

## Les fins dernières

La liberté de l'homme, bien que limitée, lui est accordée en vue d'une double fin : gouverner son âme en vue d'un bonheur terrestre, mais aussi dans la perspective de la vie éternelle. La fin de l'homme – à la fois l'achèvement de sa vie terrestre, mais aussi sa finalité – correspond au dernier questionnement métaphysique que je choisis d'aborder dans le présent travail. L'expression « fins dernières », qui désigne habituellement la méditation sur la mort et sur ce qui s'ensuit, est ainsi entendue dans sa double acception de but ultime de la vie humaine et de contemplation de l'au-delà. L'attitude qu'adopte Digby envers le bonheur et la mort s'inscrit dans la posture baroque, mais elle est aussi colorée par le contexte polémique dans lequel il évoluait.

L'eschatologie dont le XV<sup>e</sup> siècle voit une nouvelle émergence, ravive les peurs et modifie subtilement les attitudes à la mort<sup>1</sup>. Si le trépas constitue un état de repos chez les auteurs de la Pléiade, à l'âge du baroque, il « tient le gouvernail du monde, horrible, décharn[é], présen[t] en tous lieux », il devient un spectacle qui, rappelons-le, était particulièrement présent en cette époque de guerres civiles et religieuses<sup>2</sup>.

Le chevalier Digby ne fait pas exception à son époque et il ressort de ses écrits une approche très imagée de la mort qui s'apparente parfois à « l'incontinence baroque » – qui multiplie les crânes et fait bondir le squelette de la mort – décrite par André Chastel<sup>3</sup>. La mort n'est cependant que la conclusion de la vie, et cette dernière doit permettre au pénitent de se préparer à la vie éternelle. Le chevalier dresse son propre *ars moriendi* qui a l'originalité de s'attarder non sur le recours aux sacrements préparatoires à l'au-delà qui pourrait être attendu d'un catholique, mais plutôt sur la continuité épistémologique d'un bonheur terrestre avec la vie éternelle. De fait, bonheur et béatitude sont pour lui mitoyens et le premier prépare à la seconde.

La méditation sur la mort s'accompagne toujours, d'une façon ou d'une autre, d'une réflexion sur la vie, que ce soit en rappelant aux vivants qu'ils doivent se convertir, ou en les invitant à se préparer au grand passage qui clôt le cheminement terrestre. Cette pensée prend une coloration singulière chez le chevalier qui élève au pinacle le bonheur,

---

<sup>1</sup> Jean DELUMEAU, *La peur en Occident : XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, [1978], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Fayard, 2011, p. 281-287.

<sup>2</sup> Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>3</sup> André Chastel définit « l'incontinence baroque » comme « l'insistance, parfois forcenée, sur le trépas, ce besoin de dénoncer les grandeurs tout en les magnifiant », mais aussi l'insolence et le bizarre des tombeaux de cette époque. André CHASTEL, « Le baroque et la mort », in André CHASTEL, *Fables, formes, figures*, [1978], 2<sup>e</sup> éd., Paris, Flammarion, 2000, p. 206.

équivalent terrestre de la béatitude. Le bonheur devient ainsi un horizon pour la vie humaine, mais aussi une préparation pour le salut auquel le pénitent est appelé. Sa continuité avec la béatitude *post-mortem* crée, en filigrane, un délicat équilibre entre *memento mori* et *carpe diem* et situe l'homme dans une tension vive et féconde entre vie terrestre et vie éternelle.

Certains critiques ont situé l'intérêt de Digby pour l'au-delà et pour la mortalité en général au cœur de la crise mystique que semble avoir induite la mort de Venetia Stanley en 1633<sup>1</sup>. La barbe monacale qu'il arbore alors, les vêtements et l'attitude d'ermite qu'il adopte font partie d'une mise en scène à la fois typique de Digby qui aime à se couler dans des postures, mais aussi de son époque teintée de mélancolie<sup>2</sup>. Fruit de cet état, le *Letter-Book in Praise of Venetia* rassemble 45 lettres qui datent des années 1633 à 1635 ainsi que cinq méditations et prières qui couvrent 214 folios reliés, copiés par le secrétaire de Digby, l'ensemble étant signé et corrigé de la main même du chevalier. Certaines lettres et méditations se trouvent aussi dans d'autres manuscrits d'une teneur similaire<sup>3</sup>. Comme le note Vittorio Gabrieli, rien n'indique avec certitude que ces lettres ont effectivement été envoyées à leurs destinataires ; certaines se trouvent dans une démarche dialogique de réponse, tandis que d'autres tiennent plutôt de l'introspection, en particulier les lettres adressées à son frère John<sup>4</sup>.

La question de la visée des lettres reste à clarifier, mais le manuscrit n'en détaille pas moins une attitude envers la mort et le bonheur qui fournit à l'historien et au critique littéraire un bel exemple d'une interprétation personnelle du bonheur et du sens de la vie. Certains critiques ont fait de ce recueil, et plus généralement de cette brève période, un tournant dans la pensée de Digby, ce qui me paraît quelque peu exagéré. Les accents désolants et pitoyables du *Letter-Book*, bien que sans doute authentiques, participent à une mise en scène de soi qui ne résume pas l'entière préoccupation de Digby à cette période. Au cours de ces années de deuil (1633-1635), Digby continue d'entretenir par

<sup>1</sup> Bruce JANACEK, « Catholic Natural Philosophy: Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby », in Margaret OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 108 ; Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *art. cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> Douglas TREVOR, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1-33.

<sup>3</sup> Le manuscrit Harley 4153 à la British Library comprend les lettres et méditation suivantes qui se trouvent aussi dans le *Letter-Book* : Kenelm DIGBY, « I was ever just to you in all my thoughts », *op. cit.* ; « The operations of any substance », *op. cit.* ; « Many hartly thanks », *op. cit.*

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, « A New Digby Letter-Book 'In Praise of Venetia,' Part I », *The National Library of Wales Journal*, vol. IX, n° 2, 1955, p. 114. J'ai retrouvé le manuscrit de *Letter-Book* désormais à la Mortimer Rare Book Room de la bibliothèque de Smith College, Massachussets, catalogué sous le numéro Ms. 134.

ailleurs une correspondance dénuée de mélancolie, servant les intérêts matériels de sa famille ou de ses amis<sup>1</sup>, et il est de nouveau reçu dans la communion catholique, sujets entièrement absents du *Letter-Book*.

En revanche, il est vrai que les écrits rassemblés dans ce recueil ont en commun une thématique forte qui tourne autour du décès de Venetia Stanley et qu'ils mettent en scène l'expression d'une mélancolie indéniable. Sans doute ne faut-il pas prendre celle-ci pour argent comptant et garder en mémoire que la théâtralisation de soi est aussi une posture baroque qui hypertrophie le moi afin d'en faire paraître l'héroïsme<sup>2</sup>. Les lettres sont des variations sur le manque et l'absence, sur le désir de ce bonheur qui semble toujours être une perspective, une ligne de fuite, mais jamais un état. Elles exhibent la douleur et la tristesse, sans cesse répétées jusqu'à leur exorcisation. Le retour de Digby à l'Église de Rome constitue un intertexte intéressant, et s'il a réellement traversé une crise mystique, les détails en sont étonnamment absents du *Letter-Book* qui témoigne pourtant d'une aspiration religieuse soutenue. Aucune des 45 lettres ne fait référence à ce qui a dû être un événement majeur de ces années puisqu'il scellait la fin d'une carrière politique. Il faut se tourner vers la correspondance de Laud pour avoir quelques échos des motivations du chevalier<sup>3</sup>. Les opuscules polémiques, fruits de conversations tenues au cours des années 1635-1637, rendent eux aussi mieux compte des problèmes qui ont sans doute poussé Digby à changer de credo.

L'intérêt de Digby pour la question du bonheur, de la mort et de l'immortalité ne se limite pas à la période suivant immédiatement la mort de Venetia, mais s'étend dans nombre de ses lettres et de ses écrits postérieurs, jusqu'à sa mort. Il est fort possible que la mort de Venetia Stanley ait catalysé une réflexion sur la finitude humaine et sur le bonheur qui était déjà présente dans les écrits de Digby antérieurs à 1633, comme on le voit dans *Loose Fantasies*<sup>4</sup>, qui, retravaillé au fil des années, n'en demeure pas moins un écrit de jeunesse.

---

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Edward Nicholas, 'You may please to remember that the last yeare' », Charterhouse Yard [Londres], 14 septembre 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'My journey has been delayed by a treaty' », Londres, 31 juillet 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à John Coke au sujet de Rye », [Paris], 29 septembre 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'Considering how unseemly a letter' », Rye, 11 septembre 1635 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Francis Windebanke, 'Being arrived att Paris where I intend to remaine' », Paris, 29 septembre 1635.

<sup>2</sup> Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, op. cit., p. 266-268.

<sup>3</sup> William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am Sorry for All the Contents of your Letter' », op. cit., p. 169.

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, op. cit., p. 4-6, 14, 15, 27, 48, 61-63, 132, 155.

### 3.A. Bonheur et béatitude

La question du bonheur ne va pas de soi au XVII<sup>e</sup> siècle. Vers 1640, les débats autour de l'*Augustinus* de Jansénius font rage et entraînent avec eux l'idée que l'homme, corrompu par la concupiscence, ne peut jamais retrouver sa nature d'origine qui a précédé la chute, hormis par une grâce exceptionnelle<sup>1</sup>. Le libre arbitre n'est qu'une illusion et, dans ces conditions, le bonheur est hors d'atteinte. Le thème de la félicité éternelle est éclipsé par un accent sur la souffrance et l'Enfer dans la pastorale française du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et, du côté anglais, on retrouve une mise en relief semblable dans les écrits d'un Bellarmin qui se concentre sur la délectation des élus, mais nie toute parenté de celle-ci avec ce qui peut se vivre sur Terre<sup>3</sup>. Robert Burton chante l'impossibilité d'un bonheur intellectuel et lui substitue une satisfaction liée à l'innocence et la naïveté<sup>4</sup>. Certains associent aussi la félicité à la vie éternelle, comme Herbert de Cherbury<sup>5</sup>. À l'inverse, l'hédonisme promu par Gassendi – et par son chantre François Bernier – implique une tranquillité d'esprit et une vertu morale, et promet les biens de l'esprit sans pour autant écarter ceux qui concernent le corps et la fortune<sup>6</sup>. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le bonheur a une connotation religieuse et constitue souvent la fin en vue de laquelle l'homme vit sa période terrestre, et il se traduit par l'adoration et la présence de Dieu<sup>7</sup>. Le bonheur, de façon générale à cette époque, a partie liée avec la vertu que le croyant pratique<sup>8</sup>, et le catéchisme du Concile de Trente rappelait qu'il n'était qu'une autre appellation pour la vie éternelle, pour une jouissance qui n'est limitée par aucun temps, loin des choses sensibles qui vieillissent et passent<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Georges MINOIS, *L'âge d'or : histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, p. 219. S'appuyant sur les écrits d'Augustin contre Pélagie, l'évêque d'Ypres, Jansen, affirmait que la volonté de l'homme n'est capable que du mal en l'absence de grâce divine. En 1640, l'*Augustinus* parut, défendu par Antoine Arnauld, et déclencha une âpre controverse sur la suffisance de la grâce et le libre arbitre de l'homme. Une autre inflexion que prend la question du bonheur concerne le désir infini de l'homme et l'incertitude liée à son assouvissement, Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, *op. cit.*, p. 211-219.

<sup>2</sup> Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 369-385.

<sup>3</sup> Robert BELLARMIN, *The Eternal Happiness of the Saints*, traduit par John DALTON, Londres, Thomas Richardson, 1850, p. 29-36, 186-189.

<sup>4</sup> Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy What It Is*, Oxford, 1621, p. 400-404.

<sup>5</sup> E. Herbert de CHERBURY, *De veritate*, traduit par Meyrick H. CARRÉ, [1645], 2<sup>e</sup> éd., Londres, Routledge-Thoemmes Press, 1992, p. 163.

<sup>6</sup> Pierre GASSENDI, *Three Discourses of Happiness, Virtue, and Liberty Collected from the Works of the Learn'd Gassendi, by Monsieur Bernier; Translated out of French*, traduit par François BERNIER, Londres, 1699, p. 5-99 ; Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », in Henry MÉCHOULAN et Joël CORNETTE (eds.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 82-84.

<sup>7</sup> Kenneth SHEPPARD, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580-1720: The Atheist Answered and His Error Confuted*, Leiden, Brill, 2015, p. 225.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>9</sup> CONCILE DE TRENTE, *Catéchisme du Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 128.

Digby aborde le sujet à sa façon, comparant le bonheur à des « bulles d'une matière mousseuse », belles à voir, mais dénuées de matière ou de substance solide, dans une métaphore éminemment baroque<sup>1</sup>. Il affirme avec force la légitimité de la poursuite du bonheur, et interroge le rôle que le corps peut y jouer, tout en la situant dans une démarche eschatologique de préparation à la vie éternelle. Si sa définition ultime du bonheur s'accorde avec les grandes lignes du catéchisme tridentin, les minuties en divergent.

### **3.A.1. Le bonheur, fin de l'homme**

« Tous les actions et les mouvements de l'âme tendent vers le contentement de celle-ci et vers la béatitude », soutient Digby à l'orée de *A Conference with a Lady*, « la nature a implanté dans toutes les âmes humaines un désir de béatitude<sup>2</sup> ». Digby propose une définition classique de ladite béatitude comme la « jouissance de tous les objets pour lesquels on a une véhémence attirance, sans adjonction de ceux pour lesquels on a une aversion<sup>3</sup> ». Comme Digby le souligne dans la lettre dédicatoire à son fils, la fin du bon gouvernement, tout comme celle de tout homme, est de conduire tous les gouvernés à la félicité en assurant leur bien-être et de leur donner la possibilité de profiter du bonheur maximum dont la nature les a rendus capables<sup>4</sup>. La liberté et le gouvernement de soi, étudiés au chapitre précédent, trouvent ici leur aboutissement pratique et théorique. Ainsi, le bonheur est un état naturel, solidement enraciné dans l'âme humaine, mais aussi une donnée collective, puisque la responsabilité en incombe tant au sujet qu'au gouvernant.

La béatitude constitue donc une aspiration non seulement légitime, mais nécessaire pour qui veut assumer pleinement sa condition d'homme. Mais cette aspiration est-elle réalisable sur Terre ? Par moments, Digby affirme que la pleine béatitude ne peut être atteinte ici bas dans la mesure où le corps fait obstacle à sa jouissance et gêne la

---

<sup>1</sup> « Like bubbles blowne up in frothy matter, which make a faire shew, but have neither solide foundation nor substance. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'I was ever just to you in all my thoughts' », *op. cit.*; Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 118-141.

<sup>2</sup> « All the actions and motions of [the soul], tend to gaine contentment and beatitude. » « That it is by nature ingrafted in the soules of all mankind to desire beatitude. » Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 8-9, 7.

<sup>3</sup> « By which word I meane an intire, perfect, and secure fruition of all such objects as one hath vehement affections unto, without mixture of any thing one hath aversion from. » *Ibid.*, p. 7.

<sup>4</sup> « The end of that government, and of all a mans aymes, is by all men agreed to be Beatitude: that is, his being completely well, and in a condition of enjoying the most happiness, that his nature is capable of. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée. Le bonheur du peuple est fréquemment présenté comme la fin du gouvernement au XVII<sup>e</sup> siècle. En témoignent les écrits du théologien et philosophe Jean Le Clerc (1657-1736), Jean LE CLERC, « *Parrhasiana* », ou *pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique*, Amsterdam, 1699 ; John MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 566.

poursuite naturelle de l'âme<sup>1</sup>. La teneur de *A Conference* explique en partie cette prise de position, puisque cet opuscule est ouvertement prosélyte et hostile à l'Église d'Angleterre, dont la destinataire, Lady Frances Purbeck, était membre. *A Conference* fut publié en 1638 et se dit inspiré de conversations qui eurent lieu au cours de l'hiver 1635-1636 en France, lieu d'exil pour la dame<sup>2</sup>. En effet, la jeune Frances avait été mariée contre son gré au frère du duc de Buckingham, John Villiers, en 1617. Ce dernier souffrait d'un désordre mental et Frances le quitta pour vivre avec son amant, Sir Robert Howard. Jugée pour adultère, elle fut condamnée et s'enfuit en France en 1627. La disgrâce publique dans laquelle se trouvait cette dernière peut expliquer que Digby concentre son argument sur les biens spirituels à obtenir dans l'au-delà. Enfin, la récente reconversion du chevalier à l'Église de Rome permet au lecteur d'y voir aussi une justification de son retour à la foi – si son unique but était de convertir son interlocutrice, la dimension publique de l'opuscule serait hors de saison. Au contraire, dans le scandale des conversions qui agite la cour<sup>3</sup>, Digby est peut-être soucieux de mieux faire comprendre son choix et il situe, par la publication *a posteriori* de *A Conference* (1638), la cause de son revirement au cœur d'une question de bonheur et de salut, alors que la lettre de Laud de 1636 laissait penser que la démontrabilité de certaines croyances catholiques romaines l'avait réconcilié avec le Saint-Siège<sup>4</sup>. Ces deux raisons ne sont pas incompatibles, et la différence d'accent peut s'expliquer simplement par les destinataires, un évêque proche du roi d'une part, une femme déçue de l'autre. En toute hypothèse, la difficile relation entre corps et esprit qui le préoccupe à la fin des années 1630 et au fil des années 1640 affleure déjà dans *A Conference* au sujet du bonheur.

### 3.A.2. Ce que sont bonheur et béatitude

La continuité entre bonheur terrestre et éternel explique que Digby n'adopte pas systématiquement la distinction entre bonheur et béatitude, d'ordinaire établie entre plénitude sur Terre et délectation d'ordre divin. Comme le souligne le narrateur dans *Loose Fantasies*, le bonheur dont « un homme, dépourvu de toute anxiété et empreint de béatitude et de satisfaction, peut jouir au cours de cette vie, est un modèle très exact de ce

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>2</sup> Elle retourna en Angleterre puis mourut en 1645. Thomas DE LONGUEVILLE, *The Curious Case of Lady Purbeck: A Scandal of the XVII<sup>th</sup> Century*, Londres, Longmans Green and Co., 1909 ; Stuart HANDLEY, « Villiers, John, Viscount Purbeck (1591?–1658) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 26 décembre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/28299>.

<sup>3</sup> Gordon ALBION, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 193-216.

<sup>4</sup> William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am Sorry for All the Contents of your Letter' », *op. cit.*

qu'il peut espérer dans la vie suivante », à l'exception de sa pérennité<sup>1</sup>. Loin d'être un manque de rigueur, cette confusion souligne la continuité entre les félicités terrestre et spirituelle, qui constitue l'un des arguments majeurs de Digby, mais aussi la difficulté qu'il éprouve à définir le bonheur sans recourir à sa contrepartie mystique. Digby emploie parfois une troisième notion pour compléter sa description de la béatitude, la vision béatifique, qui fait référence à l'état de l'homme qui se trouve dans la contemplation directe de Dieu et qui jouit en lui du contentement promis. Il s'inspire peut-être des idées promues par Benoît de Canfeld dans sa *Règle de perfection* qui veut que l'« état continu et tranquille » de la vision béatifique soit accessible dès cette vie<sup>2</sup>.

Le bonheur que Digby affirme avoir connu avec Venetia Stanley illustre bien le chevauchement des deux notions. Il invoque la beauté conjuguée à la bonté et à l'affection mutuelle comme composants essentiels de la félicité<sup>3</sup>, dans laquelle il voit un avant-goût du bonheur céleste qu'il est appelé à vivre. L'évocation est cependant paradoxale, dans la mesure où le chevalier mêle, dans ce domaine, la certitude d'une continuité entre ciel et terre, avec des relents d'une mystique qui voudrait que l'attachement aux choses terrestres soit préjudiciable à la poursuite des biens spirituels<sup>4</sup>. Ainsi, quelques semaines après le décès de Venetia Stanley, Digby commente la douleur qui pourrait être la cause de « sa béatitude éternelle et de son bonheur » :

Je suis sevré de toute satisfaction terrestre, et aucune de ces séductions qui allie les autres et les invitent à des détours n'ont d'emprise sur moi. Et si Dieu veut m'accorder la grâce d'être consolé et de me délecter d'objets spirituels (ce qu'il ne refuse jamais à quiconque le sollicite vivement), je pourrais être heureux, même ici bas – que dis-je, je pourrais être encore davantage heureux que le plus heureux des vivants sensuels. Je crois en effet que Dieu s'est donné à beaucoup en cette vie en communiquant de si puissantes inspirations à leur cœur et de si brillantes révélations à leur entendement, qu'ils ont joui d'une sorte de Paradis ici bas. Et bien que le terme de volupté soit généralement employé dans sa pire acception, on peut décrire fidèlement leur condition en disant qu'ils ont vécu une volupté d'esprit pleine et entière qui surpasse d'autant celle des corps que l'âme est plus noble, active et ardente dans ses opérations que les sens dans les leurs<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> « In this life, a man may enjoy so much happiness, as without anxiety or desire of having any thing besides what he possesseth, he may, with a quiet and peaceable soul, rest with full measure of content and bliss, and is so exact a model of what is to be hoped for in the next ». Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>2</sup> William Fitch Canfield (1562-1610), d'origine protestante, se convertit au catholicisme et entra chez les Capucins parisiens. Jean-Robert ARMOGATHE, « Benoît de Canfeld ou Canfield William Fitch dit (1562-1610) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 décembre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/benoit-de-canfeld-canfield/>.

<sup>3</sup> « The happinesse that the enjoying of beautie, goodnesse, and a mutuall affection createth. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to the town' », *op. cit.*

<sup>4</sup> Cette mystique est détaillée dans les chapitres sur la pénitence et la mortification de Antoine ROULLET, *Corps et pénitence*, *op. cit.*, p. 3-5.

<sup>5</sup> « But if I make right use of [my condition], it may be the cause of aeternall blisse and happinesse to me; I am weaned from any content that the earth can afford me, and none of the allurements which intice and lead others out of their way neede be any rubbes in mine. And if God will give me the grace to take comforte and delight in spirituall objects (which

Cette citation résume clairement combien il est difficile pour Digby de concilier bonheur terrestre et divin. Le premier point, paradoxal en apparence, souligne que la perte de l'être aimé peut permettre au chevalier d'atteindre une plus grande félicité divine, comme si le bonheur terrestre était un obstacle à sa contrepartie divine<sup>1</sup>. Il établit ensuite une différence de proportion entre bonheur et béatitude, et affirme que la plénitude spirituelle est bien plus satisfaisante que sa contrepartie terrestre. Les frontières entre les deux sont brouillées par la possibilité de jouir de la béatitude au cours de la vie terrestre, privilège réservé à ceux qui s'attachent à chercher Dieu. Enfin, l'emploi du terme de « volupté » (*voluptie/voluptuousnesse*) à la connotation charnelle pour désigner ces deux types de satisfaction renforce l'impression qu'elles sont profondément liées dans leur nature, mais différentes dans leur proportion.

Deuxième pan de la possible distinction entre bonheur et béatitude, la question de savoir quelle part joue le corps dans ces notions est délicate pour Digby. D'une part, il adopte une démarche ascétique courante dans la littérature dévotionnelle qui veut que le corps soit un obstacle à la vie spirituelle<sup>2</sup> et il se languit de sa propre mort, qualifiant la vie de « laborieux pèlerinage, dont la délivrance sera le plus grand bonheur qui puisse nous arriver<sup>3</sup> ». Par ailleurs, il souligne que le corps a partie liée avec la gloire et la résurrection. Ailleurs, toujours dans le *Letter-Book*, il démontre que, puisque l'homme est composé de deux natures, s'il trouve un conjoint au physique attirant et à l'esprit vif, il lui est alors possible d'atteindre « l'état naturel le plus parfait et béni que l'homme puisse atteindre sur Terre », à savoir l'amour et l'amitié partagés entre homme et femme<sup>4</sup>. Si cette définition du bonheur paraît traditionnelle, il faut noter que Digby en exclut les personnes consacrées, vouées au célibat et adonnées à la contemplation divine, ainsi que

---

he refuseth to none that duely seek it), I may be happy even here; nay more happy than the happiest sensuall man living; for I do believe that God hath communicated himself to many in this life by so powerfull inspirations in their heart, and by so bright illumination in their understanding, that they have enjoyed a kind of heaven here upon earth. And though the word voluptie be usually taken in the worst sense, yett their condition may be fittly expressed by saying they lived in a more entire and full voluptuousnesse of spirit; which is as much beyond that of the bodies as oure soule is more noble, actife, and fiery in her operations than the senses are in theirs. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'Though I came yesternight late and weary to the town' », *op. cit.*

<sup>1</sup> Comme le voudrait une certaine lecture des béatitudes évangéliques par exemple. Matthieu 5, 3-12 ; Luc 6, 20-23.

<sup>2</sup> Claire GHEERAERT-GRAFFEUILLE, « L'accomplissement des prophéties : la Jérusalem céleste dans la poésie féminine anglaise au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle », in Line COTTEGNIES (ed.), *Les voix de Dieu : littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 186.

<sup>3</sup> « Wee travell a long darke night in a tedious Pilgrimage; which to bee released out of, is the greattes Happines can arrive unto us ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un membre de sa famille, 'Yesternight I received your Lordships letter' », *op. cit.*

<sup>4</sup> « And this is sufficient to prove that the perfectest naturall blessed state mankind can attaine upon earth is the height of love and frenshippe between man and woman. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I would to God I were as fairely disposed to contentment' », *op. cit.*, p. 90.

tous ceux incapables d'affection durable<sup>1</sup>. L'équilibre nécessaire entre bonheur du corps et de l'esprit est le plus marquant dans sa pensée : loin d'un dualisme simplificateur qui rangerait la véritable félicité du côté des idées, il opte pour une juste proportion entre les deux sphères. Cette position découle de son interprétation de la résurrection des corps : le bonheur des contemplatifs est comparable à l'état des âmes désincarnées en attente du jugement dernier, tandis que la félicité de l'homme en relation avec autrui s'apparente davantage à la jouissance du corps glorieux et ressuscité. Sa démonstration est simple : si le bonheur de l'esprit suffisait à l'homme, il n'y aurait pas besoin que ce dernier ressuscitât avec son corps<sup>2</sup>. Enfin, il justifie l'analogie entre la vie terrestre et la vie éternelle par la similarité des opérations spirituelles : l'homme est appelé à aimer et comprendre au cours de sa vie terrestre, facultés qu'il pratiquera aussi dans l'au-delà. La conjonction entre l'analyse des finalités et son expérience personnelle permet au chevalier d'établir une philosophie qui chevauche la frontière de la mort.

La description de l'état du bonheur ne fait pas non plus l'économie du corps. Dans une lettre à son frère, Digby explique que des philosophes – sans doute pense-t-il ici aux stoïciens et aux épicuriens – excluent toute passion de leur définition du bonheur et en font un état d'ataraxie qu'aucun sentiment ne doit troubler. Leur idéal de sagesse ne connaît ni espoir, ni joie, ni crainte, ce qui, selon Digby, en fait des sages, mais non des hommes heureux. Un tel état est insipide et le chevalier préconise de le relever d'une touche de passion. Les tournures d'esprit sont plus ou moins disposées à recevoir cette passion. L'esprit aux plaisirs modérés est le plus apte au bonheur : il se divertit de distractions raisonnables et réduit la gêne à la portion congrue. Les esprits entiers, eux, ne peuvent pas connaître le bonheur : soit ils sont engoncés dans les satisfactions matérielles qui passent, soit ils s'adonnent à une contemplation si abstraite qu'ils en viennent à haïr ce qui auparavant les réjouissait, catégorie dans laquelle Digby dit se situer<sup>3</sup>. Ainsi, le véritable bonheur ne peut faire l'économie d'une composante matérielle – le dualisme supposé de Digby se voit, une fois de plus, nuancé par cette analyse.

Ailleurs, Digby souligne que la vision béatifique – cet état où le croyant, dans l'au-delà, contemple Dieu – affinera et augmentera les plaisirs liés à l'entendement et à la volonté. On ne doit pas minimiser ce « bonheur secondaire » sous prétexte qu'il sera

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*, p. 243-244.

absorbé par la félicité qu'un face-à-face avec Dieu procurera, et le fait que les hommes n'aient pas encore l'expérience de cette plénitude ne doit pas leur en faire négliger la perspective. Le bonheur ne se réduit donc pas non plus à l'expérience qu'en ont les hommes sur Terre<sup>1</sup>, mais se situe dans un délicat équilibre entre plaisirs sensuels et spirituels.

Enfin, un détour par l'œuvre fictionnelle de Digby peut aider à affiner encore cette définition de la félicité. À première vue, le bonheur qu'exalte Digby au fil de son roman autobiographique *Loose Fantasies* entre en résonance avec les écrits amoureux du XVI<sup>e</sup> siècle. L'histoire de Théagènes et Stelliana est présentée comme un exemple de vérité morale, dans la lignée de la tradition médiévale qui veut que « dans cette vie, un homme puisse jouir [...] du bonheur avec une âme tranquille<sup>2</sup> ». De fait, il y chante un idéal de vie conjugal où le bonheur devient une affaire de chiffres : deux personnes, liées en un amour fidèle, deviennent par leur union une trinité divine qui perpétue la race humaine.

Qu'ils puissent posséder le sommet du bonheur que cette vie peut offrir [...] en unissant deux personnes, deux âmes, deux volontés, en une seule, qu'en respirant ensemble, ils produisent un amour divin, et puissent leurs corps s'évertuer à perpétuer cette essence par la succession, dont la durée de vie sera en elle-même limitée, et qu'ils deviennent ainsi des exemples de cette trinité et de cette unité vivantes pour l'éternité<sup>3</sup>.

Le bonheur mêle corps et âme, vie terrestre et vie divine, jouissance physique et partage intellectuel, soi et l'autre, il est l'union qui transcende les différences, l'unité qui réconcilie les antinomies, la synthèse qui abolit les divisions. La paix de l'esprit, entretenant une étroite relation avec la félicité, signe sans conteste l'approche de la plénitude<sup>4</sup>. Le bonheur n'a cure de l'opinion générale, il reste froid à l'approbation de ceux qui le croient présent ; au contraire, comme les corps analysés dans *Deux traités*, la délectation existe dans un temps et un lieu, elle est auprès de l'aimé. Stelliana se languit de Théagènes, ses pensées l'accompagnent, et son contentement reste suspendu au retour de son bien-aimé. Pourtant, plus tard dans l'histoire, le jeune Théagènes note « combien il y a de bonheur à vivre pour soi » et semble se languir d'une heureuse fortune qui le

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Reflecting upon my present condition' », *op. cit.*

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>3</sup> « That they may entirely possess the height of that happiness which this life can afford, and which representeth notably the infinite blessed state wherein the almighty God reigneth, by uniting two persons, two souls, two wills, in one; which by breathing together produce a divine love; and then their bodies may justly strive to perpetuate that essence by succession, whose durance in themselves is limited: and thus they become types of that trinity and unity living in eternity ». *Ibid.*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.

rendrait indépendant de toute contingence<sup>1</sup>. Ailleurs, le narrateur tente de réconcilier les deux approches en constatant que la joie des amants est la plus grande, la plus sûre, la plus solide dans la mesure où elle ne réside qu'en eux et dépend de leur seule volonté. C'est là la véritable félicité que le sage devrait poursuivre, indique le narrateur, puisqu'il est lui-même maître de sa passion et qu'il peut en jouir tant qu'il le souhaite<sup>2</sup>. Comme dans sa lettre de 1633<sup>3</sup>, la passion constitue ici une composante essentielle de la délectation terrestre.

La définition même du bonheur pose donc problème à Digby qui, s'il cède en surface aux topos de la littérature courtoise et élisabéthaine en incluant un idéal d'harmonie et d'amour, met néanmoins en scène le besoin ascétique de vivre pour soi sans dépendre de contingences extérieures pour sa félicité. Plus largement, la question du bonheur évoque la dialectique entre vie contemplative et vie active, problématique prégnante de la première modernité<sup>4</sup>. À la fin de *Loose Fantasies*, Théagènes s'abîme dans de paradoxales préoccupations. Il promet à celle qui est désormais sa femme le bonheur d'une vie retirée dans la sécurité du foyer, adonnée à des occupations intellectuelles, alors qu'il s'apprête à s'aventurer comme corsaire dans la Méditerranée, action qu'il juge nécessaire afin de ne pas passer pour faible et amolli par la félicité conjugale<sup>5</sup>. Théagènes semble pris entre deux feux : le désir d'un bonheur domestique le brûle, mais cet état est teinté de relents de féminité, ou tout au moins d'un manque de virilité, qui lui fait d'abord choisir une vie d'action. Théagènes veut donner une preuve publique de son courage et de sa témérité avant de s'adonner à l'*otium*<sup>6</sup>. Le bonheur exposé dans *Loose Fantasies* est-il réellement ce qu'il paraît ? En envoyant son héros vers des aventures lointaines et dangereuses, le chevalier prend le contrepied d'une vision trop mièvre de la félicité : celle-ci ne s'obtient pas faute de défi, mais au terme d'une conquête courageuse et d'une démonstration d'une certaine force d'âme. Si, plus tôt, les héros faisaient fi de l'opinion publique, ils y accordent désormais un intérêt certain, puisque même Stelliana en vient à accepter les raisons mondaines de Théagènes. Ainsi, vu au

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>3</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*

<sup>4</sup> La dialectique entre contemplation et action était un sujet de débat fréquent, en témoigne l'une des conférences du Bureau d'adresse des frères Renaudot : « Quelle est à préférer de la vie contemplative ou de l'active », conférence 92, Eusèbe RENAUDOT, *Recueil général des questions traitées ès conférences du bureau d'adresse, sur toutes sortes de matieres ; par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris, 1658, p. 475-484.

<sup>5</sup> Kenelm DIGBY, *Loose Fantasies*, *op. cit.*, p. 162-163.

<sup>6</sup> Pour une exposition des sens que prennent la retraite et l'*otium* au XVII<sup>e</sup> siècle, on peut consulter : Bernard BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle : loin du monde et du bruit*, *op. cit.*, p. 168-207.

travers du prisme littéraire, le bonheur se mérite et s'obtient dans l'épreuve et dans l'adversité, il n'est pas un état de vie passif, mais, au contraire, il requiert une activité intellectuelle intense pour perdurer, sa jouissance ne peut être complètement indépendante de l'opinion d'autrui, même si elle nécessite une certaine réserve.

Ainsi, bonheur et béatitude, voulus par Dieu, sont la fin de l'homme. Le bonheur se décline sur le mode de la continuité entre ses avatars terrestre et spirituel, il se distingue de l'ataraxie pour épouser un degré modéré de passion, il n'exclut pas la volupté au profit d'une acception purement abstraite et s'il favorise la retraite, c'est uniquement afin de permettre le détachement des opinions des autres et non pour promouvoir la contemplation au détriment de l'action.

### **3.A.3. Du moyen d'atteindre bonheur et béatitude**

La fugacité, ce rémora qui arrête la jouissance du bonheur, peut être vaincue si la félicité recherchée est replacée dans la perspective plus longue de l'éternité. Afin que le contentement terrestre trouve une forme de continuité dans l'au-delà, et que les satisfactions matérielles, raisonnables et modérées, soient consommées sans péril pour le croyant, ce dernier doit suivre quelques règles simples. Puisque le bonheur constitue un état de jouissance des objets désirés à l'exclusion des objets pour lesquels on a une aversion<sup>1</sup>, il suffit que les aspirations de l'âme et les objets de ce désir coïncident pour qu'advienne la plénitude tant convoitée. Le sujet qui poursuit la félicité doit donc sélectionner des objets qui soient toujours accessibles à l'entendement : des réalités intellectuelles dont la quête ne serait pas gênée par sa partie sensible. Or, puisque l'âme est immortelle – comme Digby veut le prouver par ailleurs –, cette adéquation entre le désir et son objet n'est pas soumise à l'interruption de la mort.

À quoi, plus précisément, l'homme doit-il s'attacher afin d'atteindre la félicité qui comblera les désirs de son cœur ? Un texte jusqu'ici négligé par les biographes de Sir Kenelm éclaire sa pensée paradoxale sur le sujet : le « discours académique » qui s'étend sur sept feuillets conservés à la British Library. Sans mentions de date ni de lieu, en français, il a été adressé à une « académie<sup>2</sup> » ou une société savante non encore identifiée

---

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 7.

<sup>2</sup> Le terme « académie » désigne « des espaces de sociabilité gouvernés par des règles différentes de celles qui régissaient la société civile et se destinaient essentiellement à satisfaire le goût de la conversation savante, dans le respect des règles de la civilité ». Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : « Les conférences du Bureau d'adresse » de Théophraste Renaudot (1633-1642)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 27.

à ce jour<sup>1</sup>. Le texte, bien qu'incomplet, permet néanmoins d'établir les bases de la pensée de Digby. D'une expression lapidaire, Digby balaie les « fantômes de la beatitude », ces chimères dont se contentent le fermier qui voit ses granges pleines ou l'orateur qui gagne le procès de son client<sup>2</sup>. Si l'amour est au cœur de la quête de l'homme, il faut que celle-ci se déroule dans la sphère des idées intellectuelles. De fait, avance-t-il, l'amour des esprits est noble et louable, mais quel est l'homme qui s'éprend de l'esprit de la femme sans égard pour son corps ? L'amour purement spirituel, pour romantique et épuré qu'il soit, n'existe pas ici bas ; il s'abîme dans une matérialité niée qui ôte à l'amant éperdu toute liberté et en fait le jouet déconcerté de ses passions. Sous l'empire d'un sentiment inconditionnel qui tend à l'idolâtrie, l'amant qui se croyait au Paradis découvre qu'il n'y a pas de plus grand Enfer que l'amour et en vient à désirer n'avoir jamais connu un tel bonheur qui ouvre la porte à tant d'impatience et de douleur. L'inconstance de l'objet vénéré, sa vulnérabilité à la mort et sa sujétion aux décisions d'autrui interdisent toute félicité persistante, il faut donc chercher ailleurs le vrai bonheur. La réflexion sur la fragilité du bonheur terrestre apparaît souvent dans les écrits de Digby, en particulier au cours des années qui suivent le décès de Venetia. Ainsi, dans *A Conference*, un passage

<sup>1</sup> Le « discours académique » exposant de nombreuses similarités avec les « 5 méditations en retraite », tant en termes de vocabulaire que de point de vue, je pense que les deux textes sont contemporains. Digby y évoque « un long silence » qui l'a empêché de parler, qui pourrait correspondre à la période qui suit immédiatement la mort de Venetia Stanley. Je n'ai pas réussi à identifier avec certitude l'académie à laquelle Digby a adressé ce discours. Il s'agit sans doute d'une société savante comprenant le titre d'académie, ce qui expliquerait pourquoi Digby a intitulé cette harangue « discours académique ». Digby précise en outre que les règles de l'académie l'empêchent de discuter de théologie. Il ne peut s'agir de l'académie putéane – le Cabinet des frères Dupuy – qui n'impose aucune règle à ses membres et prend la forme de conversations (*Ibid.*, p. 37-38 ; René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine, 1983, p. 92-95). L'académie de Montmor se concentre davantage sur des questions de physique et ne démarre ses rencontres qu'en 1653 (Harcourt BROWN, *Scientific Organizations in Seventeenth Century France, 1620-1680*, New York, Russell & Russell, 1967, p. 64-117 ; Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris, op. cit.*, p. 46). Digby se rendit à l'Académie de Montpellier à trois reprises, mais ce fut pour aborder les questions de la pierre philosophale, l'éternité du monde et la poudre de sympathie. (Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante, ou relation nouvelle historique et politique de tous ses estats, selon la face qu'ils ont depuis la fin de l'année 1666 jusques au commencement de l'année 1669, representez en divers tableaux, suivis des portraits et des alliances des roys et des princes*, Genève, 1669, p. 327-328). L'académie de Mersenne, qui occupa une place prééminente dans la vie académique à Paris de 1635 à 1648, et dont on sait que Digby s'y rendit, n'imposait pas de restriction sur la théologie, mais s'occupait davantage de problèmes mathématiques (*Ibid.*, p. 44-45) L'Académie française s'intéressait aux faits de la langue française, ce qui en fait une candidate peu probable bien qu'elle interdise les sujets religieux. Il reste l'académie des frères Renaudot qui interdisaient les sujets religieux (*Ibid.*, p. 77), mais je n'ai pas retrouvé de trace de ce discours parmi les conférences publiées (Eusebius RENAUDOT et Théophraste RENAUDOT, *A General Collection of Discourses of the Virtuosi of France: Upon Questions of All Sorts of Philosophy, and Other Natural Knowledge*, Londres, 1664.). Enfin, l'académie de l'Abbé Bourdelot débute ses rencontres vers 1642, mais aborde ses problèmes de philosophie sous forme de conversations et non d'exposés (Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris, op. cit.*, p. 40-41). Cette dernière reste l'hypothèse la plus vraisemblable, dans la mesure où elle porte le nom d'« académie », et où Digby fait référence à Bourdelot, qu'il a connu à Paris, comme l'ami intime de son « premier protecteur » (« amico singolari del primo patrono ch'io habbio nel mondo », Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto quà, per mano di Monsi di Liergues luogotinente criminale di q-ta citta, la lettera di V<sup>tra</sup> Sig<sup>ia</sup> III<sup>ma</sup> delli 4 di Maggio ; la quale, con troppo obligarmi' », Lione, 22 mai 1648, f. 95v). Une autre lettre témoigne qu'il fréquentait Bourdelot au cours de l'été 1648 à Paris (« Kenelm Digby à Cassiano Dal Pozzo, 'Ho ricevuto q-sta mattina do Monsu Bourdelot, la sua gentilissima delli 22 di giugno, nella quale V<sup>tra</sup> Sig<sup>ia</sup> III<sup>ma</sup> continua gl'onori et favori eccessivi che per la sua innata benignità lei è in possessione di farmi' », Paris, 4 août 1648, f. 97r).

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 144.

décrit éloquemment que l'homme ne peut jamais jouir pleinement du bonheur sur Terre en raison de sa précarité. « Ce Génie qui préside aux affaires humaines, jouit des changements perpétuels et de la volatilité des fortunes humaines, de sorte que celui qui se trouvait drapé de dignité, se voit brusquement précipité la tête la première dans une condition tout à fait opposée<sup>1</sup> » : Digby opte là pour une image éminemment baroque de changement, où un génie prend plaisir aux renversements qu'il contemple. Obstacle ultime au bonheur, « la mort [qui] s'empare de lui au quotidien, et [qui] prend possession de ses œuvres, et le réduit, à chaque heure qui passe, à un cercle étroit jusqu'à ce qu'à la fin, elle le saisisse et conclue sa vie par un divorce entre lui et ce qu'il avait de plus cher ici bas<sup>2</sup> ». La mort, dépeinte comme un prédateur, constitue la menace par excellence au bonheur terrestre, quel qu'il soit.

Or, l'homme, né sous les auspices de l'amour, doit appliquer cette faculté à l'objet qui le rendra heureux. Digby, contre toute attente, refuse alors de disserter sur l'amour théologique, pourtant attendu d'un homme qui ne faisait pas secret de son catholicisme. Bien au contraire, fort de l'adage socratique « connais-toi toi-même », le chevalier affirme sans ambages que, pour être heureux, il faut s'aimer soi-même. L'amant se joue alors de tous obstacles : inconstance, jalousie, maladie et mort ne menacent jamais son bonheur. « L'ame est un miroir qui représente en soy toutes les choses créées et le createur mesme », les quêtes variées de la science et de la beauté sont sûres de trouver là des objets de contentement<sup>3</sup>. L'amour de soi ouvre sur le monde physique et métaphysique où n'existe aucune fin ni satiété. L'âme humaine, aux dires de Digby, est le réceptacle de toute vérité et peut accéder à la compréhension de toute essence ; la voie du bonheur passe donc par une nécessaire ouverture sur le monde. Cette démonstration joue avec les attentes d'un public de tradition chrétienne qui s'attend à entendre louer l'amour de Dieu, mais aussi sans doute avec les règles de l'académie qui, interdisant le traitement des questions religieuses, inscrit hors du champ de l'application intellectuelle un certain nombre de sujets qui sont chers au chevalier. L'effet oratoire est bien maîtrisé et le clou

<sup>1</sup> « The Genius that presideth over human affaires, delighteth in perpetuall changes and variation of mens fortunes, so that he who late sate enthroned in greatest dignity, is all of a suddaine precipitated headlong unto a condition most opposite thereunto ». Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>2</sup> « Death growing dayly upon him, and encroaching upon his outworks, and by houres reducing him into a narrower circle, at leingth seizeth upon himselfe and maketh an eternall divorce betweene him and what was dearest to him heere. » *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>3</sup> Kenelm DIGBY, « Discours académique, 'Si la verité n'estoit interessée' », *op. cit.*, f. 148r.

de la démonstration ménagé par un effet de surprise et un renversement digne d'une rhétorique baroque<sup>1</sup>.

Reste à savoir comment le philosophe doit opérer pour acquérir l'heureux fruit qui assure le contentement sans tomber dans un narcissisme primaire. Devenir maître en cet art requiert de s'astreindre à un exercice régulier et systématique dans la mesure où le désert et la solitude sont des étapes nécessaires pour que le bénéfice d'une telle quête ne s'évente pas dans les tracasseries du monde. L'honnête homme doit, avant tout, rechercher le savoir et la connaissance du monde. L'idée n'est pas nouvelle ; déjà, les adversaires de Thomas d'Aquin soutenaient que la connaissance parfaite des substances séparées n'était pas hors de portée des hommes et qu'une petite élite de philosophes pouvait l'atteindre et accéder ainsi à la *felicitas*<sup>2</sup>. Cette potentialité est inscrite dans la nature de l'homme, et ceux qui ne sont pas capables d'atteindre cette connaissance n'atteindront qu'une *felicitas* imparfaite. Nonobstant la légitimité de cette quête, une aporie semble la menacer : l'homme philosophe qui, par la force de ses travaux, conclut à l'instar de Socrate qu'il ne sait rien et que c'est là sa seule connaissance, est-il voué au malheur ici bas et au-delà ? Non, rétorque Digby, la connaissance qu'il a, pour être parvenu à une telle réalisation, est ample et profonde, il est donc déjà sur la voie de la félicité. Les recommandations pratiques de Digby rappellent à son auditoire les valeurs de la retraite, si prégnantes à son époque<sup>3</sup>, et lui permettent de raccorder sa conception du bonheur avec les idées épistémologiques qu'il développait, sans doute à la même époque, dans son *Traité de l'âme*.

Dans d'autres écrits où l'interdiction des sujets religieux ne joue pas, Digby a recours à la foi pour discuter du moyen d'atteindre le bonheur. Il inaugure *A Conference* avec la question de ce qui peut amener au bonheur éternel, et conclut qu'aucun « moyen naturel ne peut conduire à l'accomplissement et à la conclusion du bonheur<sup>4</sup> ». En raison de la nécessaire adéquation des moyens et des fins, la seule façon d'atteindre cet objectif divin se trouve dans un procédé surnaturel, à savoir la foi<sup>5</sup>. L'une des originalités de

---

<sup>1</sup> L'effet de surprise, le renversement, la contradiction, l'emphase et l'hyperbole caractérisent la rhétorique baroque. Laurent VERSINI, *Baroque Montesquieu*, op. cit., p. 55 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, op. cit., p. 143-284.

<sup>2</sup> Thierry GONTIER, « Introduction », in Pietro POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, traduit par Thierry GONTIER, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 1-li.

<sup>3</sup> Bernard BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., passim.

<sup>4</sup> « No man can by naturall meanes arrive to the end and period of happiness. » Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 31.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

Digby réside précisément dans son interprétation de la finalité de la foi et de la religion : là où l'on attendrait un discours sur le salut de l'âme, on trouve un hédonisme inattendu. La doctrine du Christ est perçue comme ayant une finalité pratique et « visant un effet qui est de réduire l'humanité à la béatitude<sup>1</sup> » – cette traduction emploie volontairement le terme calque afin de rendre toute l'ambiguïté de ce terme de « *reduction* » qui jette un voile négatif sur la notion de bonheur.

Dans la mesure où bonheur et béatitude constituent la fin de l'homme, l'honnête homme qui prend la raison éclairée et la conscience droite pour guides, doit pouvoir les atteindre par la seule force de son raisonnement, puisque « la raison naturelle est capable d'établir pour l'homme une voie qui le mènera à un état de bonheur surnaturel, un tel chemin étant nécessaire à l'homme qui, autrement, manquerait entièrement la fin pour laquelle il a été créé<sup>2</sup> ». Le chevalier affirme dans *A Conference* que Dieu a donné aux hommes « une science ou un art par lequel il peut se gouverner et orienter le cours de sa vie de sorte à arriver à la sécurité du havre désiré et à la fin pour laquelle il a été créé<sup>3</sup> ». Cette science – ou cet art –, placée sous le signe de la liberté, arbore le nom de religion et doit conduire à la vision béatifique, état de l'âme qui contemple Dieu.

L'hédonisme chrétien dont Digby fait la promotion associe la quête de Dieu avec la poursuite du bonheur. À titre d'exemple, dans son *Discourse Concerning Infallibility*, Digby mentionne la paix de l'âme qui assure que l'homme est sur le bon chemin en matière religieuse : « la tranquillité, l'assurance et la satisfaction du cœur qui confirment à l'homme qu'il se trouve sur le bon chemin vers le bonheur auquel il aspire<sup>4</sup> ». Ce dernier traité, publié en 1652, semble cependant constituer une réponse à des conversations tenues dans l'église de Saint-Germain des Prés<sup>5</sup>, sans doute en 1636 ou au début de l'année 1637, quand George Digby et Sir Kenelm se trouvent tous deux à Paris. L'ouvrage est sans doute le fruit de la maturité de Sir Kenelm, et s'il procède de façon similaire à ses écrits des années 1635-1640, si les arguments sont les mêmes, sa pensée

<sup>1</sup> « The doctrine of Christ is practicall and aymeth at the working of an effect, which is the reduction of mankind to beatitude ». *Ibid.*, p. 78.

<sup>2</sup> « For no naturall reason being-capable to proportion unto a man a course that might certainly bring him to a state of supernaturall happinesse, and yet such a course being necessary to mankind which otherwise would totally faile of the end it was created for ». Kenelm DIGBY, « Fragment, 'And such a church as this' », s.d. Middleton Papers, XLIV, Add. Mss. 41846, f. 168.

<sup>3</sup> « It was certaine he had bequeathed to him a science or art whereby to governe himselfe and steere his course so as to be able to arrive safely into his wished haven, and to that end which he was created for ». Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> « That quiet, that security, & that content of hart, which accompanyeth ones believing that he is in the right way of obtaining the happinesse he aymeth att. » *Ibid.*, p. 163.

<sup>5</sup> Si l'on en croit l'introduction de Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*

semble globalement plus sèche, moins illustrée que dans ses écrits de jeunesse : la béatitude est décrite sur le mode de l'euphémisme, dans un langage qui n'exprime « que l'ombre » du fait<sup>1</sup>. Digby opte pour le terme de « *happinesse* » là où l'on attendrait une évocation de la vision béatifique ou de Dieu. Deux chapitres du *Discourse* sont consacrés à la « méthode et la façon certaines de conduire l'homme à la béatitude » et à la « méthode et science qui permettent d'atteindre la béatitude (qui est la véritable religion)<sup>2</sup> ». Dans un texte prosélyte et ouvertement religieux, pourquoi Digby a-t-il préféré le terme de béatitude à celui de religion ? Il effectue pourtant une association directe entre les deux au moyen de la parenthèse, ce qui lui permet de dissiper tout doute que pourrait avoir son lecteur. Ce choix s'inscrit dans une démarche de démonstration rationnelle, et lui permet sans doute de présenter la religion comme découlant d'une nécessité naturelle en vue de laquelle l'homme a été créé. L'amalgame entre religion et béatitude lui permet de mettre en valeur une dimension de jouissance personnelle, mais aussi un aspect très concret de la relation de l'homme à Dieu qu'il oppose par ailleurs à d'autres « entreprises spécieuses » qui n'ont pas l'apanage d'une véritable science<sup>3</sup>. Cette poursuite est aussi l'art le plus élevé « parce que son objet est d'acquérir la béatitude, qui est notre première fin, et parce que tout ce qui est agréable par ailleurs en dépend<sup>4</sup> ». Ainsi, la religion est placée à la source de tous les désirs de l'homme. Ce choix du concret sur l'abstrait, de la jouissance sur la privation renforce la jubilation générale qui se dégage des écrits de Digby dont les textes s'apparentent parfois à un *carpe diem* invitant le lecteur à profiter pleinement des biens qui passent pour bénéficier ensuite de ceux qui demeurent. Ce *carpe diem*, inspiré d'Horace<sup>5</sup>, s'inscrit dans une thématique baroque qui rappelle que la vie et ses biens sont fugitifs, mais qui ne remet pas à l'éternité le soin de leur jouissance.

Le bonheur que Digby souhaite mettre à la portée de tout honnête homme est intimement lié à son étude de l'âme, il en constitue la fin ultime. L'approche de Digby est donc particulièrement originale pour son siècle : loin de se contenter de prêcher un bonheur surnaturel réservé aux âmes ayant mené une vie de renoncements sur Terre, il

---

<sup>1</sup> « That I want language to expresse but a bare shaddow of it ». *Ibid.*, p. 137.

<sup>2</sup> Il s'agit des chapitres XI (« That there is a certaine methode and way to bring mankind to Beatitude ») et XII (« How the methode and science of attaining to Beatitude (which is true Religion) is to be learned. And that it is not come into the world by humane reason or invention. »). *Ibid.*, p. 153-168.

<sup>3</sup> « Specious undertakings ». *Ibid.*, p. 156.

<sup>4</sup> « The art of comming to Beatitude (which we call *Religion*) is the highest, the amplest, and the necessariest of all Artes whatsoever. The highest; because the scope of it is to gaine Beatitude: which is our chiefe End; and upon which, all that is otherwise pleasing to us ought to depend. » *Ibid.*, p. 150.

<sup>5</sup> HORACE, *Œuvres, op. cit.*, p. 20-21, Ode I, 11.

prône la compatibilité entre la jouissance des biens de son monde et la poursuite de l'au-delà. Plus une âme sera heureuse sur Terre, plus sa vie désincarnée dans l'au-delà sera susceptible d'être heureuse. Les propos de Digby sur le bonheur, j'ai tenté de le montrer, constituent aussi une façon de vulgariser sa théologie, ou tout au moins de rendre des idées théologiques accessibles à tout un chacun. Ainsi, la béatitude remplace la religion, et la connaissance de soi se substitue à celle de Dieu. Les termes mêmes de religion et de Dieu sont ainsi effacés au profit d'une célébration du monde et de ses biens qui se situent dans la perspective de la mort. Cette disparition ne signifie pas pour autant que l'éternité est supprimée, au contraire, elle est réévaluée au profit d'une continuité entre Ciel et Terre là où d'autres voient une rupture radicale.

### 3.B. Résurrection et éternité

L'introduction du présent travail signalait combien le XVII<sup>e</sup> siècle semblait tragique par son taux de mortalité catastrophique et ses successions de crises en tous genres<sup>1</sup>. L'art de la Contre-Réforme se crispe sur l'image du martyr et, dans son accent sur les sentiments extrêmes de l'âme, exprime l'angoisse de la mort avec éloquence, reprenant de façon obsédante les motifs du crâne et du squelette, accompagnés des symboles traditionnels des vanités<sup>2</sup>. La sensibilité baroque hypertrophie la scène du dernier passage, la mort devient un spectacle dont le théâtre elisabethain se repaît, tandis que spectres, revenants et squelettes intègrent l'imagerie collective<sup>3</sup>. La spiritualité ignacienne se trouve au cœur de ce glissement de la mort vers le centre de la conscience collective<sup>4</sup>. Lorsqu'Ignace de Loyola préconise, dans son édition latine des *Exercices spirituels*, d'ajouter une méditation sur la mort au déroulement de la première semaine, il génère une tradition qui trouve des échos parmi ses contemporains et héritiers, comme Juan Alonso de Polanco, secrétaire de la Société de Jésus, qui esquisse dans son *Directorium* cette méditation sur la mort et qui conseille que les enfants eux-mêmes s'y appliquent, signe de l'importance que revêt cet exercice<sup>5</sup>. Les recommandations de

<sup>1</sup> Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, op. cit., p. 269 ; Didier SOULLER, *La littérature baroque en Europe*, op. cit., p. 20-26.

<sup>2</sup> Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, op. cit., p. 203-206.

<sup>3</sup> Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, op. cit., p. 249-250 ; François LAROQUE et Jean-Marie MAGUIN, « Introduction », in Line COTTEGNIES, François LAROQUE et Jean-Marie MAGUIN (eds.), *Théâtre élisabethain*, Paris, Gallimard, 2009, p. xxxiii ; Henri FLUCHÈRE, « Elisabethain, théâtre », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 décembre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theatre-elisabethain/>.

<sup>4</sup> Aleksandra KOUTNY-JONES, *Visual Cultures of Death in Central Europe: Contemplation and Commemoration in Early Modern Poland-Lithuania*, Leiden, Brill, 2015, p. 26-30.

<sup>5</sup> Juan Alonso de Polanco (1517(?)-1576) était un jésuite espagnol et administrateur de la jeune Société de Jésus. Il seconda Ignace de Loyola dans l'établissement des *Constitutions*. Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, op. cit., p. 206-207 ; Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, Paris, Le grand livre du mois, 1991, p. 233 ; Hans J. HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, op. cit., p. 283 ; Robert A. MARYKS, *The Jesuit*

François de Sales, de même, placent la vision de l'Enfer au démarrage du chemin vers la vertu<sup>1</sup>. Michel Vovelle note que les élites de l'époque baroque révèlent une vision de la fragilité du monde et de sa destruction imminente qui diffère de celle, plus apaisée, du siècle précédent<sup>2</sup>. Il associe cette nouvelle attitude envers la mort à la vanité. Digby, influencé par les spiritualités de son temps, mais aussi sans doute par le sentiment général de crise, accorde à la mort une part importante de ses méditations – ou, tout au moins, de celles dont une trace écrite nous soit parvenue – en particulier après 1633.

La mort suscite la question de l'immortalité de l'âme et de son état dans l'au-delà et, plus largement, s'inscrit dans une interrogation sur la fin du monde et sa corruption possible. Le XVII<sup>e</sup> siècle est particulièrement sensible à un certain millénarisme et Jean Delumeau situe à l'époque de la Réforme le deuxième temps fort des peurs eschatologiques<sup>3</sup>. En Angleterre, le millénarisme n'était pas l'apanage des Églises protestantes extrêmes comme les Cinquièmes Monarchistes, mais constituait plutôt un sentiment diffus qui parcourait la société civile toutes confessions confondues et qui caractérisait le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. L'époque du baroque n'a évidemment pas l'exclusivité de la réflexion sur la mort dont l'universalité n'est pas à prouver. Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles voient cependant certains traits essentiels se dégager que l'on peut considérer comme propres à cette époque, comme la représentation des ossements et crânes, sans doute nourrie par les récentes explorations et dissections du corps humain, ou encore l'omniprésence de la mort<sup>5</sup>. La façon qu'a le Grand Siècle d'associer le macabre à l'éphémère, le sinistre et le sublime, de mettre en valeur les contradictions ressort de la sensibilité baroque. Fidèle à son époque, Digby se fait l'écho de ces interrogations dans sa tentative de démontrer l'immortalité de l'âme par la seule force de la raison et par sa description des états possibles de l'âme après le jugement dernier.

---

*Order As a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2010, p. 70.

<sup>1</sup> Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, op. cit., p. 234.

<sup>2</sup> Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident*, op. cit., p. 251-252.

<sup>3</sup> Jean DELUMEAU, *La peur en Occident*, op. cit., p. 281-287.

<sup>4</sup> Le millénarisme ou le chiliasme désigne la croyance en l'imminence d'un *millenium*, un royaume de paix et d'amour, qui sera instauré pendant un millénaire avant le jugement dernier. Les Cinquièmes Monarchistes croyaient en la venue d'une cinquième monarchie où le Christ règnerait sur Terre avec ses saints ; leurs espoirs naquirent avec l'avènement du Commonwealth. Bryan W. BALL, *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, Brill, 1975, p. 233-238 ; Jean DELUMEAU, *Une histoire du Paradis : mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, vol. II, p. 250-260.

<sup>5</sup> Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, op. cit., p. 203-227 ; Daniela BLEICHMAR et Peter C. MANCALL, *Collecting Across Cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 106-108.

### 3.B.1. La fin du monde et la nature de l'éternité

Première constituante des fins dernières, la fin du monde intéresse Digby, d'une part, parce qu'elle lui permet d'éprouver ses idées sur le monde physique, et, d'autre part, parce qu'elle établit les conditions du jugement dernier et l'avènement de l'éternité. Digby traite du sujet à plusieurs reprises : il donne son avis lors de la controverse entre Goodman et Hakewill du milieu des années 1630, réfute Thomas Browne sur un sujet similaire en 1642, en ravive quelques idées pour son discours *The Vegetation of Plants* publié en 1661, et discute encore de la question à l'académie de Montpellier vers la fin de sa vie<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas simplement de chercher à déceler les signes annonciateurs de la fin des temps, mais plus précisément à discerner la tendance générale de la matière afin d'en déduire la forme que prendra la fin du monde et ce qu'il adviendra de ladite matière lorsque les temps seront accomplis. Digby puise dans ses ressources tant alchimiques que philosophiques et théologiques pour conclure à la réorganisation générale de la matière.

En 1635, Digby écrit à George Hakewill<sup>2</sup>, archidiacre à Surrey, fervent calviniste et opposant zélé à l'arminianisme<sup>3</sup> et au catholicisme, qui venait de publier et de lui faire parvenir sa troisième édition de *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*. Cette édition révisée et complétée de deux livres supplémentaires voit sa cinquième partie brièvement préfacée par Digby, qui indique avoir eu accès au manuscrit et note combien il serait profitable de le publier afin de pouvoir le relire tout à loisir<sup>4</sup>. Il loue la finesse de l'argumentation et la profondeur du

<sup>1</sup> La séance, intitulée « Si le monde est de toute éternité », eut lieu peu avant que Digby n'y présentât son *Discours fait en une assemblée célèbre*. Samuel CHAPPUZEAU, *L'Europe vivante, op. cit.*, p. 328-329.

<sup>2</sup> George Hakewill (1578-1649) fut aumônier du prince héritier et chargé de le préserver de toute influence catholique romaine jusqu'à ce qu'il soit emprisonné pour avoir écrit un opuscule contre l'alliance espagnole en 1622. Calviniste strict, il était opposé à toute tolérance de l'Église catholique. P. E. MCCULLOUGH, « Hakewill, George (*bap.* 1578, *d.* 1649) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 4 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/11885>.

<sup>3</sup> L'arminianisme, courant théologique qui se développe au XVII<sup>e</sup> siècle en particulier en Angleterre, est inspiré de Jacobus Arminius (1560-1609), pasteur à Amsterdam en 1588 et professeur à Leyde en 1603. Arminius tenta d'atténuer les conceptions calvinistes concernant la prédestination et ses disciples comptèrent parmi les premiers apôtres de la tolérance. Jean BAUBÉROT, « Arminianisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 4 Oct 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/arminianisme/>.

<sup>4</sup> Je traduis et retranscris ici le contenu de cette brève lettre afin de mettre en valeur le décalage avec la lettre à Hakewill. « Monsieur, votre courtoisie et votre faveur m'obligent et je leur suis redevable d'avoir lu ces discours excellents et érudits, etc. Une seule lecture ne me suffit pas pour assimiler des notions si élaborées. Par conséquent, j'attends leur publication qui me permettra d'étancher ma soif à loisir. En vérité, vous êtes redevable à votre adversaire de vous avoir procuré l'occasion de révéler au monde votre habileté au débat ainsi que la profondeur de votre savoir. J'aurais tort de vous retenir davantage et demeure votre serviteur, K. D. » « Worthy Sir, I am very much obliged unto you for your courtesie and favour in affording me the sight of these excellent and learned discourses, &c. Once reading to my capacitie, serveth not for such refined notions ; therefore with longing I shall expect their publishing in print, that I may at full and at leasure quench my thirst. Truly you are much beholding to your Adversary, that hath given you meanes to shew unto the world your acutenesse in disputation, as well as your profunditie in science; I will not longer hold you from your better employments, but rest Most ready to doe you service, K. D. » George HAKEWILL, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, [1627], 3<sup>e</sup> éd., Oxford, 1635, p. Aaaa3v.

savoir qu'il oppose à son adversaire, Godfrey Goodman<sup>1</sup>, auteur de *The Fall of Man* en 1616, à l'origine de la dispute, qui n'eut de cesse qu'il réfutât Hakewill, le poussant à reformuler son argumentation<sup>2</sup>. Au cœur du désaccord se situe la question de la corruption du monde, avec Goodman qui affirme que le monde se délite à petit feu dans les domaines physique, intellectuel ou moral et que les cieux et l'homme ne sont pas constants et se putréfient, contrairement à ce qu'avance Aristote. Par conséquent, les réalisations des modernes sont insignifiantes et méprisables au regard de celles des anciens. À l'opposé, Hakewill maintient que les cieux sont stables et éternels et adopte ainsi une perspective résolument aristotélicienne au sein de laquelle le monde évolue par cycles de création et de destruction.

En réponse à l'édition de 1635, Digby écrit une longue lettre à Hakewill pour lui soumettre sa propre théorie de la corruption. Tout d'abord, au sein du débat entre Hakewill et Goodman, Digby penche résolument avec le second du côté de la corruption généralisée du monde, bien qu'il la qualifie aussi de « vulgaire », ou ordinaire<sup>3</sup>. Son premier argument ausculte la notion d'incorruptibilité qui procède, selon lui, de l'impossibilité de dissocier la puissance de l'acte. De fait, si la matière a une puissance plus large que l'acte, elle peut accueillir d'autres actes, et donc, potentiellement, être corrompue ; l'incorruptible et l'éternel n'ont donc pas de puissance ni d'acte<sup>4</sup>. À partir de cette conclusion, Digby s'efforce de prouver qu'il n'y a pas de mouvement qui soit éternel, considération qu'il développe quelques années plus tard dans *Deux traités*. En effet, tout mouvement tend vers quelque chose et cesse lorsque sa cause finale est atteinte. Or, l'objectif du monde matériel et sensible est de créer les conditions nécessaires pour l'apparition de nouvelles formes, dont les formes intellectuelles sont l'acmé. Sitôt que le nombre de ces dernières sera complet, le monde matériel pourra cesser de se mouvoir, toutes actions et passions parmi les éléments seront rendues caduques, les corps n'auront

---

<sup>1</sup> Godfrey Goodman (1583-1656) publia *The Fall of Man, or, The Corruption of Nature* en 1616, qui reprend ses sermons prononcés à Stapleford Abbots, dans l'Essex où il fut pasteur. Ordonné évêque de Gloucester en 1624, il fut accusé d'être trop proche de Rome et démis de ses fonctions en 1643. Il écrivit une histoire de son époque qui ne fut publiée qu'en 1839, ainsi qu'un ouvrage sur la trinité et l'incarnation (*The Two Great Mysteries of Christian Religion*, Londres, 1653). Nicholas W. S. CRANFIELD, « Goodman, Godfrey (1583–1656) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 4 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/10977>.

<sup>2</sup> George HAKEWILL, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God*, *op. cit.*, p. Aaaa3r ; Godfrey GOODMAN, *The Fall of Man, or the Corruption of Nature, Proved by the Light of Our Naturall Reason Which Being the First Ground and Occasion of Our Christian Faith and Religion*, Londres, 1616.

<sup>3</sup> « You vindicate the world from the vulgarly received opinion of decay or deterioration ». George HAKEWILL, *The Power and Providence of God*, *op. cit.*, f. 7r.

<sup>4</sup> « For corruption in any subject rising out of the latitude of the Potentia greater then of the Act that is in it (which maketh it apt to receive other Acts, and dispositions to them) it followeth necessarily that whatsoever is not divisible into Potentia and Act, is incorruptible. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », *op. cit.*, f. 7v-8r.

plus besoin d'être réorganisés pour recevoir davantage de matière<sup>1</sup>. L'objectif du monde matériel est donc de générer des formes intellectuelles (que Digby associera ensuite avec les âmes humaines) jusqu'à ce que ces dernières soient au complet, moment qui marquera la fin des temps et du mouvement.

En deuxième lieu, Digby analyse les moyens naturels qui peuvent conduire à cette fin. Il réfute d'abord l'argument volontariste qui veut que toute action terrestre dépende exclusivement de la volonté du créateur<sup>2</sup>; celui-ci impliquerait que ce dernier ait été incapable de prévoir l'évolution de son ouvrage comme le ferait un bon horloger qui n'a pas besoin de tenir les aiguilles de sa création pour qu'elle fonctionne<sup>3</sup>. Le raisonnement déterministe qui s'ensuit nécessite que les cycles de destruction et de régénération du monde soient des données naturelles rendues possibles par l'équilibre des éléments.

Or, deux éléments sont potentiellement destructeurs dans le monde : l'eau et le feu. La première fit ravage du temps de Noé, mais comme l'eau comprend aussi un principe de vie qui convenait bien aux premiers temps de la Terre grâce à sa qualité humide, il fut possible de repeupler la Terre avec des hommes de taille plus grande. Le Déluge éclata pour des raisons physiques liées au réchauffement excessif des eaux au-dessus du ciel qui coïncidèrent avec des circonstances morales liées à la méchanceté des hommes. L'autre élément destructeur, le feu, sera la cause de la seconde et dernière catastrophe naturelle à la fin des temps<sup>4</sup> : la Terre qui n'a cessé de sécher depuis le Déluge, devient du combustible et prendra feu spontanément de même que les volcans entreront en éruption sous l'effet de « la constipation » de chaleur dans leurs entrailles<sup>5</sup>. Ainsi, la matière se délabre progressivement.

Digby souscrit aussi à l'hypothèse, répandue à son époque, de la déliquescence de l'homme<sup>6</sup>. Il croit que les patriarches vivaient pluricenténaires, protégés des rayons

<sup>1</sup> *Ibid.*, f. 9r-v.

<sup>2</sup> Sur l'hypothèse volontariste, on peut consulter les ouvrages et articles suivants : Margaret OSLER, « Fortune, fate, and divination », *art. cit.* ; Peter HARRISON, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 7 ; Robert L. CROCKER et Sarah HUTTON (eds.), « Ralph Cudworth: God, Mind and Nature », *art. cit.*, p. 62-63.

<sup>3</sup> Le rôle causatif de Dieu est ainsi confiné à l'origine, comme chez Descartes. Solange GONZALEZ, *Descartes, d'un lieu à un autre*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>4</sup> On retrouve là l'importance que prend le feu pour la chimie helmontienne. Allen G. DEBUS, *Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix*, Huddersfield, Jeremy Mills Publishing, 2004, p. 73.

<sup>5</sup> « When their internall heate hath bin constipated to a certaine degree ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », *op. cit.*, f. 9v-12r.

<sup>6</sup> Peter HARRISON, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 6-7, 162-172 ; Philip C. ALMOND, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 29, 33-36.

incandescents du Soleil par un glacis humide, mais que leurs descendants, privés de cet abri, décréurent en stature et corpulence, tant sur le plan physique que moral. Le déterminisme géographique lui sert à prouver son argument : le processus est plus avancé dans les pays chauds et secs, situés sous les rayons perpendiculaires du Soleil, que dans les contrées plus froides<sup>1</sup>. Deux ans plus tôt, le chevalier, dans une lettre à son frère, tenait des propos similaires et inscrivait son raisonnement dans une pensée fortement inspirée de l'alchimie helmontienne<sup>2</sup>, créant une équivalence entre les procédés spagiriques de calcination et de putréfaction et les cycles de destruction du monde physique<sup>3</sup>. Il y évoque aussi le substrat naturel de chaque chose, le « sel » incorruptible qui demeure dans la matière détruite, dans la cendre finale, et qui permettra à chaque chose – il pense en particulier aux corps humains – de retrouver sa nature complète et entière. Dans l'apaisement qui marque la fin des temps où la matière, détruite, ne combattra plus, les corps glorieux pourront s'élever.

Dans la querelle qui l'oppose, au début des années 1640, à Thomas Browne, c'est une nouvelle fois cette interprétation de la fin du monde qui se joue, et Digby maintient les postulats qu'il avançait dans sa lettre à Hakewill quelques années auparavant. Thomas Browne envisage la fin du monde comme l'œuvre de Dieu, qui adviendra non par le feu tel qu'on le connaît, puisque son action est de vitrifier et non de consumer, mais par un autre type de feu divin qui sera réellement capable de réduire le monde en cendres<sup>4</sup>. Le monde sublunaire ne peut pas effectuer de destruction complète, Dieu seul peut s'en charger. Digby s'insurge contre cette conception de Dieu : celui-ci étant l'Être par excellence, l'en-soi, il serait contradictoire d'en faire la cause d'une annihilation<sup>5</sup>. En outre, non seulement la destruction de la matière doit être naturelle et découler des principes internes à la matière, mais en outre toute destruction, dans le cycle de la nature, entraîne nécessairement une nouvelle création, et les formes se génèrent ainsi les unes après les autres. La destruction spontanée du monde est donc un prélude nécessaire à la résurrection. Création et destruction, comme les deux pans d'un même mouvement

---

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many harty thanks' », *op. cit.*

<sup>2</sup> Walter PAGEL, *Joan Baptista Van Helmont: Reformer of Science and Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 59-60 ; Antonio CLERICUZIO, « Les débuts de la carrière de Boyle, l'iatrochimie helmontienne et le cercle de Hartlib », in Myriam DENNEHY et Charles RAMOND (eds.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, traduit par Charles RAMOND, Paris, J. Vrin, 2009, p. 48-50.

<sup>3</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

<sup>4</sup> Thomas BROWNE, *Religio Medici*, *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>5</sup> Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 87-89.

nécessaire et inéluctable, se complètent et s'engendrent mutuellement, dans une violence quotidienne et baroque.

Ainsi, la fin du monde, comme le monde physique analysé en première partie de ce travail, est caractérisée par un combat et une destruction à la fois progressive et spectaculaire. Comme dans la métamorphose baroque où la transformation ne se fait pas sans élimination, la destruction prélude à la construction<sup>1</sup>. Si Digby prend parti pour l'hypothèse de Goodman le cryptocatholique<sup>2</sup> et prêche en faveur d'une dégénérescence continue de la Terre et de l'homme, colorée par son approche spagirique, il utilise aussi cette vision de la fin du monde comme le préalable nécessaire à la résurrection des corps telle qu'il l'entend.

### **3.B.2. La résurrection : approche physique**

Jean Rousset, dans *La littérature de l'âge baroque*, souligne que l'une des questions centrales au XVII<sup>e</sup> siècle concerne la nature humaine, puisque « l'homme change, l'homme est successif, il ne cesse de s'échapper à lui-même<sup>3</sup> ». Cette succession d'états s'ajoute à une dualité problématique, le tout contribuant à situer l'homme dans une tension permanente entre être et devenir. Or, la destruction du monde doit générer l'ultime avatar de l'homme : le corps ressuscité.

L'immortalité de l'homme, sous la plume de Digby, se dessine en termes physiques avant d'être métaphysique. Digby emprunte à la spagirie sa méthode et sa pensée, et il s'inspire du célèbre alchimiste Van Helmont. Après 1633, il s'adonne à une longue réflexion sur la résurrection, abordée en termes purement physiques qui dissonent parfois avec les lettres éplorées qui constituent le *Letter-Book*. De fait, Digby, on l'a vu, analyse souvent les notions à partir de leurs composantes premières. Mais comment expliquer qu'il anatomise le corps pourrissant de sa femme au cours d'une lettre à son frère ? La description est digne de la littérature gothique, avec la vase et les vers qui dévorent un visage autrefois ravissant, tandis que ses yeux, privés de lumière, « paraissent si spectraux qu'ils effrayeront ceux qui les admiraient le plus et les dissuaderont de contempler les reliques corrompues qui demeurent dans leurs trous profonds<sup>4</sup> ». La

<sup>1</sup> Gisèle VENET, « La tempête, ou la métamorphose d'une métaphore », in Gisèle MATHIEU-CASTELLANI (ed.), *La Métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise*, op. cit., p. 189.

<sup>2</sup> Nicholas W. S. CRANFIELD, « Goodman, Godfrey (1583–1656) », art. cit., consulté le 4 octobre 2015.

<sup>3</sup> Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, op. cit., p. 226.

<sup>4</sup> « Her eyes [...] appeare so ghostly as might affright those that admired them most to looke upon the corrupted reliques that remaine in their sunke holes. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », op. cit. L'image des vers qui dévorent le corps pourrissant parcourt les écrits de Digby, par

difformité, le vide, l'horreur trouvent des mots saisissants pour dire l'abomination dans laquelle la mort laisse le corps terrestre. L'objet de désir, chanté dans *Loose Fantasies*, devient objet d'horreur. D'une certaine façon, ce passage frappant peut être lu comme un écho inversé du blason que le chevalier offrait à la sagacité de ses fils pour décrire la perfection qu'était leur mère<sup>1</sup>. Au lieu d'un contre-blason – la satire est absente de la lettre –, Digby offre plutôt un blason dégradé, une vision terrifiante destinée à faire prendre conscience de la futilité de l'attachement à l'enveloppe charnelle. Le retournement baroque fait du passage un *memento mori* littéraire, comme je tenterai de le montrer en conclusion du présent chapitre.

L'objectif avoué de Digby, par ses références multiples à la matérialité du corps décrépissant, est de prouver que la résurrection est un phénomène naturel : « je ne peux pas situer la résurrection des corps parmi les miracles, mais je la perçois comme l'œuvre ultime, la dernière période de la nature, dont la raison et les exemples peuvent fournir une certaine compréhension<sup>2</sup> ». Rappelons-le, la nature telle que Digby la comprend est faite de cycles de destruction et de création qui se génèrent successivement et ne requièrent pas la présence de Dieu pour fonctionner. Renoncer à l'hypothèse volontariste revient, pour Digby, à rendre le monde plus intelligible et accessible à la raison – la nature est pénétrable pour l'entendement tandis que Dieu ne l'est pas. La quête d'une explication naturelle pour la résurrection des corps sert, en outre, l'objectif inavoué de refonder le dogme chrétien sur des bases philosophiques et non simplement théologiques.

Le contexte de l'époque jette aussi un éclairage important sur les raisons qui poussent Digby à prendre part au débat et à y consacrer tant de force et de temps. Au XV<sup>e</sup> siècle, deux interprétations de l'âme s'affrontent en Italie : d'une part, la conception averroïste christianisée qui pose que l'intellect actif est immortel, et, d'autre part, la vision aristotélicienne qui veut que l'âme soit la forme de ce corps. Pietro Pomponazzi (1462-1525) adopte cette dernière idée et identifie si fortement l'âme au corps qu'il la considère comme aussi mortelle que sa contrepartie charnelle dans son *De immortalitate*

---

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

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à ses trois fils, 'Since it hath pleased God to take unto himselfe your good Mother' », *op. cit.*

<sup>2</sup> « I can not place the resurrection of our bodies among miracles, but do reckon it the last worke and periode of nature; to the comprehension of which, examples and reason may carry us a great way. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

*animae* de 1516 ; il avance aussi que l'immortalité est un dogme adopté à des fins de contrôle social afin d'inciter les hommes à la vertu<sup>1</sup>. L'ouvrage déclenche une vaste polémique et le pape Léon X charge Augustino Nifo de réfuter un Pomponazzi qui, finalement, fait le choix prudent de souscrire à l'hypothèse averroïste de la double vérité – acceptant la suprématie de la raison sur le plan philosophique et de la foi sur le plan religieux<sup>2</sup>. De fait, le cœur de la question de l'immortalité de l'âme, telle qu'établie par Pomponazzi, se situe dans la possibilité qu'a la raison de la démontrer, ou, en d'autres termes, sur la séparation entre raison et foi, entre philosophie et théologie. En optant pour la mortalité naturelle, Pomponazzi préserve l'individualité de l'âme qu'il veut démontrer tout en célébrant la dignité de la vie humaine malgré sa fugacité<sup>3</sup>. En réaction à ses allégations, largement mal interprétées si l'on en croit Thierry Gontier<sup>4</sup>, le Concile de Latran (1512-1517) invite les philosophes à démontrer les vérités de foi et en particulier l'immortalité naturelle de l'âme humaine<sup>5</sup>. Thomas Hobbes, pour prendre un exemple plus proche de Digby, considère l'âme comme naturellement mortelle – l'immortalité n'étant qu'un attribut potentiel accordé par la grâce divine<sup>6</sup>. Du côté français, nombreux sont les savants qui s'y attellent, comme l'atteste René Pintard<sup>7</sup>, et c'est dans ce climat intellectuel que Digby aborde la question.

Le mortalisme, au XVII<sup>e</sup> siècle, se décline de plusieurs manières liées au fait qu'à la différence de ce qui se produit dans d'autres cultures, le jugement n'intervient pas immédiatement dans la construction chrétienne sur la mort<sup>8</sup>. La première forme de mortalisme consiste à nier, avec les tenants de l'annihilation, toute immortalité de l'âme et à déclarer son extinction avec le corps, position qui s'oppose à la résurrection. La deuxième regroupe les thnetopsychistes comme Hobbes, Overton, le jeune Browne et Milton<sup>9</sup>, et avance que l'âme meurt avec le corps, mais qu'elle est ravivée pour le Jugement dernier et ressuscitée avec son corps si elle en est jugée digne. Enfin, les

<sup>1</sup> Adelin C. FIORATO, « Pomponazzi Pietro (1462-1525) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 30 décembre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pietro-pomponazzi/>.

<sup>2</sup> Laurence BOULÈGUE, « À propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo », in Joël BIARD et Thierry GONTIER (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, *op. cit.*, p. 83-98. Adelin C. FIORATO, « Pomponazzi Pietro (1462-1525) », *art. cit.*, consulté le 30 décembre 2015.

<sup>3</sup> George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, [1962], 3<sup>e</sup> éd., Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1992, p. 66.

<sup>4</sup> Thierry GONTIER, « Introduction », *art. cit.*, p. lx-lxvi.

<sup>5</sup> George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 59-70.

<sup>6</sup> Luc FOISNEAU, « Obéissance politique et mortalité humaine selon Hobbes », in Luc FOISNEAU (ed.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 283-305.

<sup>7</sup> René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 69-71.

<sup>8</sup> Pierre CHAUNU, *La mort à Paris : XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 67.

<sup>9</sup> Franck LESSAY, « Mortalisme chrétien », *art. cit.*

psychopannicistes pensent que l'âme dort d'un sommeil mystérieux jusqu'au jugement dernier<sup>1</sup>. L'Église catholique, de son côté, invoque un état d'entredeux, le Purgatoire, où l'âme est purifiée en attente du jugement dernier, qui la projettera dans le Paradis ou l'Enfer, suivant ses mérites. L'ouvrage de Browne, *Religio Medici*, déclencha une grande polémique sur l'état de l'âme entre sa mort et sa résurrection, qui fut relayée peu après avec l'ouvrage de Overton, *Mans Mortallitie*<sup>2</sup>, en 1643. Browne mentionne les hérésies auxquelles il a adhéré dans sa jeunesse<sup>3</sup> parmi lesquelles figure le mortalisme tandis que le niveleur Richard Overton refuse l'immortalité à l'âme pécheresse<sup>4</sup>. Digby aborde donc une question éminemment polémique, et, l'accent qu'il met sur l'immortalité de l'âme, dans le sillage de la Réforme, porte le sceau de son catholicisme<sup>5</sup>.

Digby entreprend la tâche de prouver l'immortalité de l'âme vers 1639-1640 et réfute avec force l'idée que la philosophie n'est pas compétente pour ce faire<sup>6</sup>. De fait, deux lettres à Mersenne témoignent qu'en février et mars 1640, à la suite d'un accident de carrosse qui l'a laissé temporairement invalide, Digby avait ébauché en son esprit l'ensemble de sa démonstration et n'attendait plus qu'un peu de loisir – et le rétablissement de sa main – pour le coucher sur le papier<sup>7</sup>. Pour atteindre son but, explique-t-il, il lui faut exposer « quasi un corps entier de toute la Philosophie », puis il veut analyser « toutes les opérations de l'âme dans le corps pour montrer qu'il y en a quelques unes qui ne peuvent provenir d'un principe matériel. Et de là je viendray à trouver la substance et les facultez de l'âme<sup>8</sup> ». Ce programme correspond, peu ou prou, à la démonstration des *Two Treatises*. Le chevalier fait encore référence à ce travail dans *Observations upon Religio Medici*, publié en 1643, où il affirme avoir écrit le brouillon d'une science des corps, préparatoire à la démonstration de l'immortalité qui occupe quelques deux cents pages, ce qui permet de dater l'élaboration de ce travail au début des années 1640<sup>9</sup>. La démonstration de l'immortalité lui tient à cœur, puisqu'il l'expose en

<sup>1</sup> Norman BURNS, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, op. cit., p. 13-18.

<sup>2</sup> George WILLIAMSON, *Seventeenth Century Contexts*, op. cit., p. 148-154.

<sup>3</sup> Thomas BROWNE, *Religio Medici*, op. cit., p. 9-10.

<sup>4</sup> Richard Overton (1600(?)-1663) était à la tête des Niveleurs et publia plusieurs opuscules. Perez ZAGORIN, *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*, Aldershot, Ashgate, 1998, p. 155-159 ; Erica FUDGE, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, p. 144-146.

<sup>5</sup> John HENRY, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philosopher », in G. A. John ROGERS, Tom SORELL et Jill KRAYE (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Routledge, 2010, p. 43-75.

<sup>6</sup> Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 428-429 ; Dmitri LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 248-250.

<sup>7</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », op. cit. ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », op. cit.

<sup>8</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », op. cit.

<sup>9</sup> Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, op. cit., p. 11. Michael Foster émet l'hypothèse que Digby écrivit son *Traité de l'âme* à Gresham en 1633-1635 dans la mesure où il répond aux préoccupations liées à la mort de Venetia.

outre dans son *Discourse Concerning Infallibility*, comme le lui reprochera le théologien John Ponce<sup>1</sup>.

L'intérêt de Digby pour la question n'est pas nouveau : outre les nombreuses références à l'immortalité dans le *Letter-Book*, la bibliothèque de Digby regorge d'ouvrages faisant référence à l'immortalité, comme, à la Bibliothèque nationale, *Praescriptionum adversus haereticos perpetuarum* de Justus Calvinus, calviniste converti au catholicisme, ou encore *Arnobii disputationum adversus gentes* d'Arnobé l'Ancien qui se trouve désormais dans la bibliothèque de la Sorbonne. Aucun de ces deux ouvrages ne comprend hélas d'annotation qui aiderait à en dater leur lecture. Toujours est-il que Digby s'intéresse à l'eschatologie et à l'immortalité de l'âme qui constituent le cœur de sa pensée, et que cet intérêt n'est pas restreint à la période consécutive à la mort de Venetia Stanley.

Deux postulats, démontrés en première partie du présent travail, font office de soubassements pour la démonstration. Quand Digby se penche sur la question de l'identité d'une chose dans le temps, il recourt à l'individuation numérique définie par la forme substantielle. En d'autres termes, Digby pense que c'est la forme (au sens aristotélicien) qui fait que deux choses appartenant au même genre et à la même classe sont distinctes et ne forment pas une entité unique. Ce qui fait la différence entre deux humains comme Socrate et Platon, c'est que chacun a une forme propre, qui correspond à l'âme de chaque être humain<sup>2</sup>. Ce n'est jamais la même eau qui coule dans la Tamise, mais la Tamise reste une rivière identifiable à travers le temps, justement grâce à sa forme. Dans le débat qui secoue la philosophie au moins jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle autour de la question de l'individuation<sup>3</sup>, la position de Digby peut se comprendre aisément : l'individuation par la forme facilitait l'identification de cette dernière avec l'âme de la personne et permettait que celle-ci distinguât un être humain d'un autre. En outre, comme

---

Il en voit une autre preuve dans la lettre à Hakewill de 1635 où Digby affirme que « la considération philosophique des opérations naturelles de l'âme humaine permet sans doute, grâce à la raison rigoureuse, de conclure à son immortalité » (« out of a Phylosophicall consideration of the naturall operations of a humane soule, one may peradventure by undeniable reason conclude the immortality of it »). La lettre prouve, au mieux, que Digby avait déjà adopté la méthode philosophique qu'il défendrait au cours des années 1640, et que la question de l'immortalité se situait déjà au cœur de ses préoccupations. La démonstration de l'immortalité, cependant, est plus tardive. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », *op. cit.*, f. 7v ; Michael FOSTER, « Sir Kenelm Digby (1603-1665) as a Man of Religion and Thinker – Parts I and II », *art. cit.*, p. 45, 104.

<sup>1</sup> John PONCE, « John Ponce à Kenelm Digby, 'As soone as I saw your little booke' », *op. cit.* ; Mark R. F. WILLIAMS, « John Ponce's Response to Kenelm Digby's *A Discourse Concerning Infallibility in Religion* (Paris, 1652) », *Archivium Hibernicum*, vol. LXV, 2012, p. 189-208.

<sup>2</sup> Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *Theoria*, vol. LXVI, 2000, p. 8-10.

<sup>3</sup> Udo THIEL, « Individuation », in Daniel GARBER et Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, *op. cit.*, vol. I, p. 212-213.

le souligne Peter King, ce système avait l'avantage de proposer une uniformité dans la classification des êtres<sup>1</sup>. En quête d'intelligibilité du monde, Digby aurait vu là un signe de vérité.

Comme beaucoup d'adeptes de la nouvelle philosophie, Digby postule aussi l'indifférence absolue de la matière ; interchangeable et sans attribut, celle-ci peut être quantifiée, mais jamais caractérisée. Elle est entièrement assujettie à la forme et ne peut se trouver indépendante de celle-ci dans la nature. À partir de ces deux postulats, Digby explique la résurrection qui effectue la réunion entre une forme particulière et une matière indifférenciée. Ainsi, la personne ne retrouve pas chacun des atomes qui l'ont constituée lors de sa vie terrestre, mais d'autres atomes équivalents, en même nombre et suivant la même disposition ; la présence de l'âme suffit à justifier que la personne soit identique à ce qu'elle était sur Terre. Faute d'une âme immortelle, l'homme serait comme le feu, une succession d'états (flamme, braise, cendres) sans unité pour assurer sa continuité. La « nouvelle chair » à laquelle l'âme est réunie constitue la même personne dans la mesure où l'identité de la personne découle uniquement de sa forme, c'est-à-dire de son âme<sup>2</sup>. Cette approche permet à Digby d'aplanir la difficulté posée par le cannibale qui mange la chair humaine : tous deux, l'homme-aliment et l'homme mangeur, sont susceptibles de ressusciter avec leur chair, bien que les mêmes atomes aient composé leurs deux corps<sup>3</sup>. La matière indifférenciée est ainsi nécessaire à l'explication de la résurrection ; tant que la forme demeure, la matière est identique<sup>4</sup>.

Les étapes de la démonstration de l'immortalité, destinées à poser les bases d'un raisonnement conduisant à l'existence de Dieu – qui ne vit jamais le jour – sont les suivantes<sup>5</sup>. La préface du second traité explique la démarche du chevalier : ayant constaté que l'immortalité est une notion négative, il s'étend d'abord sur la mortalité et analyse les limites de la corporéité. Digby associe les deux et définit la corporéité comme ce qui est composé de parties ; les opérations des corps peuvent être ramenées au mouvement local, conséquence de la composition en parties. À l'inverse, les opérations de l'âme ne sont pas

---

<sup>1</sup> Peter KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », *art. cit.*, p. 9. L'essence de chaque élément inférieur dans la ligne catégorielle de l'arbre de Porphyre était alors l'item qui le différenciait de l'élément supérieur. L'arbre établi par le néoplatonicien Porphyre au III<sup>e</sup> siècle classait au centre les genres et les espèces et dans deux arborescences à droite et à gauche les différences. Ce système qui permettait de classer les espèces réelles fut couramment employé après Sir Francis Bacon. Alain REY, « Encyclopédie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 octobre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/encyclopedie/>.

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op.cit.*, p. 81-83.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

<sup>5</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne 'La semaine passée je vous ay envoyé' », *op. cit.*

faites de mouvement et ne témoignent pas de la présence de parties : toute connaissance transforme l'ensemble de l'âme et ne fonctionne pas par ajout. Les facultés de l'âme définies par les philosophes font croire à tort à des parties de l'âme alors qu'elles ne sont en réalité que des descriptions de ce dont l'âme est capable. L'ensemble des œuvres de l'homme est fondé sur son discours, lui-même composé d'énonciations faites d'appréhensions<sup>1</sup>. L'immatérialité de ces composants prouve que l'âme qui les génère est elle-même immatérielle.

Parallèlement à sa démonstration de l'immortalité de l'âme, Digby entreprend une explication de la résurrection qu'il ancre dans une démarche spagirique, afin de prouver l'aspect naturel de cet événement. Il y avance que la destruction pure n'annihile jamais le substrat du vivant : la branche de résineux putréfiée, distillée et calcinée conservera toujours une graine irréductible, porteuse de son identité<sup>2</sup>. À terme, ce ferment rencontrera un sujet qui lui convient et une nouvelle herbe en surgira. L'identité de ce végétal frais éclos ne fait aucun doute pour le chevalier : il s'agit du même individu en essence et en substance que le précédent. Cependant, ce processus de renouvellement ne fait pas concurrence à la germination traditionnelle des plantes, analysée en première partie de ce travail<sup>3</sup>, qui assure la propagation de l'espèce, dans la mesure où il s'agit de la même plante qui se situe simplement à un stade différent, à l'instar du garçon devenu homme. Le processus est rendu possible par la propension du sel à s'agréger de la matière. Digby reprend la réflexion de Van Helmont à son compte<sup>4</sup>, regrettant simplement qu'elle ne soit pas plus méthodique ni avenante. L'ensemble dépend essentiellement de l'indifférenciation de la matière et du fait qu'elle soit porteuse de toutes les spécialisations possibles<sup>5</sup>. Grâce à ce substrat, l'identité de l'homme, tout comme celle de la fougère, demeure la même. De fait, l'homme, au fil des années, perd naturellement de sa matière originelle qu'il remplace par le processus de nutrition. Le monde physique en perpétuel changement inclut ainsi dans le tourbillon de ses modifications permanentes le corps de l'homme grâce à la double circulation digestive et sanguine qui inscrit en son sein une métamorphose de chaque instant et qui pallie la dégénérescence naturelle du corps humain<sup>6</sup>. Dans la mesure où la nature vise toujours la perfection, chaque

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 349-354.

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>3</sup> Voir partie I, chapitre 3, « 3.C.2.b. La plante simulacre de vie ».

<sup>4</sup> Hélène METZGER, *La philosophie chimique de Jean-Baptiste Van Helmont*, Neuchâtel, Institut Adrien Guébbard-Séverine, 1937, p. 151-152.

<sup>5</sup> Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>6</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By your pleading of an ill cause' », *op. cit.*

modification, chaque recreation fournit une version améliorée du précédent état<sup>1</sup>. La démarche alchimique procède de même : pour fabriquer un élixir – que l'on pourrait tout aussi bien nommer une résurrection –, il faut, d'après Digby, soumettre le matériau à un certain nombre de destructions qui permettent de séparer les parties spirituelles des matérielles.

Inspiré de Jean-Baptiste Van Helmont, Digby expose donc dans cette lettre de 1633 une vision de la conception humaine légèrement différente de celle de 1644, puisqu'il identifie la graine originelle à ce sel, et décrit sa capacité à attirer à elle la matière nécessaire pour atteindre sa perfection. L'absence d'allusion à ce substrat dans *Deux traités* a pour effet de gommer l'aspect alchimique, mais aussi de dissocier la conception de la résurrection, le début de la vie humaine de son ultime avatar. Le chevalier n'a pas pour autant abandonné ses ambitions spagiriques à l'époque de la rédaction de *Deux traités*, il en a simplement gommé certaines références, sans doute pour éviter un éventuel discrédit lié à l'alchimie<sup>2</sup>. À la conférence à Gresham en 1661, il avançait encore des théories semblables, signe qu'il n'y avait pas renoncé<sup>3</sup>. Une certaine prudence, peut-être liée à sa présence en France, le conduisit à minimiser la comparaison entre résurrections alchimique et corporelle.

Autre document où Digby défend la résurrection de la chair, les *Observations upon Religio Medici* esquissent la même démonstration inspirée de l'alchimie. Digby y avance qu'aucune forme ne résiste à la corruption puisqu'elles périssent avec les complexes corporels qu'elles informent. Au contraire, Browne pense qu'une réserve de formes demeure dans le chaos d'avant la création puis dans les cendres après la destruction – cependant, il fait de l'âme éternelle une exception à ce principe. Digby envisage la résurrection de la façon suivante : au jour dernier, Dieu convoquera toutes les âmes humaines et de la matière viendra s'agglutiner à celles-ci, recréant ainsi la personne humaine. Il s'agira toujours de la même personne, puisque la forme – véritable principe d'individuation – sera présente, dans la mesure où la matière est entièrement neutre et indifférenciée<sup>4</sup>. Cette solution a en outre le mérite de permettre la libre circulation de la matière qui est en quantité limitée dans le monde et qui sert ainsi à composer plusieurs

---

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

<sup>2</sup> De façon schématique, l'alchimie commence à souffrir d'un discrédit au cours du XVII<sup>e</sup> siècle qui se confirme au siècle suivant. Didier KAHN, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance : 1567-1625*, Genève, Librairie Droz, 2007, p. 402-409.

<sup>3</sup> Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 87-88.

choses tout au long de l'histoire de la Terre. On voit bien avec un tel raisonnement pourquoi il est nécessaire que les formes soient produites grâce à l'action des éléments : si elles demeuraient de toute éternité, elles seraient elles aussi candidates à la résurrection et la quantité de matière ne suffirait alors plus pour reconstituer le monde. D'une certaine façon, cette théorie de la résurrection est l'écho de l'épigenèse que Digby postule au sujet de la génération<sup>1</sup>, où des particules viennent de chaque partie du corps des parents au cours de l'acte sexuel afin de composer l'embryon qui contient en germe toutes ses parties. L'image récurrente de la mort comme une seconde naissance renforce ce parallèle<sup>2</sup>.

Browne, au contraire, imagine qu'au jugement dernier, les cendres dispersées par le feu de la destruction retourneront à leur forme première ; plantes, animaux, éléments seront ainsi tous recréés. À l'appui de cette thèse, il fait valoir les découvertes liées au mercure qui, après avoir subi toutes sortes de procédés alchimiques et changé maintes fois de forme, reprend tout naturellement sa forme originelle<sup>3</sup>. De même, une plante calcinée peut être revivifiée à partir de ses cendres – chose que Digby nie dans ses *Observations*<sup>4</sup>, mais il défend par ailleurs un procédé semblable avec des écrevisses dans *Vegetation*<sup>5</sup>.

Ross, qui refuse l'idée de matière indifférenciée, mais qui avance, comme Digby, la primauté de la forme comme principe d'individuation, intègre le débat avec une position chrétienne classique, niant que le corps ressuscité puisse être différent en termes de matière, arguant que l'homme serait éminemment frustré de ne pouvoir jouir de Dieu avec le corps qui l'a accompagné lors de sa vie sur Terre et avec lequel il a enduré les épreuves de la vie. S'ensuit une liste de neuf arguments qui font usage de sa pensée sur la génération et qui lui permettent de comparer la résurrection à la naissance et de conclure que seul un modèle qui autorise une stricte identité numérique – qui inclut donc la qualité d'une matière qu'il ne croit pas indifférenciée – peut permettre de penser convenablement la résurrection<sup>6</sup>. En d'autres mots, l'homme ne peut ressusciter qu'avec son corps présent, aucune substitution n'est possible. Ross compare en outre les corps avec des choses

<sup>1</sup> Voir partie I, chapitre 3, « 3.C.1.c. causalité ».

<sup>2</sup> « Let us [...] be borne a second time into the next world. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As I sate this morning meditating deeply' », Londres, 19 juin 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'By yr pleading of an ill cause' », *op. cit.*

<sup>3</sup> Thomas BROWNE, *Religio Medici*, *op. cit.*, p. 57-59.

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, *op. cit.*, p. 83-85.

<sup>6</sup> Alexander ROSS, *Medicus Medicatus*, *op. cit.*, p. 99-103.

artificielles : l'ajout d'une forme nouvelle à leur matière ne change pas l'identité de la chose ; par exemple, si l'on ajoute une âme humaine à un arbre, ce dernier ne cessera pas d'être un arbre, mais il sera humain en même temps. Cette double identité est bien loin de l'idée que l'on se fait de la résurrection dans le sillage de la Réforme<sup>1</sup>. Ces arguments reprennent les grandes idées du débat sur la résurrection qui agitait protestants et catholiques au XVII<sup>e</sup> siècle et permettent de mettre en valeur l'originalité de Digby qui adopte une approche spagirique et embrasse les avancées de la nouvelle science comme des occasions de refonder une théologie catholique, au détriment d'un aristotélisme mieux représenté dans les idées de Ross.

Ainsi, la résurrection des corps, liée de près à l'immortalité de l'âme, correspond à un ultime cycle de création engendré par la destruction. La résurrection s'inscrit comme un phénomène naturel dans le chaos baroque du monde physique, elle est la dernière étape de la métamorphose permanente de l'être qui doit s'interrompre pour atteindre cet état de calme et de tranquillité qui caractérise l'éternité.

### ***3.B.3. L'impossibilité du Purgatoire***

Si la résurrection a lieu lors du jugement dernier, lorsque le magasin général de matière est rendu disponible pour un événement d'une telle ampleur, qu'advient-il de l'âme entre la mort du corps et le dernier jour ? Dans la tradition catholique, la théologie du Purgatoire, constituée de la synthèse scolastique et médiévale ainsi que de traités contemporains de la Contre-Réforme, réserve aux défunts ayant rendu le dernier soupir « en état de grâce », mais dont l'état de la conscience ne permet pas de monter au ciel, la double peine du dam et du sens, en attente du jugement dernier<sup>2</sup>. Elle repose sur l'immortalité de l'âme et sur la conception d'un double jugement des morts : l'un, particulier, lors de la mort, et le second, collectif, à la fin des temps<sup>3</sup>. Elle est aussi liée à l'idée de responsabilité individuelle et de libre arbitre de l'homme pécheur. De façon schématique, le Purgatoire émerge comme le lieu de purification des péchés véniels, où des punitions telles que celles de l'Enfer doivent permettre la purgation de l'âme. Dans cet au-delà intermédiaire, l'épreuve peut être abrégée par les suffrages des vivants – leurs prières – qui s'assurent ainsi une prise sur la mort<sup>4</sup>. La faiblesse de l'enracinement

---

<sup>1</sup> Gergely M. JUHÁSZ, *Translating Resurrection: The Debate between William Tyndale and George Joye in Its Historical and Theological Context*, Leiden, Brill, 2014, p. 125-286.

<sup>2</sup> Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 57. La peine du dam prive le pécheur de la vision béatifique, tandis que celle du sens, peine secondaire, correspond à ses souffrances et afflictions.

<sup>3</sup> Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18-24.

scripturaire du Purgatoire explique en grande partie que cette doctrine ait prêté le flanc à la critique, en particulier lors de la Réforme<sup>1</sup>. Historiquement, le Purgatoire ne fait réellement son apparition qu'au XII<sup>e</sup> siècle et n'est définitivement intégré à la doctrine de l'Église catholique qu'entre les XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, avec, en particulier, le Concile de Trente. Il connaît ensuite une heureuse fortune à partir de la Renaissance et s'intègre dans les cultures existantes. Jacques Le Goff note qu'on le retrouve largement dans les grands styles catholiques du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, avec, entre autres preuves de son adaptation, le Purgatoire du gothique flamboyant et son équivalent baroque<sup>2</sup>. Si les détails du Purgatoire baroque restent à discerner, on peut d'ores et déjà l'associer à une forme d'art qui n'hésite plus à représenter les squelettes et les ossements, et à la représentation de supplices dont le caractère explicite a une valeur éducative<sup>3</sup>.

Digby est pleinement conscient de la récente invention que représente le Purgatoire et de son enracinement dans la tradition plutôt que dans l'Écriture, ce qui l'amène à la remettre en question, précisément parce qu'elle est de tradition récente et qu'il ne peut en retracer le parcours jusqu'aux Pères de l'Église et aux apôtres, conformément à ce que voudrait son intelligence de la tradition. Son refus du Purgatoire, sans doute influencé par les idées de ses contemporains, a une double fondation : dicté, d'une part, par les conséquences de son épistémologie et, d'autre part, par ses fondations scripturaires ténues, il souffre cependant quelques exceptions pratiques.

La conception de l'éternité, j'ai tenté de le montrer, est liée à la question de la connaissance des esprits. De fait, Digby imagine l'éternité comme un temps hors du temps, absolument immuable, où aucun changement ne peut intervenir, au rebours du chaos baroque que constitue un monde physique capricieux et fantasque. La mort, dans la conception de Digby, est presque une expérience épistémologique ; l'âme accède, en un instant, à l'ensemble du savoir, puisqu'elle prend possession de l'ensemble des chaînes causales qui nouent le monde. Le caractère immuable de l'éternité est ainsi une condition nécessaire pour que les esprits ou les âmes désincarnées puissent posséder le savoir de façon absolue et inchangeable.

L'âme désincarnée se caractérise par son absence de succession, liée à sa dissociation de la notion d'être. Conséquence directe de cette situation, l'âme est figée à

---

<sup>1</sup> Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du Purgatoire*, op. cit., p. 58.

<sup>2</sup> Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 481-483.

<sup>3</sup> Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, op. cit., p. 249-250.

jamais dans l'état où elle se trouvait à sa mort. De fait, aucun changement n'est possible en elle dès lors qu'elle a quitté son enveloppe charnelle, seule capable de lui faire parvenir des impressions susceptibles de la transformer. Une fois l'âme désincarnée, elle ne peut plus changer puisque l'éternité ne souffre aucune variation : « âmes et anges, dans cet état, ne changent pas même d'une pensée<sup>1</sup> ». Rappelons-le, la moindre impression est à l'origine d'une connaissance qui transforme l'âme en entier, puisque le savoir ne procède pas par ajout, mais par métamorphose. Dès lors, « le bonheur ou la tristesse qu'elle [l'âme] entretenait à l'instant [de la mort du corps] se poursuit avec elle pour l'éternité<sup>2</sup> ». L'âme se définit en outre par les objets auxquels elle s'associe. Attachée à des objets de pensée transitoires, elle sera malheureuse pour l'éternité, puisqu'elle sera incapable de se procurer le bien matériel qu'elle poursuit de ses vœux. À l'inverse, l'âme qui s'attache à des objets durables jouira d'un bonheur inégalé. L'union parfaite avec l'objet est désormais possible, la béatitude peut en découler<sup>3</sup>. Digby souligne aussi que ce qui ne fonctionne que grâce à l'esprit ou l'entendement ne peut être modifié sans que ceux-ci ne soient changés – l'opération se révèle de fait impossible, puisque l'esprit, à la mort du corps, accède à l'ensemble du savoir, il ne peut donc jamais acquérir une connaissance supplémentaire qui le transforme<sup>4</sup>. Le changement, inhérent à la matière, exclut donc l'esprit de ses ravages, le laissant immuable pour l'éternité.

La logique de fixité et d'immutabilité qui caractérise l'âme désincarnée est porteuse de graves incidences sur le sort de l'âme qui, par conséquent, perd toute possibilité de s'amender : le Purgatoire, lieu de la purification des péchés véniels, en est rendu caduc. Dans une réflexion datée d'août 1633, Digby nie même l'existence du Purgatoire, « car il n'y a pas de condition médiane entre [cet état où règnent obscurité et privation] et l'état où règnent la lumière parfaite, le repos, l'amour et la joie<sup>5</sup> ». Cependant, pour éviter de tomber dans une grossière hétérodoxie, le chevalier nuance parfois ses propos lorsqu'il décrit l'âme et spécifie qu'il ne prend pas en compte les interventions surnaturelles, seules capables d'effectuer un changement dans l'âme<sup>6</sup>, se

---

<sup>1</sup> « Soules or Angells, in that condition, doe not so much as change a thought. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>2</sup> « What happinesse or misery betideth her in that instant, continueth with her for all eternity. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 444-445.

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

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>5</sup> « Since there is no middle condition between that [state of darknesse and privation] and the state of perfect light, rest, love, and joy. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'By the consideration fo the severall instinctes' », 8 août 1633.

<sup>6</sup> Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.

référant ainsi à la chaîne causale de la grâce qu'il avait tenté de ne pas séparer de la chaîne causale naturelle, mais sans pour autant en nier la possibilité.

La vision que propose Digby, peut-être en réponse au discours calviniste de la justification par la seule foi, renvoie l'homme à la pleine responsabilité de son salut. Dès lors que le sujet choisit l'objet auquel il veut attacher son âme, il décide d'œuvrer en vue d'atteindre cette visée et la mort ne fait qu'entériner ce choix, l'entraînant vers la vision béatifique ou l'Enfer en conséquence des préférences qu'il a manifestées sur Terre. Digby élabore ainsi une éthique de la responsabilité qui peut s'apparenter à une version abstraite de la doctrine du salut par les œuvres. Ce n'est plus en agissant envers le prochain que le croyant prépare son salut, mais en choisissant une discipline mentale qu'il conservera dans l'au-delà. Peut-être peut-on voir là une compensation pour sa conception du libre arbitre où le chevalier peinait à préserver la responsabilité qu'a l'homme de sa vie éternelle.

Cette logique présente cependant certaines failles qu'il faut sans doute attribuer à la pratique dévotionnelle de son époque : à plusieurs reprises, en particulier après le décès de Venetia Stanley, Digby fait référence au Purgatoire. Ainsi, il décrit la possibilité que Venetia soit en train de souffrir une punition temporaire qu'il qualifie d'un « report de bonheur », ce qui correspond à la théologie classique du Purgatoire<sup>1</sup>. En 1633, il fait envoyer de l'argent pour que l'on prie pour Venetia, conformément à la tradition catholique où l'Église militante est responsable de l'accès au Paradis des âmes du Purgatoire, « afin de conférer comme vous le jugerez bon de procurer à son âme ce qui peut la consoler le plus<sup>2</sup> ». De même, dans une méditation privée, il émet la supposition que ses prières pourraient l'aider en l'état où elle est, et qu'elle pourrait être au Purgatoire<sup>3</sup>. Exemple de la complémentarité entre Église militante et Église triomphante, Digby propose dans cette méditation ses mortifications pour améliorer le sort de sa défunte épouse. À ses tantes religieuses, Magdalen Digby et Mary Percy, Digby demande

<sup>1</sup> « Retardation of happiness ». Kenelm DIGBY, « Reflecting upon my present condition », *op. cit.*

<sup>2</sup> « To bestow as you judged most convenient for procuring what may now most comfort her soule ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby [au Père Thomson, i.e. John Gerard, S.J.], I did yesterday receive yours of the 29 July' », Londres, 15 septembre 1633.

<sup>3</sup> « I beg of thee that if my wifes soule be in a state where prayres may avayle her, thou wilt accept of mine for her: And not onely so, but if some sufferance be needefull to satisfy thy Justice in her behalfe, I beseech thee that her soule may be released out of that refining prison & obtaine immediate fruition of aeternall happinesse in seeing thee, & lett me in the meane time (if it be lauwfull for me to wish it) satisfy thy mercifull justice in her steede [...] for if shee be in Purgatory (which I believe confidently she is not, but in heaven) I am bound to make amendes for her, even for justice sake ». Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*, f. 187v-188r.

que l'on prie pour Venetia, assortissant la demande à la première de vingt livres à cet effet<sup>1</sup>. De même, il implore aussi Anthony Tracy et le Père Thomson de prier pour l'âme de Venetia<sup>2</sup>. Ces demandes sont-elles des aveux d'une croyance au Purgatoire qui se transforme par la suite ? Étant circonscrites à une période (1633-1634) et à un événement particulier qui touche profondément le chevalier, ces références sont peut-être simplement le signe qu'il emploie les secours traditionnels et dévotionnels de la foi, sans pour autant souscrire pleinement à la théologie du Purgatoire par ailleurs. De fait, le reste de sa correspondance et de ses méditations ne présente pas, à ma connaissance, d'occurrence du même ordre. Peut-être serait-il excessif de penser que Digby change radicalement sa pensée par la suite, dans la mesure où ces demandes sont adressées à des personnes qui auraient pu être choquées par la pensée eschatologique que Digby développe quelques années plus tard. Sa vision du Purgatoire et des fins dernières n'en évolue pas moins au fil des années.

Digby réinterprète aussi l'Enfer et le Paradis. À l'instar du Purgatoire, ils n'occupent pas de lieu physique précis. Lorsque Digby évoque la résurrection du monde et des corps, il fustige la recherche d'un lieu extraplanétaire pour les situer, avançant que la Terre est suffisamment vaste pour incorporer les hommes passés et présents<sup>3</sup>. En ce qui concerne la question épineuse du sort des âmes entre le jour de la mort corporelle et celui du jugement dernier, Digby accorde au Paradis la responsabilité d'héberger les âmes en attente de salut, où elles peuvent contempler Dieu à loisir. Au lieu de situer cet espace dans l'orbe le plus extérieur qui encercle la Terre, Digby lui nie tout aspect physique, de même qu'il refuse aux âmes et aux êtres spirituels une quelconque dimension matérielle. Dieu est partout, avance-t-il, et par conséquent les âmes aussi<sup>4</sup>.

Les punitions et récompenses associées à l'au-delà sont présentées comme parfaitement immatérielles. Par exemple, un homme attaché à des satisfactions sensuelles conservera en son âme les jugements et désirs qui l'ont gouverné sur Terre. Sa souffrance sera donc immense lorsqu'il ne pourra plus assouvir ces désirs, mais il ne pourra pas non

---

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Magdalen Digby, 'I have lately received your loving letter' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Lady Mary Percy, 'I doubt not but your Ladyship hath long since heard' », Londres, 17 juillet 1633.

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Anthony Tracy, 'I humbly beg your pardon for my thus long silence to you' », Londres, 17 juillet 1633 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Thomson [i.e. John Gerard, S.J.], 'I humbly and heartely begge your pardon' », Londres, 17 juillet 1633.

<sup>3</sup> Jean Delumeau étudie les débats sur la situation géographique du Paradis et montre les efforts de localisation que font les chrétiens médiévaux et renaissants. Jean DELUMEAU, *Une histoire du Paradis*, *op. cit.*, p. 59-95, 203-227.

<sup>4</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As this day, my wife was layed in her cold and narrow bed' », *op. cit.*

plus en être sevré. Tel est l'Enfer de l'âme : des tourments qu'on appellerait aujourd'hui psychologiques au lieu de souffrances physiques<sup>1</sup>. La dimension mentale des tourments de l'Enfer correspond au supplice de Tantale, où le désir inassouvi croît, mais n'est jamais soulagé, tandis que la vision béatifique se caractérise par une jouissance de l'amour divin associée à une connaissance pleine et entière et aux plaisirs que celle-ci génère. Dans cette vision, Enfer et Paradis ne sont pas des lieux physiques comme on a pu les chercher depuis le Moyen-Âge, mais des états de l'âme.

Le chevalier, sans ambages, et en écho à White, rejette l'existence de châtiments corporels dans l'au-delà. Il propose à la place une punition auto-infligée par l'âme qui, au moment de la mort du corps, se trouvant accablée de tourments, ne peut changer d'état et se voit condamnée à les subir pour l'éternité<sup>2</sup>. La logique de cet Enfer personnalisé<sup>3</sup> permet surtout au chevalier de résoudre la question de la responsabilité divine : Dieu étant bonté, il ne peut infliger les châtiments éternels. La responsabilité en revient à l'homme ; elle découle de son libre choix. Par conséquent, le Paradis ne devrait pas non plus dépendre de la décision divine, mais bien de l'homme – mais Digby préserve tout de même la liberté de Dieu en ajoutant que ce dernier peut choisir de se révéler à certains et leur offrir ainsi la vision béatifique.

Cette interprétation du Purgatoire était partagée par Blacklo et suscita beaucoup d'opposition. George Leyburn a identifié ce problème comme l'un des trois principes définitoires du « blackloïsme<sup>4</sup> », mais curieusement, c'est l'aspect qui a été le plus négligé par les études de ce mouvement. Seuls John Henry et James Lewis s'y intéressent<sup>5</sup>. Digby et White affichent dans ce domaine des pensées très proches. Partisan d'un au-delà entièrement immatériel, hors du temps et de l'espace, White aussi nie qu'il puisse y avoir des châtiments corporels au Purgatoire. Il avance que les âmes sont en attente du jour du jugement dernier, quand aura lieu leur véritable purgation<sup>6</sup>. Les

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 93-96.

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>3</sup> Dante, déjà, dépeignait les supplices de l'Enfer comme des châtiments adaptés au mal commis. Georges MINOIS, *Histoire des enfers*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>4</sup> George LEYBURN, *A Letter Written by G. L. to Mr. And. Kingh. and Mr. Tho. Med.*, [Douai], 1657, p. 3-4.

<sup>5</sup> James LEWIS, « Hobbes and the Blackloists », *art. cit.* ; John HENRY, « Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum », *The British Journal for the History of Science*, vol. XV, n° 3, 1982, p. 211-239.

<sup>6</sup> Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 209-235 ; Peter MARSHALL, « Fear, Purgatory and Polemic in Reformation England », in William G. NAPHY et Penny ROBERTS (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 150-166 ; John CASEY, *After Lives: a Guide to Heaven, Hell, and Purgatory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 231 ; Jerry L. WALLS, *Purgatory: The Logic of Total Transformation*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 227 p.

châtiments que l'on associe au Purgatoire sont des métaphores pour signifier la peine spirituelle qu'entraîne le péché commis par l'âme lors de son existence terrestre<sup>1</sup>. Il s'oppose, de ce point de vue, à la notion de justice rétributrice qu'il taxe de « vindicative<sup>2</sup> ». La prière pour les morts, souligne-t-il, est une invention récente qui est souvent mal comprise : elle ne peut influencer le sort de l'âme au Purgatoire, mais intercède en faveur de l'âme lors de la parousie<sup>3</sup>. Dans le cercle de Tew où les fins dernières sont régulièrement débattues entre 1635 et 1639<sup>4</sup>, on décrie le Purgatoire comme lieu physique. Ainsi, lord Falkland, dans sa réponse à White, avance que la doctrine du Purgatoire est en réalité un ajout récent au dogme catholique<sup>5</sup>. Au sein du débat qui fait rage, Digby opte pour une position hétérodoxe qu'il défend par son système philosophique.

Ainsi, la question du Purgatoire n'est pas annexe dans la pensée de Digby, dans la mesure où elle est une conséquence tant de sa philosophie de la nature que de sa logique. Le chevalier rend impossible l'existence du Purgatoire avec son explication des chaînes causales et du processus qui conduit l'âme à la connaissance. Son hétérodoxie ne sera pourtant pas perçue comme une menace, et si l'œuvre de White est mise à l'index en 1661<sup>6</sup>, aucune mesure n'est prise à Rome pour contrer la diffusion des idées de Digby, sans doute en partie parce que ce dernier n'est pas prêtre et n'a pas, contrairement à White, la responsabilité d'édifier les croyants. Outre cette teneur hétérodoxe, Digby souscrit à une vision figée, statique et invariable de la vie après la mort qui contraste nettement avec le chaos mobile et vivant de la vie sur Terre. L'état constant et régulier de la vie éternelle, à jamais fixé dans un ordre des choses immuables, arrache la pensée de Digby à ses influences baroques pour l'établir dans une perspective plus classique.

### **3.B.4. Memento mori**

Ultime aspect de la façon dont Digby présente les fins dernières, la rhétorique dont il fait usage pour énoncer ses idées témoigne d'une appropriation des codes qui régissent le discours sur la mort au XVII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> Thomas WHITE, *The Middle State of Souls from the Hour of Death to the Day of Judgment*, [Londres], 1659, p. 90-91.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79-80.

<sup>3</sup> La parousie, terme de théologie chrétienne, désigne le retour du Christ sur Terre. *Ibid.*, p. 208-217.

<sup>4</sup> John HENRY, « Sir Kenelm Digby, Recusant Philosopher », *art. cit.*, p. 48.

<sup>5</sup> Lucius FALKLAND, *Sir Lucius Cary, Late Lord Viscount of Falkland. His Discourse of Infallibility, with an Answer to It: And His Lordships Reply. Never before Published. Together with Mr. Walter Mountague's Letter*, Londres, 1651, p. 127.

<sup>6</sup> Beverley SOUTHGATE, « White [Blacklo], Thomas (1592/3–1676) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 24 février 2016. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/29274>.

Muni de ses certitudes épistémologiques, Digby revisite la tradition de *l'ars moriendi* dans son acception la plus large et mêle, à cette fin, plusieurs traditions. *L'ars moriendi*, genre de consolation et de préparation à la « bonne mort<sup>1</sup> », se distingue de la *meditatio mortis* qui met en valeur le mépris pour les biens terrestres et l'aspiration aux biens spirituels, que l'on retrouve par exemple dans les méditations sur les puissants réduits en poussière par la mort<sup>2</sup>. La *meditatio mortis* n'est certes pas un genre très codifié – tout au plus regroupe-t-elle des réflexions en tous genres sur la mort, inspirées notamment du *Livre de Job* et de *l'Ecclésiaste*<sup>3</sup>. Le premier appartient à la littérature d'édification et de piété, tandis que le second n'a de visée instructive que pour le pénitent qui effectue la méditation. Le premier montre l'âme humaine comme enjeu d'une bataille entre anges et démons, et évoque les tentations qui se présentent, le deuxième constitue une dévotion d'ordre privé. Enfin, dernier genre qui exprime une méditation sur la mort, le *memento mori*, le « souviens-toi que tu es mortel » que susurrerait l'esclave au général romain lors de son triomphe, célèbre la vie transitoire et fugace dont il faut jouir, tout en appelant à la conversion afin de préparer la vie après la mort. En termes artistiques, le *memento mori* est souvent associé à la vanité, cette « vie coye<sup>4</sup> », immobile et silencieuse, qui, par sa représentation d'objets inanimés, de victuailles, d'animaux ou de fleurs, souligne la finitude de la vie. Ce genre pictural, intimement associé à l'angoisse de la mort<sup>5</sup>, connaît son âge d'or à l'époque du baroque, et se décline de façon variée en Europe<sup>6</sup>.

Digby n'a pas écrit de traité que l'on puisse intituler *ars moriendi* en soi : l'évocation des tentations du mourant est absente de ses écrits, la description des conditions matérielles qui entourent le moribond n'affleure que lors de son évocation de Venetia Stanley, les conseils pratiques n'apparaissent pas, pas plus que le questionnaire à soumettre à l'agonisant ou les exhortations à la conversion. Il n'a pas peint de vanité ni de

<sup>1</sup> Nancy L. BEATY, *The Craft of Dying. A Study in the Literary Tradition of the « Ars Moriendi » in England*, New Haven, Yale University Press, 1970 ; David W. ATKINSON, « The English ars moriendi: its Protestant Transformation », *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, vol. VI, n° 1, 1982, p. 1 ; Austra REINIS, *Reforming the Art of Dying: The « Ars moriendi » in the German Reformation 1519-1528*, Aldershot, Ashgate, 2007.

<sup>2</sup> Ernst-W. KOHLS, « Meditatio mortis chez Pétrarque et Erasme », in *Colloquia erasmiana turonensia*, Paris, J. Vrin, 1972, p. 304-305 ; Stéphanie WODIANKA, *Betrachtungen des Todes: Formen und Funktionen der « meditatio mortis » in der Europäischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, M. Niemeyer, 2004, p. 1-6.

<sup>3</sup> Noël SALOMON, *Recherches sur le thème paysan dans la « comedia » au temps de Lope de Vega*, Bordeaux, Féret et fils, 1965, p. 344.

<sup>4</sup> Robert FOHR, « Nature morte », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 octobre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/nature-morte/>.

<sup>5</sup> Benjamin DELMOTTE, *Esthétique de l'angoisse: le memento mori comme thème esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 85-92.

<sup>6</sup> *Ibid.*

*memento mori*, et les méditations qui nous sont parvenues ne sont pas, à proprement parler, des *meditatio mortis*. Ces trois genres artistiques trouvent cependant des échos dans les écrits de Digby, dont le questionnement métaphysique prend une teneur artistique. Ces genres littéraires colorent son écriture, tant par leurs thématiques que par leur style.

Le refus des appas du monde revient fréquemment sous la plume du chevalier, et en particulier dans sa poésie. Ainsi, le poème « *my thoughts and holy meditations* » qui se trouve parmi les papiers de Digby, écrit de sa main, présente une variation sur le thème du refus des grandeurs ; le poète y dit renoncer à « l'approbation du monde et aux grâces des princes, /aux plaisirs de la jeunesse et à l'espoir d'un rang meilleur » qui sont susceptibles de se dégrader<sup>1</sup>. La mention rappelle que le bonheur véritable doit dépendre du sujet seul. La thématique de la vie retirée et consacrée à la méditation et à la contemplation est ancrée dans la tradition de la *meditatio mortis* qui invite le penseur à se concentrer sur les choses qui demeurent au détriment de celles qui passent.

Walter Benjamin, dans son analyse du drame baroque allemand, voit les ruines, les fragments, les décombres comme la matière la plus noble du baroque. L'allégorie baroque s'accroche aux vestiges, elle présente l'histoire comme un déclin inéluctable<sup>2</sup>. Cette production de cadavres, cet attachement aux bribes et à la décrépitude sont aussi ce qui caractérise les vanités baroques. Les traits généralement associés au genre pictural de la vanité sont les suivants : la table servie, garnie de victuailles qui permet, entre autres, de représenter des animaux morts, prêts à être transformés en aliment, les fruits qui rappellent que le pourrissement n'est pas loin, les fleurs qui se fanent, les crânes qui évoquent directement la mort, les instruments de musique dont une pièce est rompue, les verres et cristaux dont la transparence rappelle le monde invisible, l'ensemble étant souvent représenté dans un clair-obscur dont les contrastes mettent en valeur la fuite du temps<sup>3</sup>. Les allégories relatives aux cinq sens, si centrales dans la pensée de Digby, sont un trait prégnant de la présence de l'homme et de sa perception du monde<sup>4</sup>. Fastes et grandeurs sont dénoncés pour leur illusion et le spectateur est appelé à se recentrer sur ce qui demeure. Les choses ne changent pas de nature dans ces compositions, mais de

---

<sup>1</sup> « The worldes applause or Princes grace, / youthfull delighes, or hope of higher place », *Papers Related to the Digby Family*, Sherborne Castle Estate.

<sup>2</sup> Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>3</sup> R. FOHR, « Nature morte », *Encyclopædia Universalis*, *art. cit.*, consulté le 25 février 2016.

<sup>4</sup> Michel FARÉ, *La nature morte en France, son histoire et son évolution du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Genève, P. Cailler, 1962, vol. I, p. 105-107.

destination : elles accaparent l'attention et révèlent une intention<sup>1</sup>. L'homme cède la place aux objets précisément parce que ceux-ci, en devenant si centraux, rappellent à l'homme sa finitude et sa fragilité.

Sir Kenelm Digby fait un usage personnel de ce genre. Premier constat, il met en scène la nécessité même de ne s'attacher qu'aux choses qui demeurent, en particulier autour des années 1633-1634. Comme le souligne Jean-Claude Vuillemin, « l'épistémè baroque est profondément marquée par la conviction augustinienne que tout passe et que rien ne demeure. Ainsi que paraissent l'enseigner les tableaux dits de vanité, le temps renverse tout : contenance et conquêtes<sup>2</sup> ». Ce renversement des situations terrestres est l'un des lieux communs de l'écriture de Digby. Ainsi, à sa mère qui l'enjoint de ne s'attacher qu'aux objets qui demeurent, il affirme que là réside le « sujet sur lequel [il]



Figure 7: Venetia Stanley, Lady Digby, on Her Deathbed. Peint par Anthony Van Dyck. Huile sur toile, 74 cm x 82 cm, Dulwich Picture Gallery, Londres.

réfléchit et médite désormais<sup>3</sup> ». Digby explique à un ami qu'il prend le décès de Venetia comme « un avertissement de [la] main divine et toute-puissante [de Dieu], qui lui enjoint de ne plus avoir de commerce avec tout ceci, mais de se préparer pour l'autre monde<sup>4</sup> ». Il esquisse ensuite un programme de méditation pour se préparer au grand passage.

À son frère, le chevalier précise que la mort de Venetia l'amène « à ruminer l'incertitude de notre brève vie ici bas, l'instabilité des choses terrestres, la certitude de la mort, et la possibilité qu'elle puisse nous surprendre cette nuit même, quand il se trouve que nous n'y sommes pas prêts<sup>5</sup> ». Les grands thèmes du *memento mori* sont ainsi vécus comme des injonctions et comme une philosophie de vie,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>2</sup> Jean-Claude VUILLEMIN, « Foucault et le classicisme : les œillères de l'histoire (littéraire) », *Fabula, littérature, histoire, théorie*, n° 11, 2013, p. 2.

<sup>3</sup> « What your ladyship hath learned [...] that we are not to sett our hearts over much upon any fading object, is the theame which I now study and meditate upon ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à sa mère, 'I humbly thanke your Ladyship for your loving and motherly letter' », *op. cit.*

<sup>4</sup> « A warning from his divine and all powerfull hand, which proclaymeth to him that he ought to have no more commerce with this, but should make himself ready for another worlde. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Thomas Gell, 'I heartely thanke you for your judicious and frendly letter' », Hartingfordbury, 31 mai 1633.

<sup>5</sup> « Such an accident [...] will force him [...] to ruminare upon the uncertainty of our short life here, upon the instability of earthly things, upon the certainty of death, and upon the possibility of it to surprise us this very night, when peradventure we are not prepared for it ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*

où la mort, susceptible d'arracher le vivant à ses affections, menace de l'emporter dans une absence funeste de préparation.

Digby mêle à ce poncif les images traditionnelles liées aux vanités. Le lendemain du décès de Venetia, Van Dyck vint peindre la défunte, et il ajouta à la composition une rose dont les pétales s'effeuillent sur le drap<sup>1</sup>. Le symbole de la fleur qui se fane est un lieu commun des vanités, il se marie adroitement avec le portrait d'une défunte et ajoute à l'esthétique du *memento mori* qui se dessine dans les lettres de Digby une dimension picturale. Les vers qui dévorent le visage de la défunte incarnent l'aspect cru de la représentation de la mort. Une autre image courante dans les vanités prend la forme d'une bougie qui se consume et s'éteint. Digby se l'approprie et, de la contemplation de la flamme chancelante qui éclaire son bureau, il passe à la méditation sur le temps qui fuit et sur la vie qui s'étirole<sup>2</sup>. La « petite pyramide de flamme » qui cherche à rejoindre son origine et à « se mêler à l'océan de lumière glorieuse [...] qui lui donna naissance<sup>3</sup> » est confrontée à sa propre finitude qui, à mesure que la cire est consumée, la contraint à s'abaisser et à s'éloigner de la lumière céleste vers laquelle elle tend. Digby emploie l'image pour décrire la vie qui s'épuise irrémédiablement grâce à un clair-obscur qui dramatise le propos et accorde à un banal objet du quotidien une valeur de *memento mori*.

De fait, Digby note que « les plus grandes choses de ce monde passent et s'en vont comme une ombre ; comme une image qui se reflète sur une vitre, fugitive et sans cesse en mouvement, et qui disparaît subitement, ne laissant aucune impression derrière elle<sup>4</sup> ». La transparence du verre dont les reflets changeants constituent un lieu commun des vanités sert ici à souligner la disparition complète des choses transitoires. De même que le cristal servait à souligner l'importance du langage et, de façon plus générale, des intermédiaires de la connaissance, l'image est ici porteuse d'un double sens : elle rappelle que l'impression seule permet à une chose de devenir un objet de connaissance, et sans cette impression, la chose demeure vaine. La mention mérite que l'on s'y arrête, et elle représente un infléchissement des *memento mori* traditionnels. La suite de la précédente citation confirme cette visée : « Par conséquent, si l'amour de votre bonté et de votre

---

<sup>1</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'As I sate this morning meditating deeply' », *op. cit.*

<sup>2</sup> Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à un ami, 'I am sorry I can not returne' », *op. cit.*

<sup>3</sup> « This litle [*sic*] pyramide of flame hath strived to reach its origine, and mingle it selfe wth the great sea of glorious light above it that gave it birth. » *Ibid.*

<sup>4</sup> « The greatest thinges of this world passe and slide away like a shaddow, or like an image in a glasse that is ever fleeting & in motion, suddainely vanisheth, and leaveth no impression behind it. » Kenelm DIGBY, « Méditation, 'Almighty God; of my selfe I am not able to do any thing' », *op. cit.*

beauté ne pouvait œuvrer sur mon entendement terrestre, alors même la sagesse humaine (après que j'ai sérieusement pesé toute circonstance) me ferait détester, si ce n'est haïr, les joies fugaces et misérables que la Terre peut m'offrir<sup>1</sup> ». Ainsi, le monde terrestre et ses joies ne sont pas à bannir d'une vie sainte, dans la mesure où elles peuvent avoir une influence sur l'entendement humain, qui constitue la voie vers la béatitude divine. Le *memento mori* de Digby parvient ainsi à concilier un refus des choses transitoires avec une célébration de la connaissance et du bonheur terrestre, préparatoires à l'au-delà.

L'acclamation des choses transitoires a ainsi une vertu divine. Cette forme de *memento mori* qui invite à méditer ce qui passe afin d'en tirer des impressions qui conduisent à la connaissance, au lieu d'inviter au rejet du monde, agit avec efficacité, dans la mesure où elle est érigée en exemple, et non en simple maxime ou précepte. L'adage « demeure dans l'entendement et le convainc, mais l'[exemple] pénètre le cœur et y œuvre efficacement<sup>2</sup> ». Le *memento mori* revêt un aspect pragmatique qui permet au croyant de se concentrer sur l'acquisition de choses susceptibles de l'accompagner dans l'au-delà.

Ainsi, lorsque dans une lettre à Conway, Digby détourne le rappel morbide de Philippe de Macédoine qui, raconte-t-il, se faisait réveiller par la salutation « souviens-toi, Philippe, que tu es mortel et que tu devras mourir d'ici peu<sup>3</sup> », le chevalier présente une vision personnelle du *memento mori*. Alors que l'invocation doit rappeler que la mort est imminente, Digby l'utilise pour rappeler à son ami que malgré la douleur de perdre les faveurs d'une femme qui lui était chère, il croisera sans aucun doute le chemin d'une dame plus belle encore. Au lieu de la mort, c'est l'inconstance et la futilité que célèbre ainsi le chevalier, afin de mettre en valeur la vertu pédagogique de tels préceptes et méditations qui permettent à l'homme de s'en tenir à son devoir et à la modération tout au long de la journée. Le *memento mori* ne vaut donc pas parce qu'il rend la mort présente aux vivants, mais parce qu'il permet de maintenir les occupations présentes dans une perspective plus large de salut et de vie éternelle. Digby infléchit le sens traditionnel du

<sup>1</sup> « Therefore if the love of thy goodnesse and beauty could not worke upon my earthly minde, yet even humane wisdom (after I have seriously pondered all circumstance) would make me despise, if not loath all the fading and wretched joyes the earth can afford me. » *Ibid.*

<sup>2</sup> « The one dwelleth in the understanding and convinceth that; but the other sinketh into the heart and worketh powerfully there. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère John Digby, 'The dayes are now att the longest' », *op. cit.*

<sup>3</sup> « Remember Phillip, thou art a man, and must dye ere long. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à James, Lord Cranfield, 'I am sure your Lo: hath read' », Londres, 12 avril 1643.

*memento mori* afin de souligner la futilité des poursuites terrestres, mais non celle du savoir qui fonde la vie éternelle.

La thématique de la vanité ne se limite pas aux lettres éplorées du chevalier, elle envahit l'ensemble de l'œuvre de Digby qui ne manque jamais de faire référence à la fragilité de la vie. Ainsi, au terme de *Deux traités*, Digby change incontinent de ton et, cessant de s'adresser à son lecteur, interpelle directement son âme. Il la dépeint comme une « lumière glorieuse » qu'il veut désormais contempler en se « retirant du champ turbulent et glissant de la vive querelle et de la dispute véhémement<sup>1</sup> ». Le changement d'interlocuteur a une incidence sur le style qui, subitement, devient plus direct, tandis que l'auteur se situe dans une posture de retrait. De façon presque mystique, le narrateur reprend les acquis de sa démonstration : son âme est éternelle et vouée à être figée dans l'éternité du savoir. Dans un mouvement de compensation envers une éternité figée et hiératique qui se définit par la constance et l'immutabilité, le mouvement et le chaos qui caractérisaient le monde physique semblent transférés au style même. Les envolées lyriques regorgent d'une accumulation d'images qui, bien qu'ayant toujours été présentes dans son écriture, saturent brusquement la page. Le narrateur s'exprime tout à coup sur le mode du souhait avec une anaphore de phrases commençant par « *lett* » qui enjoint, dans une vision hallucinée, sa vie de se prolonger de mille ans au cours desquels il souhaite être empereur et seigneur absolu de la Terre entière, servi par les prélats et princes, favorisé par une santé vigoureuse et une jeunesse constante. Estime, richesse, santé, rien ne manque à ce narrateur tout-puissant, au point que, « vautre dans le plaisir, [il] ne sait plus comment l'augmenter, ni que souhaiter de plus que ce qu'il possède et ce dont il jouit déjà<sup>2</sup> ». Cette folle vision de la toute-puissance liée à la toute-jouissance exprime en termes grandiloquents l'état de l'âme qui reçoit toutes les bénédictions. La chute ne se fait pas attendre longtemps : le millénaire de joie prend fin et l'éternité immuable lui succède, surpassant en bonheur toute la description précédente. Au lieu de mettre en valeur l'inanité des poursuites terrestres et la futilité de la puissance en soulignant les peines éternelles qui guettent les nantis de ce monde, Digby emploie la métaphore pour orienter les désirs du lecteur vers une félicité encore plus jubilatoire. La description des joies célestes se fait donc sur le mode de l'analogie, seul capable d'indiquer la disproportion du

---

<sup>1</sup> « I should retire my selfe out of the turbulent and slippery field of eager strife and litigious disputation, to make my accounts with thee ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 447.

<sup>2</sup> « So that wallowing in pleasure, I bee not able to think how to increase it, or what to wish for more, then that which I possesse and enjoy. » *Ibid.*, p. 448.

monde à venir. L'excès, la surabondance et la profusion président à une description animée et vivante de la béatitude, comme le festin débordant d'une table de vanité.

Le narrateur retourne ensuite à son quotidien et, amer, médite :

dans quel but ai-je vécu jusqu'à présent ? Pourquoi le travail de ces milliers de fourmis qui vivent et œuvrent autour de moi ? Pourquoi les Césars et les Alexandres ? Pourquoi les Aristotes et les Archimèdes ? Qu'ils sont misérables et sots les tyrans conquérants qui divisent le monde de leurs épées sans loi<sup>1</sup> !

Le chevalier reprend les topos de la vanité : la futilité des conquêtes terrestres, la vacuité du pouvoir et sa superficialité. Il poursuit dans la même veine, s'en prenant même à l'inanité du savoir,

que ces brillants philosophes sont idiots et insensés, à déchirer l'intelligence humaine de leurs voies différentes et leur logique subtile, à tenter de leur montrer la béatitude dans le monde présent et à poursuivre ce qui, quand bien même ils le trouveraient, serait moins que rien au regard de la véritable béatitude<sup>2</sup> !

Il est à noter que Digby déroge ici légèrement de la tradition des vanités en ne fustigeant pas la futile poursuite du savoir, mais en accusant les philosophes de se perdre dans des arguties qui ne conduisent pas au but ultime de la vie, la béatitude. Le contraste avec la description précédente est vif et saisissant ; une à une, les bénédictions terrestres célébrées sombrent dans l'insignifiance et seule demeure l'esquisse d'un bonheur parfait qui, s'il devrait être figé dans une éternité immuable, est décrit en des termes si frappants qu'il ne semble accessible que par contraste.

Cette présentation du bonheur éternel renforce la teneur baroque de la pensée digbéenne. De fait, l'au-delà est une essence sans temps ni lieu, une durée sans extrémité, une profondeur sans surface, une délectation sans repos, la cohabitation possible des contraires, le paradoxe même. Un passage éloquent qui fait écho à la synesthésie des sens évoquée en première partie de ce travail, montre comment le chevalier allie les contraires pour multiplier les possibilités explicatives :

---

<sup>1</sup> « To what purpose have I hitherto lived? To what purpose are all these millions of toilsome ants that live and labour about me? To what purpose were Caesars and Alexanders? To what purpose Aristotles and Archimedeses? How miserably foolish are those conquering tyrants that divide the world with their lawless swords? » *Ibid.*

<sup>2</sup> « What senseless idiots those acute philosophers who tear men's wits in pieces by their different ways and subtle logic, striving to shew men beatitudes in this world and seeking for that which if they found were but a nothing of a nothing in respect of true beatitude? » *Ibid.*, p. 448-449.

Je perds ma capacité de parole, parce que j'ai trop à dire, je suis voué à devenir silencieux et muet parce que les mots et la langue à ma portée n'expriment pas le centième ni le millième de ce que je vois être vrai de façon manifeste<sup>1</sup>.

La disproportion conduit au silence ; le paradoxe vivant et plastique trouve une possibilité d'être, un interstice où la contradiction est non seulement possible, mais elle est requise pour exprimer avec justesse la nature d'un état qui ne peut être perçu que confusément.

Ainsi, Digby renverse le trope du *memento mori*, rappelant à ses lecteurs que l'omniprésence de la mort ne doit pas faire oublier les fruits de la vie. Il adopte un style vif et imagé pour esquisser l'abondance d'un au-delà qu'il faut désirer, non en renonçant aux commodités de ce monde, mais en y établissant un bonheur qui sert de fondement à la béatitude de l'au-delà. L'œuvre de Digby, écrite dans une perspective qui s'apparente au *memento mori* baroque, teintée de *meditatio mortis* et d'*ars moriendi* par les nombreuses références à la mort, subvertit précisément ces genres en préférant la célébration de la vie matérielle à son renoncement. *Memento mori* et *carpe diem* se conjuguent. Le bonheur précède et prépare à la béatitude, de même que la vie physique constitue la destruction créatrice ultime qui précède le jugement dernier et la résurrection. Si l'éternité répond, à première vue, à des impératifs plutôt classiques de fixité et d'immutabilité, Digby en fait, en réalité, une description éminemment baroque, en la mettant sous le signe du paradoxe et de l'excès. Les fins dernières inscrivent ainsi Digby, plus encore que le reste de sa pensée, dans une époque résolument baroque.

### Conclusion

Pratique et baroque : tels sont les deux impératifs qui modulent la perspective métaphysique qu'adopte Digby. Pratique – et par extension, politique –, la métaphysique doit l'être afin de ne pas tomber dans les définitions et les discussions oiseuses qui grèvent le travail des scolastiques. Fort de la connaissance de ses aptitudes spirituelles, l'honnête homme peut désormais la conduire malgré l'inévitable tension dans laquelle elle se situe par rapport au corps. Le gouvernement de soi, qui doit mener au gouvernement des autres, ne peut s'effectuer que dans le respect des lois de la liberté humaine, sujet délicat et éminemment politique qui fait résonner un « rêve de liberté baroque<sup>2</sup> ». L'action de Digby en faveur de la tolérance des catholiques anglais incarne à merveille le genre de conséquences pratiques que la métaphysique doit avoir pour éviter

---

<sup>1</sup> « Here I loose my power of speaking, because I have too much to speake of: I must become silent and dumbe, because all the words and language I can use, expresse not the thousandeth, nor the millioneth part, of what I evidently see to be true. » *Ibid.*, p. 455.

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

l'écueil de la verbosité sans suite, tout comme son analyse des destinées des monarques l'ancre dans des fondements concrets. Enfin, la conduite de sa propre vie doit avoir pour visée l'éternité qui se prépare dès ici bas et qui doit inviter l'homme à goûter au bonheur de la vie en attendant l'éternité.

Baroque, enfin, la métaphysique de Digby l'est dans la mesure où elle présente toujours l'homme sous le signe de la tension qui va jusqu'à l'oxymore et le paradoxe. L'homme double, malgré la connaissance qu'il acquiert de son statut, ne surmonte jamais l'irréductible tension entre âme et corps qui visent des satisfactions opposées et le déchireraient s'il n'y prenait garde. La séparation des deux, effectuée à la mort, est elle-même un état temporaire qui laisse l'homme dans une tension qui ne s'achèvera qu'à la résurrection. La liberté de l'homme, qu'il lui faut préserver à tout prix afin de se conformer au dogme catholique, est limitée par l'influence des étoiles et la volonté des souverains ; elle s'exprime dans le style même de Digby par l'oxymore qui cherche à dire en même temps liberté et déterminisme. Les contraires cohabitent ainsi dans sa pensée, sans mettre en péril l'action politique. Enfin, Digby renverse le trope baroque du *memento mori* afin de servir, de façon paradoxale, la réflexion sur la bonne vie que tout homme doit mener ici bas. Le bonheur terrestre doit être cultivé, précisément parce qu'il est un avant-goût des délices éternels ainsi qu'une propédeutique pour leur jouissance.

Le début de cette partie rappelait que pour Digby, posséder de solides rudiments de métaphysique était indispensable à la liberté de l'honnête homme, mais l'étudier en profondeur ne s'avérait pas indispensable en raison de sa complexité et du risque de se perdre dans des arguties sans fin. La métaphysique qu'esquisse Digby répond exactement aux impératifs de l'honnête homme : elle couvre les principaux points nécessaires au bon gouvernement de soi, elle a des conséquences pratiques qu'il développe, mais elle ne constitue jamais un corps indépendant et autosuffisant de philosophie qui lui permettrait d'expliquer l'ensemble du monde immatériel. Par conséquent, l'hypothèse selon laquelle Digby aurait tenté, avec l'aide de White, de constituer un fondement métaphysique à la pensée de Descartes<sup>1</sup> me paraît erronée, tant il se concentre sur la dimension pratique de ce que le gentilhomme doit connaître dans le domaine pour bien gouverner son âme. Loin d'être le « système pédant, un simple ensemble de termes formels juxtaposés à l'hypothèse mathématico-corpulaire, et cohérent avec cette dernière uniquement dans

---

<sup>1</sup> Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », *art. cit.*, p. 29.

la mesure où elle ne la touche pas<sup>1</sup> » que fustige Grant, la métaphysique de Digby remplit le rôle que son auteur lui assigne au sein de l'économie de sa pensée : elle prépare l'homme au gouvernement de son âme et des autres.

---

<sup>1</sup> « It becomes merely a pedantic system, a set of formal terms juxtaposed to the mathematico-corpuscular hypothesis, consistent with it in the end simply because not touching it. » Patrick GRANT, *Literature and the Discovery of Method*, *op. cit.*, p. 122.