Qu'est-ce qui fait que la personne est toujours la même, depuis sa conception dans la matrice jusqu'à l'éternité où elle est séparée à jamais de son corps pourrissant, avant de retrouver une enveloppe charnelle dont la nature reste à déterminer ? Dans le drame de la vie baroque, où l'homme, successif, ne cesse de changer et de se métamorphoser, la question de l'identité individuelle se pose avec une urgence aiguë¹. Digby s'inspire, pour répondre, du célèbre *Discours de la méthode* de Descartes, paru quelques années plus tôt, et dont il avait recommandé la lecture à Thomas Hobbes². L'approche à la première personne du singulier fait écho à son contemporain français³ :

Si je m'examine et m'interroge : qui suis-je quand je marche, ou je parle, ou je pense, ou je donne des ordres ? Ma raison me répond que même si j'étais privé de mes jambes ou de ma langue et que je ne pouvais plus marcher ou parler, je ne serais pourtant pas inexistant, et je saurai et verrai avec mon entendement que je suis toujours la même créature, le même *ego* qu'auparavant⁴.

Le chevalier reprend le raisonnement cartésien, mais, au lieu d'avancer à partir de certitudes vérifiées, il anatomise le monde, s'interrogeant sur sa faculté de demeurer lui-même s'il perd l'usage de sa langue ou de ses jambes. Il définit ainsi la personne en dehors du champ du mouvement volontaire, puis de la parole, et enfin des perceptions par les cinq sens. La raison établit que l'*ego* demeure inchangé. Puis, le chevalier examine le processus interne de digestion – dont on se souvient qu'il était central dans la conception et au maintien de l'être vivant – pour l'éliminer comme cause essentielle de l'être. Enfin, le travail de l'imagination et les phantasmes qu'elle traite sont eux aussi exclus – la pensée elle-même, qu'il prétend mal nommée puisqu'elle recouvre dans ce cas la simple

¹ Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 226.

² Digby cite aussi comme source *De l'âme* d'Avicenne, dont il possédait la traduction latine de 1546, désormais conservée à la Bibliothèque de la Sorbonne. Digby possédait, dans sa bibliothèque parisienne, un exemplaire de la première édition in-4° : René DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui sont des essais de cete methode*, Leyde, 1637 (*Catalogue*, p. 23) ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Hobbes, 'I come now with this to make good' », *op. cit.*

³ Le style de ce passage, par son approche méthodique et son utilisation de la première personne, évoque le style du *Discours de la méthode*, ou, plus tard, celui des *Méditations Métaphysiques*, A.T., vol. VI, p. 1-78 ; vol. IX-1, p. 12-72.

⁴ « If I cast with my selfe, who I am that walke, or speake, or think; or order any thing; my reason will answere me, that although my legges or tongue were gone, and that I could no longer walke or speake, yet were not I gone, and I should know and see with my understanding, that I were still the very same thing, the same Ego as before. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 416.

présence de signes du monde extérieur, ne constitue pas le ferment de l'identité pérenne¹. Le cerveau pourrait ne plus être que le penseur serait toujours. Comme Descartes, Digby établit ainsi le fondement de la personne dans sa capacité à penser et non dans l'acte associé.

À l'appui de sa théorie, il avance le fonctionnement du rêve : n'y faisant usage ni de sa raison ni des organes sensoriels, le rêveur n'en existe pas moins. Il est à noter au passage que la thématique du rêve, chère à l'esthétique baroque², surgit çà et là dans la pensée de Digby et fait souvent office de preuve³. Dans une méditation non datée, il évoque l'aveugle et l'endormi pour dire les capacités en puissance de l'âme : l'un comme l'autre a les facultés de voir et de réfléchir, alors même qu'ils n'en font pas usage. L'activité intellectuelle de l'âme est ainsi en puissance chez tous, et cette potentialité suffit à définir l'être comme personne⁴. Quand tout corps est abstrait en l'entendement, il demeure toujours une substance, un « je » qui n'est en rien amenuisé par la perte de son enveloppe de chair. Ainsi, l'âme a la préséance dans la définition de la personne.

Pour déterminer quel est le ferment présent en l'homme qui permet d'affirmer qu'il demeure toujours le même malgré ses métamorphoses multiples, Digby, paradoxalement, emprunte aussi sa méthode à l'alchimie et attribue cette vertu à un substrat, à une forme qui permet ensuite la résurrection, partant du principe qu'aucun agent n'a la capacité d'éliminer entièrement la matière d'une forme sans laisser un infime support, une étincelle, qui a le pouvoir presque magique d'assimiler de la matière pour se recréer⁵. La destruction absolue et intégrale est impossible, un substrat infrangible demeure toujours. L'expérience de la palingénèse, décrite plus tôt⁶, illustre cette idée : le vecteur rescapé ayant une propension à la dilatation, il se recrée avec une matière renouvelée. Figé dans la glace, il révèle parfois ses contours. Comme une métonymie, ce « sel » représente l'ensemble auquel il appartient, il est présent dès la conception et demeure inchangé, que l'être soit fini ou en évolution, qu'il soit incarné ou, au contraire,

¹ *Ibid.*

² Didier SOULLIER, *La littérature baroque en Europe*, *op. cit.*, p. 157-160 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 169-171.

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 416, 460 ; Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 60, 127 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 84.

⁴ Kenelm DIGBY, « Fragment, 'The operations of any substance' », *op. cit.*, f. 16r.

⁵ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* L'idée était courante à l'époque, comme le montre Betty J. DOBBS, « Alchemical Death and Resurrection: The Significance of Alchemy in the Age of Newton », in Stephen A. MCKNIGHT (ed.), *Science, Pseudo-science, and Utopianism in Early Modern Thought*, Columbia, University of Missouri Press, 1992, p. 70-71.

⁶ Voir la première partie de ce travail, chapitre 3, « 3.C.2.c. Palingénèse et métamorphose ».

qu'il soit au-delà de la mort¹. Ce substrat, cette « forme » du corps, est l'âme, seule garante de la pérennité de l'individu. La définir comme immortelle et immatérielle revêt dès lors un enjeu central, tant pour le salut de l'homme que pour la compréhension du monde.

Une telle définition sert évidemment la démonstration ultime du chevalier : toute substance est dotée d'existence, et toute substance immatérielle constitue un être indépendant, c'est-à-dire un être qui ne nécessite pas de corps pour exister². La quantité, si centrale dans la compréhension du monde physique et à la détermination de ses mouvements et forces, n'a aucune pertinence dans le monde spirituel, bien que Digby aborde parfois la question de l'âme par l'alchimie. La séparation a une raison biblique : l'homme est certes tributaire des lois de la nature, mais il les surpasse dans la mesure où il est appelé à dominer la nature par son action et l'œuvre de ses mains³. De même, l'âme, soumise par la double identité de l'homme aux lois de la nature, doit pouvoir transcender celles-ci pour mieux les comprendre – et s'en libérer au jour de la mort. Cette fonction invite Digby à envisager la question de la spécificité de l'homme – et de son âme – du point de vue de sa mise en action et de la volonté à laquelle il peut soumettre son entourage.

1.A.1. Définition et composition de l'âme

Éternelle, immortelle et tendant à l'infini : l'âme vue par Digby semble, au premier abord, incarner un idéal classique de stabilité et d'unité que le monde physique n'est pas capable de fournir. Nous allons voir son rôle par rapport au corps puis détailler sa composition pour tenter d'établir que Digby situe la double nature de l'homme dans une perspective baroque de tension et de contradiction.

1.A.1.a. L'âme comme forme informante

L'âme recouvre une réalité multiple et complexe que Digby s'efforce de découvrir au fil de sa vie. La plupart des écrits de Digby traitent d'une façon ou d'une autre de l'âme, depuis son premier opuscule qui analyse la dialectique entre corps et âme dans quelques vers de Spencer⁴ jusqu'à *Deux traités*. Ces deux ouvrages, publiés en même

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

² « Car être une substance revient à être le sujet de l'existence et, par conséquent, être une substance immatérielle revient à être un sujet capable d'existence sans l'aide de la matière ou de la quantité. » « For to be a substance, is to be the subject of Existence; and consequently, to be an immateriall substance, is to be a subject capable of Existence, without the helpe of matter or of Quantity. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 417.

³ *Ibid.*, p. 349. La référence est à Genèse , 28-30.

⁴ Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*

temps, bien que rédigés à une vingtaine d'années d'écart, ont en commun d'examiner l'âme du point de vue de son opposition avec sa contrepartie corporelle. À la base de sa pensée se trouve une ferme division entre corps et âme, entre matériel et spirituel. L'approche est parfois plus théologique ; ainsi, dans ses méditations de retraite éditées en annexe, Digby définit l'âme non par ses opérations innées, mais plutôt par ses actions de comprendre et d'aimer :

L'ame estant une substance spirituelle est toujours en action : ses operations sont entendre et aymer ; lesquelles sans intermission elle exerce ; elle ne peut estre en repos ; comme les choses materielles qui ne subsistent que par les vicissitudes de mouvement et de quietude¹.

L'âme « à une subsistence et activité au delà de la capacité de la matière. Elle entend, elle veut, elle aime ; et après tout, fait des réflexions sur ses propres opérations² ». Distincte de la matière, elle a la propriété d'être réflexive, et ainsi elle est comparable à ce qu'on appellerait aujourd'hui la conscience. L'âme, loin d'être un rempart au chaos du monde, lui fournit un équivalent spirituel, en étant sans cesse en mouvement et en se définissant comme une activité permanente. Peut-être faut-il voir là un écho au scolastique Dietrich de Freiberg qui redéfinit l'*intellect agent* d'Aristote comme une substance dynamique, c'est-à-dire « une substance qui est substance en tant qu'elle agit ou opère, une substance qui a pour objet son activité – une opération qui est donc elle-même identique à la pensée en tant que substance³ ». En considérant l'âme dans son mouvement, dans son devenir et dans son activité plutôt que par sa définition statique et descriptive, la vision simpliste qui oppose un monde physique, composé de division permanente et de chaos, à un monde spirituel unifié et stable se fissure et laisse entrevoir que ce dernier est lui aussi animé d'une agitation constante.

Le rapport de l'âme au monde peut expliquer cet effet de miroir entre chaos physique et mouvement de l'esprit. De fait, l'âme comprend toutes les vérités en soi, mais elles ne sont pas toutes disponibles à l'entendement.

Et il n'y a point de difficulté qu'une ame espurée par la solitude et le silence, ne soit de soy capable de concevoir et de comprendre les natures et les veritez de toutes choses [...] car l'ame humaine estant le receptacle de toutes veritez et ayant une capacité a comprendre les essences de toutes choses, elles y entrent au premier abord qu'elle luy sont presentées, si quelque affection, ou quelque autre embarrasement de l'esprit, ne s'interpose pour leur deffendre

¹ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 152r-v (1^e méditation).

² *Ibid.*, f. 151r.

³ Dietrich de Freiberg (1250-1320), dominicain, est l'un des premiers représentants de l'idéalisme spéculatif allemand, surtout réputé pour sa théorie qui dépasse les clivages entre nominalisme et réalisme. Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 426.

l'entrée : tout de mesme comme la figure d'aucune substance entre sans aucun effort dans un miroir net et poli, si quelque rideau ou couverture n'est entredeux¹.

D'une certaine façon, l'âme contient le monde en soi, et il lui appartient de retrouver les vérités qu'elle possède. Elle y a accès dans la mesure où elle mûrit dans l'isolement et la méditation. Par conséquent, elle peut accéder à un savoir par avance et universel, pour peu que les conditions soient réunies et que la contemplation soit au centre de ses activités. Or, ce lien privilégié entre le monde et l'âme ne peut s'effectuer que sous le signe du miroir, du double inversé où les deux mondes s'opposent tout en se ressemblant². L'âme n'est peut-être pas, au sein de la pensée de Digby, un élément aussi classique que l'on aurait pu croire au premier abord.

Si Digby hérite d'une approche essentiellement scolastique de l'âme, il n'en demeure pas moins influencé par les idées de Descartes dans la mesure où il tente de distinguer l'âme de la matière et du corps auquel elle est mêlée. De façon schématique, les aristotéliens présentent l'âme comme la forme informante du corps et comme le principe de toute vie, doté de plusieurs fonctions. L'âme est alors la source de vie, sinon la vie elle-même, et sa présence seule suffit à délimiter le règne de l'animé³. À l'inverse, l'âme cartésienne – que Descartes préfère appeler « esprit » – est caractérisée par la conscience et la pensée, et donc radicalement dissociée du corps⁴. La rupture fondamentale découle de la nouvelle philosophie de la nature, qui veut que tout s'explique en termes de mouvement et d'étendue mathématisable, ce qui exclut la nécessité explicative de l'âme pour toutes les fonctions d'animation. Digby partage avec Descartes l'idée que l'âme seule, forme du corps, constitue le principe d'individualité de l'homme, contre la position aristotélienne qui, grossièrement, estime que le composé de corps et d'âme occupe cette fonction⁵.

Les innovations de Descartes attirent le chevalier et expliquent sans doute qu'il détaille tant les processus cognitifs, mais, même s'il souscrit à certaines des idées de son contemporain, il demeure ancré dans une vision du monde encore très aristotélienne. En

¹ Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la vérité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 149v-150r.

² Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 166-168.

³ Elie DURING (ed.), *L'âme*, Paris, Flammarion, 1997, p. 15.

⁴ Pierre CLAIR et Henri Dominique SAFFREY, « Âme », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 4 mai 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ame/> ; Michel NODÉ-LANGLOIS, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 14-15 ; Frédéric de BUZON et Denis KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002, p. 4-5 ; Dominik PERLER, « What are Faculties of the Soul? Descartes and his Scholastic Background », in John MARENBO (ed.), *Continuity and Innovation in Medieval and Modern Philosophy: Knowledge, Mind, and Language*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 9-38.

⁵ Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 166, n. 166.

axant sa démonstration sur la distinction entre âme et corps, entre immatériel et matériel, le chevalier révèle peut-être l'influence de Descartes sur sa pensée, mais il ne produit pas une réflexion proprement cartésienne. Le monde physique tel que Digby le voit est empreint d'un chaos constant, perclus de divisions en tous genres, et rendu instable par les atomes jaillissant de toutes parts. Or, la première propriété de l'âme se trouve dans son indivisibilité. La métaphysique de Digby, en quête d'une unité essentielle, constitue-t-elle un rempart rassurant contre un chaos aux résonances baroques qui suscite crainte et tremblement ? L'unité profonde de l'âme, son intégrité et sa permanence sont peut-être, dans le système de Digby, une réponse à l'inquiétude que génère le mouvement continu de la matière.

La véritable nature de l'âme, rappelons-le, n'apparaît pas encore clairement au chevalier qui admet qu'il pourra expliquer la mystérieuse spiritualisation des atomes dès qu'il verra une âme¹. Il convient néanmoins d'une définition générique et fait de l'âme le principe qui engendre toutes les opérations de l'homme². Au terme d'une démarche déductive, Digby dégage deux traits majeurs pour définir l'âme : son indivisibilité et sa capacité à ordonner le monde³.

Indivisible, l'âme l'est par contraste avec les corps. Le premier traité définissait l'âme par la négative⁴ ; puisque dans la démarche du chevalier, l'analyse du corps met en lumière tout ce que l'âme n'est pas, et dans la mesure où la matière se définit par sa propension à la division, l'âme, au contraire, se distingue grâce à son caractère insécable. La démarche qui mène à cette conclusion paraît circulaire : le chevalier présente d'abord la notion d'Être comme inhérente à l'entendement de l'homme⁵. L'exploration de cette notion lui permet ensuite de conclure à la profondeur de son ancrage dans le sujet, et de constater que le concept d'Être semble correspondre si parfaitement à l'homme que l'âme et l'Être sont faits l'un pour l'autre, tous deux étant indivisibles et dépourvus de parties⁶. L'argument est ainsi fondé, une fois de plus, sur la similitude que deux notions semblent entretenir. L'évidence y joue aussi un rôle déterminant, puisqu'à chaque étape, elle

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 394.

² « Nous sommes assurés qu'il y a une âme (c'est-à-dire un principe d'où surgissent ces opérations). » « We are sure there is a soule, (that is to say, a Principle from whence these operations spring). » *Ibid.*

³ « Il s'ensuit que notre âme, par sa nature, a la puissance de conférer l'indivisibilité à tout ce qui vient en elle. » « It followeth that our soule hath a power and nature to bestow indivisibility upon what cometh into her. » « L'âme a pour vocation de mettre les choses en ordre. » « The soules proper worke, is to order things. » *Ibid.*, p. 395, 427.

⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁵ *Ibid.*, p. 395.

⁶ *Ibid.*

justifie l'indivisibilité et l'absence de parties des deux notions concourantes. L'âme possède aussi la puissance de conférer son indivisibilité : la spiritualisation des atomes évoquée précédemment permet aux substances présentes dans l'entendement d'être elles aussi dénuées de parties. Par conséquent, l'âme décerne son insécabilité à tout ce qu'elle absorbe. La gestion intellectuelle des chiffres le montre : l'entendement perçoit le nombre « dix » comme une unité, au même titre que « neuf » ou « huit », il ne voit pas chacun de ces nombres comme une addition d'unités plus petites¹. Il en va de même avec la notion de « tout » qui, si on lui ôte une partie, n'existe plus comme totalité². La capacité d'abstraction de l'âme prouve son immense puissance, puisqu'elle a la possibilité de tirer l'unité d'une pluralité donnée. Au-delà de son apparente naïveté, cet argument implique, en filigrane, que l'âme a le pouvoir de distinguer l'unité du monde, celle-là même que le chevalier tente de recouvrer. L'âme conduit toutes choses vers l'unité, la clarté et l'indivisibilité³.

L'autre caractéristique de l'âme est sa capacité à mettre en ordre⁴. L'entendement, on l'a vu, a pour nature de structurer et de classer, puisque tous les arts et les travaux des hommes, comme la cité, l'armée, la maison, le jardin, reviennent à de belles compositions de parties⁵. La quantité elle-même, dans la mesure où elle consiste en un ensemble de fragments, est sujette à l'ordonnement et au classement ; elle requiert donc une instance supérieure à cet effet⁶. Il en va de la nature même du corps d'être ordonné, ce qui prouve pour le chevalier que l'âme n'est pas matérielle, puisque l'ordre lui est intrinsèque et non imposé, et qu'elle confère cette capacité à ce qui l'entoure⁷. De fait, son essence consiste à ordonner ce qui lui apparaît, et elle a le pouvoir de

¹ *Ibid.*, p. 399.

² « Si donc la notion de « tout » ou de « entier » est dite matérielle et quantitative, elle doit être divisible. Mais si on la divise, aucune de ses parties ne correspond au « tout » ou « entier » d'origine, elle n'est pas divisible et par conséquent par matérielle non plus. » « If then the notion of All or whole, be said to be materiall and quantitative, it must be divisible: but if you divide it, no part remayneth All or whole: it is not therefore divisible; and consequently it is not materiall. » *Ibid.*

³ « Amener ce qui est divisible à l'indivisibilité, ce qui est multiple à l'unité, ce qui est indéterminé et confus à la clarté et la distinction, telle est la vocation de l'âme. » « It is the nature of the soule, to draw from divisibility, to indivisibility; from multitude, to unity; from indeterminatenesse and confusion to a clarity and determination. » *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 411, 427.

⁵ « Car si nous réfléchissons aux œuvres et aux actes des hommes, comme la bonne vie, la cité, l'armée, la maisonnée, le jardin et tous les artefacts – tous ne sont que des compositions de parties bien ordonnées. » « For if we reflect upon the workes and artes of men, as, a good life, a commonwealth, an army, a house, a garden, all artefactes; what are they, but compositions of well ordered partes? » *Ibid.*, p. 411.

⁶ « La nature de la quantité est précisément d'être composée de multiples parties, elle est par conséquent sujette à la mise en ordre et au classement. Par conséquent, n'est-il pas évident que notre âme, comparée à la masse des corps et à la nature de la corporéité ou de la quantité, est son propre agent et agit sur sa propre matière ? » « Quantity is a thing whose nature consisteth in a capacity of having partes and multitude, and consequently is the subject of ordering and ranking; doth it not evidently follow, that our soule, compared to the whole masse of bodies, and to the very nature of corporeity or quantity, is as a proper agent to its proper matter to worke upon? » *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

communiquer son ordre par l'action – cette dernière prérogative doit cependant être nuancée dans la mesure où Digby ne détermine pas si ladite action découle de l'âme seule ou de son association avec le corps¹.

La démonstration de la nature de l'âme par ses opérations, c'est-à-dire par l'ordonnement des choses et la possibilité de l'abstraction – un autre nom pour la capacité à rendre une notion indivisible – ne laisse cependant pas les contemporains aristotéliens de Digby indifférents. Alexander Ross, en particulier, lui reproche de délimiter l'âme au moyen d'accidents, dans la mesure où le savoir-faire, l'ordre et la connaissance ne constituent pas des substances². Il propose un autre modèle cognitif où une force de l'âme, l'*agent intellect*, raffine les phantasmes et assure leur transition entre la fantaisie et l'intellect passif³. Ce système permet à l'âme d'être à la fois active et passive, sans pour autant être composée de parties. L'auteur nie en outre que l'âme puisse avoir des degrés de perfection, qui correspondent en réalité à des niveaux d'activité plus ou moins intenses de certaines opérations de l'âme. Ross établit plutôt une hiérarchie des intelligences, situant ainsi la différence non dans ses opérations, mais dans le contenu que l'âme traite. Ainsi adhère-t-il à une interprétation plus strictement aristotélienne, où l'âme correspond à une substance non mobile et immatérielle, mais incarnée et faite de fonctions⁴.

Ainsi, l'âme, bien qu'elle se définisse par son indivisibilité et la mise en ordre du monde qui l'entoure, s'inscrit dans la sensibilité baroque que déploie Digby par l'effet de miroir qui l'oppose au monde physique. Ce parallèle entre mondes spirituels et matériels que le chevalier cherche sans cesse à opposer risque cependant de mettre en péril sa démonstration qui oppose le monde physique de la division à l'indivisibilité de l'âme. Afin de rendre compte des différentes opérations de l'âme, Sir Kenelm recourt donc non pas à une description par parties, mais par degrés.

1.A.1.b. Les trois degrés de l'âme

L'un des attributs essentiels de l'immortalité de l'âme se situe dans son indivisibilité, puisque, *a contrario*, ce qui comprend des parties est susceptible de

¹ *Ibid.*, p. 411-412, 427.

² Alexander ROSS, *The Philosophical Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 85.

³ Sur la définition de l'*intellect agent* chez Aristote, on peut consulter Michael FREDE, « La théorie aristotélienne de l'intellect agent », in Gilbert ROMÉYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 377-390.

⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, *op. cit.*, p. 135-40, II, I, 412a5-413a5 ; Michel BASTIT, « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme? », in Gilbert ROMÉYER-DHERBEY et Cristina VIANO (eds.), *Corps et âme : sur le De anima d'Aristote*, *op. cit.*, p. 13-35.

mouvement, et se révèle donc mortel¹. Or, l'âme est traditionnellement perçue comme composée de parties – par exemple, l'anatomie de l'âme est un passage obligé des manuels de spiritualité qui visent la réforme intérieure². La nature exacte de ces parties varie suivant les auteurs et les influences qu'ils subissent. Descartes, quelques années plus tard, marque une rupture anthropologique importante lorsqu'il conçoit l'âme non plus comme la forme de l'âme, mais en union avec le corps, et qu'il affirme « [qu']il n'y a en nous qu'une seule âme, et [que] cette âme n'a en soi aucune diversité de parties³ ». Digby ne souscrit pas à la même réflexion que Descartes – qui, rappelons-le, ne sera publiée qu'en 1649, soit cinq ans après *Deux traités* – mais il entretient le même genre de questionnement sur le rôle de l'âme par rapport au corps et sur la composition de cette dernière.

Digby contourne la difficulté en parlant de « degrés » de l'âme pour rendre compte des différents niveaux que comprend l'âme, sans la décomposer en parties⁴. De fait, il faut comprendre le terme « degré » au sens anglais comme synonyme d'escalier, présentant des échelons entre les mondes matériel et spirituel. Le terme a aussi des échos chez les mystiques espagnols qui peuplaient la bibliothèque de Digby⁵. Une incertitude plane sur la pensée du chevalier, dans la mesure où il semble parfois confondre ces degrés avec des facultés⁶ – on peut attribuer ce flou à l'importance considérable que prend

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 417-418. Sur l'immortalité de l'âme, on peut consulter George WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, p. 148-163 ; Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, *op. cit.*, p. 282-298 ; Norman BURNS, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, Harvard University Press, 1972 ; Franck LESSAY, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, vol. XXXII, n° 1, 1991, p. 21-33 ; Sarah HUTTON, « Ralph Cudworth: God, Mind and Nature », in Robert L. CROCKER et Sarah HUTTON (eds.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 61-76 ; Paul R. BLUM, « The immortality of the soul », in James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 211-243 ; Bryan W. BALL, *The Soul Sleepers: Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley*, Cambridge, James Clarke & Company, 2008.

² Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, *op. cit.*, p. 27.

³ René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, A.T., vol. XI, p. 364.

⁴ Pour comprendre les problèmes liés aux parties de l'âme chez Aristote, on peut consulter Michel BASTIT, « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme? », *art. cit.*

⁵ Digby possédait, entre autres, les œuvres complètes de Thérèse d'Avila, dans un volume relié à son chiffre désormais conservé à la Houghton Library de l'université de Harvard. Teresa de AVILA, *Las Obras*, Anvers, 1630. Thérèse d'Avila, dans *Le château de l'âme*, détaille sept degrés ou demeures dans l'âme qui correspondent chacun à un niveau de proximité avec Dieu. Ils sont à la fois des étapes dans l'itinéraire spirituel et des degrés d'intériorité. Tomás ÁLVAREZ, *Introduction aux œuvres de Thérèse d'Avila : « Le château intérieur ou les demeures »*, traduit par Nelly DINNAT, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 120-123 ; Thérèse D'AVILA, *Le château de l'âme ou le livre des demeures*, traduit par Grégoire de SAINT-JOSEPH, Paris, Points, 2014, p. 1.

⁶ La quatrième méditation évoque des « degrez de l'âme » (Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160r (4^e méditation), tandis qu'un fragment parle de « gradations in the cognitions of Man » avec une description qui correspond tout à fait aux degrés de l'âme (Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14r-v). Il est par ailleurs très fermement opposé à ce que l'âme puisse avoir des parties (Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 423.), alors que l'on retrouve dans sa correspondance des références aux parties de l'âme (par exemple, Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Longing much to heare how yr Lo:' », Londres, 29 avril 1643.)

l'acquisition de la connaissance dans sa pensée, ce qui fait que sa pensée épistémologique est indissociable de sa conception de l'âme¹. Loin d'être un fallacieux détour pour ne pas parler de parties, la notion de gradation permet de tenir ensemble, d'une part, le fait que l'âme est susceptible de fonctions diverses au plus haut point et, d'autre part, qu'elle forme une unité parfaite. Digby insiste, lors de sa description de l'âme désincarnée, sur le fait que celle-ci ne peut souffrir aucun ajout, accident ou excroissance, ce qui fait écho à sa conception de la connaissance comme transformation de la substance de l'âme et non comme accroissement de celle-ci². L'âme indivisible, et donc immortelle, peut souffrir des degrés qui ne sont pas des parties, mais des distinctions qualitatives, liées à ses activités. Cette précision, je tenterai de le montrer au sujet de la résurrection, permet à l'âme de préserver son unité lors de sa séparation d'avec le corps.

Pour expliquer les activités de l'âme, le chevalier recourt, comme bon nombre de théoriciens avant lui, à une analyse tripartite de l'âme³. Chaque degré correspond à un état de l'âme plus ou moins désirable, mais que chaque personne connaît en elle-même. L'âme, rappelons-le, est composée de trois degrés : les affections sensuelles (la fantaisie), les facultés rationnelles (la partie rationnelle) et l'intellect⁴. À chacun correspond un moyen distinct de connaissance déjà esquissé. Cette fois-ci, nous nous intéressons non à la dimension épistémologique de chaque degré, mais à la spirituelle.

Au niveau inférieur, les espèces corporelles produisent des impressions sur la fantaisie qui relie l'homme au monde sensible ; cette partie basse gouverne les gens qui emploient leur raison au service de leurs appétits. Chez la plupart des hommes, l'activité la plus intense concerne ces facultés subalternes – directement liées au monde sensible. Pires que les bêtes, les sujets emploient alors leur raison au profit des objets corporels et des appétits, tandis que le règne animal ne procède que par pur instinct. Le chemin spirituel qui s'impose pour de telles gens passe par la mortification systématique et l'extirpation des vices, accompagné de saines lectures et de solitude⁵.

¹ L'association entre nature de l'âme et connaissance n'est pas spécifique à Digby – le thomisme, déjà, notait que l'opération propre des substances intellectuelles était l'acte de connaître. Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 214.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.

³ Mino Bergamo identifie, pour les besoins de l'analyse de la littérature dévotionnelle, deux grands types d'âme : le modèle issu de la philosophie aristotélico-thomiste, et celui d'inspiration rhéno-flamande. Tous deux présentent une âme en trois parties, bien que celles-ci aient des fonctions et des exercices distincts. Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 28-29.

⁴ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160 (4^e méditation).

⁵ *Ibid.*, f. 60r-v ; Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14r.

L'âme a ensuite la capacité de réfléchir sur ces particuliers : elle peut les abstraire et déduire de ceux-ci leur nature universelle – elle fait alors fonctionner sa faculté rationnelle qui produit un savoir illatif ou inférentiel¹. Ce degré de l'âme domine chez les hommes qui ont des organes sensoriels faibles, qui ont été éduqués à dompter leurs sens, ou encore dégoûtés des plaisirs de sens à force d'abus. Gouverneurs et érudits comptent généralement parmi ceux-ci. La fantaisie et la faculté rationnelle ne peuvent opérer au même niveau simultanément – l'une ou l'autre domine nécessairement. Le trope littéraire du combat entre passion et raison, dont Digby fait un usage abondant par ailleurs pour dire les obstacles à l'unité de la personne², se joue entre ces deux degrés et ne peut se résoudre, avance le chevalier, que dans une instance supérieure³.

Un exemple concret de l'opposition entre degrés sensible et rationnel se trouve dans les mots de consolation que le chevalier adresse à son ami Lionel Cranfield et à sa sœur, lors du décès de leur neveu et fils respectif. Lady Buckhurst, souligne-t-il, ne doit pas épouser son chagrin, puisqu'elle pleure ce qui s'adressait à la partie sensible de son âme, alors que son versant rationnel doit vivre dans l'espérance et l'attente d'une preuve de l'au-delà. Le terme de « partie » (*part*), si central à *Deux traités* qu'il écrivait à la même époque, est ici employé dans un contexte non philosophique⁴. L'absence de référence à l'espace intellectuel de l'âme souligne une interprétation dualiste et simplifiée de celle-ci qui unit les mondes matériel et immatériel. Aucune référence n'y est faite à une instance supérieure. La lettre est, évidemment, un écrit de circonstance, et ne peut, à ce titre, prendre la même importance théorique que les écrits plus philosophiques du chevalier, mais elle apporte une indication utile sur la tentation du dualisme que connaît le chevalier. Sa définition de l'âme se prête en effet à une interprétation dualiste stricte, où passion et raison s'opposent systématiquement, où corps et âme ne laissent pas de place à l'instance supérieure dont Digby défend par ailleurs l'existence.

¹ Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 15r.

² On peut voir par exemple Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.

³ Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*

⁴ « Mais se lamenter à outrance pour la perte de ce qui n'était que le divertissement de votre partie sensitive et ce dont votre être rationnel attendait et espérait la preuve est en deçà du tempérament si distingué et noble de votre incomparable sœur. » « But to bemoane ones selfe too uncomfortably, for the losse of what was yet but the entertainment of the sensitive part, and whose satisfaction of the rationall part was but in hope and in expectation of the prooffe, is too lowe for so high and excellent a temper as your matchlesse sister is composed of. » Un peu plus loin : « Car celle qui possède le raisonnement le plus puissant que je connaisse ne laissera pas la passion l'emporter si elle en prend les rênes en mains propres », « for she that hath the strongest power of reason of any that I know, will not lett passion runne away with her if once she take the raines into her owne handes. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'Longing much to heare how yr Lo:' », *op. cit.*

De fait, chez le chevalier, cette vision d'inspiration platonicienne s'enrichit d'une troisième faculté de l'âme qui est purement intellectuelle et qui dépasse la raison : l'homme doit cesser d'écouter sa raison lorsqu'il sent un principe supérieur se présenter à lui. Il réserve l'exclusivité de la connaissance de ce troisième degré à quelques heureux élus, versés dans les choses spirituelles. La mention s'apparente à la « cime et suprême pointe de l'esprit » que décrivait l'évêque de Genève, François de Sales, quelques années auparavant¹, ou encore au « on ne sait quoi de tout à fait secret et caché » qui se déploie dans l'âme, ailleurs que là où se diffusent les puissances que sont l'intellect et la volonté, comme l'indiquait Maître Eckart². Ce degré correspond peu ou prou à ce que les mystiques appellent la « zone suprarationnelle », lieu privilégié de la rencontre intime de l'homme avec Dieu.

De même que le degré inférieur de l'âme est la passerelle entre l'âme et le monde matériel, de même le troisième degré la relie au monde intellectuel. Sur le plan épistémologique, j'ai tenté de le montrer, le savoir qui découle de cette faculté est beaucoup plus certain dans la mesure où il ne vient que de l'âme et non de choses extérieures, correspondant ainsi à une connaissance intuitive³. Sur le plan spirituel, dans cette faculté est empreinte l'image de Dieu, elle ne peut tolérer d'autre image de créatures, elle est donc le lien direct avec le divin⁴. Au cours d'une méditation, Sir Kenelm note que son âme est une « substance plus digne et relevée que pour servir seulement à informer ce corps matériel : elle a [sic] subsistance et activité au delà de la capacité de la matière⁵ » ; l'âme a pour lui une dimension supplémentaire à celle, aristotélicienne, de forme informante car elle est « vivement empreint[e] » de l'image de Dieu⁶. Cette répartition rapproche le chevalier de la pensée des mystiques rhéno-flamands⁷, tradition à laquelle *A Treatise of Adhering to God* que Digby a traduit appartient. Ce troisième degré de l'âme, cette dimension religieuse au sens étymologique du terme, permet à Digby de sortir de l'opposition entre passion et raison, entre matériel et spirituel, pour dépeindre l'âme comme un lieu de rencontre et non seulement un lieu de

¹ François de SALES, « Traité de l'amour de Dieu », in André RAVIER (ed.), *Saint François de Sales : Œuvres*, [1969], 2^e éd., Paris, Gallimard, 1992, p. 667.

² Johannes ECKHART, *Traité et sermons*, traduit par Alain DE LIBERA (ed.), Paris, Flammarion, 1993, p. 235-236 ; Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 75-78.

³ Kenelm DIGBY, « The operations of any substance », *op. cit.*, f. 14-18.

⁴ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 160 (4^e méditation).

⁵ *Ibid.*, f. 151r.

⁶ *Ibid.*

⁷ Maître Eckhart identifie une « faculté cognitive orientée vers Dieu » qui correspond à l'âme déiforme, où l'image de Dieu est imprimée. Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 72-79.

combat, ce qui a une incidence sur le dualisme qu'il déploie, comme je tenterai de le montrer par la suite.

1.B. Spécificités de l'âme désincarnée

1.B.1. Les trois attributs de l'âme désincarnée

Une fois qu'elle a quitté le corps, l'âme en attente de la résurrection est-elle différente de sa version incarnée ? Digby cherche avant tout à accentuer la continuité qu'il y a entre les deux états de l'âme afin de souligner qu'il s'agit bien de la même entité qui ressuscite. Il dégage trois caractéristiques pour la décrire hors de son enveloppe charnelle : la première la montre hors de tout lieu, puisqu'être en un lieu est l'un des critères des corps¹. Deuxième critère : le temps, qui gouverne pourtant le mouvement des cieux, qui permet la mesure des élans terrestres et qui inclut l'ensemble des corps humains, n'a aucune emprise sur l'âme qui existe tant que dure le temps, mais qui se soustrait à son pouvoir². Son rapport au temps est cependant ambigu, dans la mesure où l'âme incarnée ne peut faire l'économie de celui-ci : il lui faut être frappée par les objets extérieurs soumis au changement afin de mettre en branle sa réflexion. Une fois désincarnée, néanmoins, elle peut penser hors du temps, simultanément, mais l'impulsion première des objets doit avoir eu lieu au seuil de sa pensée, ce qui explique que sa réflexion ne soit plus que le prolongement de son cheminement terrestre. Enfin, troisième principe, l'âme désincarnée est aussi une activité, elle se meut d'elle-même et elle comprend son propre principe de mouvement, contrairement, d'une part, aux bêtes, dont le déplacement est sans cesse dicté par des choses extérieures comme une perception ou un souvenir, ou, d'autre part, aux objets comme un couteau dont le mouvement est imprimé par la main qui le manie³. Sir Kenelm en conclut donc que l'âme est « une substance indivisible, exempte de lieu et de temps, mais présente aux deux, une connaissance actuelle et présente de toutes les choses qui peuvent être sues, et un savoir-faire ou une règle, par cela même qu'elle est, pour toute chose quelle qu'elle soit⁴ ». Si l'âme est imparfaite, elle comprend ces éléments à proportion de sa croissance, et sa puissance est relative à l'ampleur de sa connaissance et de sa volonté. Il est donc de la nature d'une âme désincarnée de posséder et de connaître toute chose – on remarque au

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 424 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilare, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 2v-3r.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 424-425.

³ *Ibid.*, p. 425.

⁴ « An indivisible substance, exempted from place and time, yet present to both: an actual and present knowledge of all things that may be knowne: and a skill or rule, even by what it selfe is, to all things whatsoever. » *Ibid.*, p. 426.

passage combien la dimension épistémologique est centrale dans cette définition de l'âme désincarnée.

Autre attribut d'envergure qui découle des premiers, l'âme, étant donné qu'elle est indépendante du temps, ne connaît pas la succession, elle œuvre dans l'instantanéité pure¹. La mention a une grande importance pour l'eschatologie du chevalier, comme on le verra. Digby met en porte à faux la notion de succession avec celle d'être, notant une incompatibilité entre les deux, dans la mesure où la succession implique d'avoir certaines choses déjà présentes et d'autres encore en devenir, ce qui va à l'encontre de la plénitude spirituelle². Une chose ne peut *être* si ses ingrédients essentiels ne forment pas déjà pleinement l'objet, c'est donc en vertu d'une adéquation métonymique entre l'ensemble et la partie que les choses matérielles ne peuvent accéder aux pleines potentialités de l'être. Cette caractéristique confère à l'âme une potentialité infinie, nécessaire pour accueillir un Dieu infini³.

Ces conceptions ne vont pas sans susciter l'opprobre. Si l'âme est infinie, elle devient alors l'égal de Dieu. On retrouve là l'un des traits du baroque qui voit le monde comme un « champ de forces ouvert et conflictuel, où tout est énergétique et in-défini, illimité, in-terminable⁴ ». Les lignes de fuite tendent vers un monde infini, tandis que son inverse classique privilégie l'unité indivisible d'un cosmos centré et fermé. Ross, dans cette opposition, incarne une vision plus classique où l'âme est délimitée et où sa progression vers Dieu est linéaire : il avance que le savoir-faire, l'ordre et surtout la connaissance sont des accidents et non des substances et ne peuvent, par conséquent, pas définir la nature de l'âme. Il refuse que l'âme ait un désir de connaissance infini et, en quête d'harmonie et de proportions, déclare cet appétit relatif à l'objet. La seule infinitude liée à la connaissance se situe dans la succession : l'âme peut connaître successivement, infiniment. Alexander Ross reproche ainsi à son adversaire une ontologie trop peu discriminante qui confond essence et existence – beaucoup de choses et de vivants sur Terre possèdent l'être qui ne peut donc constituer le propre de l'âme humaine. Le lieu n'est pas strictement corporel, et ce qui n'a pas de lieu n'a pas d'existence – il en découle

¹ *Ibid.*, p. 444.

² *Ibid.* ; Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 39-40.

³ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 17-18 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lionel Cranfield, comte de Middlesex, 'My arrant now, is not to excuse my not lighting' », *op. cit.*

⁴ Claude-Gilbert DUBOIS, Pierre-Paul LACAS et Victor-Lucien TAPIÉ, « Baroque », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 mars 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/baroque/>.

que l'âme décrite par Digby n'existe pas¹. Cette réfutation point par point de la pensée de Digby relève d'un aristotélisme sévère qui ne tolère aucun ajout², mais aussi d'un classicisme qui recherche l'équilibre et la proportion³. Elle illustre efficacement que la pensée du chevalier est perçue par certains comme trop innovante, que la distinction qu'il fait entre corporel et spirituel redessine le monde d'une façon nouvelle.

Maintenant que les contours de l'âme désincarnée ont été tracés, il reste à voir quel rapport celle-ci entretient avec ce qu'elle était au cours de son existence terrestre. Puisque le corps n'a pas de part à la connaissance, l'âme désincarnée peut conserver l'ensemble du savoir qu'elle entretenait sur Terre. La chaîne causale étant très serrée, il lui suffit de connaître un chaînon, un élément, pour que l'ensemble de la concaténation lui apparaisse clairement ; désormais, elle n'est plus limitée par le corps. Ce processus est prééminent dans l'ensemble de la pensée de Digby ; il permet de justifier que l'enfant mort-né participe pleinement à l'humanité⁴. Il s'ensuit que l'amplitude du savoir à la portée de l'âme est similaire pour tous, quelle que soit la situation de l'homme dans le monde, quelle que soit sa connaissance ici bas. En outre, si l'homme a été exposé à l'erreur, celle-ci disparaîtra instantanément de son âme puisque deux jugements contradictoires ne peuvent coexister dans le même entendement⁵. L'âme désincarnée constitue ainsi le perfectionnement de sa version incarnée, en particulier, comme souvent avec Sir Kenelm, en matière épistémologique.

La description de l'âme désincarnée est donc ambiguë : elle représente une unité complète, stable et apaisée que l'on pourrait mettre en parallèle avec un idéal classique d'harmonie, alors que sa propension à l'infini la fait pencher du côté de la démesure baroque. En réalité, l'âme détachée se situe dans un équilibre instable, une tension permanente du fait même de sa séparation du corps. En effet, l'âme ne délaisse pas le corps comme un vulgaire vêtement, puisqu'elle se sait appelée à le réintégrer au dernier jour pour l'éternité. L'état de séparation est violent et peu naturel, il est tout entier

¹ Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, op. cit., p. 85, 71, 73, 80.

² Pour un exposé clair de la notion aristotélicienne de lieu, consulter Helen S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, op. cit., p. 66-121.

³ Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, op. cit., p. 74 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, op. cit., p. 33.

⁴ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 428.

⁵ *Ibid.* Ross s'oppose à cette idée, avançant qu'une âme n'obtient la perfection de la connaissance que grâce aux sens, et en outre que les faux jugements font partie de la punition divine infligée en Enfer ; ils ne sont donc pas oblitérés par une connaissance parfaite. Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, op. cit., p. 93-94. Voir à ce sujet partie II, chapitre 2, « 2.A.1.b. Entre matériel et spirituel ».

composé du désir insatiable d'une réunion prochaine¹. L'âme éprouve-t-elle de la jalousie à l'idée que son corps, avant de l'informer de nouveau, prendra mille formes, chacune s'achevant dans une corruption inévitable ? Le chevalier ne résout pas la question, mais on retrouve là sa fascination pour les corps en putréfaction². Le désir qu'a l'âme pour le corps constitue une tension permanente, un déséquilibre patent et irrémédiable jusqu'au jugement dernier. À Hakewill, Digby rappelle que l'homme meurt en désirant son corps, citant l'épître aux Éphésiens à cet effet, « car jamais personne n'a haï sa propre chair³ ». Digby va plus loin et affirme non seulement l'absence de haine pour le corps, mais aussi l'amour nécessaire de l'un pour l'autre. De fait, l'homme est composé de corps et d'âme, et cette dernière n'est pas satisfaite tant qu'elle ne s'incarne pas⁴. Tiré d'un passage sur la relation maritale mise en parallèle avec l'union du Christ et de son Église, la citation approximative s'oppose directement aux propos de Castel tels qu'ils sont traduits par Digby au début des années 1650, une quinzaine d'années plus tard. Dans sa traduction de *A Treatise of Adhering to God*, le chevalier conserve au chapitre 10, la mention que l'âme attachée à Dieu regarde son corps avec distance et détachement⁵. Digby n'est certes pas l'auteur de ces propos – il n'en est que le traducteur – et l'idée est typique des mystiques rhéno-flamands qui prêchent le renoncement⁶. Cette pensée influence clairement le chevalier qui appelle parfois de ses vœux le détachement des choses terrestres⁷, voire leur mépris ; cependant, c'est la réhabilitation du monde matériel comme propédeutique à l'au-delà et comme objet légitime de la jouissance de l'homme qui prévaut dans sa pensée. Ainsi, Digby prend en compte le renoncement aux choses matérielles, aux plaisirs de ce monde, un peu comme on adopte une posture littéraire ou on fait un exercice spirituel. Sa pensée s'oriente plutôt vers une célébration baroque de la nature double de

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

² *Ibid.* Voici quelques autres références aux corps pourrissants : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 134 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*, f. 43v-r ; Kenelm DIGBY « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », Londres, 11 septembre 1633, p. 140 ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 220.

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », *op. cit.*, f. 8r-v. La référence biblique est à Ephésiens 5, 29 : « Nemo carnem suam unquam odio habuit, and cupimus superuestiri &c; (or something to this purpose; the precise wordes I remember not) ». « Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et l'on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église ».

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », *op. cit.*, f. 8v.

⁵ Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 38-42.

⁶ Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 72-74, 190-191.

⁷ « Les objects extérieurs matériels ont si long temps et si violemment agi sur mes sens que je ne fais que m'espandre sur eux ; je ne me suis donné quasi donné [sic] jamais le loisir de contempler le thresor que j'ay caché dedans moy, que je le face a cette heure, que je tourne la veue au-dedans », Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 151v-152r (1^{re} méditation).

l'homme, non pas par un renoncement à la moitié de sa nature, mais par l'apologie de l'homme en tension.

Une fois de plus, la mention ne va pas sans controverse, puisque Ross, fidèle aristotélien et adversaire du catholicisme, part du principe inverse et avance que l'âme est complète sans le corps auquel elle donne subsistance¹. Ces deux conceptions n'accordent pas la même signification au séjour terrestre que Digby célèbre en lui accordant un rôle essentiel dans l'acquisition de la connaissance salvifique, mais aussi en lui allouant un temps où l'homme doit apprécier et savourer ce qui est bon pour lui. Une certaine jubilation matérielle sourd des écrits digbéens, que Ross semble vouloir implicitement réfuter – alors que par ailleurs, sa démonstration vise la même immortalité de l'âme. En toute hypothèse, l'idée fait de Digby un défenseur de la doctrine tridentine qui rappelle que l'âme a une propension naturelle à s'unir au corps, et que cet état instable et contre nature n'est pas appelé à durer².

L'âme en tension se souvient de sa vie terrestre : pour renforcer l'identité entre l'âme incarnée et sa contrepartie désincarnée, le chevalier rappelle que si les vertus cardinales de l'espérance et de la foi sont rendues caduques par la mort, celle de la charité, au contraire, demeure et se trouve comme accomplie dans la vision béatifique, le face-à-face de l'âme avec Dieu³. Ainsi, l'âme ne peut oublier l'amour qu'elle a prodigué sur Terre, elle amplifie même son sentiment envers ceux qu'elle a aimés, puisqu'elle est rendue plus parfaite⁴. Digby justifie de la sorte l'injonction évangélique à pratiquer l'amour envers le prochain, et la description qu'il fait en 1634 de sa défunte épouse comme une substance intellectuelle, dépassant en perfection, activité et beauté sa vie terrestre passée, jouissant d'une connaissance qui englobe l'ensemble des phénomènes, fait écho à cette continuité post-terrestre qu'il mettra en forme une dizaine d'années plus tard⁵. Dans la lettre à ses fils, peu après le décès de Venetia, Digby concluait que cette dernière était un ange – il s'agit évidemment là d'une image littéraire pour signifier la perfection de sa défunte épouse⁶. Mais la description de l'âme désincarnée et de ses facultés impose d'explorer la comparaison entre l'âme désincarnée et les anges afin de

¹ Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 104.

² CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, traduit par Emmanuel MARBEAU et Arthur CARPENTIER, Grez-en-Bouère, Éditions Dominique Martin Morin, 1984, p. 119.

³ Digby s'inspire ici de 1 Corinthiens 13, 13.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*

⁵ Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

⁶ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, f. 34.

déterminer si ce parallèle est une simple image ou s'il est rendu possible par le système métaphysique de Digby. L'âme désincarnée, privée d'harmonie par sa séparation du corps, peut-elle être apparentée avec les substances spirituelles comme les anges ? La question nécessite d'analyser d'abord dans quelle mesure ces dernières peuvent intervenir dans le monde matériel.

1.B.2. Présence et opération des substances spirituelles

En 1604, une seconde nova (celle du Serpente) permet à Galilée d'envisager la corruption dans le ciel¹, tandis que la transition progressive du géocentrisme à l'héliocentrisme estompe l'espace qu'occupaient les substances spirituelles. En outre, l'émergence du mécanisme qui tente d'expliquer le monde par les interactions d'atomes réduit la part causale des substances spirituelles à la portion congrue et leur rôle ainsi que leur place sont à redéfinir. Ces changements majeurs transforment la façon dont on envisage la présence des anges et le lieu des substances spirituelles en général. Catholiques et protestants s'interrogent alors sur le rôle des anges. Du côté de l'Église d'Angleterre, le concept d'ange occupe l'interstice inconfortable formé par son omniprésence dans les Écritures et son association traditionnelle avec le culte des saints et son corollaire, la superstition papiste². Les anges y servent cependant un important travail pastoral, en particulier pour justifier la Providence, et ils sont absorbés par l'iconographie de la Réforme anglaise³. Sur le plan théologique, la Contre-Réforme, de son côté, réaffirme la nécessité des intermédiaires divins pour intervenir en faveur des vivants auprès de Dieu⁴ ; les anges sont, avec la communion des saints, l'une des formes que prend cette communication. L'art baroque, inspiré de la réflexion tridentine⁵, regorge d'angelots joufflus et de putti mafflus dont la représentation n'est pas exclusivement décorative, mais indique un mode selon lequel le divin est présent au monde physique⁶. Digby le récusant adopte-t-il dans sa présentation des êtres divins une position fidèle au Concile de Trente, ou au contraire, se présente-t-il davantage comme un penseur irénique

¹ Yves BONNEFOY, *Rome, 1630, op. cit.*, p. 16.

² Alexandra WALSHAM, « Angels and Idols in England's Long Reformation », in Peter MARSHALL et Alexandra WALSHAM (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 134-135.

³ L'angéologie protestante est vigoureuse, comme en témoignera le théologien suédois Emanuel Swedenborg au siècle suivant. Joad RAYMOND, *Milton's Angels: the Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 89-124 ; Peter MARSHALL, « The Guardian Angel in Protestant England », in Joad RAYMOND (ed.), *Conversations with Angels: Essays towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2011, p. 295-316 ; Laura SANGHA, *Angels and Belief in England: 1480-1700*, Londres, Pickering & Chatto, 2012, p. 41-93.

⁴ Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du Concile de Trente, 1562-1563, op. cit.*, p. 167.

⁵ Victor-Lucien TAPIÉ, *Baroque et classicisme, op. cit.*, p. 30.

⁶ La représentation des anges n'est pas l'apanage exclusif de l'art baroque, ni même une de ses composantes essentielles, mais ces êtres sont très présents dans l'iconographie contemporaine comme l'attestent les nombreuses reproductions de Yves BONNEFOY, *Rome, 1630, op. cit.*

qui gomme certaines spécificités du catholicisme romain afin de toucher un public plus large ? La place que Digby accorde aux anges et, plus généralement aux substances spirituelles, intéresse mon propos dans la mesure où elle interroge les rapports entre corps et esprit, la possibilité pour les entités spirituelles d'intervenir dans le monde matériel, mais aussi, plus généralement, l'adhésion de Digby aux recommandations tridentines.

La première approche de Digby est dévotionnelle. Les prières et méditations s'achèvent parfois avec une référence aux anges et aux saints intercesseurs, mais elle semble généralement d'ordre conventionnel plutôt que l'expression personnelle d'une croyance appropriée et vécue¹, on ne s'y attardera donc pas. Deuxième occurrence, les anges gardiens ou génies personnels établissent un lien entre mondes spirituel et matériel, mais Digby ne les évoque qu'une fois lors de sa discussion de la prémonition². Enfin, le chevalier recourt souvent à l'image de l'ange pour décrire les femmes qu'il admire, et dont la contemplation s'apparente à l'exercice spirituel – ces mentions d'apparence anecdotique ne sont pas à négliger dans la mesure où elles sont parfois assorties de commentaires qui éclairent le rapport qu'entretiennent les substances spirituelles avec le monde physique³. Plus généralement, l'importance que Digby accorde au beau et à sa contemplation reflète une perspective aristotélico-thomiste où l'*intellect agent* s'oriente d'abord vers le sensible pour chercher Dieu hors de soi⁴. Cette contemplation lui permet de dégager l'universel et l'intelligible dans le sensible et le particulier⁵, contrairement au modèle mystique qui veut que le pénitent trouve Dieu au fond de son âme et tourne donc ses efforts vers l'intérieur⁶. De ce point de vue, la métaphore de l'ange est particulièrement probante et indique le mode sur lequel le divin se présente dans le monde physique : par analogie.

En dehors de ces références, l'essentiel de la pensée du chevalier sur les anges se trouve dans sa correspondance avec le père Hilaire⁷ – qui constitue presque un petit traité sur le sujet – et, dans une moindre mesure, dans sa critique de Sir Thomas Browne. Le contexte du débat avec le père Hilaire nous est fourni par le chevalier lui-même :

¹ Kenelm DIGBY, « A prayer for the King and State », f. 104v. Cette prière est retranscrite et traduite en annexe.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il faut avouër' », *op. cit.*

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I do not believe the Prince will visite you' », *op. cit.*

⁴ Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 107-109.

⁵ Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme*, *op. cit.*, p. 35-58 ; Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem*, *op. cit.*, p. 134-137.

⁷ La seule indication qui permette d'identifier le père Hilaire se trouve dans les lettres qui indiquent qu'il enseigne à Tours et qu'il est carme. Je n'ai pas retrouvé sa trace dans les archives du Carmel de Tours (désormais conservées à Chartres). À toutes fins utiles, je reproduis la lettre en annexe.

apparemment entamé dans les salons du carme, professeur de théologie à Tours, en présence d'autres participants parmi lesquels se trouvait la duchesse de Chevreuse, la discussion se poursuit avec un échange de lettres au début de l'année 1638¹. Le chevalier y envisage la question des substances spirituelles sous l'angle du lieu – sa réflexion sur le lieu, on l'a vu, incarne la scission entre les mondes spirituel et corporel. Digby engage le raisonnement en définissant le lieu, avant de voir si la délimitation d'une substance spirituelle est compatible avec celui-ci.

La première caractérisation du lieu, empruntée à Aristote et Thomas d'Aquin, mais aussi à Vasquez et aux thomistes en général, le décrit comme « la surface intérieure de quelque corps comprenant quelque autre² » : l'attouchement ne peut donc se faire que par le biais de la quantité, ce qui exclut les esprits³. L'application concrète suit immédiatement : si la quantité était détruite et que la substance seule demeurerait, elle ne serait en nul lieu ; si la couleur était détruite, le corps deviendrait invisible, mais ne serait pas nécessairement inexistant. La conclusion qu'en tire le chevalier est que les substances immatérielles ne peuvent pas être en un lieu au même titre que les corporelles.

Conformément à la méthode de la dispute scolastique, Digby passe en revue les opinions qu'il réfute ensuite. Les substances spirituelles sont-elles alors « en un lieu définitivement⁴ » ? L'interrogation s'inspire de Thomas d'Aquin qui distingue l'être en un lieu pour les corps, les anges et Dieu. Le corps, mesuré par le lieu, est circonscrit par son lieu, tandis que l'ange est en un lieu de manière limitée, au sens où il n'est pas dans un autre lieu en même temps. Il ne peut y avoir de contact entre l'ange, substance immatérielle, et le lieu, pas plus que le lieu ne peut envelopper l'ange⁵. À l'inverse, Dieu se définit par son ubiquité, il est partout. Le terme « définitivement » indique, pour reprendre l'expression de Hobbes, « que les limites de ce lieu ont été tracées de tous les

¹ Marie de Rohan (1600-1679), devenue duchesse de Chevreuse en secondes noces, était réputée pour sa participation aux intrigues contre Richelieu, qui la conduisent à Tours en 1633, puis brièvement à la cour d'Espagne en septembre 1637, avant de la mener en Angleterre en avril 1638. L'entretien qu'évoque Digby aurait donc eu lieu avant que Digby ne parte pour Londres en mai 1637, peut-être lors du voyage de Digby à Loudun, situé non loin de Tours, en 1636. Digby l'a sans doute connue par son ami Walter Montagu. Les biographes de la duchesse de Chevreuse ne mentionnent pas sa fréquentation du carmel de Tours ni des milieux intellectuels de cette ville. Georges POISSON, *Duchesse de Chevreuse*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1999, p. 135-156 ; Christian BOUYER, *La duchesse de Chevreuse*, Paris, Pygmalion Éditions, 2002, p. 97-107 ; Denis TILLINAC, *L'ange du désordre*, Paris, Robert Laffont, 2002.

² Bernard WUELLNER, *Dictionary of Scholastic Philosophy*, Heusenstamm, ed. Scholasticae, 2011, p. 92.

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 2v.

⁴ Pour une exposition claire et technique du concept de « lieu » chez Aristote, voir Benjamin MORISON, *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 139-142.

⁵ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique, prima pars, 1a, questions 50-64 : les anges*, traduit par Jean-Hyacinthe COQUELLE et Charles-Vincent HÉRIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, qu. 52, art. 1-3, p. 57-66.

côtés », et le philosophe de Malmesbury n'y voit qu'une hypocrite distinction¹. De même, Digby s'attarde sur l'expression : s'agit-il d'une union immédiate entre la substance et le lieu ? Une telle relation nécessiterait l'intervention de la quantité. Digby évoque aussi une « intime présence au lieu, ou au corps qui est dans le lieu », mais cette paraphrase n'ajoute aucune explication au phénomène². La solution se trouve, pour Digby, dans l'opération des substances spirituelles qui fait écho à l'accent qu'il met dans sa pensée sur le mouvement et l'action. De même que le rôle du mouvement permettait à Digby de caractériser le monde physique, l'action et l'opération des substances spirituelles lui ouvrent la voie de la définition de ces dernières. Celles-ci sont présentes en un lieu dans la mesure où elles opèrent sur un corps qui, grâce à sa quantité, se trouve en un lieu. Il s'agit ainsi d'une présence indirecte, mais réelle.

Par ailleurs, il lui faut analyser la situation générale de ces substances dans l'économie du monde. Le chevalier évoque, pour ce faire, la chaîne causale qu'il double d'une chaîne d'êtres emboîtés, chacun comprenant l'ensemble des substances qui lui sont inférieures, comme l'enchâssement des cieux ou l'enchaînement des nombres³. Le thomisme aristotélicien postule que Dieu ne peut être atteint qu'à travers la hiérarchie des êtres, qui désigne l'échelle suivant laquelle les êtres sont rangés en différents ordres, mais ces ordres ne s'emboîtent pas, ils sont organisés entre eux. La continuité d'un ordre à l'autre est assurée par l'analogie, et c'est à travers l'analogie avec un ordre inférieur que l'esprit peut concevoir les êtres de l'ordre supérieur⁴. La mention de la cosmologie aristotélicienne étonne, elle montre que Digby tente d'en fournir un équivalent en mettant l'accent non sur des lieux concentriques, mais sur des êtres qui s'incluent mutuellement de façon plus abstraite. Au sommet se trouvent les purs esprits, les actes subsistants, qui ne sont pas soumis au mouvement ni au temps ; en-dessous se situent les créatures qui participent de l'une et de l'autre nature, tandis que la matière, pure puissance pour les actes subsistants, occupe le bas. Chaque pur esprit, comme les anges, a davantage de capacité que tout l'univers pris ensemble. L'univers matériel se trouve dans l'ange, et non l'inverse. Cet emboîtement permet aux anges inférieurs d'être plus proches du monde matériel, et l'opération dans ce dernier leur est dévolue⁵. Il est donc incorrect de

¹ Thomas HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, *op. cit.*, p. 171-172.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 3r.

³ *Ibid.*, f. 4r-v. Au sujet de la chaîne causale, on peut se référer à la sous-partie « la causalité » dans le premier chapitre de la première partie de cette thèse, au sein de l'étude de la complexification empruntée au mécanisme.

⁴ Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁵ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 4v.

considérer que l'ange est en un lieu matériel, il faut concevoir le lieu en lui, comme la Terre est dans l'air, qui lui est immédiat.

Le chevalier résout ainsi le problème grâce au paradoxe et au renversement. On devrait parler du lieu dans les anges et non l'inverse, et « les Anges sont dans le monde matériel et ne le sont pas¹ », suivant leur situation dans la hiérarchie céleste. Une observation temporelle confirme cette situation, si l'on considère que les anges ont été créés avant la Terre, et qu'à ce moment-là ils ne pouvaient avoir de lieu où demeurer. La façon dont le chevalier les décrit souligne leur élan :

tout cecy n'est que comme rien (selon nostre doctrine) au prix du moindre des infinis Millions d'Anges qui ministrent devant le throne de l'Eternel : le plus bas desquels nous voyons pirouëtter avec aise, sans jamais se lasser, cette portenteuse machine du premier mobile, avec une velocity incomprehensible².

Une fois de plus, le mouvement et les volutes viennent compléter la description d'un monde qui ne connaît pas l'hiératisme et qui exclut toute immobilité tant que tourne le monde. L'analyse de Pierre Charpentrat fait écho à cette description, « le mouvement est une suite ininterrompue d'attitudes [...] l'esprit de l'artiste baroque saisit ces aspects successifs et les condense en une seule image [...] : il conçoit une image synthétique du mouvement³ ». Les chérubins et séraphins virevoltant sans cesse expriment le mouvement perpétuel du monde, son désordre apparent, et rendent compatibles le chaos et l'existence des substances spirituelles. Les anges, en tant que substances spirituelles, confèrent une certaine stabilité à l'univers matériel qu'ils contiennent, mais cette fixité n'interdit pas le mouvement permanent, au contraire, elle y participe pleinement.

Afin de soustraire le débat à la stérilité scolastique dont il est entaché, Digby souligne que son utilité est directe, puisqu'il permet de progresser dans la connaissance de Dieu et de soi. C'est pourquoi une telle description ne peut faire l'économie d'une comparaison avec les âmes, situées immédiatement en-dessous des anges. Elles ont la capacité de parvenir à autant de perfection que les anges, pourvu qu'elles se nourrissent de substances idoines – Digby reprend à ce sujet l'image qu'il affectionne de la jeune fille pâle qui absorbe une mauvaise nourriture⁴. Ainsi Digby résout-il la question du *loco spirituum*, au risque de susciter l'incrédulité de son correspondant : son idée n'explique

¹ *Ibid.*, f. 5r.

² *Ibid.*, f. 6v.

³ Leo VAN PUYVELDE, « Introduction », in Leo VAN PUYVELDE (ed), *Le siècle de Rubens, exposition aux Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique*, 2^e éd., Bruxelles, 1965, p. 393, p. xxvii.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 7r-v.

pas, en effet, comment un ange peut opérer dans le monde alors qu'il n'a pas de quantité propre.

Dans cette explication de la présence des êtres divins, Digby a le souci de concilier son atomisme avec la possibilité des miracles et de l'intervention divine. Sa façon de présenter le rôle des substances spirituelles dans le monde physique souligne leur participation au mouvement général de l'univers, tout en disant, paradoxalement, leur absence dans la mesure où elles ne sont pas « en un lieu » à proprement parler. De ce point de vue, les anges participent à la sensibilité baroque de Digby, puisqu'ils sont eux aussi en tension entre les deux mondes, sans pour autant être doubles.

Les anges, à mi-chemin entre divin et humain, ont-ils une compréhension plus approfondie de Dieu ? La connaissance, nous l'avons vu, est centrale dans l'ontologie digbéenne, elle contribue à définir l'homme comme homme, tout comme elle participe de façon essentielle au salut et à la vie de l'au-delà. Déterminer quelle part y ont les êtres spirituels permet donc de mieux situer la position des anges dans la hiérarchie des êtres. De fait, Digby affirme de façon paradoxale que les anges en savent aussi peu que les hommes sur Dieu, que ce dernier leur est tout aussi incompréhensible, à la différence qu'il leur apparaît plus clairement. Ils partagent avec les hommes leur recherche de Dieu, ce qui permet au chevalier de valider au passage la comparaison de Venetia avec l'ange¹. Digby est ainsi en désaccord avec un passage qu'il souligne au cours de sa lecture de Hooker, qui indique que les êtres spirituels ont un savoir plus parfait que les hommes².

Quel est donc l'état de la connaissance divine de l'ange et de l'âme désincarnée ? Dans la pensée aristotélicienne classique, les anges n'ont pas besoin d'apprendre par l'expérience, ils sont dépourvus d'imagination et jouissent d'une connaissance intellectuelle fixée en fonction de leur place dans la hiérarchie des êtres spirituels³. La nécessaire médiation sensorielle et matérielle sur le chemin de l'acquisition de la connaissance signifie que l'entendement se parfait à mesure qu'il s'applique à des objets plus élevés, mais ne nécessite pas que l'ange ait la connaissance parfaite. Les anges, comme les hommes, ne voient Dieu que « de dos⁴ ». Ils se situent certes sur un plan plus élevé d'abstraction, mais ne jouissent pas de la vision béatifique qui est réservée au

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*

² Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, livre I, p. 13.

³ Joad RAYMOND, *Milton's Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 67-68.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.* La référence biblique que fait Digby est à Exode 33, 23.

jugement dernier. S'ils peuvent servir de modèle à contempler, de passerelle vers Dieu, c'est précisément parce qu'ils sont distincts du Créateur. Digby veille donc à leur assigner un rôle d'intermédiaire qui les place du côté des substances exclusivement spirituelles – ils ne sont pas soumis aux vicissitudes du temps – mais leur permet en même temps d'entretenir un rapport privilégié au monde matériel grâce à la possibilité d'intervenir au sein de ce dernier. Ainsi définis, les anges tendraient aux mêmes caractéristiques et prérogatives que Dieu, ce qui pousse sans doute Digby à ne pas leur accorder le privilège de la connaissance absolue de l'Être suprême.

Ainsi, les substances intellectuelles et les anges ressemblent à l'âme désincarnée dans la mesure où ils sont aussi en tension entre les deux sphères matérielle et spirituelle, et se situent dans le paradoxe des êtres spirituels qui sont présents et absents à la fois.

1.B. Un dualisme insurmontable ?

L'émergence du mécanisme constitue une rupture fondamentale dans la question de l'âme : si figure et mouvement expliquent tout phénomène et si la matière est ramenée à l'étendue mathématisable, l'âme devient superflue pour toute une série de fonctions d'animation telle que la mise en action du corps. Elle est alors réduite à l'esprit ou intellect, elle devient une substance immatérielle, une « chose qui pense¹ ». Le corps dépend dès lors de la philosophie de la nature pour expliquer ses actions, tandis que l'âme ressortit à la philosophie de l'esprit pour analyser ses opérations. Une zone grise s'établit alors entre les deux et recouvre tout ce qui touche à l'interaction entre ces sphères. La question du dualisme interroge la façon dont corps et âme sont liés, leur influence mutuelle, en particulier dans des situations à l'intersection des deux mondes telles que la sensation ou la façon dont le mouvement procède de la décision. Le dualisme, par définition, fait de l'homme une agrégation de deux substances distinctes². Il ne s'agit pas ici de caricaturer la pensée de Descartes dont des spécialistes ont montré la complexité et la subtilité³, au point de qualifier le dualisme cartésien de « légende » ou « fiction⁴ », mais de faire état de l'interprétation qu'en fait Digby qui, confronté aux mêmes embûches, esquisse des solutions différentes – et un peu moins adroites – pour les situations de contact entre mondes spirituel et corporel. La difficulté d'envisager « l'étroite union » du corps et de l'âme ainsi que l'interaction entre les substances est l'un

¹ Elie DURING (ed.), *L'âme, op. cit.*, p. 15.

² Marleen ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 139.

³ Pierre GUENANCIA, *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p. 29-115.

⁴ Gordon P. BAKER et Katherine J. MORRIS, *Descartes' Dualism*, Londres, Routledge, 1996, p. 1-7.

des nœuds du système cartésien¹, mais aussi de la pensée de nombreux contemporains, dans le domaine philosophique aussi bien que littéraire². Pour résumer la position cartésienne, Descartes démêle la question au moyen de l'expérience immédiate et personnelle, et maintient que l'énigme qui subsiste de cette union ne met pas en péril la distinction réelle, mais simplement notre connaissance de celle-ci³. Il décrit l'union de l'âme et du corps comme une « notion primitive » au même titre que celles des propriétés essentielles du corps et de l'âme. À chaque problème il faut appliquer la notion primitive adaptée, pour éviter d'aborder les questions de l'âme avec les termes ajustés à l'interaction des corps⁴.

La même interrogation sourd des écrits du chevalier Digby, et la difficile cohabitation du corps et de l'âme, ainsi que les liens étroits qu'ils entretiennent malgré deux fonctionnements différents, constituent des questions primordiales au sein de son travail. Digby est influencé par la position cartésienne en la matière, et il peine à circonscrire avec précision le domaine où s'exercent les prérogatives respectives de l'âme et du corps, ce qui est sans doute à l'origine du qualificatif « dualiste » que nombre de ses critiques lui ont appliqué⁵. La façon dont il organise finalement *Deux traités* en séparant les études du corps et de l'âme sans inclure une logique séparée prête le flanc à cette simplification et gomme les rapports intimes qu'entretiennent les deux natures de l'homme. Digby conçoit en fait l'homme comme le lieu où s'affrontent et collaborent corps et esprit, dans une confusion discrète qui évoque le chaos physique du monde. Jusqu'à présent, je me suis contentée de souligner les points de jonction entre âme et corps et les écueils qu'ils constituent : par exemple la spiritualisation des atomes de perception dans l'imagination, la volatilisation du sang dans la chaleur du cœur, ou encore l'acquisition d'une âme lors de la conception... Digby est sans cesse confronté à la difficulté de concilier les mondes matériel et spirituel, dans la mesure où il préconise

¹ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 321-344 ; Marleen ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, *op. cit.*, p. 172-213.

² Rosalie OSMOND, *Mutual Accusation: Seventeenth-Century Body and Soul Dialogues in Their Literary and Theological Context*, Toronto, University of Toronto Press, 1990, p. 115-161.

³ Frédéric de BUZON et Denis KAMBOUCHNER, *Le vocabulaire de Descartes*, *op. cit.*, p. 71-72.

⁴ René DESCARTES, *Correspondance*, A.T., vol. III, p. 693-698, 690-695, 665-667 ; vol. IV, p. 1-3 ; Daniel GARBER et Margaret WILSON, « Mind-Body Problems », in Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, *op. cit.*, p. 835.

⁵ James WISE, *Sir Thomas Browne's Religio Medici and Two Seventeenth-Century Critics*, *op. cit.*, p. 69-71 ; Davida RUBIN, *Sir Kenelm Digby, F.R.S., 1603-1665: A Bibliography Based on the Collection of K. Garth Huston*, San Francisco, J. Norman, 1991, *item* 14 ; Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought », *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXI, n° 4, 1993, p. 524-525 ; Robert KIELY, *The Architect in the Alembic*, *op. cit.*, p. 103 ; Caleb MASON, *Conciliatory Eclecticism and the Philosophy of Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 162-173.

l'atomisme pour expliquer le premier et une forme de spiritualisme pour le second¹. Le dualisme de Digby n'est cependant pas aussi rigoureux que l'ont pensé certains commentateurs, et il souffre d'exceptions nombreuses et importantes qui le distinguent du dualisme cartésien auquel il est parfois comparé². D'aucuns, forts de la comparaison avec Descartes, ont affirmé que Digby ne prend pas au sérieux les problèmes suscités par le dualisme et qu'il présente comme une évidence l'interaction entre corps et âme³. Une telle approche tend à faire pâtir Digby d'une comparaison injuste : le chevalier esquisse les premiers éléments d'une philosophie qui pourrait expliquer le monde entier – gage de sa vérité – mais qui souhaite surtout établir une métaphysique cohérente, tandis que Descartes cherche d'emblée à révolutionner la philosophie de son temps⁴ et présente donc une pensée plus ambitieuse et systématique, en sus d'être plus fournie et large. Les deux pensées n'ont pas la même ampleur. Loin d'être un échec, le point faible qu'est la rencontre de l'âme et du corps dans l'homme reflète en fait le cœur de la pensée de Digby : c'est une fois de plus dans ses lignes de faille que la teneur baroque de son dessein se manifeste. Je vais à présent mettre au jour les points de contiguïté entre âme et corps et tenter de rendre compte de la solution éminemment baroque que propose le chevalier pour définir la profonde dualité dont l'homme est pétri.

1.B.1. Le corps, prison de l'âme ?

La notion de corps occupe une place ambiguë dans la pensée digbéenne : dévoré par les vers dans le *Letter-Book*, il est à vaincre dans *Loose Fantasies*, à disséquer au sens abstrait dans *Two Treatises* et à rejeter dans *A Treatise of Adhering to God*⁵. Chacune de ces occurrences exprime une certaine violence et une défiance envers ce corps sans lequel il n'y aurait pas de vie, mais qui se trouve intimement associé au péché. En ce premier XVII^e siècle, la violence faite aux corps s'exprime dans de nombreux domaines qui vont de l'anatomie à la guerre en passant par l'expérience dévotionnelle de la méditation sur les plaies et souffrances du Christ – elle s'apparente à l'esthétique baroque⁶. En ces temps troublés, la description du corps souffrant, pourrissant, meurtri constitue une véritable

¹ J'entends ici le spiritualisme au sens général de doctrine reconnaissant à la fois l'autonomie et la supériorité de l'esprit.

² Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy », *art. cit.* ; John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 292-295.

³ Daniel GARBER et Margaret WILSON, « Mind-Body Problems », *art. cit.*, p. 839 ; John SUTTON, « Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy », *art. cit.*, p. 295.

⁴ Edouard MEHL, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques, op. cit.*, p. 485-500

⁵ La notion de corps est la matière première de sa philosophie naturelle, mais aussi un concept important dans sa pensée, comme l'atteste le jeu de mots au début de la préface du *Traité des corps* : « du panorama sur les corps j'ai fait un corps indépendant » (« to make the survey of bodies, a body by it selfe »), reproduite en annexe.

⁶ Charlotte BOUTEILLE-MEISTER et Kjerstin AUKRUST (eds.), *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 8-11.

étape sur le chemin du salut et de la rédemption, et sa présence comme un obstacle au plein déploiement et à la libre opération des facultés de l'âme fait écho aux pratiques pénitentielles exaltées à l'époque baroque¹. En dépeignant le corps comme une contrainte avec laquelle l'âme doit composer, Digby s'approprie l'un des lieux communs de son époque tourmentée. Avec son âme emprisonnée à l'intérieur d'un corps, l'être humain semble devoir combattre l'attraction du corps pour le plaisir physique afin d'accomplir son désir de perfection croissante et d'union plus intime avec Dieu². Des disjonctions troublantes apparaissent cependant dans le dualisme de Digby, qui présagent une pensée plus nuancée du rapport entre les deux natures de l'homme.

Un premier niveau de lecture inscrit Digby dans la traditionnelle opposition entre corps et âme qui fait, grâce à la proximité phonique des termes grecs correspondants, du corps (σώμα) le tombeau (σῆμα) de l'âme³. Le combat entre la chair et l'esprit est vigoureux dans la prose du chevalier qui n'hésite pas à incriminer « la loi de la chair qui, née avec nous, est si puissante qu'elle requiert un âpre combat pour être victorieux de nous-mêmes et nous faire renoncer aux présents délices à la faveur d'un bonheur futur⁴ ». La passion amoureuse est l'occasion récurrente d'un tel combat, et Digby ne se prive pas de l'évoquer en des termes éloquents dans la même lettre. Une fois de plus, l'image de la guerre civile est invoquée pour illustrer la difficulté à faire taire la chair, en particulier les sens perceptifs, en raison de « la guerre continuelle que les objets matériels [lui] infligent par [les] sens » ; le corps devient un « ennemi intérieur⁵ ». L'image de la « guerre civile perpétuelle » surgit dès le premier chapitre des *Loose Fantasies* pour dire le combat entre la partie rationnelle, de substance plus noble, et la partie inférieure, ce qui, par conséquent, fait courir à la personne « le risque permanent et inévitable d'échouer, tant dans le choix de ses fins que dans la sélection des moyens sincères et vrais pour atteindre celles-ci⁶ ». Le combat est tenace, et il mène au mauvais jugement chez qui n'en a pas conscience.

¹ *Ibid.*, p. 7-15.

² Brendan SCOTT, « La valorisation du corps dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », in Ronald W. TOBIN (ed.), *Le corps au XVII^e siècle*, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1995, p. 102.

³ PLATON, *Cratyle*, traduit par Catherine DALIMIER, Paris, Flammarion, 1998, 400c.

⁴ « The law of flesh that is borne wth us is so powerfull, that it requireth a strong conflict to gaine the victory of our selves and to make us foregoe present delightes for the hope of future happinesse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », *op. cit.*

⁵ « The continuall warre that materiall objectes make upon me through my senses. » « My household enemy. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*, f. 185v.

⁶ « Mais ceux-ci sont composés de parties si différentes dont on peut dire qu'elles sont dans un état de guerre civile permanente [...] ils comportent sans cesse le risque permanent et inévitable d'échouer, tant dans le choix de ses fins que dans la sélection des moyens sincères et vrais pour atteindre celles-ci. » « But these being composed of such differing

Dans cette lutte, le corps constitue généralement un obstacle à franchir ou une donnée dont il faut s'abstraire, en particulier dans le processus de connaissance, puisque la faculté la plus élevée, l'intellectuelle, ne fonctionne que lorsque le corps est entièrement passif et que l'homme s'en détache¹. En conclusion de son *Traité de l'âme*, le chevalier va même jusqu'à reprendre l'image de l'océan qui interdit tout commerce entre ses deux rives, à savoir le corps et l'âme, à quiconque ne sait s'élever à la « lumière intellectuelle² ». L'âme humaine fonctionne de façon imparfaite tant qu'elle est rivée au corps, elle n'a pas le recul nécessaire pour se connaître convenablement, en témoigne l'oubli qui s'installe avec le temps. Immergée dans le corps, l'âme ne voit pas clairement ce à quoi elle est unie, si ce n'est par la réflexion des objets extérieurs, un peu comme l'œil peut voir, mais ne peut s'observer sans miroir³. Elle n'est capable de pénétrer la véritable nature des choses que dans la mesure où elle peut se séparer du corps⁴. Au début d'une méditation, c'est donc la purification des sens et l'abstraction du monde matériel que recherche Sir Kenelm, afin de faire place nette à la vision divine : « mais devant que te cognoistre, il faut que j'oste toutes autres choses avant que de te voir ; il faut que je voides [*sic*] tous autres images avant que pouvoir contempler le tien⁵ ». Le corps et ses désirs entravent le processus de connaissance que l'âme entreprend pour saisir le monde, ils sont souvent décrits comme un obstacle, un achoppement, un frein pour l'esprit.

Si les plaisirs les plus élevés proviennent de l'entendement, les affres de la douleur qui découlent de ce dernier se distinguent aussi par leur plus grande intensité⁶. L'Enfer entendu comme privation de bonheur est pire que la douleur ressentie par les sens, dans les mêmes proportions que le plaisir tiré de l'entendement est bien supérieur à celui des sens. La vie spirituelle est à ce point plus désirable que la matérielle que Digby présente parfois la mort comme un bienfait qui délivre le sujet de la vie terrestre et de son pèlerinage dans l'obscurité⁷. L'idée a des relents de trope courtois ou mystique exprimé

parts, that one may well say they bear about within them a perpetuall civil war [...] they are always in great and almost inevitable hazard of miscarrying, as well in the proposing to themselves the worthiest end as in the election of the sincere and true means to attain it. » Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, p. 96.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 414.

³ Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, p. 96.

⁵ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 153r (1^{re} méditation).

⁶ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'I am confident you believe I have ever loved you' », Hartingfordbury, 18 mai 1633.

⁷ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un membre de sa famille, 'Yesternight I received your Lordships letter of the 4th present' », Londres, 22 novembre 1633. La mort désirable et désirée est un trope courant dans la littérature mystique du XVII^e siècle. À titre d'exemple, on peut citer François Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire, François BOURGOING, *Les vertitez et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, Sebastien Huré, 1635, p. 341. Ou encore,

par un veuf dans son deuil, mais il souligne aussi l'aspect péjoratif que l'on trouve parfois dans les écrits de Digby pour le monde matériel, régulièrement perçu comme l'entrave par excellence à la connaissance du spirituel. La frivolité de tout ce qui ne mène pas à Dieu revient comme un refrain, sans pour autant rendre vaine toute poursuite de la connaissance du monde matériel¹. Dans sa glose du pseudo-Albert, Digby abonde dans la négation spirituelle, il invite le lecteur à se départir du monde matériel qui ne peut être qu'un obstacle à la vie spirituelle². Dans le manuscrit de sa traduction, Digby souligne le terme de *négation* qu'il situe au sommet d'une hiérarchie : « parmi les différentes façons de contempler Dieu, celle qui procède par *négations* est la plus excellente et sublime³ ». Le rejet progressif des choses matérielles, qui va jusqu'au désir de la mort, inscrit Digby dans un courant dévotionnel ou mystique qui dépeint le corps comme une adversité à surmonter ou un carcan pour les ambitions de l'âme⁴. Le texte, certes, n'est qu'une traduction, mais étant données les libertés qu'il a prises avec le texte, ses idées transparaissent tout de même. En outre, comme le chevalier le souligne dans sa lettre dédicatoire, son admiration pour ce travail l'a conduit à le traduire, dans l'espoir de « convertir le traité dans la substance de [s]on âme », au moyen de la traduction et de la paraphrase, capables de lui faire digérer pleinement les idées d'un autre⁵. Les idées exprimées ne sont certes pas de la plume de Digby, mais elles semblent lui agréer pleinement. De ce point de vue, les interactions entre corps et âme sont donc perçues comme dommageables puisqu'elles détournent l'âme de sa vocation purement spirituelle.

Or, dans les écrits du chevalier, une célébration du plaisir corporel et une analyse plutôt bienveillante des facultés et opérations du corps font concurrence à l'approche dépréciative que l'on peut constater sur le plan dévotionnel, comme deux contraires qui se joignent pour mieux exprimer la nature profondément double de l'homme. Si la notion de

Louis de La RIVIÈRE, *Les tableaux mystiques des quatre amours sacrés représentés en l'amour de Dieu, de soy-mesme, du prochain et des ennemis*, Rigaud et Obert, 1630, p. 718.

¹ Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*

² Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 20-23, 32-37.

³ « But of the different methodes of contemplating God, that which proceedeth by negations, is the more excellent and sublime. » Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, p. 61v. Voici l'original correspondant : « Ex qua contemplatione anima inardescit ab bona coelestia et divina, et ad aeterna, et omnia temporalia a longe prospicit tamquam nihil sint. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo omnia corporalia et sensibilia et imaginabilia, secundo etiam intelligibilia, ad ultimum, hoc ipsum esse secundum quod in creaturis remanet. » Albert LE GRAND, *De Adhaerendo Deo libellus*, *op. cit.*, p. 34.

⁴ Antoine ROULLET, « De la douleur au sang : la sanctification par la discipline », in Charlotte BOUTEILLE-MEISTER et Kjerstin AUKRUST (eds.), *Corps sanglants, souffrants et macabres : XVI^e-XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 145-157 ; Antoine ROULLET, *Corps et pénitence : les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, p. 59-60.

⁵ « And judged it so profitable a work, that I desired to impress the contents of it as deep as I could in my memory: and indeed to convert the whole treatise, into the very substance of my soul ». Albert LE GRAND, *A Treatise of Adhering to God*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

corps est au cœur de la pensée de Digby et constitue la matière première de sa philosophie naturelle¹, dans l'union avec l'âme elle demeure teintée d'une tare qui la relègue à un rang inférieur à l'âme, immortelle et moins encline au péché. Le corps n'en est pas moins réhabilité dans les lignes de faille que présente le dualisme de Digby. Trois points particuliers le montrent : la nécessité du corps pour la connaissance, la résurrection des corps avec l'âme et l'importance du bonheur.

Le processus de connaissance, on l'a vu à propos de la prémonition, mêle l'âme et le corps : « la cognoissance de laquelle nous nous pouvons servir en cette vie, requiert un meslange de l'ame avec le corps pour la faire naistre² ». Il rend aussi nécessaire la représentation qui constitue une étape incontournable pour élever une donnée et la conduire à l'intellect. Cette perspective explique que Digby consacre tant d'énergie à défendre la contemplation et à développer une certaine théorie de la représentation ainsi que des principes esthétiques. La logique de Digby revêt ainsi une conséquence de taille pour le statut du corps qui constitue un intermédiaire nécessaire à la connaissance : sans corps, point de savoir.

Sans corps, point de salut non plus, et l'âme désincarnée ne connaît pas de véritable repos en l'absence de corps. La notion de plaisir entre ici en jeu. Un premier niveau de lecture situe les plaisirs des sens en deçà de leurs équivalents intellectuels, au point que les premiers paraissent systématiquement dépréciés. De fait, Digby souligne leur aspect transitoire et fugace, avec le risque associé de la frustration et de l'oubli³. Il note aussi, cependant, que le plaisir des sens n'est pas négligeable, non seulement en raison de l'attrait immédiat et indéniable qu'il exerce, mais aussi parce que les sens seront eux aussi contentés lors du jugement dernier. Ainsi, à la fin des temps, quand le mouvement cessera, les âmes retrouveront leur corps, et les sens seront comblés par un surcroît d'âme qui les emplira⁴. Les sens ne seront en effet plus en mesure de recevoir des impressions extérieures, puisque tout mouvement aura cessé, et qu'ils seront ainsi parfaitement soumis à l'âme. Malgré le dénigrement auquel ils sont parfois sujets sous la plume de Digby, les sens sont ainsi aptes à fournir une satisfaction qui peut compléter

¹ Vincent JULLIEN, « Le corps dans la philosophie naturelle au XVII^e siècle », in Ronald W. TOBIN (ed.), *Le corps au XVII^e siècle : actes du premier colloque conjointement organisé par la North American Society for Seventeenth-Century French Literature et le Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle*, University of California, Santa Barbara, 17-19 mars 1994, Paris, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1995, p. 52-66.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il fault avouër' », *op. cit.*, f. 99v.

³ Kenelm DIGBY, « Discours académique », *op. cit.*, f. 144.

⁴ Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*, p. 101.

celle de l'âme et qui aura part aux délices de la vie éternelle. Dans la perspective digbéenne, le corps et ses plaisirs sont donc essentiels au salut de l'homme.

L'approche du corps dont Digby fait état contribue en outre à le revaloriser au sein de l'économie du salut, mais aussi du bonheur humain et surnaturel. Digby souligne que l'amour comprend une nécessaire dimension physique, puisque l'homme ne s'éprend jamais d'un pur esprit sans égard pour l'aspect physique de sa bien-aimée¹. Dans son affection, l'homme n'a pas la possibilité de séparer la chair de l'esprit, tous deux sont « trop bien unis ensemble² ». Il n'y a donc pas lieu de mépriser le corps et ses plaisirs, et si le premier n'avait pas part aux délices de l'au-delà, il ne ressusciterait pas avec l'âme³. Le bonheur présent est une indication de la béatitude future ; les sens perceptifs, sources de contentement, concourront donc, d'une manière encore inconnue, à la félicité éternelle. Dès lors, bien que la satisfaction suprême procède de l'entendement, et que les activités de toute substance émanent d'une forme que l'entendement est le plus à même de goûter, il n'y a pas de jouissance complète sans la participation du corps⁴. L'idée a des retombées pratiques : aimer Dieu plus que tout n'est pas incompatible avec l'action d'aimer ses créatures, puisque le monde matériel est à la fois le reflet et le complément du monde spirituel⁵. De surcroît, la joie qu'éprouve le croyant a une origine matérielle : elle provient des impressions que le sujet reçoit de Dieu, des anges et en particulier des hommes qui appartiennent à la même sphère et partagent la même nature, coïncidence qui favorise la réception d'impressions⁶. Les joies terrestres sont le reflet de la divinité de Dieu qui y a une part⁷. Les attachements noués ici bas se retrouveront dans l'au-delà ; il n'y a ainsi aucune incompatibilité entre les affections terrestres et spirituelles⁸. Le Christ a connu les passions humaines tout en jouissant de la vision béatifique : Digby voit là la preuve ultime que le monde matériel n'est pas à négliger ni à déprécier au nom de sa contrepartie spirituelle⁹. Si le corps freine parfois les envolées de l'âme, il n'en est pas moins primordial dans l'économie du salut. Le corps n'est pas le tombeau de l'âme, mais son contraire nécessaire à la résurrection. Affirmer avec tant de force que l'homme est double

¹ Kenelm DIGBY, « Discours académique », *op. cit.*, f. 144v-145r.

² *Ibid.*, f. 144v.

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*, f. 91.

⁴ Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

⁵ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*

⁸ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'In answer to your loving and charitable letter' », *op. cit.*

⁹ *Ibid.*

revient à situer l'homme dans l'entredeux inconfortable où il doit cultiver ses deux natures et vivre dans la tension permanente qu'implique ce délicat équilibre.

L'homme est ainsi le lieu de la contradiction : son grand mystère est l'union fructueuse de deux choses aussi antinomiques que le corps et l'âme¹. L'âme elle-même constitue un site de choses opposées, dans la mesure où les éléments les plus divers peuvent y demeurer sans s'opposer, de même que l'âme a la capacité d'envisager son contraire². Cette conception des inverses qui ne s'éliminent pas et des lieux d'opposition qui s'emboîtent à quelque chose de baroque, comme le souligne Hélène Tuzet au sujet de Giordano Bruno qui voit dans les tensions l'expression d'une « sensibilité riche et complète qui ne peut renoncer à rien et tente de concilier les contraires dans une gigantesque et paradoxale totalité³ ». Mais là où Bruno propose la coïncidence des inverses comme principe essentiel qui donne consistance à l'univers, Digby se contente de situer l'homme à l'intersection des opposés. Le dualisme qu'il affiche va bien au-delà d'un dénigrement du corps au profit d'une âme qui, seule, anoblirait l'homme. Digby cherche précisément à faire coexister les deux antonymes et à tirer de leur cohabitation une fécondité spécifiquement humaine.

1.B.2. L'eucharistie, sacrement entre corps et âme

Parmi les sacrements de l'Église catholique, l'eucharistie est le seul qui agisse non seulement sur l'âme, mais aussi sur le corps, et il mérite une attention toute particulière dans le cadre d'une réflexion sur les deux natures de l'homme. Acte qui permet la fusion intime entre la chair de l'homme et celle du Christ, la communion donne un « droit spécial à la résurrection⁴ » et se colore d'une teinte nouvelle à l'époque du baroque. Par celle-ci, la majesté divine, le « pain des anges », le Christ fait chair viennent se mêler à la chair corruptible, à la décomposition de l'estomac, à la pourriture des entrailles humaines⁵. Aucun autre sacrement ne figure de façon aussi tangible la communion intime entre la chair immortelle et sa contrepartie humaine. Le débat demeure vif plus d'un siècle après le début de la Réforme et l'époque du baroque s'approprie le thème. L'iconographie évolue : là où les artistes représentaient auparavant la parole « l'un de vous me trahira », ils concentrent désormais leurs œuvres sur les mots « ceci est mon

¹ Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 10-11.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 404, 406-407, 401-402.

³ Hélène TUZET, « Le cosmos baroque de Giordano Bruno », *Baroque*, n° 7, 1974, paragraphe 45.

⁴ Piero CAMPORESI, *L'Enfer et le fantasme de l'hostie : une théologie baroque*, Paris, Hachette, 1989, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 192.

corps¹ ». Digby participe très naturellement au débat, mais peut-être sa contribution est-elle, à première vue, surprenante, dans la mesure où elle élude la question pourtant attendue sur la façon dont le corps du Christ devient présent dans le pain qui conserve ses qualités sensibles.

L'eucharistie est sujette à polémiques dans le sillage de la Réforme, et elle suscite non seulement la question du lien entre les deux sphères matérielle et spirituelle, mais aussi les possibles passages de l'une à l'autre. Comment admettre que le pain et le vin disparaissent bien que leur apparence demeure, tandis qu'ils sont emplis d'un corps humain dont les caractéristiques sensibles sont indétectables ? L'émergence du mécanisme met à mal la position thomiste et suscite une réflexion à laquelle les philosophes de l'époque ne se soustraient pas. Thomas d'Aquin affirme que le pain et le vin sont totalement convertis, au point que la substance d'origine ne demeure pas. Les accidents du pain et du vin subsistent néanmoins, ce qui signifie que des apparences peuvent exister sans sujet, mais le docteur précise que la quantité doit servir de substrat aux autres accidents². De cette théorie, le Concile de Trente garde l'idée de conversion totale, mais sans préciser les modalités de cette modification, ni le statut des accidents, « en conservant l'appellation vague des espèces pour désigner la permanence de la couleur, de la saveur, de la figure et de l'odeur du pain et du vin après la consécration³ ».

Pour résoudre le problème de la transsubstantiation sans compromettre sa théorie mécaniste, Descartes avance que les sens perceptifs saisissent non les accidents réels de la chose, mais sa superficie, qui est « la figure extérieure des corps », mais aussi les intervalles entre les composantes dudit corps⁴. Le changement n'est pas une modification de lieu⁵. Un corps peut être transmué en un autre et conserver néanmoins ses apparences dès lors qu'il ne change pas de rapport avec les corps environnants⁶. Descartes affirme

¹ Christine POLETTA, *Art et pouvoirs à l'âge baroque : crise mystique et crise esthétique aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 54-55.

² Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, 3a, questions 73-83 : *l'eucharistie*, traduit par Aimon-Marie ROGUET, Paris, Éditions du Cerf, 1960, p. 103-113, III, q. 75, arts. 4-5 ; Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana : l'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 9-29 ; Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, op. cit., p. 169-171.

³ Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, op. cit., p. 170.

⁴ *Ibid.*, p. 172-177.

⁵ Descartes résout l'aporie de Thomas d'Aquin qui ne peut expliquer comment des accidents réels demeurent en l'absence de la substance sans recourir au miracle, en donnant à la superficie une définition modale et non substantielle, ce qui signifie que la superficie compose le corps, mais ne lui appartient pas. La permanence de la superficie permet d'expliquer que le pain soit encore visible et savoureux, mais sa fonction modale évite qu'elle n'entre dans la définition de ce qu'est devenu ce pain.

⁶ Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, op. cit., p. 41-66 ; Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, op. cit., p. 176.

cependant aussi que ce qui peut exister de façon indépendante ne peut être un accident, mais que tout ce qui est constitué en réalité de l'étendue, tandis que les apparences sont faites de matière en mouvement – ce qui invalide la permanence des accidents lors de la transsubstantiation¹. White semble souscrire à une telle interprétation tandis que Digby s'en défie.

Sir Kenelm, bien qu'il s'intéresse au sacrement, ne consigne rien par écrit sur la question de la faisabilité physique ou métaphysique du sacrement, pour des raisons qui restent à éclaircir. Il demande pourtant à son ami White de lui fournir des méditations eucharistiques, textes qui servent à nourrir la prière du communiant², signe que l'eucharistie se situe au cœur de sa vie spirituelle et s'avère susceptible de nourrir sa vie intellectuelle. La transsubstantiation est un écueil supplémentaire dans sa théorie sur la division entre matière et esprit, mais le chevalier se contente d'affirmer la continuité des deux mondes sans expliquer le changement de statut de la matière.

Dans le recueil *Blacklo's Cabal*, un document inspiré du Concile de Constance³ rappelle que l'idée selon laquelle les accidents ne peuvent exister sans sujet est erronée, ce qui signifie que les accidents du pain et le vin transformés en corps du Christ demeurent malgré la transformation de la substance. Si l'on en croit Pugh, l'inscription manuscrite de la main de Digby attribue le document à un certain Dr Hart⁴. Une autre lettre de White à Digby, datée du 18 avril 1646⁵, fait référence aux difficultés que Digby avait à défendre la philosophie de White à Rome – et une note de Pugh indique que l'Inquisition s'était saisie du livre de White. De fait, White venait de publier à Lyon *Institutionum peripateticarum*, où il nie ouvertement qu'un accident puisse exister sans sujet⁶. Si l'on en croit la lettre, Digby lui opposa l'autorité de saint Basile que White lui demande de fournir⁷. Le document, qui propose une synthèse de la pensée du Concile de

¹ Roger ARIEW, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 158-159.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas White, 'Your letter of the 21 Decem. appeared to have made a circuit about' », Calais, 25 février 1650.

³ Le Concile de Constance (1414-1418), réuni par l'empereur allemand Sigismond pour résoudre la crise de l'Église dont trois papes se disputaient la direction, condamna l'idée selon laquelle les accidents ne peuvent pas subsister sans sujet dans l'eucharistie. Jacques LENFANT, *Histoire du Concile de Constance*, Amsterdam, 1727, vol. I, p. 208-209.

⁴ Je n'ai pas pu identifier Dr Hart. Un certain James Hart avait écrit sur l'attraction des aimants et la sympathie dans les années 1630 (James HART, *Klinike, or the Diet of the Diseased*, Londres, 1633), mais j'ignore si les deux hommes se connaissaient, et si James Hart s'est aussi intéressé aux questions théologiques.

⁵ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal op. cit.*, p. 13-14.

⁶ Faute d'un accès aisé à l'édition de 1646 (non encore numérisée) et à celle de 1647, je me réfère à la 3^e édition traduite en anglais. Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions: op. cit.*, p. 195-199.

⁷ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal, op. cit.*, p. 14-17.

Constance et de Basile de Césarée¹, rappelle que le Concile frappe d'anathème la croyance que les accidents du pain et du vin ne peuvent subsister lorsque la consécration a eu lieu et que la substance a été transformée ; il constitue sans doute un élément du débat entre les deux hommes². Dix-huit mois plus tard, Digby relate une longue conversation qu'il a eue avec le pape au sujet du livre de White et signale à Holden que le théologien de la Maison pontificale est sur le point de censurer un ouvrage jésuite dont les propos sur les accidents dans l'eucharistie sont proches de ceux de White³. Cette expérience indirecte de la censure a peut-être incité Digby à la prudence et évité qu'il ne prenne position ouvertement dans ce débat polémique. Enfin, en décembre 1649, White exprime son impatience de retrouver son ami afin de discuter de sa théologie de l'eucharistie qu'il espère imprimer par ailleurs afin de la lui faire mieux comprendre⁴. Ces trois références permettent d'établir le contexte polémique dans lequel se situe le chevalier : visiblement, la question de la permanence des accidents malgré le changement de substance l'interroge, et il ne semble pas d'accord avec les positions de White – ni de Descartes – dont on sait aussi qu'elles sont hétérodoxes.

Outre ces références lapidaires, deux autres documents exposent la doctrine de White sur l'eucharistie, l'un des deux étant sans doute l'opuscule théologique qu'il espère mettre sous presse en décembre 1649, mais dont la publication ne verra pas le jour. Le premier est un petit traité de trois folios conservé à la bibliothèque Bodléienne⁵. Dans « Of Transubstantiation », White applique sa théorie atomiste à l'eucharistie. Il commence par affirmer la synecdoque de l'identité : chaque minuscule partie, séparée de

¹ L'évêque et saint Basile de Césarée (330-379), frère de Grégoire de Nysse, est un célèbre orateur qui influença les Églises d'Orient et d'Occident, notamment par sa pensée sur la Trinité. Jacques DUBOIS, « Basile de Césarée saint (330-379) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/basile-de-cesaree/>. Le document publié dans *Blacklo's Cabal* fait référence à l'eucharistie et à la nécessité de communier fréquemment dans *Homélie sur l'Héxaéméron ou l'Ouvrage des Six Jours* écrit par Basile de Césarée, qui constituait une référence sur le sujet au XVII^e siècle, si l'on en croit le cardinal Du Perron – que Digby admirait – qui le cite dans *Traité du Saint Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, p. 306-308.

² La prudence s'impose pour cette hypothèse, dans la mesure où le document et les lettres qui s'y rapportent sans doute, ont été détenus par l'anti-blackloïste Warner puis transcrits et préparés pour la publication par Pugh, afin d'en discréditer les auteurs. La disparition des originaux, dont la dernière trace est au collège jésuite de Gand, ne permet pas d'authentifier la véracité des propos. Étant donné la cohérence de ces idées avec ce que j'ai trouvé par ailleurs sur les pensées de White et Digby sur l'eucharistie et la transsubstantiation, le contenu de ces lettres et documents me paraît toutefois vraisemblablement authentique en ce qui concerne ce sujet.

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Henry Holden, 'This is the answer of yours of the 25 of 8ber, your commands in which are making' », Rome, 18 novembre 1647. Je n'ai pas retrouvé l'ouvrage dont il s'agit, mais il faut noter que, de façon générale, les jésuites s'opposaient à la position cartésienne et s'inscrivaient dans la droite lignée du concile de Constance en matière d'eucharistie. John W. O'MALLEY, *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 545-547.

⁴ La théologie qu'il espère imprimer est sans doute l'un des deux documents cités ci-dessous. Cette lettre permet ainsi de dater leur rédaction à la fin des années 1640. « Thomas White à Kenelm Digby, 'I received one from you without date' », La Haye, 21 décembre 1649.

⁵ « Of Transubstantiation », Bodleian Library, Oxford, Ms. Gough Norfolk 15, f. 246-249.

l'ensemble, possède la véritable nature de l'être dont elle est issue, et par conséquent se trouve associée de façon indissoluble à l'âme du Christ. Puisque les atomes disposés de la même façon entraîneront toujours les mêmes effets et étant donné que les particules du corps adoptent la même disposition que celles du pain, l'effet ressenti est strictement le même, l'homme qui ingère le corps subit les mêmes effets de goût, d'apparence et de consistance que s'il ingérait du pain. Ainsi, la transformation est totale, il y a bien une « transsubstantiation » au sens où la substance a été transformée radicalement, et les accidents ne demeurent pas sans le sujet ni la substance auxquels ils sont normalement associés. Au contraire, la nouvelle substance revêt les mêmes accidents que la précédente, dans la mesure où ses atomes ont repris la place exacte de leur contrepartie. White résout ainsi la question de la permanence des apparences et préserve le mystère physique de la transformation proprement dite.

Il en va bien autrement dans un deuxième document qui, à ma connaissance, n'a encore jamais été étudié, et qui se trouve à la bibliothèque Newberry à Chicago sous le nom de « A Discourse Concerning the Eucharist¹ ». La théorie qui y est développée est tout à fait caractéristique du style et de la pensée de White ; il est donc fort probable que l'auteur « T. A. » fasse effectivement référence à Thomas Albius comme l'indique le catalogue. Un préambule y loue la présence de mystère en religion qui évite l'appauvrissement de la doctrine et stimule les personnes intelligentes. Comme beaucoup de philosophes et théologiens depuis l'époque médiévale et contrairement à Descartes qui tente de s'en affranchir, White aborde la question de l'eucharistie du point de vue de la relation entre les termes aristotéliens de quantité et de lieu². La première démonstration part de deux postulats : que la quantité peut changer sans que la substance ne change (la condensation le prouve) et qu'une mutation peut avoir lieu par accroissement sans mettre en péril le sujet (par exemple, l'enfant qui grandit grâce à la nourriture). Il en conclut que la substance peut se décliner en plusieurs quantités (la substance de l'eau a deux quantités différentes dans sa version liquide ou vaporeuse) et que plusieurs quantités peuvent coexister dans la même substance (l'enfant qui grandit comprend la quantité de base et la quantité rajoutée par son accroissement). Il résout ainsi une première objection que lui opposeraient les thomistes : une chose peut être en deux lieux en même temps,

¹ « A Discourse Concerning the Eucharist », Newberry Library, Rare Books Room, Ms. 4A 17, f. 1-4.

² István PERCZEL, Réka FORRAI et György GERÉBY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 231.

puisqu'elle peut avoir deux quantités simultanément. Ensuite, il aborde l'idée selon laquelle les quantités du corps et du pain doivent être en un même lieu grâce à un argument analogue à celui que Digby employait pour prouver la présence au monde des substances spirituelles : que les choses sont en un lieu par opération, comme le soleil est dans la fenêtre par l'opération de sa lumière. White se rapproche ainsi dangereusement de la théorie de la consubstantiation¹ qui voudrait que deux substances soient présentes dans le pain simultanément lorsqu'il affirme que deux quantités sont présentes (celles du pain et du Christ), et que la deuxième y est par opération (qu'il n'explique pas). Enfin, il soulève la question de savoir si l'on peut dire que le corps du Christ est porté, mâché et digéré², bien que ce processus paraisse peu respectueux de sa dignité et il conclut par l'affirmative dans la mesure où l'on comprend le corps du Christ dans la forme du pain. En guise de conclusion, White rappelle que la question de la transformation proprement dite du pain en chair n'est pas spécifique au sacrement, mais se rapporte plus généralement à la mutation de la nourriture en la chair de l'homme et reste à élucider³.

Digby demeure sceptique sur ces explications, bien qu'elles découlent en partie d'un atomisme semblable au sien. Une première raison pourrait se situer dans la nature des atomes exposée dans « Of Transubstantiation » : White fait découler les effets physiques de la simple disposition des atomes, alors que Digby ajoute le paramètre de leur nature. En d'autres termes, White pense que des atomes de chair ou de pain – nécessairement différents sinon il n'y aurait pas de transformation – peuvent avoir la même odeur, la même saveur et le même aspect pourvu qu'ils soient organisés exactement de la même façon. À l'inverse, la nature de l'atome importe davantage chez Digby, puisque chaque atome de pain est un composé spécifique des quatre atomes de base (feu, air, eau et terre), et que la disposition des atomes de pain entre eux correspond à un état particulier de ce pain (pas cuit, frais, rassis, moisi). Cette distinction dans le

¹ Pour expliquer comment le Christ est présent dans le pain et le vin, deux traditions se dessinent lors de la première modernité. La première, plus ancienne, proposée par Thomas d'Aquin et les auteurs de *Sommes* du XII^e siècle, avance que l'être du pain et du vin est totalement converti au corps du Christ, sans toutefois être anéanti : il s'agit de la transsubstantiation. La seconde, soutenue par Wyclif et Luther, implique la permanence des aliments sous l'aspect du pain et du vin, c'est la consubstantiation. Le Concile de Trente (XIII^e session, 1551) fait de la première un enseignement catholique, tandis que la seconde est adoptée par de nombreuses Églises réformées. Jean-Pierre JOSSUA, « Eucharistie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 24 septembre 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/eucharistie/>.

² White fait référence à la proposition de Bérenger de Tours qui voulait que le corps du Christ fût présent en substance et avec ses accidents dans l'hostie, ce que le Concile de Rome (1059) ne nia pas. *Ibid.*

³ Le parallèle entre transsubstantiation et nutrition n'est pas nouveau : Grégoire de Nysse déjà l'évoquait dans son *Discours catéchétique*, traduit par Raymond WINLING, Paris, Éditions du Cerf, 2000, XXXVII, p. 318-325. Descartes reprend la même idée, *Correspondance*, A.T., IV, p. 161-175.

fonctionnement de l'atome peut expliquer en partie la réticence de Digby à souscrire à l'hypothèse de White.

Un deuxième argument se situe dans l'hétérodoxie de White qui s'inscrit en porte à faux vis-à-vis des recommandations tridentines, orientées vers la permanence des accidents malgré la transformation de la substance. Le Concile de Trente insiste sur la succession des substances du pain puis du corps, sans pour autant en faire l'objet du dogme, mais n'en fulmine pas moins l'anathème sur ceux qui avancent que la substance du pain demeure avec celle du Christ¹, ce qui correspond peu ou prou à la doctrine de White dans « A Discourse Concerning the Eucharist ». L'eucharistie présente un double défi pour Digby : celui de l'atomisme qui peine à expliquer le sacrement du point de vue strictement physique, et celui de l'orthodoxie qui impose des limites à ce qui peut être expliqué. À la place d'une démonstration physique de la transsubstantiation ou de la permanence des accidents comme le fait White, Digby propose deux types d'explication : l'une, physique, s'intéresse à la quantité dans le pain et le vin consacrés, l'autre, dévotionnelle, se concentre sur la notion de sacrifice, qui vient en fait compléter l'interprétation précédente. Sa pensée dans le domaine est de l'ordre du conversationnel, de la réflexion ponctuelle et sociale, provoquée par des discussions, et ne s'apparente pas à la réflexion plus approfondie et raisonnée dont il fait montre au début des années 1640.

L'un des débats qui agitaient la petite communauté catholique anglaise concernait la légitimité de la communion sous les deux espèces. Luther, en 1519, formulait sa préférence pour la communion sous la forme du pain et du vin pour les laïcs, tout en occultant la dimension sacrificielle de l'eucharistie et en passant sous silence la signification de la transsubstantiation ; il préféra mettre en valeur la communion du corps spirituel que composent les fidèles². Digby aborde la question dans ce qui est sans doute le brouillon d'une lettre datée du 27 février 1637, où il raconte que, au cours d'une discussion, une dame prit le parti de dire que le Christ, pourtant peu prolixe, eut le soin de recommander la consommation à la fois de son corps et de son sang et que, par conséquent, les deux actions de boire et de manger sont nécessaires pour participer pleinement au sacrement qu'il institua. Digby désapprouve le raisonnement et indique

¹ Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana, op. cit.*, p. 6-9. Le dogme porte sur la présence réelle du Christ dans le sacrement et non sur le mode de conversion de l'hostie.

² Martin LUTHER, *Ein Sermon von dem hochwürdigem Sakrament des heiligen Wahren Leichnams Christi*, Augsburg, 1519 ; Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. II, p. 72.

qu'il faut partir de la raison formelle de l'élément ingéré pour répondre à cette question. Or, dans les deux cas du pain et du vin, la substance est la même, puisque corps et sang sont le Christ. C'est donc la même substance, sous des apparences divergentes, qui est mangée ou bue, suivant son état. Il compare cette substance à de la gelée que l'on mange quand elle est solide, mais que l'on boit quand, plus chaude, elle devient liquide ; dans les deux cas, de la gelée est ingérée, et la substance est identique. Le chevalier argue que, en termes de substance, le corps et le sang du Christ sont une seule et même chose. Lors de la transsubstantiation, la quantité et l'accident du corps et du sang demeurent miraculeusement, ce qui signifie aussi, par ailleurs, que l'on peut encore dire que l'on mange du pain et boit du vin¹. La quantité est celle du corps entier, et non de la partie. Ainsi, que l'on mange le corps ou boive le sang, c'est la même action que l'on accomplit et à strictement parler il n'y a pas de différence entre manger et boire ; on serait plus précis si l'on disait que l'on consomme de la quantité. Ainsi, communier sous une seule espèce suffit pour accomplir le commandement du Christ de manger sa chair et de boire son sang. S'il y a une distinction verbale entre les deux actions, c'est pour signifier le sacrifice : c'est la séparation du corps et du sang qui marque la mort. La communion a en effet partie liée avec la mort, puisqu'elle est sur Terre un avant-goût de la communion qu'ont les ressuscités avec Dieu². Le chevalier justifie de la sorte, avec des arguments qui lui sont propres, l'un des rappels qu'effectuait le Concile de Trente, qui réservait la communion sous les deux espèces aux prêtres pour des raisons essentiellement pratiques³.

L'explication de Digby n'a pas la densité conceptuelle de celle d'un Descartes ou d'un Desgabets⁴ et son interprétation de la substance, dépourvue tant d'originalité que de subtilité, ne résout aucunement la question de la conversion de la matière. À titre de comparaison, la justification cartésienne de la conversion eucharistique repose sur la distinction entre la sensation individuelle et la chose qui provoque cette perception. Les accidents sont subjectifs, leur apparente permanence est ainsi due à l'acte de perception qui est éminemment propre à chacun et qui ne transmet pas nécessairement la réalité de

¹ Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, Paris, Éditions Arguments, 2006, p. 163-177.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*, p. 132.

³ La rédaction de ce catéchisme, ordonnée en 1562, fut achevée en 1566. Le catéchisme rappelle, après les considérations pratiques liées, entre autres, à la conservation du vin, que l'Église a ordonné la communion sous une seule espèce pour manifester que le Christ est « tout entier sous chaque espèce ». CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 240-241.

⁴ Robert Desgabets (1610-1678), bénédictin, compte parmi les « petits cartésiens » qui se sont intéressés à un aspect particulier de la pensée de Descartes. Pierre GUENANCIA, « Cartésianisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 novembre 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com.janus.biu.sorbonne.fr/encyclopedie/cartesianisme/>.

ce qui est¹. L'interprétation digbéenne a cependant le mérite de replacer au centre de l'eucharistie l'aspect sacrificiel de la Cène que ses contemporains – parmi lesquels White – évacuaient². L'eucharistie occupe en effet la place du sacrifice renouvelé qui permet le salut, elle fait mémoire de la passion qui rédime. Le Concile de Trente, se penchant sur la définition et la signification de cet acte, mit la doctrine du sacrifice au centre de sa théologie³, et Digby s'inscrit exactement dans cette perspective.

Ailleurs, Digby s'étend une nouvelle fois sur cette notion de sacrifice qui s'inscrit dans une double relation : le sacrifice permet aux hommes d'honorer Dieu et à Dieu de rédimer son peuple. Digby rappelle que le sacrifice consiste à se séparer de quelque chose, à le mettre volontairement hors de son pouvoir et remarque de façon polémique que l'on sacrifiait autrefois les fruits et les animaux, mais que l'on aurait aussi pu sacrifier les hommes pour marquer que Dieu est tout autant créateur des hommes que de toute chose. Mais comme le sacrifice humain ne se fait pas sans inconvénient, les hommes doivent se contenter de sacrifier en esprit ou de façon symbolique. Or, il fallait sacrifier à Dieu la plus parfaite substance, l'homme-Dieu, ce qui se fit en la personne de Jésus-Christ sur la croix. Et comme il était indispensable que soit renouvelé quotidiennement ce sacrifice dans l'Église et qu'on ne pouvait pas crucifier un corps glorifié et désormais impassible, on dut signifier la mort en séparant le corps du sang dans le sacrifice de la messe. Le pain fut choisi comme instrument du sacrifice puisqu'il était nécessaire de trouver une substance qui n'éblouît pas comme le corps divin et glorieux, le pain permettant au passage de montrer par l'analogie des choses corporelles que le divin est la nourriture de notre âme⁴. Le raisonnement de Digby n'est qu'une variation imagée et plus détaillée de la doctrine tridentine dont Digby semble avoir été l'apologiste pour les questions sacramentelles⁵.

Cette réflexion mystique sur l'eucharistie a son pendant dans la prêtrise, autre sujet de contentieux avec l'Église d'Angleterre. Digby remarque que, en effet, la célébration d'un tel sacrifice n'a pas été donnée aux anges, mais aux prêtres. Il souligne avec force que l'apanage de ces derniers doit être leur pureté, à l'instar du Christ dont ils sont le substitut, afin d'instruire par les sermons, de guérir par l'absolution et d'être de

¹ Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, op. cit., p. 163-165.

² Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologia cartesiana*, op. cit., p. x.

³ CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, op. cit., p. 243-247.

⁴ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », op. cit., f. 158r-v (3^e méditation).

⁵ CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, op. cit., p. 246-247.

véritables médiateurs entre Dieu et les hommes. Digby renforce sa haute idée du sacerdoce en insistant sur l'importance du célibat qui faisait débat. Il souligne que, tels des anges, les prêtres doivent gouverner sans affection, et que leur office présuppose « une perfection desja acquise¹ ». De même que Melchisédech n'avait ni père ni mère, de même le prêtre ne doit pas avoir d'attache et doit rechercher la véritable parenté avec le Christ qui implique de faire la volonté du Père. Une fois de plus, Digby s'inscrit avec conviction dans les recommandations du Concile de Trente qui rappelle que la pureté de vie et de mœurs est un prérequis pour le sacerdoce et que l'identification du prêtre au Christ imprime une marque indélébile sur son âme².

Ainsi, le chevalier participe à la redéfinition de l'approche sacramentelle au sein de la communion catholique. Les sacrements, qui saisissent du matériel pour en faire du divin, sont un site privilégié de passage d'une sphère à l'autre. Digby ne profite pas, cependant, de l'occasion pour étudier la transformation et pour lui donner une justification en termes atomistes, comme il le fait pour la résurrection, mais il inscrit ses idées dans la lignée des recommandations tridentines. De ce point de vue, Digby s'avère un défenseur de la vision du catholicisme que promeut le Concile de Trente. Peut-être cette différence de perspective explique-t-elle le peu d'enthousiasme que présente le chevalier pour les thèses du père Thomas White.

Conclusion

Ainsi, de nombreux points d'interférence existent entre mondes spirituel et corporel, et Digby ne parvient jamais à expliquer de façon satisfaisante les relations qu'entretiennent les deux sphères. La philosophie éclectique – voire syncrétique – du chevalier ne vise, cependant, pas à produire un tout unifié et cohérent qui rende compte de l'ensemble des phénomènes du monde, mais simplement à esquisser les premiers éléments qui pourraient permettre de dresser une telle synthèse. Ce faisant, ce n'est pas tant l'unité du monde et de l'homme qui surgit, mais des lignes de faille qui s'ouvrent, des gouffres qui se dessinent entre un ensemble de polarités liées à la distinction entre le spirituel et le matériel. L'homme double est un homme instable, en tension, baroque en somme. Dans la tentative d'explication du monde de Digby, c'est, paradoxalement, la division qui prévaut. La démarche de Digby, qui procède d'abord par négations, fait jaillir une image binaire de l'homme, corps et âme. L'âme elle-même, ensuite, est présentée

¹ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 158-159 (3^e méditation).

² CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 314-321.

comme le lieu de multiples tensions, entre intérieur et extérieur, entre fantaisie et intellect, entre passion et raison. L'âme désincarnée, en attente de la résurrection promise à tous, bons et mauvais, par le dogme catholique se situe dans une relation inconfortable par rapport au temps et au lieu, dans un effort lié à son intense désir pour le corps. Le paradoxe permet au chevalier d'expliquer l'opération des anges dans le monde matériel, sur un mode de présence qui s'apparente à l'absence. Enfin, son interprétation de l'eucharistie, loin de proposer une résolution de la tension entre les deux mondes, évite la question du mode de la transsubstantiation pour se concentrer sur le sacrifice et la séparation entre corps et âme qu'implique la mort physique.

L'homme est ainsi profondément double, et à ce lieu commun Digby donne un souffle nouveau en analysant l'être humain comme un lieu tensions, de contradictions et de paradoxes. Alors que l'âme aurait pu être décrite comme un élément de stabilité, d'équilibre, de permanence dans le chaos du monde mouvant, Digby délaisse ces qualificatifs au bénéfice de l'effort et de la séparation, peignant de la sorte une âme dynamique dans un homme déchiré, mais dont la double nature, à défaut d'être réconciliée, est anoblie. Il fait usage du paradoxe et de l'oxymore pour dire l'ineffable, l'invisible, et pour faire une synthèse des opposés et ainsi exprimer ce que l'entendement peine à comprendre, à la manière des mystiques espagnols¹.

¹ Didier SOULLER, *La littérature baroque en Europe*, op. cit., p. 204.