

la liberté

À l'époque du baroque, une folle soif de liberté se manifeste dans la société civile, la culture et la pensée¹. Si ce « courant d'indépendance et de liberté² » est souvent associé au Grand Siècle³, force est de constater que le premier XVII^e siècle n'a pas l'exclusivité de cette quête. Les bouleversements politiques et religieux de cette période n'en font pas moins apparaître, dans les interstices de la philosophie et de la culture, la célébration d'une liberté créatrice qui se plaît à « confronter le stable et l'instable, le fini et l'infini », l'équilibre menacé dans lequel le moi découvre qu'il est né⁴. « L'angoisse des possibles », l'hésitation, l'esthétique de la comparaison, l'emploi de l'illusion sont autant de formes que revêt cette aspiration à la liberté, qu'elle soit d'affirmation ou de négation⁵.

À une époque où s'affirment les absolutismes, n'y a-t-il pas une contradiction à parler de liberté ? Anne-Laure Angoulvent analyse la crise de l'État baroque et note les coïncidences entre la pensée baroque et l'œuvre de Hobbes, remarquant que l'importance du décor, de la théâtralisation et de la représentation inscrivent le *Léviathan* dans une esthétique baroque. La présence presque envahissante de métamorphoses en tous genres, l'accent sur l'inconstance et la fuite de l'homme, la célébration de la vie en mouvement perpétuel sont autant de critères à l'aune desquels la pensée de Hobbes est évaluée⁶. Dans la fugacité de l'état baroque se trouve une célébration de l'autonomie et de la liberté que l'on retrouve dans l'emploi récurrent de la fiction et de l'illusion réaliste, y compris pour décrire l'État⁷. Le baroque est marqué par un désir de liberté et de volonté qui prend des formes différentes suivant les penseurs : un Hobbes opte pour la liberté de l'action⁸ tandis qu'un Descartes revendique l'exercice actif d'un libre arbitre pour accéder à la vérité⁹. Le présent chapitre décline donc les différentes acceptions possibles de la liberté afin de rendre compte de la richesse de la notion chez Digby, des conséquences qu'elle eut sur

¹ Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques : 1600-1661*, Paris, Perrin, 2007, p. 17.

² Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, op. cit., p. 72.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Pierre CAHNÉ, *Un autre Descartes : le philosophe et son langage*, op. cit., p. 318.

⁵ *Ibid.*

⁶ Anne-Laure ANGOUVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, op. cit., p. 182-183.

⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁸ Luc FOISNEAU, « Introduction », in Thomas HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard : controverse avec Bramhall*, traduit par Florence PERRONIN et Luc FOISNEAU (eds.), Paris, J. Vrin, 1999, p. 22-23.

⁹ Nicolas GRIMALDI, « La générosité chez Descartes : passion et liberté », in Nicolas GRIMALDI, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 145-177 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, op. cit., p. 248.

son combat politique, mais aussi des résonances baroques que prennent parfois ses propos.

La liberté relève de la métaphysique dans la mesure où elle interroge le statut de l'homme dans la nature, mais elle s'avère aussi politique quand elle traite du pouvoir d'agir et de croire qu'ont les sujets soumis à des lois, ainsi que les souverains qui créent ces dernières. Enfin, et c'est là un corollaire de la politique, elle se décline aussi sur le mode religieux et ecclésiologique au XVII^e siècle lorsque se pose la question épineuse de la tolérance et de la mesure dans laquelle le gouvernement peut ou doit, sans mettre sa stabilité en péril, laisser ses sujets choisir leur foi et potentiellement compromettre leur salut éternel en leur permettant d'adhérer à une Église différente de celle de leur souverain. Digby s'intéresse à tous les pans de la question, et propose une vision nuancée de la liberté dont dispose réellement l'homme et de l'usage qu'il peut et doit en faire comme gouverneur de son âme et, le cas échéant, comme dirigeant au sein de la cité.

2.A. Déterminisme et libre arbitre

L'homme est-il réellement libre de ses choix, ou subit-il un déterminisme qui échappe à sa sagacité, mais qui oriente sa volonté ? La question, fréquente dans les débats de la Réforme où le statut de l'élection divine était en jeu¹, nécessite de scruter les origines véritables de l'activité humaine et de déceler quelle part la volonté individuelle joue effectivement dans la mise en action du sujet. Le XVII^e siècle est le témoin d'après débats entre thomistes, qui conçoivent la liberté comme l'absence de contrainte, et molinistes qui, à la suite de Luis de Molina, ajoutent à cette définition l'absence nécessaire de détermination² – la controverse entre Pélagé et Augustin n'est pas loin. Molina, jésuite, cherche à proposer une doctrine de la grâce qui préserve la liberté humaine afin de contrer les idées de la Réforme³. Il émet l'hypothèse d'une « science moyenne » qui permet à Dieu de connaître, avant même le décret divin de prédestination, l'usage qu'aura chacun de ses dons et grâces⁴. Descartes, désirant le soutien des jésuites

¹ L'exemplaire que Digby possédait de l'ouvrage de Hobbes se trouve à la bibliothèque de la Sorbonne, mais il ne comprend aucune annotation du chevalier. Thomas HOBBS, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londres, 1656 ; Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982 ; Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *art. cit.* ; Sylvie TAUSSIG, « Introduction », *art. cit.*

² Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, *op. cit.*, p. 292.

³ Luis de Molina (1536-1600), jésuite espagnol, se rendit célèbre par la controverse qu'il déclencha à propos de la liberté et de la grâce. Ses idées originales furent défendues par les jésuites contre les dominicains. Jean-Robert ARMOGATHE, « Molina, Luis de (1536-1600) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/luis-de-molina/>.

⁴ Jean-Robert ARMOGATHE, « Molinisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/molinisme/>.

pour son grand projet qui visait à refonder la philosophie¹, entre habilement dans le débat et rappelle la certitude qu'il a que Dieu a ordonné toute chose en avance, laissant intactes la liberté et l'indifférence humaines². Ce contexte permet de voir l'un des enjeux de la question qui nous intéresse ici et qui articule liberté et prescience divine de façon à renforcer ou infirmer la doctrine de la prédestination et de la grâce.

Quelle place Digby laisse-t-il à la volonté divine dans un monde physique régi par les lois immuables des atomes où, cependant, miracles et grâces divines ont droit de cité ? On voit dans l'œuvre de Sir Kenelm une hésitation : soucieux de promouvoir son interprétation matérialiste de l'univers physique et désireux de rénover l'aristotélisme des Écoles, Digby ne parvient pas à proscrire pleinement un certain déterminisme de sa pensée sur l'âme bien que l'Église catholique appelle de ses vœux une théorie du libre arbitre qui préserve la prérogative de Dieu et la libre réponse de l'homme. Les astres, le *fatum*, les atomes sont autant d'obstacles qu'il tente de surmonter, par une démonstration qu'il veut rigoureuse comme par le recours à la fiction, pour affirmer une liberté métaphysique de l'homme qui puisse servir de fondement à la liberté politique et religieuse en faveur de laquelle il milite. Le vacillement entre une liberté toute-puissante qui proscriit l'intelligibilité du monde physique et le déterminisme qui dépouille l'homme de toute initiative se résout finalement en un oxymore baroque au sein duquel la coexistence des contraires devient une tension féconde.

2.A.1. Un monde déterminé

Une brève incursion dans la physique digbienne s'avère nécessaire pour établir les difficultés que la philosophie de la nature établie par Digby pose à sa célébration de l'autonomie de l'homme. La liberté étant réputée propre et spécifique à la personne, une comparaison avec les bêtes va permettre de poser, en négatif, une première définition du déterminisme, prémisse majeure à la démonstration du libre arbitre humain.

2.A.1.a. Des bêtes et des chaînes causales

Les animaux, tout dénués qu'ils sont d'entendement, ont-ils, comme les hommes, la possibilité de choisir entre ce qui est bon ou mauvais pour eux ? La comparaison de l'homme avec l'animal fait surgir une première constatation : l'homme est capable d'une plus grande variété de choix que la bête. Analysant la façon dont l'homme, souvent, n'effectue pas la même chose deux fois de suite de la même façon et se trouve capable de

¹ Edouard MEHL, « Descartes critique de la logique pure », *Les études philosophiques*, op. cit., p. 485-500.

² Etienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, op. cit., p. 319.

changer son travail en fonction d'une mode ou d'un caprice, Digby note que l'homme « n'est soumis à aucune loi ni déterminisme de la nature, mais il est laissé à son propre chef¹ ». Il est capable d'adapter sa réponse à une situation. De fait, si les réactions des bêtes fonctionnent comme une corde que l'on pince et qui fait mouvoir l'ensemble d'une façon établie, au contraire les réponses de l'homme, elles, surgissent d'un principe qui vient de l'intérieur, indifférent à toutes choses, et que le sujet peut appliquer pour trouver une réponse².

Cependant, les animaux semblent faire usage de leur raison : on les voit douter et choisir dans l'incertitude, faire preuve d'une grande cohérence dans leurs actions, se créer des habitudes et même réagir à des prémonitions³. Chacune de ces actions s'explique par l'impression que font les objets sur le cœur de la bête grâce à leur flux d'atomes, suscitant ainsi crainte ou espoir et entraînant une décision⁴. Puisque le monde physique fonctionne toujours de la même façon, il suffit d'observer et de comprendre les réactions d'un animal tel que la poule pour en déduire celles de tous les autres et découvrir le rôle central que joue la mémoire dans ces processus, et, plus généralement, d'attribuer la responsabilité des réactions animales au mouvement local⁵. Ce sont donc les sens aiguisés de l'animal qui sont la cause de son apparence de réflexion, et non son intelligence⁶, de même que son langage est la conséquence de sa passion, puisque la bête ne peut imiter que la faculté extérieure de la parole⁷. Pour Digby, il est donc légitime – mais faux – de croire que les animaux sont raisonnables ; une telle conclusion manifeste une méconnaissance des mécanismes de la nature⁸.

Faute d'immortalité, les animaux ne sont pas non plus dotés de sens moral, et le seul phénomène sympathique suffit à expliquer l'apparence d'amour dont les animaux font parfois montre⁹. Les bêtes sont l'objet d'une détermination naturelle que rien ne peut infléchir et qui vise leur préservation : par exemple, les oiseaux

ne sont que des instruments passifs, et ne savent pas pourquoi ils effectuent de telles actions, mais ils sont contraints de les faire quand tel et tel objet [...] provoquent telle et telle

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 383.

² *Ibid.*, p. 413.

³ *Ibid.*, p. 307.

⁴ *Ibid.*, p. 307-308, 322-323. J'ai tenté de démontrer le détail de ces mécanismes dans la première partie du présent travail, chapitre 3, « 3.A. Les sens et l'appréhension du réel ».

⁵ *Ibid.*, p. 327, 313, 320, 306.

⁶ *Ibid.*, p. 338.

⁷ *Ibid.*, p. 317-318, 382-383.

⁸ *Ibid.*, p. 311, 324.

⁹ *Ibid.*, p. 333-334.

impression sur leur imagination, comme l'alarme qui tinte nécessairement quand l'aiguille de l'horloge atteint un point donné¹.

L'explication des mouvements et décisions des animaux révèle que Digby souscrivait, à l'instar de Descartes, à l'hypothèse de l'automatisme animal, à l'animal-machine sans âme, dont l'attitude s'explique exclusivement par une concaténation de causes et d'effets au sein de laquelle n'entre aucun sentiment ni morale. Un parallèle avec Descartes s'impose : le Français décrit l'animal comme une machine capable de respirer, de digérer, de bouger et de percevoir des sensations, mais dépourvu de l'usage de la raison comme de la parole, la seconde étant le corollaire de la première². L'animal fonctionne en réaction à des stimuli plus ou moins apparents, et les actions qu'il entreprend s'y limitent, comme un mécanisme d'horlogerie dont les engrenages complexes permettent le mouvement. Digby fait une référence indirecte à cette théorie lorsqu'il évoque le « roi de Chine » à qui l'on présentait une montre qu'il prit pour un animal³. Si certains universitaires ont pensé que cette hypothèse de l'animal-machine essentiellement cartésienne et française était universellement condamnée outre-Manche⁴, il semblerait qu'elle ait tout de même trouvé un public enthousiaste en la personne de Digby. Certes, la controverse que suscita cette théorie en France fut caractérisée par une âpreté qu'on ne retrouvait pas en Angleterre où elle ne recueillit, finalement, que peu de voix, mais Wallace Shugg excède la mesure lorsqu'il conclut de son étude qu'elle n'emporta aucune adhésion⁵. Digby, en partie responsable de la pénétration des idées cartésiennes en Angleterre, se révèle être un tenant de la théorie de l'animal-machine dont il donne une version personnelle⁶.

¹ « Wherein the birdes (as we have already said) are but passive instruments, and know not why they do those actions: but do them they must, whensoever such and such objects (which infallibly worke in their due times) do make such and such impressions upon their fantasies, like the allarum that necessarily striketh, when the hand of the dyall cometh to such a point ». *Ibid.*, p. 326.

² René DESCARTES, *Discours de la méthode*, A.T., vol. VI, p. 55-59 ; Thierry GONTIER, « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité? », *Corpus*, n° 16-17, 1991, p. 3-16 ; Thierry GONTIER, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 331-426.

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 325.

⁴ Sterling P. LAMPRECHT, « The Role of Descartes in Seventeenth-Century England », *Studies in the History of Ideas*, vol. III, 1935, p. 181-240 ; Leonora C. ROSENFELD, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968, p. 48-61 ; Peter HARRISON, « Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy », *art. cit.*, p. 524.

⁵ « All poets, essayists, and journalists rejected the doctrine of the beast-machine. » Wallace SHUGG, « The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750) », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIX, n° 2, 1968, p. 292.

⁶ Leonora C. ROSENFELD, *From Beast-Machine to Man-Machine*, *op. cit.* ; Ann THOMSON, *Bodies of Thought*, *op. cit.*, p. 44.

La théorie mécanique de l'animal implique nécessairement que l'animal soit déterminé dans toutes ses actions et que celles-ci ne soient pas le fruit d'une décision, mais, à la différence de l'homme, d'une réaction à des stimuli visibles ou invisibles.

2.A.1.b. Une sourde contrainte

Le deuxième aspect qui plaide en faveur d'un déterminisme qui menace tous les vivants se trouve dans la question de la sympathie et son corollaire de manipulation rhétorique¹. De fait, les flux d'atomes qui créent ces liens secrets déterminent les attractions et les répulsions, tant chez les hommes que chez les bêtes. Le *Discours en une assemblée célèbre* souligne la vulnérabilité des auditoires juvéniles et féminins, plus réceptifs aux flux d'atomes qui façonnent ensuite leur pensée². Est-ce à dire que femmes et enfants sont moins libres que les hommes mûrs ? Les atomes qui pénètrent le corps et provoquent une réaction inévitable sont-ils le signe que l'homme est, lui aussi, déterminé par la nature ? Le chevalier ne résout pas la question qu'il ne pouvait ignorer par ailleurs, puisqu'elle constituait l'une des critiques majeures faites à l'atomisme démocritéen³. Les liens sympathiques, si utiles pour expliquer certains comportements animaux, demeurent un défi à la liberté humaine.

Le détour par la vie végétale s'avère utile pour analyser la difficulté que Digby affronte. Ainsi, la description de la plante qui germe frappe : si cette dernière est associée au verbe « *choose* » qui dénote la volonté et implique donc le libre arbitre, elle est toujours suivie de la conjonction « *but* » qui limite son extension sémantique⁴. L'expression est ainsi un oxymore, figure de la contradiction par excellence, qui révèle la difficulté qu'a Digby à réconcilier son atomisme avec la doctrine catholique du libre arbitre. 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 contraires⁵ » ; elle révèle l'une des contradictions internes du système de Digby, mais aussi sa tonalité baroque qui s'épanouit dans la cohabitation de contraires et dans la multiplicité des points de vue⁶.

¹ Voir la première partie, 2^e chapitre, « 2.C. La sympathie ».

² Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 117.

³ George Sidney BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, *op. cit.*, p. 23 ; Margaret OSLER, « Fortune, Fate, and Divination: Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism », *art. cit.*, p. 166-167.

⁴ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 217.

⁵ Alain GÉNÉTIOT, *Les genres lyriques mondains, 1630-1660*, *op. cit.*, p. 95.

⁶ Heinrich WÖLFFLIN, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, *op. cit.*, p. 175-176 ; Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, *op. cit.*, p. 7-8.

Que la plante qui s'épanouit soit décrite par la contrainte peut paraître naturel, puisqu'elle n'est pas douée de libre arbitre, pas plus qu'elle ne peut faire preuve de variété ou de différence. Qu'elle soit associée avec le verbe « *choose* » surprend et souligne combien son développement procède d'un principe interne que Digby peine à définir, et non d'une conjonction de facteurs externes qui la façonnent. L'oxymore marque le fait que le principe interne de la plante n'est pas une âme, mais une autre chose qui n'est pas encore identifiée. Il permet, comme le démontre Eve Keller¹, d'interdire toute intervention divine, mais aussi d'inscrire le principe de développement au cœur même de la plante.

La véritable surprise se trouve dans l'emploi de ce même oxymore pour décrire l'activité de l'homme :

j'ai ouï dire qu'un homme, voyant un porc rôti à l'anglaise, avec la gueule béante, ne put fermer sa propre bouche tant qu'il regardait celle du porc, et qu'un autre qui, quand il voyait quelqu'homme faire un geste particulier de la main, *ne pouvait faire autrement* que de faire de même².

L'imitation sympathique contraint l'homme, qui ne peut « faire autrement », à se conformer au geste qu'il voit. L'extrême modalisation du propos, avec les auxiliaires « *could* » et « *must* » qui se succèdent, insiste sur l'implication du sujet qui, paradoxalement, se trouve incapable de choisir ce qu'il veut faire. De sujet, il est devenu patient. L'homme est-il dès lors encore libre de toutes ses actions ? L'explication du phénomène sympathique interdit une réponse résolument affirmative et invite à la nuance, même si Digby semble se refuser à envisager la question de façon directe.

L'expression « *choose but* » constitue l'oxymore par excellence de *Deux traités* : elle y apparaît au moins 43 fois, avec des sujets aussi divers que la plante, l'animal et l'homme. Elle se retrouve aussi 6 fois dans *Loose Fantasies*³. Les deux premières occurrences de ce dernier ouvrage sont placées dans la bouche de la reine amoureuse, implicitement enchaînée par sa passion déraisonnable pour Théagènes. Elle emploie l'expression pour décrire à Leriana, la cavalière de Théagènes, la nécessité qu'il y a de voir dans son visage royal les marques de la passion qu'elle ressent pour le beau jeune

¹ Eve KELLER, « Embryonic Individuals: The Rhetoric of Seventeenth-Century Embryology and the Construction of Early-Modern Identity », *art. cit.*, p. 333.

² [mes italiques] « I have heard of a man, that seing a rosted pigge, after our English fashion with the mouth gaping, could not shutt his owne mouth as long as he looked upon the pigges and of an other, that when he saw any man make a certaine motion with his hand, could not choose but he must make the same ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 335.

³ Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 48, 52, 77, 152, 162, 171.

homme, puis pour condamner le reliquat de pudeur qui reste lorsque la raison a capitulé. Ailleurs, Théagènes ne « peut faire autrement que de regretter profondément la peine [de Stelliana] » qui déplore son départ¹. À chaque fois, la contrainte naturelle est exprimée par la négation du verbe « choisir », créant une impression de détermination. L'amour et la force des sentiments font office, ici, de déterminants ; ils imposent au sujet une réaction immuable et inévitable.

Figure de l'évidence, l'expression « *cannot choose but* » permet aussi à l'auteur d'imposer à son lecteur les chemins de sa pensée. Ainsi, à titre d'exemple, pour prouver que l'âme est immatérielle, Digby avance que le fait même que l'âme puisse abstraire ses pensées constitue une preuve de son immatérialité : « si nous possédons un entendement, nous ne *pouvons faire autrement* que de comprendre que ces notions sont extrêmement différentes² ». Plus loin, l'auteur déclare que le discours, « composé de jugements et d'appréhensions simples, *ne peut faire autrement* que de générer les arguments signifiants que nous en avons tirés³ ». Ces deux illustrations montrent comment un texte qui se veut rigoureusement démonstratif recourt à l'évidence pour appuyer son propos. La manipulation rhétorique se manifeste ainsi et l'auteur contraint son lecteur à suivre un raisonnement qui ne se fonde pas uniquement sur des preuves, mais aussi sur une sorte d'évidence qui, finalement, infirme le projet de l'auteur qui voulait établir son argumentation exclusivement sur un processus ordonné, logique et déductif.

La détermination naturelle qui se fait jour sous l'expression « *cannot choose but* », qui nie le sémantisme du verbe employé, oriente subtilement la lecture et en vient à signifier non seulement la nécessité que la nature impose à certains éléments comme la graine qui germe, mais aussi l'évidence à laquelle le lecteur doit adhérer afin de suivre le raisonnement d'ensemble que l'auteur met en place.

La détermination du monde naturel est ainsi double : elle surgit dans les processus naturels grâce aux flux immuables des atomes et à une causalité serrée, mais elle émerge aussi de façon plus sourde et secrète, voire menaçante, au fil de la démonstration, pour conduire le sujet à la conclusion déterminée par l'auteur. Dans son épître dédicatoire, au seuil de *Deux traités*, Digby insiste sur la différence entre l'homme et l'animal :

¹ « He could not but choose to grieve extremely at her sorrow, » *Ibid.*, p. 162.

² [mes italiques] « If we have any understanding, we can not choose but understand, that these notions are extremely different. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 396.

³ [mes italiques] « We are sure, that since our discourse is composed of judgements, and of single apprehensions, it can not choose but furnish us with all those pregnant arguments, that we drew from them. » *Ibid.*, p. 408.

« [l'homme] seul est libre », il choisit ce qu'il veut faire et se trouve maître de ses actions, mais son discernement doit être éduqué¹. Il reste à Digby à prouver que si l'homme est libre, c'est dans la mesure où il est capable de choisir le bien² que lui seul peut identifier.

2.A.2. Le libre arbitre de l'homme

Le soin que prend Digby à distinguer le rôle de la volonté et les prérogatives de l'âme indique combien il souhaitait conserver le libre arbitre comme réalité humaine³, sans doute en conjonction avec la théologie catholique qui veut que l'homme soit responsable de son salut par ses œuvres et qu'il ne soit pas prédestiné. Digby veut préserver le libre arbitre à tout prix, ce qui nécessite qu'il dessine la ligne qui sépare le déterminisme évoqué ci-dessus avec la sphère de l'homme libre.

2.A.2.a. La volonté

La distinction entre l'acte libre et le fait déterminé se trouve dans l'usage que fait l'homme des données reçues par ses sens perceptifs, et à ce titre, la question de la liberté interroge les liens entre domaines spirituel et matériel. Digby, on va le voir, peine à circonscrire la part causale de ces deux entités et il note leur influence respective avec un certain malaise.

Au cours de l'étude de la causalité physique, j'ai tenté de montrer combien l'image de la chaîne structurait la pensée de Digby qui décrit le monde comme parcouru de ces liens causaux, dans une immense concaténation où tout est à la fois cause et effet⁴. On peut retracer ces relations, chaînon par chaînon, pour accéder au Créateur, mais aussi, dans l'autre sens, on peut les suivre pour jauger toutes les conséquences d'un événement et découvrir le fonctionnement du monde⁵. Les chaînes unissent le monde et le rendent intelligible, mais elles admettent aussi la possibilité de compromettre la liberté humaine. De fait, si les actions humaines s'inscrivent dans les différentes chaînes causales, peut-on encore dire qu'elles sont librement posées ? L'existence en soi du hasard ou du libre

¹ « He onely is free: and in all varieties of circumstances, hath the power to choose one, and to reject an other. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

² Cette acception a des relents augustinien. De fait, pour l'évêque d'Hippone, la liberté ne consiste pas dans un choix entre agir mal ou bien, mais elle est un principe positif, une soumission passive ou active à l'ordre voulu par Dieu. Elle n'est pas une liberté d'indifférence, mais une possibilité de choisir le bien. Christophe NADEAU, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2001, p. 32-34.

³ Il semblerait que la tension entre prédestination et libre arbitre ait été un sujet de débats fréquent dans l'entourage de Digby. Ce dernier se plaint que Frénicle du Bessy ne veuille l'entretenir que de telles considérations : « Ainsi Monsieur Frénicle ne veut m'entretenir d'autre chose que de la théologie mystique et de ses pensées sur le franc arbitre ou sur la prédestination, quittant le rang qu'il pourroit posséder d'un des plus grands mathématiciens du siècle pour un des moindres théologiens. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Depuis que je me suis donné l'honneur de vous écrire une lettre' », *op. cit.*

⁴ Voir partie I, chapitre 1, « I.B.2. La causalité ».

⁵ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il faut avouer' », *op. cit.*, f. 97v.

arbitre interrompt la chaîne causale et pose une origine absolue¹. Or, la liberté humaine fonde la participation de l'homme à son salut, promue par l'Église catholique romaine. Dès lors, Digby se trouve dans la situation inconfortable de vouloir préserver à tout prix la difficile position d'une causalité générale, qui rend le monde intelligible, en même temps que la liberté humaine qui échappe aux chaînes déterminées.

La volonté, en théorie, devrait constituer une chaîne causale à part, qui se mêle aux chaînes matérielles quand l'action humaine devient concrète. Le chevalier dépeint la volonté de façon positive, comme une composante essentielle de la nature humaine. Dans *Loose Fantasies*, à Rogesilius, qui accuse l'amour d'amollir la volonté et de corrompre l'esprit², Théagènes oppose la force de la volonté qu'il considère comme un cadeau, « la seule chose qui puisse être véritablement qualifiée de nôtre, puisque rien n'est entièrement nôtre et soustrait au pouvoir de la fortune comme la liberté de la volonté³ ». Plus généralement, il prêche la responsabilité personnelle du bonheur, affirmant qu'il « est en mon pouvoir propre de me rendre heureux [...]. Je suis au-dessus de la fortune dont les autres ont besoin, je peux réduire les affaires à ce qui est en mon pouvoir (*chacun se fait à soi-même sa destinée*)⁴ ». Ailleurs, Stelliana adopte la même approche, s'exclamant « je suis déterminée à m'extirper du pouvoir de la fortune⁵ ». La fortune ne se subit pas pour qui est capable de prendre en main sa destinée. Cependant, plus tôt dans le même discours, Théagènes affirmait que « les étoiles qui sont au-dessus de nous et notre raison ont un grand impact sur nos affections, quelle que soit la liberté de notre volonté⁶ ». La puissance causative des étoiles s'arrête donc là où la liberté de la volonté commence – même si cette limite n'est jamais clairement définie.

Quelle part occupe donc la volonté humaine dans la décision ? Sir Kenelm note d'abord que les sens jouent un rôle non négligeable dans la mise en action, puisque si l'entendement seul y avait part, les actions des hommes seraient nécessairement raisonnables⁷. Force est de constater que tel n'est pas le cas : l'homme prend des

¹ Jean-Pierre CLÉRO, *Déterminisme et liberté*, Paris, Ellipses, 2001, p. 19.

² Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 127.

³ « This last action [of loving], or rather gift, can only and truly be termed our own, since nothing is entirely ours, and removed out of the power of fortune, but the liberty of the will ». *Ibid.*, p. 130.

⁴ « Then it is in my own power to make myself happy [...] I am above fortune, which others have need of; I can reduce my occasions to what is in my power (*mores cuique sui fingunt fortunam*) ». *Ibid.*, p. 151. La citation latine entre parenthèses vient de Cornelius NEPOS, *Vies d'Hannibal, de Caton et d'Atticus*, traduit par Michel RUCH (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 84.

⁵ « I am resolved to take myself out of fortune's power ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 23.

⁶ « The stars that are above us, and our reason, have a great stroke in our affections, how free soever our wills may be. » *Ibid.*, p. 144.

⁷ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 386.

décisions avant de connaître l'ensemble des tenants et aboutissants de son choix, il partage avec les bêtes une capacité à décider tirée directement de la vie et des passions¹. L'entendement n'intervient que dans un second temps, en fonction du degré d'exercice et d'expérience du sujet ; il recherche les décisions et renforce les actions choisies². Ainsi, la volonté semble n'intervenir qu'une fois que les mécanismes innés ont amorcé la réaction voulue par la situation.

Si la visée de *Loose Fantasies* semble être de retrouver la double origine de l'action humaine, astrale et volontaire, *Deux traités* expose aussi la question sans équivoque et met l'accent sur le rôle conjugué du corps et de l'âme dans l'origine de l'action – Digby adopte d'ailleurs cette question pour entamer son étude de l'âme³. En effet, l'auteur y consacre tout un chapitre dans son deuxième traité, où il envisage l'entendement et les sens comme sources de la décision et de la mise en œuvre de l'action, après avoir expliqué dans le premier traité que tout mouvement volontaire procède du savoir⁴. Si les sens dominant, l'action s'apparente à celle de la bête, et si l'entendement est seul en jeu, l'action découle immédiatement de la prise de décision. Cependant, dans ce dernier cas, l'homme ne peut agir que s'il a la connaissance pleine et entière de toutes les circonstances afférentes à la situation, hypothèse peu susceptible d'arriver souvent⁵. Les objections des détracteurs de Digby donnent tout son sens à cette explication : ils lui reprochaient son âme faite de pure pensée qui, par conséquent, devait aussi être incapable de mettre le corps en mouvement⁶. Ainsi, la mise en action ne dépend jamais de la seule volonté, elle obéit à des principes physiques, qui relèvent de la détermination, ou épistémologiques, qui dépendent de la connaissance qu'a le sujet de la situation et qui permettent à la volonté d'entrer en jeu.

Lorsqu'il médite sur l'état de sa femme désormais défunte, le chevalier note que la volonté se meut et le conduit vers l'objet sur lequel cette dernière jette son dévolu en fonction de ce que l'entendement lui indique. Plus l'objet aura une cause bien ancrée dans ce monde, plus l'impression lui restera vive dans l'au-delà. Cependant, une fois détachée du corps, l'âme « n'a d'autre choix que de embrasser [l'objet que l'entendement aura jugé

¹ *Ibid.*, p. 387.

² *Ibid.*, p. 387-388.

³ *Ibid.*, p. 349.

⁴ *Ibid.*, p. 289, 386-393.

⁵ *Ibid.*, p. 386-387.

⁶ Joseph GLANVILL, *Scepisis Scientifica*, *op. cit.*, p. 22.

bon]¹ ». La volonté perd donc la liberté du mal et du mauvais choix dès lors qu'elle n'est plus liée à un corps. Il en découle, si l'on suit le raisonnement inverse, que ce sont les sens et le corps qui fondent la liberté de choix entre bien et mal et non la volonté. Dès lors, si la volonté seconde l'entendement dans les décisions, elle perd son autonomie lors de la mort corporelle, en même temps que s'éteint la liberté humaine².

La position de Digby est assez proche de celle de son ami White, qui, au fil des *Grounds*, évoque le libre arbitre en conjonction avec la volonté qui la rend possible. Il y reprend la définition scolastique de la *facultas voluntatis et rationis* qui fait de l'homme un sujet à la fois au sens politique de celui qui renonce à décider des choses pour lesquelles il n'est pas compétent comme le gouvernement, mais aussi au sens de la personne active qui ne subit pas son environnement. Il rappelle qu'il est dans la nature humaine d'être libre et établit un parallèle entre l'éducation à la liberté et le dressage des animaux – qui rend ambiguë la distinction entre être raisonnable et non raisonnable³. La volonté humaine, loin d'être un désir mauvais, doit être gouvernée par l'entendement et viser la vérité dont Dieu a rendu les hommes capables⁴. Le seul cas où l'homme doit renoncer à sa volonté, et donc à sa liberté, s'observe quand il se trouve en présence de quelqu'un de plus compétent ou de plus spécialisé que lui dans le domaine concerné⁵. La liberté de l'homme se situe alors dans la faculté de décider de soumettre sa volonté à autrui. Digby reprend une définition proche dans le traité politique qu'il projetait d'écrire, dans la mesure où il estime que le gouverneur ne peut être libre que s'il n'est pas sujet d'un autre, c'est-à-dire s'il ne renonce pas à sa volonté pour suivre le choix d'un autre⁶. La vertu est le signe visible d'une telle liberté. Ainsi, la volonté fonde l'autonomie de la personne, mais lorsque cette dernière devient sujet au sens politique, elle doit renoncer à une partie de cette faculté pourtant constitutive de son identité.

Une partie de l'origine de l'action est secrète, dans la mesure où elle dépend de maximes si profondément ancrées en l'homme que celui-ci n'en a pas conscience⁷. Ces

¹ « La volonté se meut vers l'objet à proportion de la compréhension qu'en a l'entendement, et la volonté n'a d'autre choix que d'embrasser toute chose qui pénètre l'entendement comme étant bon (car en cela, la volonté n'a pas de liberté) ». « The will ever mooveth to any object in proportion to the judgement that the understanding maketh of it, and whatsoever entereth into the understanding under the title of good, the will can not choose but embrace it (for in this hath not liberty) ». Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

² Cette idée sera développée dans le prochain chapitre.

³ Thomas WHITE, *The Grounds of Obedience and Government*, *op. cit.*, p. 1-9.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 21-22.

⁶ Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », *op. cit.*, chapitre 9.

⁷ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 388.

maximes sont forgées par l'expérience personnelle telle que la sensibilité à la musique qui permet au sujet d'accentuer sa parole d'une certaine manière – elles sont l'aboutissement d'un apprentissage qui permet une telle célérité d'exécution que l'entendement ne peut pas suivre son déroulement. L'association d'idées est l'autre origine de l'action volontaire et du choix dans la mesure où elle aussi permet, de façon presque animale, de se porter vers un objet ou d'exprimer une aversion envers celui-ci¹. Le chevalier distingue deux influences majeures qui permettent à l'homme de passer de la prise de conscience de la situation à la mise en œuvre de la réponse : l'art et la prudence². La première, inconsciente, comprend toutes les règles générales concernant notre personne, notre prochain et les êtres inanimés, et elle nous enseigne comment nous comporter adéquatement. La prudence, quant à elle, nous permet de faire le bon choix des moyens et de dominer toute passion grâce à la raison³, elle relève donc de la volonté.

Ainsi, l'homme passe de l'immobilité à l'action grâce à la volonté qui fonde sa liberté et son autonomie, mais un certain nombre d'éléments viennent limiter le champ d'application de cette faculté : les chaînes causales qui déterminent les réactions physiques et entraînent des réactions que l'on peut dire innées, les influences astrales, les mécanismes inconscients du corps et de la décision que l'on retrouve dans les règles de l'art, la connaissance plus ou moins étendue des choses connexes à la situation, la soumission politique à la volonté d'autrui ainsi que la mort qui met fin à toute velléité de volonté. Dès lors, bien que Digby cherche à préserver la liberté de la volonté, il la restreint au moyen de plusieurs limites. Si le baroque est « une rupture de l'équilibre, quel qu'il soit⁴ », cette position inconfortable entre volonté et détermination, où l'homme a un pouvoir de décision restreint, a quelque chose de baroque et prouve la faillite des deux modèles entre lesquels Digby oscille, entre la liberté qui fonde la responsabilité humaine et le déterminisme qui inscrit l'homme dans un plan sotériologique défini avant même sa naissance.

2.A.2.b. La causalité métaphysique

Dans la mesure où la question de la causalité métaphysique, que Digby distingue de la causalité physique, est l'un des points de contentieux relevés par Alexander Ross⁵,

¹ *Ibid.*, p. 295-296.

² *Ibid.*, p. 379-380.

³ *Ibid.*, p. 384.

⁴ Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, op. cit., p. 179.

⁵ Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, op. cit., p. 94-95 ; Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, op. cit., p. 86.

le critique aristotélien de Digby, je choisis d'aborder le problème sous l'angle du débat que les propos de Digby suscitèrent. Digby recherche les signes d'une causalité métaphysique qui lui permettrait, comme pour la causalité physique, de retracer les chaînes causales qui rendent le monde intelligible.

Bon nombre de difficultés débattues par Browne, Digby et Ross tournent autour de leur compréhension de la causalité et son application aux principes physiques et épistémologiques. Le premier point concerne la prédestination – sujet brûlant s'il en est dans le contexte de la Réforme¹. Digby, nous l'avons vu, affirme que la proximité qu'il y a entre cause et effet est si étroite que, pour un être supérieur comme un ange ou Dieu, connaître la cause revient à savoir ce qui s'ensuit². Dès lors, d'une certaine manière, les hommes sont prédestinés, dans la mesure où les êtres divins savent ce qui va leur advenir ; la contingence est alors limitée par le fait que toute action est inscrite comme une nécessité liée à une cause et à un effet bien précis³. Comme le dirait Thomas Hobbes, il n'y a pas de liberté au sens où la volonté humaine est toujours déterminée à vouloir ce qu'elle veut⁴. Quand tout est soumis à un principe de causalité aussi serré que celui décrit par Digby, comment les hommes peuvent-ils poser une action libre ? Comment peut-on les tenir pour responsables de leurs actes ? Digby n'ose pas s'atteler si directement à la résolution de ce problème qui parcourt cependant sa pensée et qui reçoit, au final, un traitement peu satisfaisant.

Browne conserve une approche classique de la causalité avec son attachement à la cause finale – qui est quelque peu estompée chez Digby. Il avance que l'on ne connaît pas la véritable cause des choses, et que l'on attribue ce nom à la cause la plus proche de l'effet, c'est-à-dire la cause secondaire. Il nie l'existence de toute contingence : elle n'est que l'ignorance de la cause finale, l'intention de Dieu. À l'appui de cet argument, il mentionne quelques heureuses coïncidences bibliques telles que la présence du bélier au sacrifice d'Isaac ou la fille de Pharaon qui trouve Moïse – auxquelles il ajoute une

¹ Richard A. MULLER, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham, Labyrinth Press, 1986, p. 22-25 ; Philip C. HOLTROP, *The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555: The Statement of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, Lewiston, E. Mellen, 1993, p. 6-7, 24-25.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 83-84, 204.

³ C'est ce qu'affirme White dans son *De Mundo*, lorsqu'il appelle « destin » une série de causes, placées sous le contrôle divin, qui conduit à un but préétabli. La contingence n'est, pour lui, que l'ignorance des causes multiples qui créent un effet. Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *art. cit.*, p. 52-53 ; Thomas WHITE, *De mundo dialogi tres*, Paris, 1642, p. 390-402.

⁴ Franck LESSAY, « Introduction générale à la controverse », *art. cit.*, p. 23 ; Luc FOISNEAU, « De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents », in Luc FOISNEAU, *La découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 101-102.

référence qui n'aurait pas laissé Digby insensible, la découverte du Complot des Poudres, qu'il attribue à la Providence divine¹. Ross, pour sa part, défend la possibilité de l'acte fortuit et la liberté humaine : il nie que les anges connaissent tout dès leur création et pense qu'ils en savent davantage maintenant qu'il y a 6 000 ans². Nos pensées ne leur sont pas accessibles dans la mesure où elles sont libres, variables et qu'elles dépendent de notre bon vouloir. Les résolutions de l'homme dépendent de sa seule volonté, il est donc impossible de les connaître à l'avance. En outre, les causes naturelles sont soumises à Dieu qui peut les suspendre à loisir, il est donc impossible d'avoir la connaissance des contingences futures. Il existe donc des circonstances fortuites, et le libre arbitre humain joue un rôle important dans le déroulement du monde. On retrouve là les arguments typiques du XVII^e siècle avec un Digby et un Browne qui se partagent une conception thomiste de la liberté qui sera peu à peu reprise par les *virtuosi* : la Providence divine est une chaîne de causes réelles qui n'implique aucun processus mystique ou secret, mais qui prend tout son sens sous le regard de Dieu pour qui rien n'arrive au hasard³. Digby va plus loin dans *Deux traités* et pense que la Providence est une nécessité qui fonctionne de façon mécanique et qui est inhérente au monde créé, elle agit par la grâce. Ainsi, le chevalier ne conclut pas à l'existence d'une chaîne de causes parallèles aux chaînes physiques, mais il estime que la Providence n'est que l'un des moteurs de ces dernières, et qu'elle est intimement mêlée aux causes physiques, tant et si bien qu'il est inutile de chercher à les distinguer. La Providence se distingue davantage dans la coïncidence heureuse d'événements que dans l'intervention directe d'un être spirituel dans le monde matériel.

2.A.2.c. La grâce

Même s'il refuse l'ingérence quotidienne du divin, le chevalier doit en laisser la possibilité ouverte, au risque de s'éloigner du dogme catholique. Il restreint cependant, au cours de son explication de la tradition, l'extension des miracles à la période historique qui correspond au premier siècle après Jésus-Christ, comme validation du témoignage messianique puis apostolique⁴. Cette approche était typique de certains *virtuosi* protestants qui peinaient à réconcilier l'existence de la Providence et des miracles avec un

¹ Thomas BROWNE, *Religio Medici*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 21.

² Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 90.

³ Il s'agit là d'une approximation de la doctrine thomiste. Richard WESTFALL, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 1958, p. 80-81.

⁴ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 77 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'After a long inquisition' », s.l., s.d., f. 93v.

ordre naturel mécaniste¹. Plus généralement, si le système causal de Digby peine à laisser la place au libre arbitre humain, il en va de même pour la grâce, dont l'origine divine s'estompe sous sa plume.

La définition digbéenne de la grâce renforce, en apparence, l'idée d'une chaîne de causes parallèles : dans son postscriptum à *Observations upon Religio Medici*, il affirme que la grâce correspond à l'ensemble des véritables motivations qui conduisent un homme à la vertu et à la piété, comme un pécheur qui lit un bon livre, rencontre un prêcheur puis un médecin, se convertit et change de vie : la grâce est cette chaîne de causes ordonnée par Dieu². Deux séries de causes parcourent donc le monde, naturelles et surnaturelles, et elles se mêlent dans une même chaîne causale. Ross signale qu'il y a là une grande source d'erreur ; en effet, si la grâce est donnée gratuitement, et non de façon inhérente, avant la conception, la distinction entre les causes divines et naturelles est ténue. Une personne douce sera plus amène à la parole de Dieu et devra sa conversion à une qualité de sa nature, et non à la grâce comme le voudrait Digby³. Cette objection renforce en réalité la présentation de Digby qui retire à la grâce son aspect surnaturel.

Le chevalier n'aborde pas vraiment de front la question des miracles⁴, mais amène cette question sensible sur le terrain du péché et de la grâce, qui ne requièrent pas d'explication physique. Une lettre témoigne qu'il participait à des débats sur la question à Paris vers 1656, puisqu'il fait référence à une conversation à ce sujet et se permet de relater un miracle « de la nature⁵ » à son correspondant, signe aussi de son goût pour les

¹ Par exemple, John Wilkins limitait la possibilité de miracles à la naissance du christianisme. Richard Westfall affirme que la façon dont Digby présente la Providence comme un chaînon de la nécessité mécaniste devint l'opinion dominante parmi les *virtuosi* de son temps. Richard WESTFALL, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 79-81.

² Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 124.

³ Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 109.

⁴ Un opuscule, *Miracles Not Ceased*, signé « A. S. » qui se trouve à la Bodléienne, comprend sur la page de titre une mention l'attribuant au chevalier Digby. Cette assignation, peut-être contemporaine à la publication (1663), est probablement erronée, pour plusieurs raisons. L'opuscule relate la guérison miraculeuse du duc de Buckingham grâce à l'imposition des mains d'un prêtre catholique qui invite le miraculé à rallier l'Église romaine, conformément à son vœu. Le style est nourri de références bibliques et aborde hardiment l'opposition entre les Églises, alors que Digby tente généralement d'accentuer leur possible réconciliation. Les parties dialoguées entre un protestant et un catholique évoquent les manuels de polémique, alors que le chevalier a plutôt tendance à envisager d'abord les arguments de ses adversaires avant de les réfuter. Si le débat qui concerne l'antécédence de l'Église catholique sur la protestante ressemble aux lettres de Digby à Montagu, il faut rappeler que ces arguments étaient des lieux communs dans ce débat ressassé. Enfin, aucune référence n'y est faite à la tradition catholique, thème cher à Digby. L'opuscule peut donc être exclu du corpus, n'étant vraisemblablement pas l'œuvre de Digby. A. S., John DIGBY et Kenelm DIGBY, *Miracles Not Ceas'd to His Grace George Duke of Buckingham &c., of His Miraculous Cure and of the Rest of All the Most Wonderful and Glorious Miracles and Cures Wrought by a Roman Catholick Priest in and about the Cities of London and Westminster, in the Moneths of June and July 1663, in Confirmation of the Holy Roman Catholick Faith*, Londres, 1663. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », *op. cit.*

⁵ Il s'agit du récit de la ville en Barbarie où corps et biens furent littéralement pétrifiés. Kenelm DIGBY, « Lettre de Sir Kenelm Digby à un ami, 'I entertain'd you from Paris' », Toulouse, 17 septembre 1656.

curiosités. Digby définit la grâce comme une chaîne de causes parallèles à la nature et il situe cette causalité au niveau de la « vie surnaturelle¹ ». Le péché, qui retire l'homme de la vie surnaturelle, se définit chez Digby par la « disproportion entre la nature rationnelle [sic] et la raison en abstrait² » puisqu'il conduit à préférer un bien sensible à l'amour de Dieu. Le péché réduit la liberté humaine et limite les initiatives que l'homme, enchaîné par l'habitude de jouissance et englué de choses matérielles, peut prendre. La grâce, facteur de liberté, permet à certains de s'élever au-dessus des autres, mais lorsque l'orgueil s'en mêle, leurs actions ne dépassent pas la sphère de la nature³.

Ainsi, Digby définit la grâce non comme une cause absolue, qui bouleverserait le fonctionnement des chaînes causales, mais plutôt comme un maillon dans cette chaîne dont l'origine divine se perd. On le voit, Digby peine à convaincre avec son explication philosophique de la causalité dont il n'arrive pas à résoudre les apories. Le détour par la fiction lui permet de présenter la même question sous un autre angle, de façon plus féconde.

2.A.3. Essai fictionnel de liberté

Le recours à la fiction, s'il n'est en apparence qu'un passe-temps, révèle aussi une posture baroque où la feinte et la tromperie délibérées sont mises au service de l'idée⁴. Si l'ouvrage s'apparente, par son dialogisme, sa réécriture fictionnelle d'éléments réels et son emploi d'un double du narrateur-auteur en la personne de Théagènes, à un roman libertin⁵, il sert avant tout à confirmer la validité pratique des idées digbéennes.

2.A.3.a. La place de *Loose Fantasies* dans le corpus

Loose Fantasies s'ouvre sur l'affirmation d'un déterminisme naturel : « la nature, en l'absence d'autre maître, nous apprend que les agents œuvrent tous en vue d'une fin précise⁶ ». La nature est le premier enseignant, mais aussi l'initiateur du mouvement. Les agents divers « afin d'atteindre leur fin, mettent leurs efforts en commun et font usage de

¹ « This chaine of causes, ordered by God to produce this effect, I understand to bee Grace. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 124 ; Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 164r (5^e méditation).

² *Ibid.*

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Prince de Guéméné, 'Pour obéir à vostre Commandement' », *op. cit.*

⁴ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, *op. cit.*, p. 247-249.

⁵ Line COTTEGNIES, « Brilliant Heterodoxy: The Plurality of Worlds in Margaret Cavendish's *Blazing World* (1666) and Cyrano de Bergerac's *Estats et empires de la lune* », in Brandie R. SIEGFRIED et Lisa T. SARASOHN (eds.), *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 119. On peut considérer le libertinage comme une croyance non systématique et hétérodoxe de principes philosophiques, mais aussi comme un discours antidogmatique qui porte une critique puissante de certaines orthodoxies, *ibid.*, p. 108.

⁶ « Nature, without other tutor, teacheth us how all agents work for some precise end ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 3.

l'ensemble des moyens qui sont à leur portée¹ ». Cet incipit s'illustre par sa teneur théorique et semble poser le cadre du problème que le roman va tenter de résoudre. La question de ce qui meut les agents libres, dotés de volonté et d'indépendance, est au cœur du roman qui fonctionne comme une expérience théorique : que se passe-t-il quand deux êtres s'aiment, mais que de nombreux obstacles entravent la réalisation de leur projet marital ? La réponse est simple : l'attraction brise les entraves et surmonte les écueils, les êtres libres peuvent choisir d'unir leurs vies. Le projet de l'ouvrage, affirme le narrateur, est de relater « au mieux la naissance, les progrès et la consommation de cet excellent amour qui seul me fait croire que notre pèlerinage sur Terre n'est pas imposé arbitrairement aux gens pour leur malédiction² ». Cette visée lui permet de

reconnaître et d'admirer les opérations élevées et transcendantes des corps célestes qui contiennent et meuvent l'univers, qui envoient leur influence en toutes directions et à toutes choses et qui, bien qu'ils n'interdisent pas la liberté des agents libres, œuvrent avec tant de force sur leur contrepartie spirituelle au moyen du matériel, d'abord dans le secret et de façon imperceptible, au point qu'ils en acquièrent la maîtrise avant d'être perçus ; il est alors trop tard pour leur résister³.

Un certain fatalisme se dégage de ce passage, où les hommes, malgré leur volonté, se trouvent enchaînés peu à peu par les circonstances. Le narrateur affirme cependant qu'aucune cause autre que l'influence astrale ne peut expliquer cet amour qui résiste au temps, à l'absence, à l'adversité de deux familles, aux rumeurs et difficultés en tous genres. Les étoiles, note-t-il, furent « au moins les premiers mobiles⁴ », ordonnant que l'amour de ces deux êtres serve de modèle au monde ; elles lièrent ensemble les causes lointaines afin qu'elles concourent à cet effet particulier. L'influence des étoiles sur des amours contraires n'est pas un thème novateur dans la littérature de l'époque⁵ qui puise son inspiration dans l'antiquité. Le narrateur l'aborde ici comme un cas d'école, une occasion rare d'observer et d'analyser cette influence imperceptible. Il compare cette démarche à celle de la science où les principes premiers, abscons et impénétrables, une

¹ « And to obtain that [precise end], do contribute all their endeavours and make use of all the means that are within the reach of their power. » *Ibid.*

² « I will set down in the best manner that I can, the beginning, progress, and consummation of that excellent love which only makes me believe that our pilgrimage in this world is not indifferently laid upon all persons for a curse. » *Ibid.*, p. 7.

³ « It giveth me occasion to acknowledge and admire the high and transcendent operations of celestial bodies, which containing and moving about the universe, send their influence every way and to all things; and who, although they take not away the liberty of free agents, yet do so strongly, though at the first secretly and insensibly, work upon their spiritual part by means of the corporeal, that they get the mastery before they be perceived; and then it is too late to make any resistance. » *Ibid.*, p. 9.

⁴ « Les étoiles furent certainement au moins les premiers mobiles qui [...] lièrent ensemble des causes diverses et éloignées afin de les faire concourir à cet effet unique ». « Certainly the stars were at the least the first movers; who [...] did link together sundry remote causes to make them all concur in this one effect ». *Ibid.*

⁵ On pense en particulier aux « star-crossed lovers ». William SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, Londres, Longman, 1965, acte I, prologue.

fois reçus d'une autorité incontestable, permettent de bâtir les conclusions qui en découlent¹.

Au sein de l'ensemble de l'œuvre de Digby, *Loose Fantasies* semble faire pendant aux essais de *Deux traités*, où liberté et déterminisme naturel, concepts clés, rivalisent dans l'attribution de la causalité. La démarche dans *Loose Fantasies* est conforme à celle dans *Deux traités* : les deux ouvrages s'efforcent de dévoiler les causes premières et de révéler toutes les étapes qui conduisent au résultat final qu'est l'amour exemplaire du couple². À de nombreuses reprises, le narrateur ou l'un des personnages s'arrête et tente de percer les relations de cause à effet qui ont provoqué telle ou telle péripétie³. Ainsi, au cours de la bataille qui oppose Théagènes et Leodivius aux quinze hommes armés, le narrateur ouvre une brève pause réflexive et indique que « l'on peut voir ici que les mêmes causes provoquent des effets différents⁴ » et que la valeur de l'ennemi qui avait fait fuir Leodivius révéla l'ardeur et le courage de Théagènes. Plus loin, lorsque la cour assidue que fait Mardontius à Stelliana est sur le point de porter ses fruits, le narrateur intervient de nouveau pour déclarer que

les justes cieus, dont les jugements insondables avaient prévu une fin plus heureuse à ces nobles amants, employant souvent des moyens improbables pour effectuer les plus grandes actions, firent de son consentement à Mardontius la première cause de sa dissolution⁵.

De fait, l'amant, content d'avoir conquis sa belle, relâche ses ardeurs envers elle et s'éprend d'une jouvencelle, provoquant la déception et la fureur d'une Stelliana qui, finalement, le refuse. Les termes en lesquels cette péripétie, attendue dans une romance, est couchée la rangent dans l'analyse des causes, dans la recherche de la chaîne qui conduit à la situation finale du livre. Ailleurs, l'accent est mis sur le premier mobile, en la personne de l'amante⁶. L'histoire elle-même se présente comme un cheminement depuis les premières origines de l'action⁷. Des références aux causes de diverses choses émaillent le texte, et l'on apprend que le fondement du mariage doit être l'affection, ou encore que la valeur est le premier moteur de la victoire⁸ – ces mentions ne brillent pas par leur originalité, mais renforcent l'impression générale que le texte cherche à analyser

¹ Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, op. cit., p. 9-10.

² *Ibid.*, p. 9-11.

³ *Ibid.*, p. 9, 67, 77, 78, 79, 86, 99, 171.

⁴ « Here one might see differing effects from like causes ». *Ibid.*, p. 90.

⁵ « But the just heaven, whose judgements are inscrutable, had ordained a happier end to these noble lovers; and it useth oftentimes to effect the greatest actions by the most unlikely means, so it made her consent to marry Mardontius to be the first cause of dissolving it. » *Ibid.*, p. 67-68.

⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*, p. 33, 168.

l'origine de l'action humaine. De ce point de vue, *Loose Fantasies* peut être rapproché de *Deux traités*, tous deux cherchant à établir les premiers principes qui conduisent à l'état des choses. Le premier ouvrage considère la question de la causalité par le biais de l'imaginaire et de la fiction, tandis que le second l'aborde dans une approche d'abord physique, puis métaphysique.

2.A.3.b. Le *fatum*

L'antiquité, qui fit du *fatum*, du destin et de la fortune des tropes littéraires et philosophiques¹, fut une cible privilégiée des Pères de l'Église qui défendaient le libre arbitre contre tout ce qui pouvait s'apparenter au déterminisme. Or, le chevalier s'inscrit dans une situation ambiguë par rapport à cet héritage. L'astrologie l'intéresse, comme en témoigne la présence parmi ses papiers de la lettre à John Barkham qui indique le talent d'un astrologue, capable à partir d'un thème de nativité², de retracer l'âge et la cause de la mort d'une personne qui lui était inconnue³. Ailleurs, lors de sa lecture des chroniques de Baker, un passage au sujet des astrologues prédisant de grandes pluies qui n'eurent pas lieu et dont ils s'excusèrent, alléguant s'être trompés d'un siècle dans leur calcul, interpelle Digby qui note en marge « un exemple notable de l'inanité des prédictions astrologiques⁴ ». Dans le premier cas, le chevalier s'extasie des possibilités des astrologues, dans le second il les condamne, alors que quelques années à peine séparent les deux événements. Quelle conclusion tirer de cette dissension ? Digby est-il le naïf qu'on a parfois voulu faire de lui, ou conserve-t-il une distance critique avec l'étude des astres ? Une étude précise du rôle des étoiles dans sa fiction *Loose Fantasies* devrait aider à délier ce nœud.

Dans *Loose Fantasies*, ce sont les astres et la Providence qui tirent les fils de l'histoire, et le narrateur le rappelle à de nombreuses reprises⁵. La fortune « conspire avec

¹ Le *fatum* de l'antiquité supprime toute possibilité de liberté, et établit le cadre de la tragédie où les personnages sont le jouet des dieux. On doit aux stoïciens de l'avoir érigé au rang de concept, en particulier à Cicéron. CICÉRON, *Du destin*, traduit par Hélène PARENT et Mathieu COCHEREAU (eds.), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2013 ; AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, in AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, traduit par Goulven MADEC (ed.), [1952], 3^e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 157-529 ; BOËCE, *La consolation de la philosophie*, Claudio MORESCHINI (ed.), traduit par Eric VANPETEGHEM, Paris, Librairie générale française, 2008 ; André DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, [1945], 8^e éd., Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 19.

² Un thème de nativité reprend la disposition des astres au moment de la naissance d'un individu, dans le but d'étudier les influences sur sa destinée.

³ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Barkham, 'At the end of your Manuscript booke' », *op. cit.* John Barkham (1571/2-1642), aumônier de l'archevêque de Canterbury, avait la réputation d'être un historien de talent. T. F. HENDERSON, D. R. WOOLF « Barkham, John (1571/2–1642) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/1421>.

⁴ « A notable example of the inanity of Astrologers predictions ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry VIII, p. 28.

⁵ Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 90.

l'amour pour unir leurs cœurs » puis fait tourner sa roue, mais le destin, supérieur à la fortune inconstante, a fixé en des « caractères éternels » cet amour exemplaire¹. Le principe premier que constitue l'influence des astres est donné d'emblée, mais il se trouve fréquemment remis en question au cours de la narration, concurrencé par la volonté humaine qui voit sa liberté défiée. Le principe général illustré par l'ouvrage consiste à rappeler que l'amour consiste en l'union de deux cœurs, mais aussi de deux volontés qui se doivent d'être libres. Théagènes l'exprime à Stelliana :

considérer la nature de l'amour peut taire vos pensées, car il unit et transforme l'amant en l'objet de l'affection, il est un don gratuit de la volonté de l'amant à l'aimée, l'en rendant maîtresse et lui donnant un pouvoir absolu. La volonté commande en souveraine les autres facultés et capacités de l'homme et les entraîne avec elle, de sorte que, sa volonté se noyant et se transformant en la sienne, les autres font de même et, de la sorte, deviennent un par la transmutation de l'amant en la personne aimée².

La force transformatrice de l'amour ne peut s'opérer que grâce à la liberté de la volonté, seule capable de diriger les affections de la personne. Cette action, « libre et volontaire » ne peut être soumise aux vicissitudes du temps ni interrompue si ce n'est par la volonté qui en a fait le don en premier³. Plus loin, c'est la reine qui s'adresse à sa suivante Leriana pour lui dire que « Dieu nous a donné une âme raisonnable, accompagnée de liberté et d'une pleine latitude de choix⁴ ». La réaffirmation du libre arbitre, scandée comme un refrain, vise à contrebalancer le pouvoir organisateur des astres.

Un passage met directement en scène la question de l'influence des étoiles. Au cours de ses pérégrinations, Théagènes rencontre le « *Brachman* » indien qui voyage en sa compagnie en direction d'Alexandrie ; il confie à ce dernier la cause de ses tourments amoureux et s'entend dire que les astres célestes possèdent la capacité de transformer toute mésaventure en un heureux accident⁵. Théagènes s'insurge contre cette conception qui implique « une telle nécessité dans les actions humaines comme dans les naturelles, qui exclut complètement la liberté de la volonté, qui constitue certainement la seule

¹ « Whiles fortune seemed to conspire with love to unite their hearts: [...] when she turned about her inconstant wheel in such a sort that, if their fates had not been written above in eternal characters, even then their affections had been by a long winter of absence nipped and destroyed in their budding spring. » *Ibid.*, p. 13.

² « The consideration of the nature of love may quiet those thoughts, for it uniteth and transformeth the lover into the object beloved; it is a free gift of the will of the lover to the person beloved, making her the mistress, and giving her absolute power of it; and the will having command and sovereignty over all other faculties and parts of a man, it carrieth them along with it; so that his will being drowned and converting itself into hers, the like doth all the rest, and thus they become one, by the transmutation of the lover into the person beloved. » *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*

⁴ « But the just God hath given us a rational soul, accompanied with liberty and entire freedom of choice ». *Ibid.*, p. 47-48.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

prérogative dont l'homme puisse s'enorgueillir¹ ». S'ensuit alors l'explication, de la bouche de l'hindou, des arguments principaux qui alimentent le débat depuis Augustin et Pélagé. La question de la connaissance inaugure la discussion : l'homme, capable de s'unir à l'infinité de Dieu, ne doit cette faveur qu'à sa liberté. Cependant, Dieu possède la connaissance du monde passé et à venir, tout n'est à ses yeux que présent, ce qui signifie que les actions de chaque homme doivent être conformes à la connaissance de Dieu, qui ne peut se tromper – le chevalier reprend ici la définition thomiste du *nunc stans*, l'éternel présent qui fait de Dieu un être éternel². L'omniscience de Dieu constitue dès lors une loi pour les choses périssables, qu'elles soient les actions des agents libres, les contingences à venir ou encore les vicissitudes des agents naturels³. Le brahmane voit les choses d'un autre œil : les êtres humains allient en eux-mêmes une entière liberté conjuguée à une nécessaire contrainte qui ne s'opposent en rien. Ils ont reçu du Créateur l'insigne pouvoir de s'unir à l'essence divine qui découle du libre arbitre, dans la mesure où récompenses et punitions ne peuvent découler que d'actions libres⁴. Cette liberté n'est liée à aucun déterminisme, mais si le sujet considère l'omniscience de Dieu, il doit se reconnaître contraint d'obéir à ce que Dieu sait du temps futur. Comme Dieu est présent au monde sur le mode de son absence, c'est-à-dire qu'il n'intervient pas dans un monde pour lequel il a donné la première impulsion, et qu'il a parfaitement ordonné l'emboîtement des sphères et des causes, depuis la plus petite jusqu'à la plus grande, il suffit d'observer les astres célestes qui appartiennent à la sphère la plus grande, et d'étudier leur influence, pour comprendre comment le monde inférieur leur est soumis et comment il se trouve gouverné⁵.

Théagènes s'étonne qu'une cause unique – le mouvement des astres – puisse être à l'origine d'accidents et de contingences si diverses et variées que celles dont le monde est constitué⁶. La réplique du brahmane emploie un argument d'utilité qui veut que toute

¹ « Which seemeth to imply such a necessity in human actions as well as in other natural ones, that it overthroweth quite the liberty of the will, which certainly is the only pre-eminence that man can glory in, and that we are taught to believe and see evidently to be true. » *Ibid.*, p. 76. Cette pensée, note Gabrieli, était partagée par les catholiques romains et les stricts arminiens. *Ibid.*, p. 191.

² Leo ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1990, p. 178-179 ; Harm J. M. GORIS., *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Louvain, Peeters, 1996, p. 47, n. 36

³ Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 76-77.

⁴ Dans son édition des *Private Memoirs*, Sir Nicholas Harris Nicolas (1799-1848) choisit de couper certains passages qu'il jugeait trop osés en 1827, avant de se raviser l'année suivante et de les publier dans un opuscule séparé. Parmi les omissions, on trouve cette explication du libre arbitre nécessaire à la punition ou à la récompense. Kenelm DIGBY, *Private Memoirs of Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 126.

⁵ Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 77.

⁶ *Ibid.*

chose serve à autre chose : le mouvement constant des astres ne peut être voulu que pour le plaisir qu'ont les hommes à le regarder, il a nécessairement une influence causale, et non un simple rôle de présage¹. On retrouve dans ces objections l'intérêt de Digby pour la recherche de causes, et si les astres proposent une cause unique à tous les phénomènes – hypothèse alléchante par sa simplicité et sa systématisme – elle ne suffit pas à Théagènes qui préfère une solution baroque où les multiples causes se conjuguent dans des effets difficiles à démêler.

Théagènes oppose ensuite à l'hindou l'impossible communication entre mondes matériel et spirituel, et argue que l'absence de communion entre ces deux sphères proscribit toute intervention matérielle des êtres spirituels. Le brahmane commence par réfuter la possible intervention des anges et des démons dans le quotidien des hommes, sous prétexte que la raison ne le permet pas. Puis, il lui propose trois arguments concurrents qui peuvent résoudre cette aporie. Le premier consiste à postuler un esprit tout-puissant qui s'étend dans le monde, capable d'unir ensemble substances matérielles et intellectuelles². La deuxième possibilité veut qu'il y ait une union entre matériel et spirituel, comme on le voit dans le cœur humain, mais que celle-ci demeure inexplicite. Enfin, l'hindou garde l'hypothèse la plus vraisemblable pour la fin, et il affirme qu'il n'existe qu'un seul esprit pur, à savoir Dieu, et que tous les autres ne sont que des gradations d'esprit, plus subtiles que les corps et par conséquent impossibles pour les hommes à percevoir, qui se trouvent à mi-chemin sur un continuum qui aboutit à l'esprit pur, Dieu³. Tous les esprits intermédiaires peuvent ainsi facilement s'allier au monde physique et y intervenir. Cette hypothèse permet au prêtre d'invoquer l'esprit d'un être dont le nom lui serait connu, de le faire apparaître, de lui parler, mais non de le toucher. L'expédient permet à Théagènes de voir Venetia et de comprendre qu'elle a accepté un autre mariage uniquement parce qu'elle croyait son bien-aimé mort. Au-delà de la vertu narrative du procédé, la scène permet au narrateur de justifier une pratique peu catholique et de restaurer le schéma providentiel de l'histoire. L'hindou lui prédit la bataille future et affirme que « nul ne peut changer, même s'il peut combattre son destin un temps⁴ ». La prolepse assure non seulement la continuité de l'histoire, mais elle sert aussi à réaffirmer la toute-puissance du destin dont nul ne peut s'affranchir. De fait, dans la narration, les

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*

⁴ « For none can change, though awhile they may struggle with fate. » *Ibid.*, p. 87.

astres continuent à jouer un rôle causatif que Digby ne rend pas incompatible avec la volonté des personnages.

Ainsi, l'histoire de *Loose Fantasies*, reprenant un lieu commun des romances de l'époque, témoigne que les astres peuvent façonner les destins. Si la métaphysique de Digby peine à affirmer la liberté de la volonté humaine, il en va de même pour l'œuvre fictionnelle qui manifeste que l'attachement des protagonistes, voulu par les étoiles, n'a lieu que grâce à leur intervention céleste. Le dialogue avec le brahmane, prélude nécessaire à l'apparition magique de Stelliana, expose les tenants et les aboutissants du débat au sein duquel Digby hésite, oscille, mais ne tranche pas.

Un autre ouvrage met en valeur l'intérêt du chevalier pour la fortune et ses remous : *L'amorosa Fiammetta*, ouvrage de Boccace dont Digby possédait un exemplaire où soulignages et apostilles témoignent tant de la précision de sa lecture que de ses centres d'intérêt¹. Une partie non négligeable des passages marqués par Digby se rapporte à la fortune et à son inconstance². À ces constatations qui avancent que la fortune est mobile³, qu'elle agit par diverses voies⁴, et qu'elle est la cause des changements et mutations des royaumes⁵, une autre observation fait écho : il faut apprendre à se servir des choses du monde dans leur inconstance même⁶ et la jeune Fiammetta s'arme de fermeté et constance d'esprit à cette fin⁷. La fiction, j'ai tenté de le montrer, peut, au même titre que la démonstration philosophique, valoir comme preuve aux yeux de Digby, dans la mesure où elle permet de représenter plus parfaitement les effets de la fortune et de tout autre agent causateur sur les hommes. L'ouvrage de Boccace, sans doute une lecture de jeunesse pour Digby⁸, lui permet de contempler l'inconstance du monde.

¹ Giovanni BOCCACCIO, *L'amorosa Fiammetta*, op. cit.

² *Ibid.*, p. 9, 80, 113, 115, 167-168, 219, 220.

³ *Ibid.*, p. 220.

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 107, 166, 192.

⁸ On ne sait pas avec certitude à quel moment Digby a acquis et lu l'ouvrage. Il a pu acheter le livre, en langue italienne, lors de son séjour en Italie dans les années 1620, ou encore lors d'un voyage ultérieur en 1640, ou encore un ami a pu le lui rapporter en France ou en Angleterre. Les éléments soulignés ou marqués me laissent penser que l'ouvrage a été lu avant la mort de Venetia : les thématiques de l'inconstance, de la fortune, de l'expression des sentiments, et surtout l'absence de marques près des passages exprimant la douleur de la mort me font penser que Digby a lu le livre dans sa jeunesse. La dernière page d'un autre livre de Boccace, *Laberinto d'amore*, relié avec *Fiammetta*, témoigne de l'opinion du chevalier sur Boccace, qu'il estime hautement pour la beauté de son écriture. Il note aussi qu'il voit dans cet ouvrage le témoignage que les principes contestés de l'Église catholique sont demeurés inchangés. Giovanni BOCCACCIO, *Laberinto d'amore*, op. cit.

Le caprice, la mobilité et la versatilité du cours des choses sont sans cesse remarqués par Digby, tant dans son écriture de *Loose Fantasies* que dans sa lecture des ouvrages de Boccace. Ces thématiques baroques par excellence, incarnées dans le couple Circé-Protée qui fait que l'homme, labile en raison de ses composantes naturelles, n'est jamais plus pleinement lui-même que lorsqu'il change, se meut et se transforme¹, nourrissent une inquiétude politique chez un homme qui ne doit sa présence en Angleterre qu'à une indulgence du souverain dont la persistance est précaire et soumise aux aléas de la politique. Toléré un jour, Digby sait bien que le lendemain peut amener un nouveau bannissement, un nouvel exil ou une perte de faveur du pouvoir en place. C'est précisément cette inquiétude devant l'instabilité du monde, tant physique que politique, qui pousse Digby à réaffirmer la nécessité de gouverner ce qui est à la portée de l'homme. Le gouvernement de son âme, de sa famille et de la cité constitue une limite rassurante au regard d'une fortune inconstante et fluctuante.

2.B. Le bon gouvernement

Le *fatum* littéraire existe bel et bien, et la fortune constitue un autre mot pour décrire les événements dont l'origine causale est trop lointaine pour être comprise par l'entendement humain. L'angoisse que génère une telle situation contraint l'homme à cultiver la maîtrise de ce qui est de son propre ressort. Pour réaffirmer que l'homme a la responsabilité de sa propre vie, de ses actions et de son bonheur, mais aussi des actions des autres quand il est en position d'autorité, l'auteur rappelle sans cesse dans ses écrits que l'objectif de toute vie est de parvenir au bon gouvernement, de soi et des autres. La mention est importante puisqu'elle vient renforcer l'importance de la volonté humaine dans l'action, alors même que celle-ci est mise en péril par l'affirmation d'un certain déterminisme. Digby s'intéresse aussi à la façon dont, dans l'histoire, des rois et reines ont gouverné avec plus ou moins de talent leurs sujets, usant de qualités personnelles, chrétiennes ou politiques. Les annotations de la chronique historique de Baker, sans doute peu après sa parution en 1643, permettent de juger du regard que portait Digby sur les questions concrètes de gouvernement et font écho à certaines idées du traité politique qu'il envisageait d'écrire, mais qui ne semble pas avoir vu le jour². L'acte de gouverner revient à faire bon usage de sa liberté propre, mais aussi à gérer celle de ses subordonnés. L'insistance sur le gouvernement de l'âme et de la cité ne doit pas faire oublier que celle-ci est nourrie par une sourde inquiétude baroque liée au caractère transitoire de toute

¹ Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, op. cit., p. 183.

² Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », s.d.

chose, à « l'inquiétude du devenir, la tension de l'instabilité¹ » qui pousse l'homme à devenir maître de ce qui peut se trouver en son pouvoir.

2.B.1. Du gouvernement de soi au gouvernement des autres

La connaissance de la nature, j'ai tenté de le montrer dans la première partie de ce travail, constitue un préalable à son gouvernement, et la nécessité de gouverner son être est liée au sentiment de crise baroque qui place l'homme au cœur d'un tourbillon de mouvement qu'il subit. Le gouvernement de l'âme est l'un des objectifs majeurs de *Deux traités* et il passe par la connaissance du monde physique, mais aussi spirituel – Digby le rappelle dans son épître dédicatoire : bien gouverner revient à gouverner en vue de la béatitude². Andrew Mousley postule que *Loose Fantasies* affiche la maîtrise progressive des circonstances qui font le *moi* qui, peu à peu, devient une catégorie aussi stable que l'État et la société³. De ce point de vue, l'objectif de Théagènes serait de parvenir à une position cohérente et unifiée du cours des choses qui, finalement, le rende capable et digne de servir son pays et son roi. Ainsi, le gouvernement des autres passe d'abord par le gouvernement de soi, rendu nécessaire puisque, parmi les forces qui meuvent l'homme, nombreuses sont celles qui échappent à son emprise et même à sa connaissance.

Lorsqu'il passe du premier au deuxième traité, Digby rappelle qu'il s'intéresse désormais non plus à l'homme comme sujet des lois de la nature, mais comme maître de la création, l'homme qui peut se gouverner et conduire tant la nature que les autres⁴. Rappelons que *Deux traités* est publié en 1644, en pleine guerre civile – période où l'on s'interroge sur la forme du bon gouvernement, mais aussi où les vicissitudes de la fortune semblent frapper aveuglément. Or, si l'image de la guerre et de la division est omniprésente dans le premier traité, elle est presque entièrement absente du deuxième où les images d'harmonie et de bonheur prévalent, comme si le monde spirituel avait la capacité d'unifier ce que le monde physique divise inévitablement.

Le gouvernement de soi passe par la contemplation et l'apprentissage de ce qui fait l'homme. Lorsque Digby analyse le style de Spenser, il clôt son hommage sur l'éminente qualité de la poésie de ce dernier et conclut que sa connaissance profonde de la nature humaine lui aurait permis, si les circonstances s'étaient présentées, d'être un

¹ Heinrich WÖLFFLIN, *Renaissance et baroque*, traduit par Guy BALLANGÉ, Paris, Le livre de Poche, 1967, p. 143.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

³ Andrew MOUSLEY, *The Making of the Self: Life Writing in the English Renaissance*, Thèse de doctorat, université du Kent, Canterbury, 1990, p. 250-301.

⁴ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 349-354. On peut trouver une traduction de ce passage en annexe.

excellent gouverneur d'hommes¹. La vie contemplative et réflexive que menait Spenser aurait naturellement débouché sur le gouvernement des hommes, puisque la connaissance des hommes et des ressorts de leurs actions seule fonde la capacité à diriger avec sagesse. On retrouve de nouveau la préoccupation épistémologique, fondement de la pensée digbéenne, qui doit faire rempart au scepticisme ainsi qu'à une inquiétude baroque suscitée par l'ingouvernable et le non maîtrisable.

La complémentarité que Digby établit entre une vie d'action ou une vie de contemplation fonde sa réflexion politique. À la référence néo-testamentaire de Marie qui « a choisi la meilleure part », Digby ajoute quelques illustrations de son cru au cours d'une méditation en retraite². Ainsi, il mentionne Denys l'Aréopagite qui décrit les hiérarchies des anges où les étages supérieurs sont tout à la contemplation, consacrés à brûler de l'amour divin, et impulsent aux étages inférieurs le gouvernement du monde³. Ces deux étages sont comparables à la direction du navire ou à la construction d'un bâtiment : le pilote et l'architecte fixent leur regard sur la boussole ou le plan, et constituent donc la cause efficiente de l'arrivée du navire à bon port ou de l'édification de la maison, bien davantage que les marins et les maçons. Tout au long de cette méditation, Digby insiste sur la complémentarité des deux vocations : « Il sert autant la republique⁴ qui façonne un excellent homme pour la gouverner comme un autre fait qui la gouverne et il contribue autant et plus a la santé des malades qui fait une excellente medecine pour les guerir, comme celuy qui l'applique⁵ ». Le choix d'une métaphore de commandement n'est pas anodin, il correspond à la vocation particulière du gentilhomme qui est appelé à servir son pays ; l'exemple du médecin est aussi révélateur de la situation sociale et des intérêts de Digby qui a le loisir de s'instruire afin de guérir et servir son prochain. Ces comparaisons sont typiques de l'époque et participent à une vision baroque qui veut que le gouvernement soit un art que l'homme politique apprend et met en pratique à partir de

¹ Kenelm DIGBY, « A Discourse Concerning Edmund Spenser, 'Whosoever will deliver' », *op. cit.*, f. 111.

² Luc 10, 42. Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 159r, 161r.

³ DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, [1943], 2^e éd., traduit par Maurice DE GANDILLAC (ed.), Paris, Aubier, 1990, *Noms divins*, V, 824 c. L'activité littéraire de Denys l'Aréopagite eut lieu autour des V^e et VI^e siècles. Cet auteur représente une des tentatives les plus radicales de concilier le message évangélique et la tradition néoplatonicienne et constitue une source à laquelle Digby se réfère à maintes reprises. René ROQUES, « Denys ou Pseudo-Denys l'Aréopagite (V^e-VI^e siècles) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 novembre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/denys-pseudo-denys-l-areopagite/>.

⁴ Digby fait ici référence à la République des Lettres.

⁵ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 163v.

certaines idéaux de base qui s'enseignent et s'acquièrent, et non une science infuse qui serait donnée par inspiration¹.

2.B.2. Des gouvernants

Digby possédait l'ouvrage de Sir Richard Baker, *A Chronicle of the Kings of England*, qui retrace l'histoire des souverains britanniques depuis l'époque romaine jusqu'à Charles I^{er}². Comme pour les ouvrages de Boccace, l'exemplaire annoté de Baker permet de voir ce qui attirait l'attention du chevalier au fil de sa lecture, mais aussi ce qu'il souhaitait y corriger³. L'analyse de ses apostilles et ajouts me fait penser que Digby lisait cette chronique autant pour le divertissement que pour son édification personnelle. Le livre est publié en 1643 et le chevalier, toujours à l'affût des publications récentes, s'est peut-être procuré la première édition rapidement, ce qui situerait sa lecture peu avant son départ pour la France en 1644, c'est-à-dire en des temps troublés tant sur le plan personnel que politique. La chronique de Baker, très populaire en son temps grâce à son style coloré et plaisant, s'inscrit dans la division entre histoire et chronique : l'histoire s'occupe des affaires d'État, laissant à la chronique les histoires pittoresques, le bizarre ainsi que tous les détails mineurs susceptibles d'intéresser le lecteur⁴. La visée traditionnelle de l'histoire est avant tout pratique : elle doit permettre au lecteur d'acquérir de l'expérience. L'objectif moral de l'histoire tend à s'estomper au Grand Siècle pour céder la place à une finalité d'instruction politique, laissant peu à peu à la littérature l'édification morale⁵. L'étude de l'histoire va de pair avec l'instruction

¹ Henry KAMEN, « The Statesman », in Rosario VILLARI (ed.), *Baroque Personae*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 10.

² Emprisonné pour dettes à la prison de Fleet, Sir Richard Baker (1568-1645) s'adonna à l'écriture d'ouvrages historiques, spirituels et dévotionnels. Publiée en 1643, son œuvre majeure, *A Chronicle of the Kings of England*, rappelle, dans la préface, qu'une histoire est un exercice littéraire traitant des affaires d'État, tandis qu'une chronique peut s'attarder davantage sur les détails prosaïques de la vie quotidienne. Digby avait en sa possession un exemplaire de la première édition. G. H. MARTIN, « Baker, Sir Richard (c.1568–1645) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 16 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/1131>.

³ Les incohérences chronologiques le chiffonnent : à titre d'exemple, il note que Guillaume le Conquérant ne peut être mort à 64 ans s'il a envahi l'Angleterre à 50 ans (Richard BAKER, *A Chronicle of the Kings of England*, op. cit., William I, p. 29, 40) ; et que Henri V a dû accéder au pouvoir en 1413 et non en 1412, à moins que l'année de décès de son père ne soit erronée (Henry V, p. 46). La pagination de l'ouvrage redémarre à plusieurs reprises, par souci de clarté je précise donc à chaque fois de quel règne il s'agit.

⁴ Martine W. BROWNLEY, « Sir Richard Baker's *Chronicle* and Later Seventeenth-Century English Historiography », *Huntington Library Quarterly*, vol. LII, n° 4, 1989, p. 487-488. Marc Bloch voit une rupture dans la méthode historique autour de 1681, avec la publication de *De re diplomatica* de Mabillon qui établit la critique des documents d'archives. Le travail de Baker ne souscrit pas à ce genre d'approche et correspond bien davantage à la définition de la chronique donnée ci-dessus. Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, [1949], 2^e éd., Paris, Armand Colin, 1997, p. 88. J. Levine identifie une évolution historiographique à la fin du XVII^e siècle qu'il interprète en termes de querelle entre anciens et modernes, Joseph M. LEVINE, « Ancients, Moderns, and History: The Continuity of English Historical Writing in the Later Seventeenth Century », in Paul J. KORSHIN (ed.), *Studies in Change and Revolution, Aspects of English Intellectual History, 1640-1800*, Menston, Scolar Press, 1972, p. 43-75.

⁵ Martine W. BROWNLEY, « Sir Richard Baker's *Chronicle* and Later Seventeenth-Century English Historiography », art. cit., p. 484.

politique de la *gentry*¹, et l'art de gouverner n'est pas loin des préoccupations de Digby qui ne manque pas de souligner des aphorismes ou de commenter des événements qui mettent en relief la dextérité politique².

S'il existe un art de lire baroque, Digby l'a mis en pratique au cours de sa lecture : il relève sans cesse tout ce qui suscite l'étonnement, la curiosité ou qui évoque l'insolite, il aborde l'histoire comme un « théâtre plein de surprises³ ». Les amours souveraines sont aussi sujettes à son appétit, puisqu'il remarque que la reine Marie Stuart tomba amoureuse du comte de Leicester au premier regard, ou encore la façon dont Sir Walter Raleigh fit la cour à sa femme⁴. La chronique de Baker est pourtant loin de l'esthétique de la « fiction menteuse » et Digby la lit autant pour son édification et pour son instruction que pour se divertir⁵.

Dans le domaine de l'instruction, Digby attend de l'approche historique qu'elle permette au lecteur de « comprendre l'homme en profondeur, ses actions martiales et politiques, ainsi que les livres⁶ ». Comprendre et connaître afin d'agir : on retrouve là le soubassement épistémologique auquel Digby tient fermement. Dès lors, il lit Baker en le corrigeant et le complétant : au sujet d'un acte publié contre la dispersion des prophéties, Digby note en marge que Commynes en avait fait remarquer l'abondance parmi les Anglais⁷. Cependant, il note aussi que Commynes évoque le meurtre de Henry Holland,

¹ F. Smith FUSSNER, *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought, 1580-1640*, Westport, Greenwood Press, 1976, p. 49-53.

² Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Elizabeth, p. 8, 36, 42 ; John, p. 102.

³ *Ibid.*, Henry II, p. 80 ; Edward III, p. 177 ; Henry VI, p. 90 ; Henry VII, p. 143, 160, 161 ; Henry VIII, p. 48, 52 ; Mary p. 106 ; Elizabeth, p. 35, 117 ; James, p. 153, 154 ; Adrian MARINO, « Essai d'une définition de la notion de « baroque littéraire » », *Baroque*, n° 6, 1973, consulté le 30 mai 2014. URL : <http://baroque.revues.org/414>.

⁴ Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry IV, p. 43 ; Elizabeth, p. 13, 23, 61, 92. Cette dernière apostille est sans doute aussi dictée par l'intérêt qu'avait Digby pour la figure de Raleigh, bâtisseur du château de Sherborne où résidaient son oncle et son cousin, Lord John Digby et George Digby. Raleigh tomba en disgrâce pour avoir séduit puis épousé en secret une dame d'honneur. Il écrivit aussi de nombreuses recettes culinaires ou médicales, dont certaines sont conservées avec celles de Digby (Wiltshire and Swindon Archive, Lovell of Cole Park Collection, 161/90A). Ses récits d'exploration intéressèrent sûrement beaucoup le chevalier, lui aussi féru d'aventure. Line COTTEGNIES, « Le récit d'exploration à la Renaissance : *The Discovery of Guiana* de Sir Walter Raleigh (1596), entre anthropologie implicite et récit colonial », in Frédéric REGARD (ed.), *De Drake à Chatwin, rhétoriques de la découverte*, Lyon, ENS éditions, 2007, p. 53-82.

⁵ Sur la visée des écrits historiques à l'époque du baroque, on peut consulter Charles-Olivier CARBONELL, « Le discours baroque sur la science de l'histoire », *Baroque*, n° 12, 1987, consulté le 21 octobre 2016. URL : <http://baroque.revues.org/588>.

⁶ « And he that will be a Critike upon what he relateth in this kinde, ought thoroughly to understand men, and their Politicall and Martiall actions; as well as books. Else, he may write rather like a witty Pedant, than a solide Historian. » Sir Kenelm DIGBY, « A Note That I Wrote upon Two Torne Pages of West Paper, att the End of Fullers Holy Warre; after I had Read It Hastily, upon the Coming of It out ano. 1639 », Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, 1639, f. 106-107. Thomas Fuller (1593-1667), ministre de l'Église d'Angleterre, publia une histoire des croisades teintée d'anti-catholicisme, *The Historie of the Holy Warre*, en 1639, que Digby lut et critiqua aussitôt.

⁷ « The frequency whereof Commine noteth, among the English ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Edward VI, p. 79. La précision de cette mention peut être mise en doute : si Digby fait référence au chroniqueur historien flamand Philippe de Commynes (1447-1511), celui-ci n'était plus en vie lors du règne d'Edouard VI (1547-1553). Une autre interprétation voudrait que Commynes expliquât la prépondérance des prophéties parmi les Anglais en général dans ses

duc d'Exeter, sans le nommer, et semble content de trouver son nom chez Baker¹. Ce genre d'apostille concerne parfois des sujets plus futiles, tels que la bonne réputation des épouses espagnoles², ou encore Patrick Grey qui voulait l'exécution de Marie Stuart et prenait « exemple sur le pédant scélérat dans le conseil de Ptolémée, quand il le persuada de mettre Pompée à mort », l'assimilant ainsi à Pothin³. Ces mentions indiquent que Digby lisait les livres d'histoire en résonance les uns avec les autres, comparant les styles et les contenus. Elles signalent aussi les attentes du chevalier, en quête d'une vérité humaine, de portraits historiques colorés qui rendent compte de personnalités qui ont fait l'histoire. Enfin, tout ce qui est en rapport avec des conspirations et des pardons accordés par les souverains l'intéresse, ce qui peut être mis en rapport avec ses fréquentes références au Complot des Poudres⁴. Les annotations de Digby permettent ainsi d'établir qu'il prisait la précision et la minutie au cours de sa lecture.

Digby s'intéresse en outre à la vertu qu'exerçaient certains souverains. Ainsi, il souligne la phrase de Baker selon laquelle Henri V « écoutait les doléances de ses pauvres sujets et donnait des ordres pour que justice soit rendue », ou encore qu'Henri VI était si dévot qu'il « ne faisait pas cas de l'adversité, qui n'était pas un obstacle à la dévotion⁵ ». Le confesseur de ce dernier trouva qu'il n'avait jamais « fait ou dit » quoi que ce fût « qui pût justement requérir pénitence » en dix ans de service⁶. Quatre qualités des monarques semblent se dégager de ses notes : l'amour du peuple (en particulier chez Elisabeth⁷), le courage, l'humilité et l'intelligence. Le courage qu'il souligne concerne les monarques en place, mais aussi ceux qui ont été déchus de leurs droits, comme Marie Stuart qu'il semble admirer⁸. L'humilité, vertu chrétienne, se trouve mise en exergue par ses apostilles à propos d'Edouard III et d'Elisabeth⁹, tandis que l'intelligence et la ruse sont

écrits, mais je n'en ai pas retrouvé la référence dans ses *Mémoires*. Jean DUFOURNET, *Philippe de Comynnes : un historien à l'aube des temps modernes*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, p. 113-128 ; Philippe de COMMYNES, *Mémoires*, traduit par Jean DUFOURNET (ed.), Paris, Flammarion, 2007.

¹ Richard BAKER, *A Chronicle, op. cit.*, Edouard IV, p. 107. Henry Holland, deuxième comte d'Exeter, mourut noyé, peut-être jeté par-dessus bord au cours d'une traversée vers l'Angleterre en 1475. Michael HICKS, « Holland, Henry, second duke of Exeter (1430–1475) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 1^{er} octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/50223>.

² *Ibid.*, Henry VIII, p. 44.

³ « He took his patterne from the villainous pedant in Ptolomeyes councell, when he persuaded Pompeyes death. » *Ibid.*, Elisabeth, p. 74.

⁴ *Ibid.*, Henry VI, p. 37 ; Elisabeth, p. 102-109, 112 ; Henry VI, p. 67, 78 ; Edward IV, p. 96 ; Henry VII, p. 148, 150 ; Henry VIII, p. 29.

⁵ « The king tooke his Progressse through the Land, hearing the complaints of his poore subjects, and taking order for the administering of Justice ». *Ibid.*, Henry V, p. 55.

⁶ « Once for all, let his Confessor speak; who in ten years confession never found that he had done or sayd any thing, for which he might justly be injoynd Pennance. » *Ibid.*, Henry VI, p. 91.

⁷ *Ibid.*, Elisabeth, 9, 35, 118.

⁸ *Ibid.*, Edward III, p. 163 ; Mary, p. 96 ; Elisabeth, p. 72, 74, 76.

⁹ *Ibid.*, Edward III, p. 165 ; Elisabeth, p. 118.

régulièrement soulignées¹. L'humble entrée d'Henri V dans Harfleur qu'il venait de conquérir, pieds nus pour rendre grâce à Dieu qui lui avait donné la victoire, attire aussi son attention². Les valeurs et les épisodes soulignés dressent un portrait type de ce que le souverain doit être et permettent à Digby d'enrichir sa culture politique d'exemples et d'aphorismes, ce qui correspond à la façon dont l'exercice politique était enseigné aux futurs gouvernants à l'époque du baroque³.

Sans doute en écho à la situation politique de 1643, lorsque le Long Parlement siégeait et que les hostilités avaient débuté entre les Cavaliers et les Têtes Rondes, Digby souligne les rapports de force entre le souverain et le Parlement. Le respect des libertés du pays ainsi que la stabilité de la couronne sont visiblement au cœur de ses préoccupations⁴. Parmi les références qu'il note, il souligne la tentative du cardinal Wolsey de lever des impôts sans le consentement du Parlement⁵. Lorsqu'un monarque encourage le savoir en soutenant les universités ou en faisant preuve de culture, Digby met une note en marge ou en souligne le passage⁶. Ainsi se dresse le portrait du bon gouvernant selon Digby : un chrétien humble, intelligent et vertueux, capable de décisions politiques rusées, mais aussi habile dans ses relations avec les instances représentatives et soucieux de favoriser l'instruction. Sa lecture de Baker, orientée par ses préoccupations et ses intérêts, montre que le gouvernement l'intéresse sous toutes ses formes, et que sa lecture, pour éclectique qu'elle paraisse, indique aussi une recherche d'édification politique.

2.B.3. Entre spirituel et temporel

Un dernier sujet tient le chevalier à cœur : la difficile coexistence des sphères temporelle et spirituelle. Dans l'ébauche de son traité politique, Digby note que le bon gouvernement de la cité consiste à rendre le sujet vertueux⁷ et à les conduire au salut éternel. La responsabilité du dirigeant est donc à la fois temporelle et spirituelle, ce qui l'oblige à composer avec les autorités spirituelles de son pays quand celles-ci sont distinctes de sa personne. En outre, la situation personnelle de Digby explique en partie qu'il soit à la recherche d'un équilibre idéal pour son époque, qui permettrait aux catholiques romains de vivre en harmonie dans un pays où la religion d'État est autre. La

¹ *Ibid.*, Edward VI, p. 87 ; James, p. 128.

² *Ibid.*, Henry V, p. 47.

³ Henry KAMEN, « The Statesman », *art. cit.*, *passim*.

⁴ Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Edward I, p. 131 ; Richard II, p. 10, 20 ; Henry IV, p. 36 ; Henry VII, p. 157 ; Henry VIII, p. 42 ; Elizabeth, p. 110, 112.

⁵ *Ibid.*, Henry VIII, p. 30.

⁶ *Ibid.*, Henry IV, p. 43-44 ; Elizabeth, p. 89.

⁷ Kenelm DIGBY, « That It Belongeth in Chiefe unto the Office of a Supreme Governor », *op. cit.*, chapitre 19.

peur baroque de l'instabilité du monde et de ses revirements inopinés n'est pas loin. La chronique de Baker lui offre de nombreuses occasions d'analyser les rapports que les différents souverains ont entretenus avec l'Église. Ainsi, les relations tendues entre Henri II et Thomas Becket attirent son attention¹, ou encore la querelle des lords temporels et spirituels sous Edouard IV². Les prémisses du schisme avec Henri VIII puis les dissensions entre la reine Elisabeth et la hiérarchie de l'Église sont autant d'événements que Digby souligne³. Enfin, tout ce qui a rapport au changement de religion intéresse Digby au plus haut point – les pages qui concernent Henri VIII sont lourdement annotées, en particulier ce qui concerne la dissolution des monastères ainsi que la période qui conduisit à la scission avec Rome⁴. Il note que la « première étape du changement de religion fut la permission de lire la Bible en anglais⁵ ». Les changements du début du règne d'Elisabeth sont aussi lus avec beaucoup de précision. En marge, Digby note la véritable raison du changement de foi : la reine Marie Tudor décédée laissa Philippe II veuf, qui s'empressa de proposer une alliance à sa belle-sœur Elisabeth, arguant qu'une dispense du pape suffit à rendre l'union possible. Elisabeth, craignant qu'une intervention du pape suffise à rendre sa naissance illégitime, ne voulut pas froisser un si grand prince et conçut qu'un changement de religion suffirait à rendre l'hymen odieux à l'Espagnol. Digby loue le « sage secret dans lequel les choses furent préparées, de sorte que l'autre parti fut surpris », et recopie en marge le principe juridique qui veut que « la couronne, une fois acquise, ôte tout défaut⁶ ». L'ordination des nouveaux évêques prend une résonance particulière pour un Digby qui fait de la tradition et de la transmission le pilier de la vérité de la foi⁷. Il marque aussi le passage qui commente la montée du puritanisme en Angleterre, dont on sait les conséquences au cours du règne de Charles I^{er}⁸. Enfin, Digby met en relief une critique du calvinisme, justement pour l'excessive liberté qu'il autorise. Faisant référence à James Douglas, comte de Morton, et à ses acolytes qui expliquèrent à la reine Elisabeth pourquoi ils déposèrent Marie Stuart, Baker note « l'insolente liberté » dont ils firent preuve lorsqu'ils démontrèrent que « le peuple

¹ Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry II, p. 77.

² *Ibid.*, Edward IV, p. 94.

³ *Ibid.*, Henry VIII, p. 13, 38 ; Elisabeth, p. 87.

⁴ *Ibid.*, Henry VIII, p. 30-31, 46.

⁵ « The first steppe to the change of religion, was the permission of reading the Bible in English ». *Ibid.*, Henry VIII, p. 46.

⁶ « Observe the wise secrecy – wherewith thinges were prepared; whereby the other party was surprisid, when all matter were before hand layed; and yet carried by so small an overplus of voyces ». « A principle in the law, that the crowne once gained, taketh away all defects ». *Ibid.*, Elisabeth, p. 2-3.

⁷ *Ibid.*, Elisabeth, p. 4.

⁸ *Ibid.*, Elisabeth, p. 114.

écossais se trouve au-dessus du roi ». Digby souligne ces expressions et note en marge : « les effets de la doctrine de Calvin¹ ». Baker comme le chevalier blâment le projet calviniste dans lequel ils voient une justification d'insubordination, au nom d'une liberté religieuse qui ne tolère que son propre modèle d'État.

Ce bref survol des annotations de Digby dans l'ouvrage de Baker permet de souligner combien le chevalier était attentif aux questions de bon gouvernement et de gestion des relations entre État et Église. De façon tout à fait attendue, il vante chez le bon gouvernant à la fois les qualités chrétiennes et celles de ruse politique. Cette approche revêt une dimension pratique dans la mesure où le souverain est précisément celui qui, à cheval sur les deux sphères temporelle et spirituelle, doit régler et limiter la liberté de ses sujets.

2.C. La tolérance religieuse

La question de la liberté revêt des dimensions pratique, politique et religieuse dont on peut faire la synthèse du point de vue de la tolérance religieuse. Trois types de liberté sont en jeu : la liberté de conscience, qui laisse l'homme libre de croire et de choisir l'Église qu'il croit voulue par Dieu, la liberté de culte, qui autorise le sujet à fréquenter l'Église de son choix, et la liberté politique, qui accorde au croyant la latitude de participer à la vie publique. Digby, je vais tenter de le montrer, ne réclame pas ces trois libertés pour les catholiques anglais², mais il prêche évidemment pour une tolérance plus large, fondée sur des valeurs de fidélité et d'appartenance tout en redéfinissant l'allégeance que les catholiques doivent à Rome. Dans une approche négative, il démontre que l'absence de deux de ces libertés – liberté de conscience et liberté politique – est infondée et résulte d'une erreur historique. En filigrane de ces revendications sourd une inquiétude qui ne trouverait de résolution que dans l'attribution aux catholiques romains du droit de vivre, de prier, de posséder et de participer à la vie publique en Angleterre.

Comme le souligne Jean-Marie Constant dans *La folle liberté des baroques*, la question de la liberté est au centre du théâtre politique français comme de l'anglais. Les révolutionnaires anglais, promoteurs d'une liberté qualifiée de « néoromaine » par

¹ *Ibid.*, Elizabeth, p. 28.

² John Coffey décline habilement les différentes définitions et conditions de la tolérance proposées par les différents groupes. John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », in Christopher DURSTON et Judith D. MALTBY (eds.), *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 42-68.

Quentin Skinner¹, mettent l'accent sur les garde-fous et les moyens de préserver la liberté. On retrouve le même souci chez Digby et ses proches – bien qu'ils n'aient rien de républicain – dans le débat sur la tolérance. La question de la tolérance religieuse se pose en termes de liberté du côté catholique comme du côté congrégationaliste ou baptiste². En théorie, l'acceptation d'une pratique religieuse autre limite la prérogative du souverain en la matière qui se définirait, pour reprendre les termes en vigueur dans le Saint-Empire Romain Germanique, comme le « *cujus regio, eius religio*³ ». La liberté des sujets s'oppose donc à celle du prince.

La tolérance religieuse requiert de définir quel degré de liberté un souverain peut accorder à ses sujets sans mettre en péril leur attachement et leur soumission aux lois du royaume ni compromettre son devoir de charité qui exige de conduire ses sujets au salut éternel. La question se pose au XVI^e siècle, où, dans le sillage de la Réforme, les souverains anglais cherchent à s'assurer la fidélité de leurs sujets dans une construction politique qui unit Église et État et qui, par conséquent, ne peut s'accommoder facilement de sujets d'une autre communion⁴. « Tolérer », dans la langue du XVI^e siècle, revient à supporter un mal nécessaire avec patience, et la tolérance, à cette époque, comprenait l'idée d'une mesure pragmatique et provisoire⁵. La montée de la diversité religieuse amène la question au premier plan, en particulier en Angleterre où l'on craint que les catholiques romains, fidèles au pape, ne s'insurgent contre une couronne jugée hérétique⁶.

Au XVII^e siècle, la tolérance nécessite que le croyant enquête lui-même sur les fondements de sa foi et qu'il détermine où se trouve la vérité grâce à sa raison propre et à sa fréquentation de la Bible, en un mot, elle requiert qu'il fasse un usage actif et raisonné de sa conscience⁷. Le concept est ainsi fondé sur le devoir qu'a chaque chrétien, par la loi

¹ Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 1-57.

² Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, op. cit., p. 247-248.

³ « À chaque royaume sa religion » : cet aphorisme de compromis, qui permettait au souverain d'imposer sa religion à son peuple, fut conclu à la paix d'Augsburg, en 1555. Cette règle ne s'appliquait qu'aux territoires du Saint-Empire Romain Germanique.

⁴ John COFFEY, *Persecution and Toleration in Protestant England: 1558-1689*, Londres, Longman, 2000, p. 51-53 ; Franck LESSAY, « La tolérance : contextes et problématiques », in G. A. John ROGERS, Yves-Charles ZARKA et Franck LESSAY (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII^e siècle*, t. I, « Études », Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 2.

⁵ Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 5.

⁶ La bulle papale *Regnans in Excelsis* de Pie V en 1570 libérait les catholiques anglais de toute allégeance à leur reine puisque celle-ci était déclarée hérétique, et excommuniait tout catholique qui suivrait ses ordres et reconnaîtrait son autorité. John A. WAGNER et Susan W. SCHMID (eds.), *Encyclopedia of Tudor England*, op. cit., p. 940.

⁷ Sur les liens entre tolérance et salut, bien que pour une pensée légèrement plus tardive, voir Franck LESSAY, « La question de la liberté de conscience dans la perspective du salut », in Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1999, p. 63-78.

de la nature, de juger par lui-même ce que Dieu a ordonné, et non sur le respect d'une autonomie comme le voudrait une acception plus moderne¹. Parmi les promoteurs de la tolérance, le cercle de Tew, dont Digby était proche, la défend avec zèle, considérant qu'il était dans l'essence du protestantisme d'encourager la liberté de conscience et l'usage de la raison en matière religieuse².

La tolérance se trouve au cœur du combat de Digby et au moins trois épisodes témoignent qu'il militait inlassablement pour ces libertés. À la fin des années 1640, Digby participe à la fameuse « cabale de Blacklo » qui vise à négocier un certain degré de tolérance avec les Indépendants, d'une part, et une plus grande latitude du côté de Rome, d'autre part³. L'Acte de tolérance, en 1650, avait supprimé l'obligation dominicale de se rendre à l'église paroissiale, rendu possible le culte non conformiste et accordé aux diverses sectes protestantes une relative liberté dont les catholiques romains ne purent bénéficier que jusqu'en 1657⁴. Durant cette période, les lettres à Winthrop⁵ découvrent l'espoir qu'a Digby que la situation s'améliore, au moins jusqu'en 1656. Enfin, la Restauration de 1660 voit Digby renouveler sa demande⁶. Le chevalier y avait

¹ Andrew CUNNINGHAM, « Sir Thomas Browne and his *Religio Medici*: Reason, Nature and Religion », in Ole P. GRELL et Andrew CUNNINGHAM (eds.), *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot, Scolar Press, 1996, p. 37-38 ; Jean-Pierre CLÉRO, « Les fondements de la tolérance. De la liberté individuelle à l'utilité », in Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, op. cit., p. 80-85 ; John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », in Franck LESSAY, Yves-Charles ZARKA et G. A. John ROGERS (eds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit., p. 44-45. Selon Jean-Pierre Cléro, l'autonomie nécessite que l'homme pose ses propres fins et définisse lui-même les moyens de les atteindre. À l'inverse, Digby conçoit la liberté de conscience (qu'il ne nomme jamais comme telle) comme la capacité à choisir les moyens pour atteindre la fin que Dieu a inscrite en chaque homme.

² Trevor-Roper avance que la proximité de Digby avec le cercle de Tew est, au mieux, imaginaire (note p. 175). Il est cependant avéré que White fréquenta le groupe, ne serait-ce que pour débattre contre Chillingworth. White écrivit *An Apology for Rushworth's Dialogues* en intégrant les remarques de George Digby et de Falkland, mais ne donne pas d'indication quant à savoir si ces deux protagonistes ont débattu la question face à face. Le goût de Digby pour le débat, son amitié avec White et Hobbes et la proximité de son approche avec les idées de Tew en ce qui concerne la tolérance et la modération religieuse laissent penser que Digby a pu en effet fréquenter, au moins épisodiquement, ce groupe. Thomas WHITE, *An Apology for Rushworth's Dialogues. Wherin the Exceptions of the Lords Falkland and Digby are Answer'd: And the Arts of Their Commended Daill'd Discover'd*, Paris [i.e. Londres], 1654 ; J. C. HAYWARD, « New Directions in Studies of the Falkland Circle », *The Seventeenth Century*, vol. II, n° 1, 1987, p. 19-41 ; Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics, Anglicans, and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Londres, Secker and Warburg, 1987, p. 166-230, note p. 175 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, op. cit., p. 88-89.

³ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, op. cit.

⁴ Stephen C. MANGANIELLO, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, Lanham, Scarecrow Press, 2004, « Toleration Act (1650) », p. 532-533.

⁵ John Winthrop (1606-1676) fut alchimiste et gouverneur du Connecticut. Son projet de création d'une ville idéale, New London, était influencé par la pensée pansophiste de Comenius. Ses talents de médecin assurèrent sa réputation autant que sa direction de projets miniers et industriels. Digby partageait un certain nombre d'intérêts avec lui et lui communiquait volontiers sa connaissance médicale et ses questions. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Winthrop Jr., 'Your most welcome letter of the 4 7ber last' », Paris, 26 janvier 1656 ; Neil KAMIL, *Fortress of the Soul*, op. cit., p. 499.

⁶ En 1662, au crépuscule de sa vie, une lettre à son cousin témoigne encore de la pression qu'il espérait exercer auprès du comte de Shaftesbury pour parvenir à ses fins : Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à George Digby, 'I give you thanks for your paynes in my business' », s.l., 7 août 1662.

évidemment un intérêt direct : sa présence en Angleterre et la possibilité de participer à la vie politique dépendaient du degré de tolérance qui serait accordé aux « papistes ».

La question de la tolérance constitue une réponse que l'on pourrait qualifier de baroque à une situation de crise. L'introduction de ce travail rappelait combien la crise est présente dans les mentalités en ce premier XVII^e siècle ; elle engendre des tentatives d'emprise que je qualifiais de baroque. L'une de ces crises est religieuse et concerne la liberté de conscience qu'un souverain peut et doit accorder à ses sujets, et l'une des réponses possibles se trouve dans le débat sur la tolérance religieuse. Les solutions proposées, je vais tenter de le montrer, sont baroques dans la mesure où elles cherchent toutes à faire cohabiter les contraires – des Églises qui refusent à leurs rivales la possibilité du salut – mais aussi dans la réconciliation forcément instable des allégeances spirituelles et temporelles ; deux contradictions qui aboutissent à un équilibre appelé à évoluer au gré des règnes et des circonstances nationales et internationales.

2.C.1. Enjeux de la tolérance

La Restauration des Stuarts en 1660 avec, en particulier, la déclaration de Breda, souleva de grands espoirs de réunification religieuse et de tolérance qui firent long feu et s'éteignirent rapidement avec l'Acte d'uniformité de 1662¹. Dans ce bref contexte d'espoir et d'optimisme, Digby adresse à Charles II une épître plaidant pour l'abrogation des lois pénales contre les catholiques ; il y reprend les arguments qui portent la marque des intérêts qu'il a entretenus tout au long de sa vie. Signe que cette épître a été copiée et diffusée, deux exemplaires similaires subsistent : l'un se trouve parmi les « Middleton Papers », et l'autre est conservé à la Codrington Library de All Souls College à Oxford. Les deux textes sont similaires, si ce n'est que l'original de la British Library présente quelques corrections de la main de Digby². Parmi les notes de Digby rassemblées dans le manuscrit des « Middleton Papers » se trouve une note intitulée « que les lois contre les

¹ Scott MANDELBROTE, « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVII^e siècle », in Antoine CAPET et Jean-Paul PICHARDIE (eds.), *La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689)*, op. cit., p. 10-15. La déclaration de Breda, en 1660, adoptée par Charles II depuis les Pays-Bas, peu avant son retour en Angleterre, offrait une amnistie générale, le respect de la liberté de conscience, la résolution des conflits fonciers et le paiement des soldes et arriérés de l'armée. L'Acte d'uniformité de 1662 visait à réimposer l'uniformité religieuse, et il fut brièvement tempéré par la Déclaration d'indulgence (1672-1673) qui projetait d'autoriser le culte aux non conformistes à condition qu'ils aient une licence. Stephen C. MANGANIELLO, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, op. cit., « Declaration of Breda », p. 149 ; « Act for Convicting, Discovering, and Reprising for Popish Recusants (1657) », p. 5 ; John SPURR, « Religion in Restoration England », in Barry COWARD (ed.), *A Companion to Stuart Britain*, [2003], 2^e éd., Malden, Blackwell, 2009, p. 427-433.

² Kenelm DIGBY, « Middleton Papers », f. 76-79 ; Kenelm DIGBY, Codrington Library, Oxford, Ms. 215, f. 184r-187r.

catholiques sont injustes¹ ». Il s'agit d'un folio couvert de chaque côté d'une fine écriture qui commente l'injustice des lois pénales contre les catholiques et assortit cette réflexion de quelques considérations sur le serment de fidélité. La plume n'est pas celle de Digby, mais elle pourrait bien être celle de son secrétaire, dans la mesure où l'on retrouve certaines idées que Digby développe dans son épître pour la tolérance : la référence au Complot des Poudres comme événement particulier ayant donné lieu à une punition collective, la méconnaissance du véritable rôle du pape et l'illégitimité des lois anticatholiques. Il s'agit de notes et non pas d'une lettre ni d'une pétition, et il n'y a pas de date qui puisse donner une indication sur le contexte. Ces deux documents vont me permettre d'analyser la teneur de la requête du chevalier et de la comparer à ce que les catholiques de son temps avançaient pour la même cause.

Tout d'abord, comme souvent chez Digby, l'argument est ontologique : l'auteur se réfère sans cesse à la liberté humaine, comme pour insister sur le fait qu'il ne réclame rien de plus qu'un droit naturel et inaliénable qu'il défend, par ailleurs, sur le plan métaphysique, face au déterminisme et au *fatum*. Les catholiques proclament leur innocence et supplient le roi de leur accorder « cette entière liberté que Dieu et la nature donnent à l'humanité en partage quand leur conduite et leurs abus ne leur font pas mériter le contraire² ». Plus loin, Digby souligne que diriger avec de telles lois « va à l'encontre de la raison, du principe selon lequel la nature humaine doit être gouvernée et des consciences³ ». Ailleurs, il supplie qu'on le « rétablisse en cette condition en laquelle la nature et la raison nous ont disposés⁴ ». L'argument de la liberté de conscience avait joué un rôle phare au cours des guerres civiles anglaises et avait ainsi été à l'origine indirecte des troubles politiques de la première moitié du XVII^e siècle⁵, « révolutions fatales » que Digby décrit au moyen du champ lexical du débordement et de la démesure⁶, et auxquelles il oppose la raison naturelle, la paix et la prospérité qu'il associe à une liberté naturelle et divine. Cette première proposition qui fonde toutes les autres repose

¹ Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, s.d., f. 176-177.

² « That entire freedom that god and nature gives to all man kinde when through misdemeanour and abusing it they deserve not the contrary. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

³ « That the continuing of them would be against reason, against the principle by which Human Nature is to be governed and against conscience ». *Ibid.*

⁴ « Allow us to be restored to that condition which nature and reason intended us ». *Ibid.*

⁵ Le rôle des questions religieuses et de ce qu'on appellerait aujourd'hui la liberté de culte dans l'origine de la guerre civile est central en termes historiographiques. Sur les débats au sujet de la tolérance lors des guerres civiles, voir John COFFEY, « Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution », *The Historical Journal*, vol. XLI, n° 4, 1998, p. 961-985 ; John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *art. cit.*

⁶ Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*, f. 76.

sur l'idée que Digby se fait de la liberté comme intrinsèque à l'homme et définitoire de son essence.

Le deuxième argument est historique – à ce titre, on peut le mettre en parallèle avec la lecture de la *Chronique* de Baker – et revêt deux aspects qui divergent légèrement, l'un mettant l'accent sur la continuité dans l'erreur, et l'autre sur des vices juridiques passés. Dans son épître, Digby retrace d'abord sommairement l'histoire des lois pénales instituées contre les catholiques depuis Henri VIII jusqu'à Charles I^{er} ; la démarche rappelle le retour aux origines, si typique du chevalier. Il se défend d'être trop sévère à l'égard d'Henri VIII en opposant son plaidoyer à la description de Sir Walter Raleigh, dans la préface à *Histoire du monde*, qui s'étend sur les écarts du roi¹. La description du souverain recourt au vocabulaire de la passion et de l'impulsivité ; il est présenté comme un homme fatigué de sa femme et épris de sa maîtresse, qui, sans prendre le temps d'une réflexion mesurée, s'érigea en maître de sa propre Église afin de s'affranchir de l'autorité d'un pape qui lui interdisait la répudiation. L'épisode de ce premier divorce l'intéressait fortement lors de sa lecture de la *Chronique* une quinzaine d'années auparavant, puisqu'il annote abondamment les pages concernant « le premier scrupule du roi au sujet de son mariage », et souligne la mention de Baker qui se demande si « un désir de changement » l'a inspiré². À la suite de son père, toujours selon l'interprétation de Digby, la reine Elisabeth perçut qu'aux yeux des catholiques sa naissance était illégitime ; elle fut donc contrainte pour sauvegarder son royaume de renforcer les interdictions pénales. Cette ligne argumentative, si l'on en croit l'étude de John Vidmar, est typique des catholiques du Grand Siècle s'intéressant à l'histoire de la Réforme anglaise³. Digby soulignait, dans son exemplaire de la *Chronique*, la possible bâtardise d'Elisabeth aux yeux des catholiques et notait que celle-ci constituait « la raison majeure du changement de religion de la reine⁴ ». Il annote aussi les étapes successives qui marquèrent la transition vers la nouvelle Église d'Angleterre. Sir Kenelm s'adonne ainsi à une lecture simplifiée de l'histoire qui met l'accent sur des relations de cause à effet qui aboutissent, pour de

¹ Sir Walter Raleigh (1554-1618), homme de cour et explorateur, écrivit son ambitieuse *Histoire du monde* lors de son emprisonnement à la tour de Londres. La préface fut censurée dans la première édition de 1614, puis rétablie dans l'édition de 1617. Dans cette préface, l'auteur s'étend sur les erreurs des souverains anglais, français et espagnol afin de prouver l'universalité de la justice rétributrice de Dieu. Walter RALEGH, *The History of the World*, [1612], 2^e éd., Londres, 1617, p. B1v-B2v ; John RACIN, *Sir Walter Raleigh as Historian, an Analysis of The History of the World*, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1974, p. 200.

² « The kings first scruple about his marriage », « from desire of change ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Henry VIII, p. 33.

³ John VIDMAR, *English Catholic Historians and the English Reformation, 1585-1954*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005, p. 13-15.

⁴ « The maine reason of the queens altering religion ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, Elizabeth, p. 2.

mauvaises raisons, à une situation intenable pour les catholiques. Son analyse est tendancieuse puisqu'elle pourrait aussi servir à justifier le retour de l'Église d'Angleterre dans le giron de Rome : L'Église tire ses origines de politiques personnelles et ponctuelles, et non d'une inspiration sainte.

Dans la note « que les lois contre les catholiques sont injustes », l'auteur met en valeur, cette fois-ci, le vice de forme qui présida au vote des lois pénales. De fait, lorsque le Parlement légiféra sur ces lois, il n'avait pas encore confirmé les nouveaux évêques, tandis que les anciens avaient déjà été exclus. L'absence d'évêques confirmés rend donc la procédure illégale¹. Digby reprend ici le précédent établi par l'évêque déchu de Londres, Edmund Bonner, qui s'était réconcilié avec l'Église de Rome après avoir pris part au schisme d'Henri VIII. À l'avènement d'Elisabeth, on le pria de prononcer le serment de suprématie, qu'il déclina deux fois, commettant ainsi une offense capitale. Emprisonné, il avança pour sa défense que l'évêque de Canterbury Matthew Parker n'avait pas été consacré en 1559 suivant les lois en vigueur à ce moment-là, et que, par conséquent, tous les évêques qu'il avait intronisés, dont Horne de Winchester devant qui Bonner devait prononcer ledit serment, l'étaient illégalement. Au lieu de contester l'argument en justice, le gouvernement céda et Bonner ne fut plus importuné pour le serment². De même, puisque la reine Elisabeth n'était pas la souveraine légitime du vivant de Marie Stuart et de Jacques VI d'Écosse, l'accusation de trahison portée contre les catholiques ne pouvait être équitable dans la mesure où ceux-ci restaient fidèles à leur véritable souverain³. La ligne d'argumentation diffère ici de celle de l'épître analysée ci-dessus, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle ne soit pas le fruit de la même pensée. Outre que le temps a pu faire évoluer la perspective de Digby, ce document était visiblement personnel et pouvait donc émettre l'hypothèse de l'illégitimité de certaines lois, ce qui aurait été maladroit dans une épître à un souverain dont la légitimité venait à peine d'être reconnue et instaurée. La légitimité de l'autorité des évêques de l'Église d'Angleterre est ainsi remise en question.

Autre aspect juridico-historique, l'auteur se penche sur les raisons de l'inculpation des catholiques : ceux-ci sont accusés de trahison et non pas de mauvaise religion, signe que le délit est avant tout politique. Or, l'absentéisme ecclésial, les baptêmes et les

¹ *Ibid.*, Elizabeth, p. 4 ; Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

² Kenneth CARLETON, « Bonner, Edmund (d. 1569) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/2850>.

³ Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

funérailles ne peuvent pas être considérés comme des trahisons – on peut déplorer ici l’absence de raisonnement pour étayer cette pensée. De même, poursuit le polémiste, avancer que le roi n’est pas la tête de l’Église ne peut pas être un acte de trahison, puisque la reine Elisabeth elle-même était appelée *Visitress* et non *Head* – à tel point que l’on dit que Whitgift fut longtemps en disgrâce précisément pour avoir refusé ce titre à Elisabeth¹. Ainsi, les arguments juridiques concernent tant l’illégitimité des souverains que les accusations frauduleuses portées contre les catholiques.

Dernier souverain dans le parcours historique du chevalier, le roi Jacques I^{er} n’avait pas encore songé à changer de politique religieuse quand un groupe de fanatiques s’en prit à lui dans le Complot des Poudres, ce qui provoqua le renforcement des lois pénales contre tous les tenants de cette Église². L’insistance que Digby met à diminuer l’importance du Complot et à en faire l’action d’une minorité fanatique est évidemment liée à l’implication de son père, comme le rappelle l’annotation concernant Everard Digby dans la *Chronique*, décrit par Baker comme un homme « saint et doué, qui paraît avoir été entraîné par la ruse et contraint au silence par serment, alors qu’il ne songeait pas à trahir », ce que Digby confirme d’un lapidaire « Sir Everard Digby, entraîné contre sa volonté³ ». De façon plus générale, l’interprétation qui prévaut chez Digby met toujours en valeur le Complot comme l’œuvre d’individus fanatiques et isolés dont les hypocrisies parvinrent à enjôler un Everard Digby innocent et inexpérimenté. Dans sa pétition, Digby se permet une digression lourde d’implications, non seulement parce qu’elle touche intimement son auteur et rappelle qu’il a lui-même subi les rigueurs de la loi, mais aussi par les répercussions sur sa famille. Rendu orphelin par la sentence de trahison, Kenelm Digby n’en fut pas moins accueilli à la cour avec son oncle Lord Digby ; tous deux se virent confier des responsabilités honorifiques et réelles, l’un comme gentilhomme de la *Privy Chamber* et l’autre comme ambassadeur à la cour d’Espagne, et le jeune Kenelm fut adoubé chevalier de la main même de Jacques I^{er}. De ces faveurs,

¹ John Whitgift (1530/1-1604) fut archevêque de Canterbury à la fin du règne d’Elisabeth et joua un rôle important dans le renforcement de l’Église d’Angleterre. Digby fait sans doute référence à la *Admonition Controversy* qui devait décider de la structure de la jeune Église d’Angleterre. Je n’ai cependant pas trouvé de référence à une rumeur de disgrâce, il semblerait au contraire que Whitgift ait bénéficié de la bienveillance royale jusqu’à la mort d’Elisabeth. Powel M. DAWLEY, *John Whitgift and the English Reformation*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1954. ; Peter LAKE, *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Londres, Unwin Hyman, 1988, p. 13-70.

² Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

³ « Of all whom, none was so much lamented as Sir Edward Digbie, and indeed worthily; for he was a goodly personage, and of excellent parts, and had it seems beene cunningly drawne in, and bound to secresie by Oath, when he little thought of any such treason. » Digby note : « Sir Everard Digby, drawne in agt his minde ». Richard BAKER, *A Chronicle*, *op. cit.*, James I, p. 131.

sous-entend Digby¹, il faut déduire qu'une fois justice rendue, une réconciliation et un retour en faveur devraient s'ensuivre. De même que Jacques I^{er} et Charles I^{er} ont rendu justice en punissant Everard Digby avant de rétablir son fils dans leurs grâces, de même il faut que Charles II fasse cesser les pénalités qui ont perdu leur raison d'être depuis que les catholiques ne contestent plus la légitimité du souverain et ne complotent plus contre lui. L'intérêt que porte Digby aux passages des *Chroniques* évoquant des pardons pour trahison accordés par des souverains va dans le même sens. Ainsi, la rébellion de Jack Cade en 1450, ou encore celle menée par Perkin Warbeck dans les années 1490, et le pardon d'Edouard IV à ses rivaux qui voudraient bien se soumettre sont autant d'occasions politiques remarquées par Digby où le souverain a su affirmer son autorité et rendre justice en gracieux les coupables ou leurs acolytes². Après la punition, le pardon : telle est la leçon que le chevalier souhaite que l'on tire de l'histoire de son pays et de sa famille et que l'on applique à ses coreligionnaires.

Ce bref parcours historique et juridique met en évidence la caducité des lois pénales contre les catholiques. Instaurées sous le coup de la passion, maintenues pour marquer une légitimité contestée et renforcées pour punir une minorité turbulente, ces lois ont désormais perdu leur raison d'être : il n'y a plus de risque de complot qui de toute façon n'impliquait que quelques personnes influençables, il n'y a plus de litige autour de la légitimité souveraine, il serait donc raisonnable de supprimer les lois pénales. Sous ces arguments historiques et juridiques sourd une inquiétude particulièrement visible : la crise dynastique décrite, souverain après souverain, est mise en parallèle avec une crise d'appartenance. Le droit d'exister est revendiqué avec force et la rhétorique de l'affection vient concurrencer celle de l'argument juridique, conférant une tonalité éclectique à ces demandes. La tentative de surmonter la crise trouve une expression qui vise à faire coexister des contraires et qui peut, dans cette mesure, être qualifiée de baroque.

¹ Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

² Richard BAKER, *A Chronicle, op. cit.*, Henry VI, p. 78 ; Henry VII, p. 148 ; Edward IV, p. 96. Jack Cade mena en 1450 une rébellion dans le Kent puis à Londres contre des « mauvais ministres ». Henri VI accueillit leurs doléances et offrit plus de 3000 chartes de pardon, tandis que les meneurs subirent le sort réservé aux traîtres. Shakespeare relate l'aventure pour la postérité dans *Henri VI, Part II*, acte I. M. W. HARVEY, « Cade, John (d. 1450) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/4292>.

Perkin Warbeck était un imposteur se faisant passer pour Richard, duc de York. Il trouva du soutien en Écosse et en Cornouailles, jusqu'à sa défaite finale en 1497. Ses sympathisants bénéficièrent du droit de sanctuaire à Londres tandis que Warbeck fut pendu après quelques autres péripéties. S. J. GUNN, « Warbeck, Perkin [Pierrehon de Werbecque ; alias Richard Plantagenet, duke of York] (c.1474–1499) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/28669>.

Edouard IV, après avoir vu son accession au trône contestée par les Lancastriens, offrit à ces derniers des positions clés dans son gouvernement. Rosemary HORROX, « Edward IV (1442–1483) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/8520>.

Au fil de sa démonstration, Digby embrasse le trope de l'oubli volontaire, si important à la Restauration qui imposa le silence sur les événements de ce qui fut pudiquement appelé « l'Interrègne¹ ». Il contourne cependant l'injonction en remarquant qu'il convient d'exhumer certains événements dont « il souhaite avec tout honnête homme qu'ils fussent enterrés dans un oubli éternel », mais qui sont absolument nécessaires à sa démonstration². Plus loin, il fait discrètement référence à l'épisode cromwellien, décrivant les « récentes agitations et malheureux orages qui ont aveuglé tant de vos sujets pourtant les plus affectionnés et courageux, dans l'expression de leurs devoirs envers votre personne sacrée et votre père de mémoire bénie », au cours desquels les catholiques ont donné d'amples preuves de leur fidélité à une heure où ils ne pouvaient être soupçonnés de le faire pour promouvoir leurs intérêts temporels³. Venant de Digby, ce passage étonne. De fait, il est avéré que Digby communiquait avec les Indépendants dans le cadre des négociations des « blackloistes » pour la mise en place d'un régime qui tolérât les catholiques, et des lettres de Digby à Thurloe qui témoignent de son implication avec le régime de Cromwell nous sont parvenues⁴. Or, cette pétition pour la tolérance était une lettre ouverte qui circula largement. Si Digby avait été d'aveu public un agent au service de Cromwell, cette phrase aurait décrédibilisé son épître et la cause qu'elle servait. Deux interprétations s'offrent alors au sagace lecteur : soit Digby a servi le régime de Cromwell, mais ce fait est demeuré couvert du sceau du secret malgré certaines dénonciations contemporaines ; soit il n'a pas servi Cromwell, mais s'est contenté d'agir envers le nouveau gouvernement de manière à sauvegarder ses biens en péril, d'une part, et à soutenir la cause catholique sans se commettre avec le régime, d'autre part. Cette deuxième possibilité est tout à fait plausible et permettrait d'expliquer que Digby ait pu combiner ses actions avec son service auprès de la reine Henriette-Marie exilée et qu'il soit demeuré à son service après la Restauration. Toujours est-il que Digby reprend, pour le compte de sa cause, les événements de son époque autant que ceux du

¹ Le Parlement adopta l'Acte d'amnistie et d'oubli qui amnistiait les protagonistes des événements des vingt années précédentes, hormis les régicides. Stephen C. MANGANIello, *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660*, *op. cit.*, « Act of Indemnity and Oblivion », p. 7. L'édit de Nantes fait usage, dans ses premières phrases, de la même démarche.

² « I shall be forced to renew the memory of some things that I wish with all honest men might be buried in eternall oblivion, but since the mentioning them is absolutely necessary to the end I ayme att, I shall crave leave me first to point at them. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

³ « Your Majesties Catholike subjects have given good evidence of this fidelity during the late unhappy distraction and stormes, that have blinded many of your boldest and most affectionate subjects, in the expressions of their duties to your sacred person and to your blessed father: and this, att such times and in such circumstances as they could not be suspected to do what they did for temporall interests. » *Ibid.*

⁴ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thurloe, 'I have been desired by the marchants of Calais' », Paris, 4 décembre 1655 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thurloe, 'The French Ambassador taking leave of me' », Paris, 26 janvier 1656.

siècle précédent, et ne présente nullement un argumentaire atemporel nourri de considérations purement théoriques et philosophiques, bien au contraire.

La dernière partie de sa demande concerne le contenu positif de la doctrine catholique. Digby requiert une liberté de conscience pour les catholiques, qui aurait l'avantage de ne pas être menaçante pour l'État puisque ces derniers ne sont pas sujets à des illuminations, à des révélations privées ou à des interprétations personnelles des Écritures qui pourraient les éloigner d'un principe de modération¹. Il s'agit là d'une revendication courante chez Digby qui, dans une autre lettre non datée, se lamente de même que « la conscience de chaque homme est devenue un livre saint ; et ce que l'Esprit dicte, les croyances privées au sujet de l'Évangile, les véritables crédos et les illusions trompeuses sont accueillis comme des illuminations divines² ». L'argumentation de Digby, on le voit, oppose implicitement l'Église de Rome avec les autres confessions chrétiennes qu'il considère comme moins soumises à la raison. Le corps de la foi, transmis par une voie simple, ouverte, publique et universelle est tel que, si un ange devait apparaître dans toute sa splendeur et ordonner quelque chose de contraire à ces principes, il serait rejeté comme une illusion. L'interprétation particulière de la tradition selon Digby joue ici un rôle central qui lui permet de faire accepter le contenu de foi comme raisonnable. La parole de Dieu, la tradition de l'Église, la pratique des Pères de l'Église, les résolutions des hommes de savoir et les pratiques des personnes pieuses servent comme autant de guides qui empêchent les catholiques romains d'errer. Ici point en filigrane l'argument ressassé de la possibilité pour le pape de déposer les rois dont le gouvernement irait à l'encontre des intérêts de la chrétienté³, que Digby récusait, comme je tenterai de le montrer ci-dessous. Il est notable que Digby n'y fasse pas de référence ouverte dans son épître alors que c'était à l'époque la principale raison de l'exclusion des catholiques de tout projet de tolérance⁴. Enfin, l'argumentateur achève ses notes en

¹ « This doctrine we suck in with the first milk of religion that nourisheth our soules att the same time that we are taught to give God his due, wee are taught also to give to Cesar what belongeth to him; that is all subjection and obedience to our Prince. We are not in danger of being thrust from those principles by any pretended illumination or private spirit working inwardly in our soules or upon any private interpretation of the word of God. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

² « Everie mans conscience is become a scripture, and what the spirit dictates, Gospell private beleifes authentic Creedes and false illusions welcomed as faithfull illuminations. » Kenelm DIGBY, « After a long inquisition », *op. cit.*, f. 92v.

³ Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *The Catholic Historical Review*, vol. XXVIII, n° 2, 1942, p. 162-163 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 113-125 ; Bernard BOURDIN, « Le serment de Jacques I^{er} d'Angleterre : souveraineté royale contre souveraineté pontificale », *Études Épistémè*, n° 24, 2013.

⁴ Anthony MILTON, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 42-46 ; John COFFEY, « The Toleration Controversy During the English Revolution », *art. cit.*, p. 58. L'exemple célèbre reste l'argumentation de John Milton, qui avance que les

soulignant un paradoxe : puisque les protestants affirment que toute interprétation des Écritures doit être libre et personnelle, comment peuvent-ils punir les catholiques parce qu'ils interprètent les Écritures à leur manière¹ ? Et dans la mesure où les protestants admettent que la doctrine catholique peut aussi mener au salut, ils persécutent ceux qui seront leurs frères dans l'au-delà. Enfin, il fait référence à Chillingworth qui avance que les protestants ne sont pas tenus de croire aux 39 articles de foi qui résumaient, depuis Elisabeth, le dogme de l'Église d'Angleterre. Digby connaissait bien Chillingworth puisque ce dernier était aumônier du vicomte Falkland, et que le proche ami du chevalier, le père Thomas White, débattit contre eux à plusieurs reprises². Cette mention vient donc renforcer l'hypothèse que ces notes sont l'œuvre de l'esprit de Digby à défaut d'être celle de sa main.

Enfin, un argument économique couronne la réflexion grâce à une analyse de la perte matérielle que provoquent les pénalités contre les catholiques. La manne provenant de l'application des lois anti-catholiques dont la reine Elisabeth avait si bien joué au siècle précédent et qui resurgissait à chaque crise financière que connaissait l'État anglais transparait dans la réflexion. Digby souligne que la religion catholique est pratiquée depuis longtemps dans des pays prospères et en paix, et que les deux ne sont, par conséquent, pas antinomiques. Il ajoute que bien au contraire, l'exclusion des catholiques prive le pays d'un lucratif commerce avec les nations catholiques et le dépossède du service et des talents de nombreux sujets qui pourraient lui rendre de grands services³.

Ainsi, Digby plaide en faveur de la tolérance religieuse, mais ne reprend pas pour ce débat les mêmes arguments qui parcourent son œuvre fictionnelle, en dehors des préliminaires ontologiques qui situent la liberté au niveau de l'essence de l'homme. Son argumentation demeure, en général, pragmatique et concentrée sur le quotidien des catholiques anglais, tout comme l'est sa réflexion sur le serment de fidélité. Ses

catholiques romains sont susceptibles, en raison de leur foi, de sédition, de persécution et d'idolâtrie, et ne doivent, par conséquent, pas être tolérés. John MILTON, « Areopagitica », in Stephen ORGEL et Jonathan GOLDBERG (eds.), *John Milton, the Major Works*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 236-273 ; Andrew HADFIELD, « Milton and Catholicism », in Elizabeth SAUER et Sharon ACHINSTEIN (eds.), *Milton and Toleration*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 186-199.

¹ Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*

² James LEWIS, *Hobbes and the Blackloists*, *op. cit.*, p. 65. William Chillingworth (1602-1644), théologien et fervent royaliste, assailli de doutes, se convertit en 1629 à l'Église de Rome, partit pour le séminaire de Douai et, déçu, s'en retourna en Angleterre et à son Église. Il fut le penseur majeur du cercle de Tew, et son adhésion à la cause royale pendant la guerre civile lui coûta la vie. Warren CHERNAIK, « Chillingworth, William (1602-1644) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 19 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/5308>. La référence à ce débat se trouve dans George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion op. cit.*, p. 84-85.

³ Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », *op. cit.*

propositions sont cependant teintées d'une touche baroque, dans la mesure où elles visent à faire cohabiter les contraires dans une synthèse vivante et éclectique : affection et argument juridique coexistent et les libertés du souverain et des sujets ne sont pas antinomiques.

2.C.2. La controverse du serment

L'équilibre instable que promet Digby par son argumentation en faveur de la tolérance religieuse trouve sa confirmation dans ses propos sur le serment de fidélité. D'une certaine manière, la seule solution pour garantir un état de choses pérenne et durable pour des hommes dont la nature est en perpétuel changement se trouve dans la prestation d'un serment qui enchaîne l'homme mobile et variable à une parole stable et fixe. Le serment, sur le plan symbolique, joue le rôle du garde-fou, rempart de la stabilité en face d'une nature humaine profondément transitoire et fluctuante. Il est une réponse à l'inquiétude baroque, un écho rassurant pour l'homme qui doute de tout sauf de sa propre parole.

Dans la perspective historique de Digby, c'est le Complot des Poudres qu'il mentionne fréquemment qui entraîna le renforcement de la législation pénale à l'égard des catholiques anglais en 1606. L'allégation n'est pas fautive, dans la mesure où le Parlement prit une série de mesures coercitives qui interdisaient un grand nombre de choses aux récusants, parmi lesquelles figuraient le commandement d'un navire au service du roi, l'exercice d'une profession médicale ou encore la possession de poudre de canon¹. Dans les faits, de telles mesures furent appliquées de façon inégale, mais Digby, bien qu'il bénéficiât sans doute d'une certaine clémence, n'en tint pas compte dans sa relation.

Le serment de fidélité s'inscrit parmi les mesures prises à leur encontre et devait être imposé à tous ceux qui ne se rendaient pas au culte dominical de leur paroisse et qui, par conséquent, étaient de possibles récusants². Plus profondément, on peut aussi le considérer comme l'aboutissement logique de la politique ecclésiastique de Jacques I^{er} qui avait échoué à convoquer un concile général pour résoudre les dissensions religieuses³. Le serment, qui affirmait que la souveraineté absolue, de droit divin, était détenue

¹ Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., p. 88.

² Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », art. cit., p. 161-162.

³ Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., p. 88.

directement par le roi et non indirectement par l'intermédiaire du pape, promouvait une vision spécifique du pouvoir royal¹.

L'importance du serment ne peut être sous-estimée : il constituait une obligation légale et contraignante de dire la vérité, et pouvait mettre en péril le salut du menteur². Comme le souligne John Spurr, l'association entre conscience et serment allait de soi au XVII^e siècle³, et la liberté accordée à tous ceux qui ne se revendiquaient pas de l'Église établie dépendait bien souvent de leur prononciation d'un tel engagement. Le recours à la conscience « était une demande non négligeable aussi bien pour ceux qui justifiaient l'unité et l'uniformité religieuses que pour ceux qui exigeaient la liberté de pratiquer leur culte comme bon leur semblait⁴ ». Elle fondait donc toute entreprise de tolérance.

La formulation du serment de fidélité intéressait donc au plus haut point les catholiques en quête d'une place légitime dans la cité. Son énoncé, la permission qu'il y a à le prêter, et la possibilité de réserves mentales sont autant de questions âprement débattues de toutes parts en ce siècle naissant, tout comme l'avaient été les serments henriciens au siècle précédent⁵. Le pape Paul V s'opposa à ce que les catholiques anglais le jurent, mais les archiprêtres Blackwell et Birkhead eurent du mal à l'interdire au clergé comme aux laïcs⁶. Attisé par les brefs de Paul V et l'offensive du cardinal Bellarmin⁷ qui prit Blackwell à partie, Jacques I^{er} commanda une réplique, puis prit lui-même la plume, d'abord de façon anonyme, pour légitimer son interprétation de l'autorité spirituelle du roi⁸. Dans son *Apologie*, il considère que le serment est l'unique moyen par lequel il est possible de distinguer les sujets loyaux de ceux qui ne le sont pas. Paul V manda alors à Bellarmin de réfuter les arguments du roi Jacques ; dans sa riposte, le cardinal condamne

¹ Bernard BOURDIN, « Le serment de Jacques I^{er} d'Angleterre : souveraineté royale contre souveraineté pontificale », *Études Épistémè*, n° 24, 2013.

² Jonathan M. GRAY, *Oaths and the English Reformation*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 8-9.

³ John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », *art. cit.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Clarence J. RYAN, « The Jacobean Oath of Allegiance and English Lay Catholics », *art. cit.*, p. 162-171 ; Jonathan M. GRAY, *Oaths and the English Reformation*, *op. cit.*, *passim*.

⁶ Michael C. QUESTIER, « Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance », *The Historical Journal*, vol. XL, n° 2, 1997, p. 313.

⁷ Robert Bellarmin (1542-1621) s'acquies son titre de gloire comme professeur de controverses au collège romain, au point que la reine Elisabeth fonda à Oxford et Cambridge des chaires pour sa réfutation. Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 109-113.

⁸ Le premier bref de Paul V s'intitule *Magno animi maerore*, on peut en trouver le texte intégral dans Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 229-230. Thomas Wilson, évêque de Winchester, écrivit la première réplique à Bellarmin pour Jacques I^{er} : *For Penne and Inck*, puis le roi Jacques rédigea *Trimplici nodo, triplex cuneus, An Apologie for the Oath of Allegiance*, Londres, 1608. Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 94-95.

le serment de fidélité dans lequel il voit une version déguisée du serment de suprématie¹, soit une ingérence dans la juridiction spirituelle du pape sur les catholiques².

La polémique déborda les frontières anglaises et entraîna la publication de plus de 150 livres et opuscules en anglais, latin et français³. Les tendances parmi ceux-ci divergeaient : certains manuels de casuistique rendaient permmissibles la pratique de réserves mentales et l'équivoque⁴. Le jésuite Parsons affirmait que, par le serment, les catholiques étaient placés dans un cas de conscience et que la conscience s'érigeait sans ambages contre sa prononciation⁵, une position qu'adopte Digby bien que pour des raisons différentes.

En 1647, Digby, en ambassade à Rome pour la reine Henriette-Marie, plaide la cause des catholiques anglais, et parmi les demandes qu'il soumet au pape se trouve celle d'un serment de fidélité acceptable⁶. Le projet, exposé dans les « instructions de Holden » et loué par Digby pour sa sainte inspiration⁷, inclut en outre la demande que le chapitre⁸ soit confirmé et que six à huit évêques titulaires du royaume soient nommés. Au cœur de ces revendications se trouve l'appel à la liberté, comme le rappelle Holden à Digby lorsqu'il exprime sa recherche d'un « moyen de libérer ces sots de catholiques anglais, de les empêcher de perdre cette liberté qu'ils n'ont jamais été aussi proches d'obtenir depuis

¹ Les termes anglais correspondants sont *oath of allegiance* et *oath of supremacy*.

² Robert BELLARMIN, *Matthaei Torti, presbyteri et theologi papiensis, responsio ad librum inscriptum, Triplici nodo, triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis*, [Saint Omer], 1608.

³ Ronald H. FRITZE, William B. ROBISON et Walter SUTTON (eds.), *Historical Dictionary of Stuart England, 1603-1689*, Westport, Greenwood Press, 1996, p. 12-13.

⁴ Peter J. HOLMES, *Elizabethan Casuistry*, Londres, Catholic Record Society, 1981, p. 52-53; John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », *art. cit.*, p. 59 ; Stefania TUTINO, *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 29-34.

⁵ Michael L. CARRAFIELLO, *Robert Parsons and English Catholicism, 1580-1610*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1998, p. 124-126 ; Victor HOULISTON, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Parsons's Jesuit Polemic, 1580-1610*, Burlington, Ashgate, 2013, p. 148.

⁶ Dans le memorandum que Digby remet au pape Innocent X en 1647 au nom de la reine Henriette-Marie figure une demande de remboursement des 100 000 couronnes prêtées par les souverains précédents aux papes. Digby y demande en outre que le chapitre et son doyen soient légitimés comme autorités de transition sur l'Église catholique d'Angleterre. Il y sollicite aussi le rappel de l'envoyé Rinuccini qui est accusé d'embrouiller les affaires irlandaises et de faire échouer les projets de paix. Kenelm DIGBY, « The Negotiation of the Hon.ble Sr Kenelm Digby Resident », traduit du latin par ANONYME, Westminster Archive, Londres, série A, vol. XXX, doc. 100, 1647, f. 315-334.

⁷ « Kenelm Digby à Henry Holden, 'I most humbly thank you for yours of the 13 past, and rejoyce to see that our unhappy country is not yet so forlorne' », Rome, 7 octobre 1647.

⁸ L'évêque William Bishop (1554-1624), lors de son bref mandat à la tête de l'Église catholique d'Angleterre (1623-1624), mit en place un chapitre de chanoines qu'il chargea des affaires courantes de l'Église clandestine. Son successeur, Richard Smith (1567-1655), fut nommé vicaire apostolique de l'Église anglaise, mais s'attira rapidement l'hostilité des ordres comme des laïcs. Il fut suspendu par Rome en 1629 et se réfugia en France en 1631. Rome ne désigna aucun successeur avant la fin du siècle, et le chapitre établi par Bishop continua, de fait, à diriger l'Église, bien que son autorité ne fût pas reconnue par Rome. Au sein de cette vacance de pouvoir et d'autorité, les « blackloistes » représentent une des tentatives de remédier à cet état de fait. Thomas A. BIRRELL, « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *Recusant History*, vol. IV, n° 4, 1958, p. 142-143 ; Sandra JUSDADO-MOLLMANN, « La controverse sur l'archiprêtre, ou les catholiques élisabéthains dans les coulisses de la clandestinité », *Revue LISA/LISA e-journal*, vol. VI, n° 3, 2008, p. 28-39 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., p. 38-51.

l'époque de la Reine Marie¹ ». Le serment n'est pas ici un outil pour intégrer les catholiques dans la cité, mais bien plutôt pour n'intégrer que ceux qui adhèreraient à un modèle d'Église gallicane, puisque, pour contenir le pouvoir du Saint-Siège, Holden prévoit de bannir les ordres religieux – il pense ici en particulier aux jésuites – qui refuseraient de prêter serment et se réclameraient directement de l'autorité romaine².

Quelques notes sur l'utilité et la légitimité du serment figurent dans les « Middleton Papers » à la suite des considérations sur la tolérance analysées ci-dessus. Le morceau n'est pas daté, mais les références au cardinal Du Perron, et surtout aux « deux papes » qui ont proscrit le serment permettent d'affirmer que la note est postérieure à 1626, date de la bulle d'Urbain VIII qui le condamnait, à l'instar de son prédécesseur Paul V en 1606³. L'écriture n'est pas celle de Digby, mais la formulation et les idées trahissent une fois de plus sa pensée. Les références font penser que Digby discutait, dans ces notes, la formulation du serment de 1606 – mais pourquoi Digby prenait-il part à une controverse qui n'avait plus cours ? Sans doute l'analyse du serment à Jacques I^{er} constituait-elle un passage obligé pour quiconque souhaitait s'exprimer sur la validité d'un serment. Le passage affiche des considérations assez générales sur les serments, ainsi que des perspectives pour la rédaction d'un nouvel engagement. La datation de ces notes pose problème et deux hypothèses s'offrent au lecteur : peut-être furent-elles rédigées à la fin des années 1640, lorsqu'une avalanche de serments déferla sur le pays qui sombre dans la guerre civile⁴ et lorsque Digby participe, à la fin de la décennie, à la « cabale de Blacklo » qui proposera un serment⁵. Digby aurait été favorable à un serment dans les années 1640, même s'il s'opposait à une certaine forme de serment comme on va le voir. Autre possibilité, ces notes peuvent dater de la Restauration, époque qui vit émerger une multitude de propositions visant à définir un nouvel équilibre religieux avec le souverain rétabli. En toute hypothèse, ce document témoigne de la vitalité de la

¹ « Some meanes how to free our foolish English Catholicks not only from losing that liberty which they were never in such hopes of since Queene Marys's days ». Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, op. cit., p. 30.

² *Ibid.*, p. 34.

³ Le cardinal Du Perron s'était adressé, comme représentant du premier état, aux États généraux de 1614 et avait refusé le projet de serment proposé par le Tiers-État, avançant qu'il s'agissait d'un complot d'origine anglaise pour détruire l'unité du catholicisme français et rallumer les guerres de religion. De fait, la proposition de serment s'inspirait du serment de fidélité anglais et occasionna une réponse de Jacques I^{er} publiée en 1615 : *A Remonstrance for the Right of Kings*. Ronald H. FRITZE, William B. ROBISON et Walter SUTTON (eds.), *Historical Dictionary of Stuart England, 1603-1689*, op. cit., p. 13 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., p. 182-183. Une référence aux brèves et bulles papales se trouve dans Thomas HUGHES, *History of the Society of Jesus in North America*, Burrows Brothers, 1917, p. 617.

⁴ On pense en particulier à la Protestation de 1641 (antérieure de peu à la guerre civile), au *Covenant* de 1643 et à l'« Engagement » de 1650. John SPURR, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », art. cit., p. 56.

⁵ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, op. cit., p. 49-50. Le serment est reproduit et traduit en annexe.

controverse qui continua, pendant plusieurs décennies, à alimenter la pensée récusante et à inciter les catholiques anglais à trouver leur place dans la cité. Comme le souligne Lisa McClain, la réécriture du serment était monnaie courante dans la première moitié du XVII^e siècle¹. Digby, par sa participation aux nombreuses controverses, contribue à redéfinir la place du catholicisme anglais dans la sphère publique.

Au cœur de la querelle sur la formulation du serment se trouve la question de la souveraineté pontificale – sujet épineux qui nécessite de revenir aux idées et parcours de Digby. Ce dernier aborde le sujet avec précaution tant les enjeux pratiques sont considérables. En 1641, pour contrer l'accusation de prosélytisme portée contre lui par John Dutton, député du Gloucestershire², le chevalier insiste vivement sur sa modération en matière de foi et affirme avec force :

mon allégeance au roi, mon maître, et mon devoir d'obéissance aux lois de ce royaume sont si fermes et solides qu'aucune puissance sur Terre ne peut m'en absoudre ni même les assouplir ou les détendre. Mais si quelqu'un attentait contre ceux-ci sous le prétexte de quelque autorité que ce fût, je tirerais volontiers mon épée et risquerais ma vie et dépenserais ma fortune pour m'y opposer³.

Cette protestation personnelle de loyauté est évidemment dictée par les circonstances, mais la référence implicite à la déposition des souverains pique l'intérêt dans la mesure où elle est exprimée en termes d'attachement aux lois. En effet, dans ce débat, Digby insiste toujours sur la compatibilité de son appartenance à l'Église catholique avec les lois du royaume. En outre, la mention des sacrifices que Digby est disposé à concéder reflète une certaine théâtralisation de cette parole publique que l'on peut rattacher à une tradition du gentilhomme baroque dont le comportement hyperbolique trouve la réalisation suprême dans la mort-spectacle, l'ultime étape de la liberté⁴.

Dans un autre contexte, il opère une séparation entre sphère privée et publique, reléguant la conscience dans la sphère privée et la rendant rigoureusement indépendante d'un espace public où la soumission aux lois et au souverain règne en maîtresse. Digby répète à l'envi que les catholiques peuvent être de bons sujets, puisque leur obéissance va

¹ Lisa McCLAIN, *Lest We Be Damned*, *op. cit.*, p. 261-268.

² Voir partie II, chapitre 2.

³ « I conceive my bond of allegiance to the king my master and my duty of obedience to the laws of this kingdom, to be so firme and strong as no power on earth can absolve me from it or any whit loosen or slacken it: But whensoever any attempt should be made against it upon pretence of what authority whatsoever I would readily draw my sword and expose my life, and spend my fortune into opposition of it. » Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », *Middleton Papers*, XLIV, Add. Mss. 41 846, 1641, f. 115v.

⁴ Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, *op. cit.*, p. 9.

d'abord à leur souverain et que leur relation à Dieu et à leur conscience est d'ordre privé¹. Il accuse ses adversaires d'avoir mal interprété les termes employés pour transmettre à Pierre la responsabilité de l'Église naissante : les mots *pasce* et *claves*². Sans doute Digby considère-t-il que la juridiction temporelle du pape devrait se restreindre aux affaires de ses États. Contrairement à Bellarmin, il ne croit pas que l'imposition d'un serment reflète une intention de s'immiscer dans la doctrine catholique³, mais, paradoxalement, il semble se ranger du côté de Jacques I^{er} en appelant de ses vœux une séparation claire entre les plans temporel et spirituel. Sa circonspection envers le pouvoir pontifical s'explique tant par son souhait de voir regagnée la confiance royale pour les catholiques anglais que par son expérience déplaisante des négociations dans la Cité éternelle.

La sourde méfiance envers l'institution de Rome fait écho à la fameuse *Cabale de Blacklo*, rendue célèbre par le provincial jésuite John Warner en 1680. Ce dernier hérita d'un dossier de lettres accablantes à la mort de Robert Pugh, ancien jésuite, qui lui-même le tenait de Walter Montagu, qui avait été proche de Sir Kenelm Digby au cours des années 1630⁴. En publiant ces lettres, Warner avait l'intention explicite d'en finir avec les « blackloistes » : si White, Holden et Fitton étaient morts depuis quelques années, leur esprit était entretenu par des « blackloistes de deuxième génération » comme John Sergeant et David Maurice⁵. Ceux-ci, dans la tourmente du complot papiste de 1679, se rangèrent contre les jésuites⁶. Warner décida donc de les compromettre en publiant les lettres qui prouvent la collusion de 1647 entre les disciples de White et les Indépendants. L'ouvrage, intitulé *Blacklo's Cabal*, regroupe deux ensembles de lettres du père Thomas White, de Kenelm Digby, de Henry Holden et de Peter Fitton, assortis de commentaires virulents de Robert Pugh. Le premier ensemble de lettres concerne les négociations de la petite faction sur deux fronts : d'une part, Digby réclame auprès du pape que le serment

¹ « Now this obedience to the lawes [of this kingdom] no wayes obligeth me from being a Catholike as long as I containe my selfe to private relations between god and my owne conscience ». Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons », *op. cit.*, f. 115v.

² « Tibi dabo claves regni caelorum », Matthieu 16, 19 ; « pasce agnos meos », Jean 21, 15-16. Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*, f. 176v.

³ Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, *op. cit.*, p. 98.

⁴ En témoigne une lettre de Jeanne de Jésus à son frère, le chancelier Séguier. Jeanne de Jésus SÉGUIER, *Lettres à son frère, chancelier de France, 1643-1668*, Lyon, Centre André Latreille, 1992, p. 28-29. Plusieurs lettres de Digby à Montagu subsistent.

⁵ John Sergeant (1623-1707) se convertit au catholicisme et se rendit au collège anglais de Lisbonne où il connut Thomas White. Il fut secrétaire du chapitre de 1655 à 1667, lorsque John Leyburn l'en chassa. Controversiste de talent, il comptait parmi ses adversaires John Bramhall, Henry Hammond, John Tillotson et Edward Stillingfleet. Il promut la supériorité de la tradition orale et catholique sur les Écritures et n'accorda le privilège de la certitude en matière de foi qu'à la première. Beverley SOUTHGATE, « Sergeant, John (1623-1707) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 21 juin 2013. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/25095>.

⁶ Thomas A. BIRRELL, « English Catholics Without a Bishop 1655-1672 », *art. cit.*

de fidélité soit accepté et que le chapitre soit confirmé. Rappelons-le, le chapitre composé de chanoines, dont lesquels compta White, dirigeait, de fait, les affaires courantes de l'Église catholique anglaise, alors dépourvue d'évêque. D'autre part, Digby était envoyé par la reine Henriette-Marie pour obtenir une aide financière pour la cause du roi. Ensuite, la seconde série de lettres, accolée à la première par Pugh ou Warner afin de mettre en valeur la persistance de cette coterie, présente les tentatives du chapitre à la fin des années 1660 pour obtenir un évêque anglais.

Les « instructions de Holden » résument les trois requêtes des « blackloistes » : que le chapitre soit confirmé, que six à huit évêques titulaires du royaume soient nommés, et qu'un serment de fidélité soit écrit et prêté par tous les catholiques d'Angleterre sous peine d'exil pour trahison¹. Le projet s'inscrit résolument et sans ambages contre le pouvoir de Rome, comme l'illustre le rôle dévolu aux évêques qui devaient être des ordinaires, c'est-à-dire titulaires des anciens sièges épiscopaux qui ne dépendraient pas de Rome et, si les « instructions » reconnaissent le pape comme premier évêque et chef de l'Église, elles excluent que les catholiques anglais reçoivent les ordres de ce dernier sans l'autorisation de l'État. En outre, ces évêques renonceront aux titres et revenus qui pourraient leur être proposés, afin de ne pas être accusés de s'arroger des biens désormais dispersés par la Réforme. De surcroît, ils porteront la responsabilité des crimes contre l'État commis par leurs ouailles, puisqu'il leur incombe de les garder dans le droit chemin du respect des lois et de l'autorité civile. L'État se réservera de surcroît la possibilité de limiter leur juridiction dans les affaires spirituelles liées de près aux questions temporelles telles que les legs, mariages et testaments. Holden envisage donc une autorité épiscopale qui serait, dans sa vision des choses, tirée directement du Christ au détriment du pape dont il ne cesse de souligner l'arbitraire². Afin de contenir davantage le pouvoir du Saint-Siège, il convient aussi de bannir les ordres religieux – il pense ici en particulier aux jésuites – qui refuseraient de prêter serment et se réclameraient directement de l'autorité romaine³. L'influence gallicane sur ce docteur de la Sorbonne est patente⁴. Le pape est clairement l'adversaire principal de la première partie du recueil : Digby ne cesse de vitupérer la cour de Rome qu'il qualifie d'avid et « d'aveugle à la véritable charité et à la

¹ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 51-52.

² *Ibid.*, p. 33, 37, 48.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

piété », et dont il remet en cause l'autorité et le pouvoir jugé arbitraire¹. S'il serait trop simplificateur de parler ici d'un rêve politique baroque, on peut tout de même souligner que ces instructions s'insurgent contre un pouvoir jugé arbitraire et cherchent à établir une Église autonome dont les dirigeants seraient rendus responsables envers des instances qui excèdent le cadre de l'Église catholique. Ce type de modèle s'apparente à un contrat, où les parties prenantes s'engagent les unes envers les autres, par opposition à des formes de gouvernement plus autoritaires où le pouvoir, imposé d'en haut, ne souffre aucun dialogue.

On voit s'opérer une redéfinition des sphères temporelle et spirituelle dans l'utopie de la « cabale ». En jeu se trouve une définition de la souveraineté. Dans la perspective catholique traditionnelle, les sphères temporelle et spirituelle sont aussi indissociables que les états de nature et de grâce². L'Église est une institution physique qui doit nécessairement comprendre un gouvernement et un chef ainsi qu'un bras armé pour se défendre ; la primauté du pape est dès lors nécessaire dans la mesure où les sphères temporelle et spirituelle sont unies dans une même hiérarchie et sont inséparables³. Tout pouvoir, toute autorité procèdent de Dieu et doivent donc lui être soumis. L'Église trouve ses racines dans la grâce qui prime la nature qui, elle, fonde l'État. Cette perception hiérarchique des pouvoirs permet à l'État d'aspirer à la perfection de la grâce et de respecter le droit divin. À l'inverse, les membres de la cabale dissocient les deux domaines et refusent que l'État soit soumis à l'Église. Puisque l'Église d'Angleterre unit les deux sphères en une seule personne afin d'invalidier toute opposition potentielle, la seule solution pour les catholiques d'Angleterre est d'inverser l'équation et d'ériger l'autorité étatique en juge et arbitre dans un contexte de pluralité religieuse⁴.

¹ « How deafe they are to true charity and piety, & how eagle eyed to their owne temporall emoluments ». *Ibid.*, p. 45, 9.

² Etienne GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, [1952], 2^e éd., Paris, J. Vrin, 2005, p. 268, n. 2.

³ Michael C. QUESTIER, « Loyalty, Religion and State Power », *art. cit.*, p. 320.

⁴ Ce bref résumé ne doit pas faire oublier que les « blackloistes » dépeints dans le recueil sont loin de s'accorder sur les différentes prérogatives des évêques. Par exemple, Fitton souligne qu'il ne faut pas demander d'évêques, car la charge matérielle serait trop lourde pour les catholiques anglais, alors que Holden insiste sur le fait que les évêques titulaires doivent renoncer aux revenus ecclésiastiques afin de ne pas être accusés de vénalité, mais il ne précise pas comment assurer l'entretien de ces hommes d'Église. Un deuxième modèle concurrent parcourt l'ouvrage : une Église catholique collégiale, toujours indépendante du pape, mais subordonnée à un chapitre confirmé par Rome. Le chapitre avait été établi en 1623 par William Bishop, vicaire apostolique pour l'Angleterre, afin de gérer les affaires courantes. Un chapitre sans diocèse représentait une anomalie notoire en droit canon, ce qui ne l'empêcha pas de perdurer jusqu'à la grande réorganisation ecclésiastique de 1850. Peter Fitton, doyen du chapitre de 1644 à 1655, recommande à Digby de demander au pape la confirmation de ce corps dans ses fonctions spirituelles plutôt que la création d'évêques. Plusieurs fois, l'opposition entre les deux demandes est évoquée, car si Fitton pousse dans ce sens, Holden et White ne sont pas d'accord avec ce modèle d'Église. Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 5, 9, 11, 36-40, 55, 57.

L'Église doit être si parfaitement soumise à l'État qu'aucune trahison ne doit être possible : être un bon catholique devrait nécessairement signifier être un bon sujet¹.

Les instructions de Holden proposent qu'un serment soit universellement imposé aux catholiques, religieux ou laïcs, sous peine d'exil². Le serment que présente Digby – qui ne nous est pas parvenu – n'a pas plu à Peter Fitton³. Une autre version est proposée dans *Blacklo's Cabal* qui s'efforce de circonscrire le pouvoir pontifical et s'ingénie à évincer les jésuites qui refuseraient de s'y plier. Voici les termes recommandés :

Moi, A. B., fais profession, témoigne et déclare en ma conscience devant Dieu et le monde, que notre souverain Seigneur le roi Charles est légitime Roi de royaume et de tous ses autres terres et pays. Et je promets, jure et affirme que je tiendrai et accomplirai fidèlement ma foi et ma fidélité à Sa Majesté, ses héritiers, ou successeurs ; et lui, et eux, défendrai de tout mon pouvoir, envers et contre toutes conspirations, machinations et attentats quelconques contre Sa Majesté ou leur personne, couronne ou dignité. Je rendrai tout devoir de découvrir et révéler au Roi ou ses successeurs toutes trahisons, complots et conjurations que je pourrai savoir ou ouïr, être contre sa Majesté ou aucun d'eux⁴.

Sans surprise, la première partie du serment établit le professeur comme humble sujet du roi dont la légitimité est établie. Si la première phrase fait écho au serment de 1606, la suite en revanche insiste lourdement sur la loyauté due au souverain, tandis que la version de 1606 n'y consacre qu'une phrase⁵. La suite a trait aux propositions litigieuses :

J'abjure comme étant faux et tout à fait erronés les assassinats de prince et de personnes et que toute personne n'est pas digne de foi. Je déteste les assassinats de prince et de personnes et les tiens pour abjects ; ils ne devraient pas être autorisés par quelque religion que ce fût. Et, de surcroît, je suis prêt à maintenir et défendre de mon pouvoir, ma vie et ma fortune toutes les libertés de mon pays, les droits et libertés du Parlement, les droits, libertés et propriétés des sujets.

Le serment proposé contourne la question de la possible déposition des souverains, comme le recommande Digby dans ses notes, pour n'être qu'une promesse de loyauté absolue et un rejet de tout attentat à la personne physique ou morale du prince⁶. Les notes sur l'injustice des lois pénales, parmi les papiers de Middleton, traitent cependant de cette contentieuse proposition : alléguant la tradition qui ne justifie pas l'institution pontificale et l'Écriture qui ne fonde pas un tel droit, l'auteur en défie les fondements juridiques⁷. La déposition des rois, dans un autre document, est qualifiée d'illégale, puisque ni la foi ni la tradition ne plaident en la faveur de cette pratique, et la papauté, postérieure à ces deux

¹ *Ibid.*, p. 1-3.

² *Ibid.*, p. 32-33.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ On peut retrouver le texte intégral de ce serment accompagné de sa traduction en annexe.

⁵ À toutes fins utiles, je reproduis en annexe le serment de 1606 accompagné de sa traduction française.

⁶ On peut comparer ce serment à celui proposé par le chapitre à la Restauration qui est beaucoup moins modéré dans ses termes. J'en ai reproduit et traduit un extrait en annexe.

⁷ Kenelm DIGBY [?], « That the Laws Against Catholikes Are Unjust », *op. cit.*, f. 176v.

institutions, ne pouvant être juge et partie, n'a pas l'autorité pour trancher sur le sujet¹. Digby réfute ainsi la légitimité de la déposition des rois en alléguant l'attachement des catholiques à leur souverain et en montrant que cette pratique procède d'une fausse interprétation². L'argument provient d'une double méfiance de Digby : elle trouve ses origines dans sa suspicion envers l'institution romaine dont il eut une mauvaise expérience lors de ses ambassades, mais aussi dans une prudence envers les assertions qui empêcheraient le retour de l'Église d'Angleterre dans le giron de Rome. Cependant, note Digby, la question ne réside pas dans la possibilité qu'a le pape de déposer ou non le prince, puisque certains théologiens, d'après lui, refusent ce droit, mais n'avalisent pas pour autant le serment. La véritable question, d'après le chevalier, s'inscrit résolument dans une polémique qui cherche à déterminer *qui* détient l'autorité de déposer un souverain, question qu'il n'a pas l'intention de résoudre, estimant ne pas en avoir la compétence.

La fin du serment évoque les possibles amnisties de ceux qui prêtent ledit serment :

Et que jamais, par espoir ou peur ou toute autre considération, je ne renoncerais à cette promesse [...] que je prononce de tout cœur, de bon gré et en vérité, sans aucune équivoque ni réserve mentale que ce soit. Je ne requerrai pas d'absolution pour celle-ci, je maintiens et crois qu'aucun pouvoir terrestre ne peut m'absoudre d'aucune manière.

La mention de la réserve mentale fait directement référence aux traités de casuistique, tandis que la renonciation à son annulation fait sans doute allusion à la récente absolution générale accordée à tous ceux ayant prononcé le serment de 1606, accordée par Urbain VIII en 1643³. À la suite de ce serment figurent trois points auxquels le sujet doit adhérer : l'indissolubilité de l'obéissance au gouvernement civil, la permanence des serments – même ceux faits à des hérétiques – et l'interdiction de tuer, détruire ou offenser sous prétexte de schisme ou d'hérésie.

Il convient maintenant de comparer cette proposition de serment, fruit de la réflexion du petit groupe réuni autour de Henry Holden, avec les indications, privées cette

¹ Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », s.d., Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41 846, f. 176v.

² Sur les arguments qu'avançaient les catholiques à l'encontre de cette pratique, voir John VIDMAR, *English Catholic Historians and the English Reformation, 1585-1954*, op. cit., p. 11-12.

³ La controverse autour du serment de 1606 développe, sur ce point, de nombreuses considérations sur la réelle fonction temporelle du pape. Johann P. SOMMERVILLE, *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, op. cit., p. 111-114 ; Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, op. cit., passim.

fois-ci, que Digby donne pour la rédaction d'un serment¹. Or, il se trouve que la proposition de serment citée ci-dessus correspond point par point aux recommandations de Digby.

L'énoncé du serment revêt une importance considérable, puisqu'il est fait de mots qui doivent être soigneusement choisis. À ce sujet, Digby conteste la légitimité de ce qui semble bien être le serment de 1606 dont la formulation ne lui paraît pas assez rigoureuse. Comme d'autres à son époque, il conteste l'ambiguïté de la première phrase, qui laisse penser que le jureur affirme, en sa conscience, que le roi est légitime, ou qu'il l'est réellement, de façon absolue². Ce qui peut être démontré ne doit pas être juré ; or, on peut prouver que le droit du pape de déposer des rois est infondé, on ne doit donc pas en faire l'objet d'un serment. C'est une preuve de mauvais gouvernement que de forcer les gens à jurer ce qu'ils ne savent pas : les serments sont le dernier ressort pour mettre fin à des controverses, ou pour prendre des témoins assermentés. En outre, il est illégitime de faire prêter ce serment à des gens du commun, poursuit le chevalier : n'ayant pas accès aux démonstrations, ils doivent se conformer au discernement des savants en matière de censure et d'erreur et ne pas être eux-mêmes érigés en juges³. On retrouve là l'importance que prend la démonstration dans la pensée de Digby qui refuse généralement de tenir pour argent comptant des assertions en matière de foi.

Enfin, le polémiste incrimine les termes mêmes du serment. Digby indique qu'un serment qui commence par « je crois avoir entendu ou vu » est illégal et que tout serment devrait commencer par « j'ai pensé ou entendu... ». En outre, le jureur n'est pas autorisé à interpréter la loi à sa façon, il se doit d'accorder aux mots qu'il prononce le même sens que le législateur, sans quoi le serment perd tout son sens. Or l'expression est simplement « qu'il n'existe pas de pouvoir » et que « c'est hérétique », expressions qui brillent par leur imprécision et leur caractère approximatif⁴. Pourtant, certains membres du Parlement revendiquent ce même pouvoir de déposition pour leur institution. Il y a donc là une

¹ « As concerning a new oath », Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », *op. cit.*

² Johann P. SOMMERVILLE, *Jacobean Political Thought and the Controversy Over the Oath of Allegiance*, *op. cit.*, p. 104-108.

³ Kenelm DIGBY [?], « Notes concerning the Oath of Allegiance », *op. cit.*

⁴ « An Oath that runs thus, *I think I heard or saw* is not lawfull; », « That a swearer is not permitted to take the law in his own senses, but as the words by the senses of the Law-maker; and the words lay plain that *there is no power*, and that *'tis hereticall*. » (italiques de Digby), *ibid.* Il commente le passage suivant du serment de 1606 : « And I do further swear, that I do from my heart abhor, detest and abjure, *as impious and heretical*, this damnable doctrine and position, that princes which be excommunicated or deprived by the Pope » (mes italiques).

contradiction flagrante qui suppose que le serment comprend un mensonge – ou, au mieux, une incertitude.

Faut-il élaborer un nouveau serment ? Digby n'exclut pas une reformulation, à condition qu'elle inclue le désir qu'a le jureur de défendre son prince contre toute invasion étrangère approuvée ou secondée par le pape. En outre, il doit affirmer ne pas avoir connaissance d'un quelconque pouvoir de déposition, et proscrire tout professeur d'une telle doctrine des sacrements comme des sermons. Le serment doit obliger le promettant à dénoncer quiconque défendrait une telle proposition. Le chevalier prend donc implicitement le parti d'un serment qui nierait toute légitimité à la déposition d'un roi, fut-elle inspirée par le pape ou par le Parlement – cet élément est cependant absent du serment proposé dans *Blacklo's Cabal*.

Digby cherche ainsi à redéfinir le catholicisme anglais comme étant davantage une affaire de conscience que d'institution, ce qui permet de requérir une place nouvelle pour les catholiques dans la cité. D'une certaine façon, comme l'indiquent Michael Questier et Simon Healy, prendre position en faveur d'un serment de fidélité était « une affirmation enthousiaste de la légitimité d'un certain catholicisme au sein de l'État¹ ». Digby, par sa réflexion sur le serment en particulier, participe à la recréation d'un catholicisme spécifiquement anglais, un catholicisme épuré de son élément le plus contentieux sur le plan politique et qui jouirait d'une véritable liberté dans l'État anglais.

La notion de « liberté baroque », note Jean-Marie Constant, s'est enrichie de l'analyse des comportements : elle n'est pas seulement la lutte contre un pouvoir oppressif, elle est aussi « la force de la discussion libre [et] la confrontation des points de vue », et s'exprime par des comportements tels que « la révolte, les discussions, les entretiens, l'exil, le retrait du monde² ». Dans le contexte anglais, ce rêve de « liberté baroque » répond à une angoisse qui assaille catholiques et minorités religieuses, confrontés à de nouvelles formes de gouvernement successives qui menacent leur existence et leur liberté. L'idéal n'est pas de « vivre sans contrainte », mais de trouver un équilibre non contraignant. Dans cette lutte pour obtenir une véritable liberté religieuse,

¹ It « was more than a concession to the demands of the regime. It was an enthusiastic affirmation of the legitimate place of a certain style of Catholicism within the State. » Michael C. QUESTIER et Simon HEALY, « 'What's in a Name?' A Papist's Perception of Puritanism and Conformity in the Early 17th Century », in Arthur F. MAROTTI (ed.), *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 143.

² Jean-Marie CONSTANT, *La folle liberté des baroques*, op. cit., p. 286.

Digby, comme d'autres théoriciens de son époque¹, se réfère régulièrement à des libertés premières, accordées par Dieu à l'homme, que l'État a pour mission de protéger. Il est notable qu'au cœur du serment proposé par Holden se trouve précisément la référence aux libertés et droits que tout sujet doit contribuer à préserver. La liberté de conscience devient possible grâce au serment, véritable garde-fou censé maintenir les catholiques dans le droit chemin et rassurer le pouvoir en place quant à leur loyauté.

Conclusion

Les écrits de Digby participent ainsi à la définition d'un rêve de « liberté baroque », où l'homme est défini avant tout comme ontologiquement et métaphysiquement libre, mais soumis, de façon obscure, aux forces du destin. Il demeure maître de sa destinée, mais la fortune oriente tout de même sa vie. Son fantasme de maîtrise peut alors trouver un accomplissement dans le gouvernement de sa personne qui découle, s'il est bien conduit, au gouvernement des autres. Digby s'intéresse ainsi au sort et à l'habileté des souverains pour en tirer une instruction sur la manière de diriger ce qui peut l'être afin de parvenir à ses fins. Son approche de la liberté trouve un accomplissement dans les démarches qu'il effectua en vue d'obtenir une tolérance religieuse pour les catholiques anglais. Une touche baroque colore les libertés métaphysique, politique et religieuse qui se définissent dans la contradiction, la cohabitation de contraires, et l'angoisse profonde liées aux changements permanents du monde.

¹ Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism*, *op. cit.*, p. 19.