

Une méthode contre la crise de la connaissance

Le fonctionnement de l'entendement, on l'a vu, ne suffit pas à garantir la véracité de ce qui pénètre l'esprit humain. De fait, les forces subversives à l'œuvre dans la mémoire ou la fantaisie empêchent le sujet de se fier absolument à tout ce qui le pénètre. Le système cognitif de Digby ne constitue pas un rempart contre le doute, mais invite l'homme à rechercher la vérité ailleurs que dans le cheminement des sensations extérieures vers son entendement.

La question de la possibilité et de la légitimité de la connaissance se pose avec acuité au XVII^e siècle face aux dangers que les sceptiques font valoir et aux nouveaux modes de connaissance qui émergent. Comme le souligne Herbert Knecht, « la réflexion baroque assume parfaitement le statut incertain du savoir, la relativité de l'ordre universel, la contingence du monde », elle multiplie les points de vue pour reconstituer la vision d'ensemble¹, tandis qu'Yves Bonnefoy décrit le baroque comme une crise de l'expérience sensible, de l'apparence qui cache autre chose que ce que les sens perçoivent et qui contribue à décentrer l'homme². Or, le mouvement baroque a fréquemment été associé au scepticisme³ par l'accent qu'il met sur la modalisation des perceptions et par son rapport avec la notion de crise. Une nouvelle façon de voir le monde faisait s'effondrer l'univers ordonné, signifiant et immédiat que les siècles précédents avaient élaboré⁴. Si le scepticisme anglais semble moins radical que sa contrepartie française, Richard Popkin souligne qu'une réelle crise sceptique eut lieu outre-Manche, bien que modérée, en particulier avec l'influence de Gassendi⁵. Il situe l'origine de cette crise dans la Réforme qui s'interroge sur le critère devant présider à l'établissement de la vérité, mais aussi dans la découverte humaniste d'auteurs grecs antiques⁶. En France, Montaigne est l'un des représentants les plus éminents de cette mouvance des « nouveaux pyrrhoniens⁷ » et les libertins érudits⁸ s'en font le relais. Mersenne s'y oppose avec toute

¹ Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, op. cit., p. 351.

² Yves BONNEFOY, *Rome, 1630 : l'horizon du premier baroque, suivi de Un siècle du culte des images*, Paris, Flammarion, 2000, p. 28-29.

³ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, op. cit., p. 9.

⁴ Herbert H. KNECHT, *La logique chez Leibniz*, op. cit., p. 351.

⁵ Olivier BLOCH, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 23-25, 80-95 ; Richard H. POPKIN, « Gassendi et les sceptiques anglais », art. cit., p. 210.

⁶ Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, op. cit., 1979, p. 1-41.

⁷ *Ibid.*, p. 42-55.

⁸ René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1983.

la vigueur de sa renommée¹, et Descartes entretient une relation ambiguë, faite de refus, mais aussi d'imitation².

Digby est éminemment conscient de la crise sceptique qui agite son époque et il entreprend de la contrer de plusieurs manières : en rétablissant la possibilité de la connaissance grâce à sa classification en degrés divers, en restituant à la raison ses lettres de noblesse et en établissant une méthode qui se veut infaillible pour déterminer la vérité en particulier dans le domaine de la foi.

Ce chapitre effectue donc un passage de la logique à l'épistémologie et correspond à la fois au mouvement intellectuel de l'homme qui cherche à fonder ce qu'il sait déjà, mais aussi du sujet qui souhaite poursuivre le savoir de manière systématique et qui a besoin de méthode pour parvenir à la certitude. Chaque domaine de connaissance comprend sa propre échelle de certitude que Digby détermine, et il propose un critère spécifique pour juger la vérité. Le résultat s'applique tant à la science physique qu'à la croyance, ce qui permet à Digby de prouver que tous les savoirs peuvent et doivent être abordés de façon similaire, qu'il n'existe pas de domaine où la connaissance soit irréductible, et que la plus grande certitude possible doit être recherchée quand la vérité ne peut être atteinte. Cette analyse se conclura sur l'application des idées épistémologiques de Digby à la foi et les contradictions qu'elle suscite.

2.A. Épistémologie

Les anglophones emploient généralement le terme d'épistémologie comme synonyme de théorie de la connaissance, approche qui se distingue de la tradition française qui la voit davantage comme une théorie de la science³. La pensée de Digby s'inscrit dans ces deux coutumes : ce dernier aborde la science au sens large comme œuvre de connaissance et réfléchit à la véracité de celle-ci par le biais de la méthode qui l'a produite.

2.A.1. Caractéristiques de la connaissance

Deux critères tracent les contours du processus de connaissance : celui-ci peut constituer une illusion malgré son statut ontologique et il demeure entre monde matériel

¹ Bernard JOLY, « La figure du sceptique dans *La vérité des sciences* de Marin Mersenne », in Pierre-François MOREAU (ed.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, op. cit., p. 257-260 ; Gianni PAGANINI, *Skepsis*, op. cit., p. 129-147.

² Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1962, p. 15-41 ; Edwin M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 1-20 ; Gianni PAGANINI, *Skepsis*, op. cit., p. 147-160.

³ Gilles G. GRANGER, « Épistémologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 juin 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/epistemologie/>.

et sphère spirituelle comme un signe de l'immortalité de l'âme. La validation de ces deux arguments permettra ensuite d'établir que, au sein de ces limites, la connaissance vraie est accessible à l'entendement.

2.A.1.a. L'illusion de la connaissance

Si connaître revient toujours à connaître quelque chose, Digby note que le terme est équivoque et peut se décliner de plusieurs façons : soit le sujet connaît une chose de manière laborieuse et confuse, soit il la fréquente de façon ordinaire et courante. Signe qu'il ne s'agit pas là d'une question oiseuse, la distinction fait écho à « l'idée claire et distincte » qu'emploie Descartes¹, et Locke consacra un chapitre de son *Essai sur l'entendement humain* à distinguer les idées claires de leurs contreparties confuses quelques années plus tard². D'une certaine façon, Digby se fait le héraut de la perspective cartésienne qui veut que la connaissance engendrée par l'esprit soit conçue par l'esprit seul, hors du pouvoir du « malin génie³ », et que par conséquent elle échappe aux illusions trompeuses. Pour qu'il y ait connaissance véritable, Digby établit qu'il faut qu'il y ait une corrélation entre l'âme et l'objet de sa connaissance, une proportion qui rende l'un accessible à l'autre, sans quoi le sujet tombe dans une connaissance approximative dont il ne devrait pas se contenter. Le chevalier, on le voit, raccorde la conception cartésienne des idées claires à un ancrage matériel et concret, et conclut que leur adéquation est signe de vérité. Il en déduit que, à strictement parler, l'âme ne peut pas connaître l'éternité, elle bénéficie pour cela d'une aide surnaturelle, elle-même proportionnelle à l'effet désiré, qui rend l'éternité accessible à l'entendement. De même, l'âme ne peut pas connaître le néant, puisque celui-ci ne correspond à rien qui puisse être connu⁴. L'usage courant du terme « connaître » est ainsi source d'erreurs et Digby y voit l'une des causes de la crise de la connaissance que connaît le XVII^e siècle⁵.

« L'acte de savoir », selon le chevalier, « n'est autre que le fait d'appréhender l'identité évidente des deux extrêmes d'une proposition, ou un effet qui en découle

¹ René DESCARTES, « Principes : traduction française », A.T., vol. IX, t. II, p. 44-46 ; Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1962, p. 211-214.

² John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter N. NIDDITCH (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 362-372.

³ René DESCARTES, *Méditations*, A.T., vol. IX, p. 13-19 ; Jean-François MAILLARD, *Essai sur l'esprit du héros baroque : 1580-1640, le même et l'autre*, Paris, A. G. Nizet, 1973, p. 77.

⁴ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 410.

⁵ Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 3-6.

immédiatement¹ ». Son explication ressemble aux propositions catégoriques qui associent sujet et prédicat au moyen d'une copule efficace², et il poursuit son essai de définition avec la possibilité du syllogisme et de l'inférence. L'héritage scolastique du chevalier, on le voit, n'est pas loin. Mais Digby soulève aussitôt les problèmes que suscite une telle définition : il existe deux types d'identités, réelles et apparentes, et toutes deux ont la même prérogative sur notre entendement. Si l'esthétique baroque chante habituellement les louanges de l'ostentation et de l'apparence³, ici Digby aborde ces dernières avec circonspection, comme un péril pour l'intégrité de la connaissance – son attitude rappelle les critiques antiques et contemporaines de la rhétorique⁴. Un argument peut être parfait sur le plan formel et néanmoins ne pas être vrai ; il représente une menace d'autant plus importante qu'il fait sournoisement croire, par sa structure, à sa perfection. La remarque sert aussi à discréditer à la fois l'approche scolastique et la pratique de l'argument d'autorité : se fier aux dires des savants ne peut jamais suffire, dans la mesure où s'ils sont en général intègres, ils n'en sont pas pour autant infailibles et, par conséquent, leur parole ne peut fonder la connaissance vraie. Le sujet qui n'a pas le temps de scruter les fondements de sa connaissance et qui s'en réfère à un sage peut être grandement trompé – le chevalier incrimine ici le culte voué à Aristote dans les Écoles. L'apparence de vérité ne suffit pas, et le syllogisme, sous une apparente perfection, peut faire partie des tromperies de la vie cognitive⁵.

Ainsi, l'illusion de connaître menace l'homme dans sa poursuite du savoir – et l'enjeu est de taille dans la mesure où la connaissance est aussi une donnée ontologique essentielle : le fœtus qui meurt peut être considéré comme humain uniquement si son entendement naissant a reçu une impression, s'il a acquis une connaissance, si petite soit-elle⁶. La connaissance telle que Digby la définit existe dans une relation ambivalente par rapport à l'être ; le sujet est défini en tant qu'homme grâce à son accès à la connaissance, mais il requiert aussi l'être afin de parvenir au savoir. L'homme ne maîtrise pas l'ensemble de sa connaissance, il est dépositaire d'un certain nombre de choses que son

¹ « Knowing is nothing else, but the apprehending of manifest Identity in the extremes of a proposition, or an effect immediately consequent out of it. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371.

² Françoise ARMENGAUD, « Proposition catégorique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 octobre 2015. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/proposition-categorique/>. Roger VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Paris, Beauchesne et fils, 1964, p. 81-89 ; Joan BUSQUETS, *Logique et langage : apports de la philosophie médiévale*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, p. 44-45.

³ Jean ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque en France*, *op. cit.*, p. 214-217.

⁴ Brian VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 196-213.

⁵ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371.

⁶ *Ibid.*, p. 428.

entendement acquiert par expérience, à son insu, ce qui lui donne accès à l'art. L'illusion de savoir empêche ce processus infraconscient de s'opérer.

2.A.1.b. Entre matériel et spirituel

La connaissance, véritable pont entre les mondes matériels et spirituels, permet de justifier l'enracinement de la pensée de Digby dans un réel palpable, dans la mesure où elle mêle âme et corps¹. La première partie de cette thèse s'interrogeait sur la nature empirique du raisonnement du chevalier et rappelait la prééminence du savoir déduit et de la part théorique dans la réflexion. Les considérations cognitives permettent à Digby de rétablir la réalité sensorielle dans son exercice normal : celle-ci ne peut être connue qu'à travers le double prisme des organes sensoriels et de l'entendement. Une expérience ne vaut que dans la mesure où elle est aussi appréhendée par une pensée éclairée, l'unique entité pouvant mettre en perspective l'événement et en tirer une conclusion. Seul l'entendement est donc capable de produire un savoir aussi certain qu'une démonstration mathématique, mais sans donnée sensorielle, il n'y aurait aucune connaissance humaine.

La connaissance dépend du monde matériel et des organes sensoriels pour son existence, mais s'inscrit-elle dans la sphère spirituelle ou matérielle ? La question de la potentielle matérialité de la connaissance avait connu des développements importants aux siècles précédents : Pietro Pomponazzi et Alexandre d'Aphrodise² avançaient que la connaissance est corporelle³, qu'elle dépend entièrement du corps humain et de ses sensations, ce qui a pour conséquence qu'une fois le sujet mort, son âme ne peut plus avoir aucun souvenir, ni effectuer aucune opération. Ils en déduisaient la nécessaire mortalité de l'âme. Définir la connaissance en termes immatériels est donc une étape importante de la démonstration du chevalier qui espère par là contrer ce discours sur la mortalité⁴. Digby semble prendre à cœur l'injonction du cinquième Concile de Latran qui condamne les averroïstes et les mortalistes (*Apostolici regiminis*) et réaffirme l'immortalité de l'âme, tout en invitant les philosophes à convaincre leur auditoire de

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à une dame, 'Il faut avouer' », *op. cit.*

² Alexandre d'Aphrodise (fin du II^e siècle – début du III^e siècle), philosophe péripatéticien grec, est célèbre pour ses commentaires de l'œuvre d'Aristote. Il avance que l'homme est le seul existant et que l'âme humaine, résultant d'un mélange de qualités corporelles, est inséparable du corps et meurt donc avec ce dernier. Pierre HADOT, « Alexandre d'Aphrodise (fin II^e-début III^e s.) », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 9 février 2017. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/alexandre-d-aphrodise/>.

³ Eric WEIL, *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, traduit par Jean QUILLIEN et Gilbert KIRSCHER, Paris, J. Vrin, 1986, p. 14-21.

⁴ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 429.

cette vérité chrétienne¹. Le chevalier a pu être influencé par ce décret : il prend à cœur la réfutation de Pomponazzi et il vise à démontrer, dans sa grande œuvre, l'immortalité de l'âme. Dans la pensée de Sir Kenelm, l'immatérialité de la connaissance constitue un soubassement de l'immortalité de l'âme.

La connaissance est capitale dans la définition de l'âme : elle relève de sa nature. Digby définit la connaissance en termes de présence, d'Être de l'objet dans le sujet, puisque connaître revient à être. Or, pour que l'âme puisse connaître et conserver l'objet en elle au-delà de son association avec le corps, elle ne peut émaner d'instruments, objets ou corps, elle ne peut dépendre que de ce qu'elle contient déjà. Digby déduit donc de son postulat l'absolue immatérialité tant de l'acte de compréhension que de la connaissance et de la mémoire². C'est par conséquent l'éternité de la connaissance, idée fondamentale de sa justification de l'immortalité, qui établit l'immatérialité des processus cognitifs. L'argument est circulaire en un certain sens, dans la mesure où Digby choisit un mode opératoire qui découle de prémisses prouvant déjà l'immortalité de l'âme – l'ensemble place cependant la connaissance au cœur de la démonstration de l'immortalité et du fonctionnement essentiel de l'âme. Autre argument notable, Digby souligne que l'âme n'a pas besoin de spéculer pour connaître : celle-ci ne produit pas une pensée, elle se contente de la recevoir. De même que le corps subit les assauts des atomes, de même l'âme subit la connaissance devant laquelle elle déguise sa passivité par une impression d'activité³. La connaissance ne découle pas de l'action de l'âme ; de ce point de vue, elle s'apparente au fonctionnement des corps.

Cependant, de façon paradoxale, le corps ne semble pas prendre part à la connaissance véritable. De fait, la façon dont Digby définit cette dernière proscrit la participation du corps, puisqu'elle est nécessairement ancrée dans le rapport de comparaison, que les impressions provoquées par les atomes ne franchissent pas le seuil de la fantaisie, et que c'est la notion d'être, réputée immatérielle, qui lie toute chose à l'âme⁴. L'analyse de la chose brute est nécessairement spirituelle, ce qui explique que « les notions [de cause, d'effet et de ressemblance] soient extrêmement différentes de tout

¹ Henry J. SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St Louis, B. Herder Book Co., 1937, p. 483-487.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit.*, p. 430.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 426-427.

ce qui nous pénètre par le biais des sens¹ ». Les notions qui pénètrent l'entendement ont la possibilité de s'imbriquer en raison de leur lien entre elles. Or, sur le plan cognitif, « les idées générales des substances » seules pénètrent la raison – et le chevalier insiste sur le caractère générique de ces notions en ajoutant au manuscrit l'adjectif « général² ». La notion peut être un simple rapport entre deux choses ; mais elle est toujours une entité abstraite et holistique, comme l'idée du couteau qui inclut les notions d'acéré ou d'émoussé, de forme ou d'agencement. Ainsi, l'entendement n'est pas tant habité de choses spiritualisées que de rapports qui correspondent à l'analyse de ces choses. Les notions que comprend l'âme sont bien souvent le résultat d'une comparaison – qui est une forme de spiritualisation, par exemple l'expression « tout le monde » (*every man*) qui désigne une quantité de personnes indifférenciées, mais inclut aussi une référence à la couleur, au lieu, ou à l'époque de ces personnes sans laquelle le sujet ne pourrait s'imaginer les cibles, sans pour autant être spécifique quant à l'un de ces critères³. Le chevalier voit là le mystère de l'universalité qui implique le particulier sans pour autant le désigner, dans la perspective nominaliste où l'on refuse que l'universel soit un individu supplémentaire⁴. Le processus est nécessairement incorporel dans la mesure où aucune conjonction d'atomes ne peut expliquer la présence de ces items généraux, l'âme est par conséquent, de nature strictement spirituelle. De la sorte, l'abstraction de la pensée permet de justifier que la pensée soit un processus immatériel, détaché des atomes perçus par la sensation.

Le degré de spiritualisation de l'âme est essentiel dans l'analyse du monde présent. De fait, l'âme ne peut pas construire de système avec les termes spécifiques de « blanc » ou de « trois minutes » qui sont trop fuyants, il lui faut des abstractions telles que « la blancheur » ou « la durée » pour établir un raisonnement. Le danger que comprend la réflexion à partir d'abstractions se profile alors : l'âme, désireuse d'appréhender des entités spirituelles, prend pour une abstraction ce qui n'est en fait qu'un accident⁵. L'erreur des Écoles, souvent stigmatisée par Digby, qui créent pour

¹ « If we have any understanding, we can not choose but understand, that these notions are extremely different, from whatsoever cometh into us by the mediation of our senses. » *Ibid.*, p. 396.

² « Generall notion of a substance, » *Ibid.*, Ms. vol. II, f. 83v.

³ *Ibid.*, p. 397-398.

⁴ Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, op. cit., p. 96-99.

⁵ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 400.

chaque chose une myriade de qualités est donc ancrée dans un écueil cognitif qu'une analyse approfondie de la nature de l'âme révèle¹.

L'analyse de la sensation l'a montré : toute connaissance est précédée d'un mouvement corporel d'atomes, ce qui confère au savoir un statut intermédiaire, entre corporel et spirituel. L'ensemble trouve un écho dans le mouvement général de la vie et Digby envisage la vie terrestre comme le frémissement corporel qui précède la spiritualisation complète de l'âme et son accès au savoir universel². Ailleurs, il compare la présence de l'âme dans le corps à l'œuf que couve la poule, avant que n'éclore le poussin³. Le corps est indispensable à l'âme, il lui ouvre l'accès à la connaissance. Ce parallèle dans l'interaction entre spirituel et corporel du point de vue quotidien et microcosmique avec la vie humaine et son passage par la mort confère au système digbéen une cohérence unifiante, mais contribue aussi à résoudre la difficile corrélation entre le corporel et l'immatériel. Les deux domaines, certes, s'opposent à de nombreux niveaux, mais trouvent une complémentarité essentielle dans l'ontologie de la connaissance : seules des données corporelles – des atomes – peuvent créer l'impression nécessaire à une première connaissance, qui, quelle que soit son ampleur, cède la place à la connaissance universelle au moment de la séparation de l'âme d'avec le corps. Dès lors, le corps est une étape incontournable dans l'accès à la vie éternelle, et le lecteur peut en déduire la supériorité de l'homme sur l'ange dont la connaissance n'est pas de même nature.

L'accès au savoir est limité par les frontières du corps qui n'a accès qu'à des atomes imparfaits issus de toute chose. L'âme acquiert cependant, à la mort du corps, un savoir qui croît instantanément de façon exponentielle : puisque tout savoir est lié, il suffit à l'âme de tirer le fil de chaque chose qu'elle connaît pour acquérir aussitôt la claire vision de ses fondements et de ses conséquences les plus lointaines⁴. Dans la contemplation de la vérité, les erreurs seront abolies. Qu'est-ce que le savoir, sinon la composition de termes connus pour obtenir une entité qui est alors baptisée d'un nom nouveau ? La science mathématique l'illustre bien, et il suffit ainsi, grâce au fonctionnement lié du monde, de connaître quelques notions rudimentaires pour pouvoir prétendre au savoir universel. On comprend mieux pourquoi l'avorton, une fois effectuée

¹ *Ibid.*, préface, non paginée.

² *Ibid.*, p. 429.

³ *Ibid.*, p. 443.

⁴ *Ibid.*, p. 427.

la première impression, partage la même dignité que le savant à sa mort : tous deux communient dans la connaissance universelle¹. Que la connaissance en vienne à définir l'humanité de l'être vivant apparaît clairement dans un passage du *Traité de l'âme*, mais il semblerait que Digby ait hésité lors de son élaboration : le manuscrit correspondant arbore une grande croix dans la marge, de la même encre que l'écriture, occurrence unique dans l'ensemble des deux manuscrits. Digby a-t-il voulu marquer le passage pour y revenir plus tard ? Avait-il l'intention de changer le passage d'endroit ? Toujours est-il qu'une affirmation aussi hardie s'est certainement accompagnée de doutes et de questionnements pour le chevalier qui a finalement choisi d'ériger la connaissance en critère ontologique.

De la sorte, le rôle de la connaissance est résolument central dans la pensée de Digby ; il estime qu'elle définit l'homme en tant qu'homme, qu'elle a une valeur ontologique. Cependant, la fausse connaissance, avec ses leurres d'autorité et d'apparence juste, guette le sujet, et menace de lui fermer l'accès au savoir. Enfin, le savoir est défini comme immatériel, ce qui fonde et garantit l'immortalité de l'âme, puisque la spiritualisation des atomes dans l'entendement annonce l'abstraction de l'homme à la mort de son corps.

2.A.2. Est-il possible et légitime de connaître ?

La façon dont Digby décrit l'avènement du scepticisme et son influence insidieuse justifie de parler de crise. De fait, il détaille les étapes qui, selon lui, ont abouti à la situation présente. Dans sa préface au *Traité des corps*, il fustige la méthode « relâchée – voire inexistante² » qui prévaut à l'université et qui veut que les mêmes concepts employés pour analyser les esprits soient adoptés pour parler des corps. Par conséquent, les plus beaux esprits de son temps, après moult dépenses et beaucoup de temps passé à apprendre, « rentrent chez eux en n'ayant acquis qu'une disposition à parler de tout comme des perroquets, alors qu'ils ne comprennent guère mieux que les autres, et sont convaincus qu'en matière de vérité, rien ne peut être connu³ ». C'est donc l'absence de méthode et la futilité des disputes dans les universités qui provoquent l'incompréhension et la confusion des esprits capables et les conduisent au scepticisme. Digby semble tempérer sa critique des Écoles avec le temps, car en février 1658, il note que « les

¹ *Ibid.*, p. 428.

² « There is a loose methode, or rather none ». Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.

³ « [They] be sent home againe, with nothing acquired more then a faculty, and readynesse to talke like parrats of many thinges; but not to understand so much as anyone; and withall with a persuasion that in truth nothing can be knowne ». *Ibid.*

disputes aux Universités des Suisses sont si peu agréables, leur manière d'argumenter étant bien éloignée de la vivacité des bacheliers de la Sorbonne qui pressent avec véhémence et avec chaleur¹ ». Il vante alors le feu intérieur des disputants et semble moins déprécier les méthodes d'apprentissage pratiquées à la Sorbonne.

Dans un contexte général de scepticisme, certitude et vérité sont remises en cause, en partie parce que la vérité découle souvent de la certitude que l'on peut en avoir. Le scepticisme est l'un des objets de la vindicte de Digby et de ceux qui le soutiennent. Il suffit de prendre connaissance de l'*imprimatur* liminaire des *Deux traités* signé par Holden et Tyrrel qui loue l'effort de Digby « en ces temps sceptiques où si peu professent ou pensent possible la connaissance certaine » et qui, s'il refuse de se prononcer sur la vérité des propos, estime hautement l'objectif avoué de la certitude, « bannie des Écoles² ». Digby lui-même incrimine « l'erreur malfaisante [qui] s'est développée dans les croyances humaines que rien ne peut être connu³ ». Pour donner un exemple des raisonnements fallacieux qui ont conduit à cette opinion néfaste, l'auteur n'hésite pas à souligner que même le Stagirite s'est fourvoyé, affirmant que deux et deux ne font pas quatre, puisque deux et quatre sont des nombres distincts, et que deux et deux sont deux nombres tandis que quatre n'en est qu'un, ce qui interdit toute identification. Qu'y a-t-il de plus évident que l'affirmation arithmétique que deux et deux font quatre, avance le chevalier ? Académiciens et sceptiques ont « œuvré industrieusement pour bannir toute certitude⁴ », regrette-t-il. Les erreurs du scepticisme sont dues, d'après Digby, à l'emploi de catégories et de qualités absconses, mais aussi à l'attitude de philosophes qui font croire à d'épais mystères avec grande pompe⁵. Le chevalier y voit deux solutions. Il rappelle d'abord que la connaissance provient de la nature et non des discours sur celle-ci,

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Pierre de Fermat, 'Je suis sur le point d'entrer en carosse pour aller à Rouen' », s.l., 13 février 1658.

² « [...] en particulier en ces temps sceptiques où si peu professent ou pensent qu'il est possible de connaître avec certitude. De fait, nombreux sont ceux qui, estimés du vulgaire comme des maîtres du savoir, considèrent toutes les conclusions philosophiques comme seulement problématiques et, à force de s'évertuer à faire passer l'ample récit des fantaisies et opinions des uns et des autres pour de la science, ils ont fini par bannir cette dernière de leurs écoles. » « Especially in this szepticke age, wherein so few professe, or thinke it possible to know with certitude. Yea wherein even many of those, who to the vulgar seeme Maisters of learning, acknowledge all philosophies decisions only problematicall; and thence labouring to make their voluminous relations of each others phansies & opinions passe for science, have quite banished her their schooles. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit., approbationes doctorum*, non paginé.

³ « And a mischievous error is growne into mens beliefes, that nothing can be knowne. » *Ibid.*, p. 352.

⁴ « Y a-t-il chose plus évidente que deux et deux font quatre ? Et pourtant, Aristote nous dit que deux et deux sont deux chiffres distincts, tandis que quatre est un chiffre unique, et par conséquent que deux et deux ne sont pas quatre. En conclusion, les universitaires et sceptiques se sont laborieusement évertués à bannir toute certitude. » « What can be more evident ten that 2 and 2 do make 4? Yet Aristotle telleth us, that 2 and 2 are two distinct numbers; and that 4 is but one number; and consequently, that 2 and 2 are not 4. And to conclude the Academikes or szeptikes have labored with much industry to take away all certainty. » Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility, op. cit.*, p. 21.

⁵ Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit.*, p. 379.

ce qui invite le lecteur à recourir à sa propre observation du réel pour parvenir à des conclusions sur la vérité. Il convie aussi le sceptique à suspendre temporairement son jugement jusqu'à la publication du volet métaphysique de White, dont il affirme qu'il procédera par des démonstrations si rigoureuses qu'il rendra caduc tout scepticisme¹.

Le défi est donc double pour Digby : prouver qu'il est possible de connaître afin de réfuter les thèses des sceptiques et pyrrhonistes, et montrer que cette recherche est désirable pour contrer les voix religieuses qui n'y voient que vanité et futilité.

2.A.2.a. La possibilité de la connaissance

Digby établit comme premier constat que le désir de savoir est infini et proportionnel à son objet. L'allégation n'est pas sans danger. Dans une certaine mesure, la justification de l'immense désir de savoir trouve un écho pratique dans la vie du chevalier. Ainsi, l'exploration maritime, à laquelle Digby avait goûté au fil de ses pérégrinations dans la mer Méditerranée, devient une métaphore idoine pour décrire l'aventure de la connaissance, et se conjugue avec des références aux conquérants pour inscrire la conquête du savoir dans un registre guerrier, masculin et aventurier².

Le savoir, placé sous le signe de l'exploration, est d'abord comparé à la boussole qui guide invariablement le voyageur intrépide à la découverte de régions « au-delà de leur vue et de ce qu'ils croyaient, qui se trouvent sur l'autre rive³ ». L'image maritime semble bien convenir à Digby en raison, d'une part, de son expérience, mais aussi de la nature de l'océan qui ne présente pas de relief susceptible d'arrêter le regard et de forcer le détour. Sur mer, seule la boussole indique la direction. La métaphore prend une tournure baroque quand Digby décrit la perte de repères du chercheur qui tente d'appréhender les multiples ramifications de la pensée humaine, « nous attrapons le vertige, nos cerveaux se tournent, nos yeux se fatiguent et s'affaiblissent, à force de tenter d'atteindre une mesure soudaine et incomplète de la [ramification] la plus évidente parmi elles, en termes de connaissance⁴ ». L'ampleur du savoir est infinie et la contempler épuise l'entendement et entraîne le sujet dans un vertige baroque qui fait perdre le sens et

¹ *Ibid.*, p. 351, 372.

² *Ibid.*, p. 144, 146, 177-178, 349, 377-378, 457.

³ « Making still new discoveries of regions, farre out of the sight and beliefe of them, who stand upon the hither shore. » *Ibid.*, p. 377. Digby se réfère à toutes sortes d'explorations, et propose une vision particulièrement saisissante des recherches du passage du nord-ouest dans *Two Treatises*, p. 457. On peut les comparer avec les descriptions un peu ultérieures de Margaret Cavendish, Line COTTEGNIES, « Utopia, Millenarianism, and the Baconian Programme of Margaret Cavendish's *The Blazing World* (1666) », in Chloë HOUSTON (ed.), *New Worlds Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 71-91.

⁴ « We shall become giddy, our braines will turne, our eyes will grow weary and dimme, with ayiming only att a suddaine and roving measure of the most conspicuous among them, in the way of knowledge. » *Ibid.*

prendre conscience de la finitude humaine. Le monde connu et analysé apparaît alors à la lumière de sa petitesse : un Euclide, un Apollonios¹, un Archimède ont atteint des hauteurs si admirables et exploré des profondeurs si vastes, parvenant parfois à convaincre leur lecteur, parfois simplement à le persuader². Ailleurs, « l'abysse infini du savoir » est représenté par l'image de la mer, et l'âme, contenue dans le petit navire du corps, attend sa libération pour prendre connaissance de l'ensemble. Altitude et abîme connotent l'immense ampleur du monde connaissable et rappellent au sujet du XVII^e siècle l'art d'un Bernin ou d'un Borromini, où l'envergure de la statuaire, ses couleurs saisissantes, ses volutes et ses tourbillons font perdre la raison et forcent l'admiration³. La première partie de ce travail soulignait l'importance de l'image du feu – l'eau revêt également une importance considérable puisqu'elle sert à caractériser l'immensité, la démesure, l'ingouvernable.

Digby souligne souvent le caractère vaste du monde par rapport à la finitude de l'homme, mais aussi la complexité des choses : « tout étudier est un labyrinthe, et ceux qui suivent les passages adjacents ne s'en sortent jamais », affirme le chevalier au sujet des mystères de la foi⁴. De fait, les objets de connaissance sont multipliables à l'infini : « ce qu'il y a à connaître est absolument et clairement infini⁵ ». L'approche de sujets connus le démontre et quiconque s'intéresse à l'arithmétique, à la géométrie ou à la logique voit de manière indéniable que les objets de connaissance sont « multipliables à l'infini⁶ ».

L'autre comparaison que choisit le chevalier pour expliquer l'aventure de la connaissance est loin d'être anodine : Alexandre, le conquérant, qui n'a jamais assez de territoires à conquérir, se trouve « comme un forçat relégué à la petite Seripho ou sur le caillou de Gyaros, il étouffait en un monde aux bornes trop limitées », si l'on en croit

¹ Apollonios de Perga (env. 262 - env. 190), mathématicien grec de l'école d'Alexandrie, est aussi connu sous le surnom du Grand Géomètre pour son travail sur les cônes. Jean MEYER, « Apollonios de Perga (262 ?-190 ?) », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 9 février 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/apollonios-de-perga/>.

² *Ibid.*

³ Charles AVERY, « 'Sculpture Gone Wild': Bernini and the English », in Chantal GRELL et Milovan STANIĆ (eds.), *Le Bernin et l'Europe : du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 159-178 ; Rudolf WITTKOWER et Pino GUIDOLLOTTI, *Bernin : le sculpteur du baroque romain*, traduit par Dominique LABLANCHE, Paris, Phaidon, 2005, p. 158-174.

⁴ « To study all is a Labyrinth; and they that follow the by-ways never gett out of it. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'You will not suspect I would begin with you' », s.l., s.d.

⁵ « What is to be knowne, is absolutely and liquidly infinite ». Le terme « liquidly », au XVII^e siècle, signifie à la fois « clairement » et « de façon liquide », ce qui peut rajouter à la phrase l'image de l'eau avec la connotation d'immensité correspondante. Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 409.

⁶ « And accordingly, who looketh into Geometry, Arithmetike, Logike, or even nature it selfe, will evidently see that the objects of knowledge, are every way, and in every science, multiplyable without end. » *Ibid.*

Juvenal¹. L'âme est bornée par le corps, et son action est comparable à celle du conquérant héroïque qui « jette ses filets étherés dans l'au-delà » et tente de percer les mystères du monde spirituel². Le savant est un conquérant : il cherche à connaître Dieu, ses serviteurs, puis leurs instruments, avant de revenir à l'homme et de lui trouver une nature perfectible, issue d'un moule si noble que, pour lui, rien n'est trop grand à envisager ni trop petit à distinguer. Le chevalier vante la toute-puissance de la faculté intellectuelle de l'homme : « le savoir n'a pas de limites, rien ne peut échapper au labeur de la science³ ». L'amplification, présente dans les images choisies, mais aussi dans l'épaisseur du style, est pleinement assumée et vise à connoter l'immensité du savoir à conquérir. Digby l'avoue ouvertement et implore le pardon de son lecteur qui « m'absoudra entièrement d'avoir employé l'amplification dans ma quête de la puissance qui comprend tout⁴ ». Ainsi, dans son propos comme dans son style, Digby promeut la conquête du savoir contre la crise sceptique.

À cette démarche courageuse de conquête du savoir, le chevalier associe l'infinitude du désir qu'a l'homme de connaître à l'aide de diverses images. Le savoir constitue à ses yeux une forme de béatitude que l'âme cherche à atteindre en permanence, mais qui ne peut pas être acquise ici bas, puisque le corps entrave son action. Tout comme l'eau salée augmente la soif de l'homme, les bribes de savoir que l'âme peut goûter sur terre nourrissent en elle le désir d'en posséder davantage⁵. Les biens spirituels sont à désirer s'ils relèvent de l'éternité – encore leur possession est-elle soumise aux aléas de la fortune⁶. L'analyse moralisatrice de la *libido sciendi* n'est pas loin, et Digby évoque le désir de savoir en des termes peu flatteurs de cupidité et de maladie ; il le situe ainsi dans un entredeux plus ou moins désirable⁷. Si le savoir est nécessaire pour atteindre la vie éternelle, la poursuite effrénée de celui-ci peut être nocive. Le sujet ne peut d'ailleurs pas jouir du savoir qu'il a, puisque la crainte de le perdre rend amère son expérience : la folie

¹ « Aestuat infoelix, angusto limite mundi, Ut Gyrae clausus scopulis, parvâque seripho. » *Ibid.*, p. 378. La référence est à JUVÉNAL, *Les Satyres*, traduit par Pierre DE LABRIOLLE, François VILLENEUVE et Olivier SERS (eds.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 202, sat. X, v. 169-170.

² « Mais des esprits si héroïques jettent leurs filets étherés dans l'au-delà pour attraper les habitants ailés des cieux ; ils trouvent des moyens de les inclure et de les servir. » « But such heroike spirits, cast their subtile nettes into an other world, after the winged inhabitants of the heavens; and find meanes to bring them also into account, and to serve them. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 378.

³ « Thus we see knowledge hath no limits; nothing escapeth the toyles of science ». *Ibid.*, p. 378-379.

⁴ « But they will throughly absolve me from having used my amplification, in ayming at the reach of this allgrasping power. » *Ibid.*, p. 379.

⁵ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 9-11.

⁶ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'You were much desired at my lorde of Kentes' », *op. cit.*

⁷ Nicole JACQUES-CHAQUIN et Sophie HOUDARD (eds.), *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Lyon, ENS-Éditions, 1998, p. 17-18.

supposée de Lucrèce rappelle que les biens intellectuels sont aussi passagers que ceux du monde¹. La roue de la fortune tourne pour tous et le malin génie qui la gouverne se repaît des changements et des variations en tous genres qu'il impose aux hommes les mieux lotis soudainement précipités dans les affres de l'imbécillité ou de la démence². L'image est éminemment baroque ; elle souligne le perpétuel changement, mais aussi la fugacité des biens de ce monde qui se dérobent comme des apparences trompeuses. Liens humains, fortune et intelligence fuient comme les jours ; le savoir en est non moins désirable, mais il est à savourer tant qu'il dure, en attendant sa pleine jouissance, promise dans l'au-delà. Tel est le paradoxe de la connaissance, valorisée comme un chemin vers le salut, mais stigmatisée pour sa volatilité. Celle-ci donne un aperçu de la béatitude à ceux qui la poursuivent, mais elle porte son propre châtement en leur rappelant qu'elle ne peut pas être pleinement saisie ou possédée sur Terre.

Non seulement la possession de la connaissance est aléatoire, mais en outre elle fait courir au sujet un danger spirituel. Au cours d'une lettre à son frère, dans son deuil, Digby souligne la futilité de l'étude des sciences et des lettres, et souhaite vendre sa bibliothèque précisément dans un esprit de rejet³. L'homme épris de savoir, avance-t-il, se retrouve dans une situation pire que celui engoncé dans des plaisirs charnels, puisque les biens de l'esprit affectent l'entendement beaucoup plus directement et de manière perverse⁴. De telles remarques pourraient faire pencher le croyant du côté du scepticisme, non plus par conscience de sa finitude, mais pour préserver son intégrité spirituelle. Cependant, loin de dénigrer tous les plaisirs du corps au bénéfice de ceux de l'esprit, Digby voit dans la notion même de désir le risque de la fugacité. La concupiscence de la raison peut mener au bien comme au mal, cette dernière doit donc poursuivre les seules choses qui élèveront réellement l'âme.

Une fois établis le désir sans limite de l'homme pour la connaissance, l'aspect désirable du savoir malgré sa fugacité et ses dangers, et l'infinitude de la connaissance, il reste à convenir de la façon dont le sujet doit conquérir ce savoir, dernière étape pour vaincre le scepticisme. Digby insiste sur le fait que tout, dans la nature, est

¹ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 13-14. Sur les interprétations qui sont données de la folie de Lucrèce, consulter Susanna GAMBINO LONGO, « Le mythe de la folie de Lucrèce : des biographies humanistes aux théories de l'inspiration », in Astrid STEINER-WEBER (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Leiden, Brill, 2012, p. 393-404.

² Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 15-16.

³ Digby ne fait pas d'autre référence à la vente de sa bibliothèque après 1633. Je n'ai pas trouvé d'allusion contemporaine à une telle vente, ce qui me fait penser que le projet de Digby n'a pas dépassé le stade de velléité.

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

compréhensible, et que les difficultés à connaître sont dues à l'étroitesse de l'esprit, et non à un défaut d'intelligibilité que présenterait la nature ; une méthode sûre doit donc pouvoir remédier à ces contrariétés. Or, une aporie menace cette démarche : l'expérience montre qu'aucune des œuvres de la nature ne peut être connue jusqu'aux confins de ses mécanismes, même par les mathématiques. Les abondants volumes qui ne parviennent à détailler qu'une minuscule question prouvent bien qu'au terme d'une vie de recherche, le savant doit reconnaître qu'il ne sait rien¹. La connaissance de l'immense « machine du ciel et de la Terre et de tout ce qu'ils englobent ne peut jamais satisfaire la soif illimitée du noble entendement qui a été enflammé par la beauté et l'amour de la vérité² ». L'auteur voit deux objections à son idée phare selon laquelle l'âme est appelée à la connaissance universelle : l'hypothèse serait le fruit d'une douce rêverie, d'un amour passionné qui croit possibles ses désirs sans égard pour la réalité. L'autre objection, avancée par les tenants scolastiques, taxe l'idée de vision « poétique de la science³ » et doute de sa véracité. Ses adversaires, soutient Digby, font croire à leur auditoire qu'ils tiennent les clés d'un savoir profond qui veut que rien ne puisse être connu ici bas. Si le chevalier accorde à la publication prochaine de la métaphysique écrite par White le soin de contrer l'argument, il fonde toutefois la majeure partie de ses *Deux traités* précisément sur la possibilité d'accéder à un savoir certain⁴.

La clé pour sortir du scepticisme se trouve dans la méthode, et celle que Digby promeut lui permet de ne pas rompre avec les traditions de son époque. La métaphore de la conquête maritime analysée ci-dessus se trouve au cœur d'une discussion sur les syllogismes, ce qui n'est pas sans incidence sur sa signification. L'auteur décrit dans cette image les étapes de ces derniers où, pas à pas, le raisonnement se construit sur les fondements du connu vers les contrées inexplorées, tissant les indispensables chaînes. L'âme a la possibilité de découvrir les liens qui tissent le monde, puisque « chaque chose dans la nature a un lien parfait avec une autre »⁵, il suffit donc de connaître la nature d'une chose pour connaître aussi tout ce qui la touche. Le syllogisme est le lien qui permet à l'entendement de dévoiler dans toute leur complexité les liaisons qui tissent le monde. Chaque élément de connaissance vient confirmer le précédent et fonder le

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 419-420.

² « The knowledge of all corporeall thinges, and of this vast machine of heaven and earth, with all that they enclose, can not quench the unlimited thirst of a noble minde, once sett on fire with the beauty and love of truth. » *Ibid.*, p. 378.

³ « Poetike Idea of science », *ibid.*, p. 379.

⁴ *Ibid.* Thomas White, qui partage les idées de Digby sur le scepticisme de son temps, sera impliqué dans une querelle contre Joseph Glanvill à ce sujet presque vingt ans plus tard. Voir à ce sujet partie I, chapitre 1, « 1.A.1. La quantité ».

⁵ *Ibid.*, p. 277.

suivant. La compréhension profonde d'une chose entraîne nécessairement le discernement de tout ce qui lui a trait, c'est ainsi que l'infinité du savoir s'offre à l'âme¹. Digby veut que l'outil soit toujours proportionné à la matière qu'il travaille ; l'infinité de la connaissance entraîne donc sa contrepartie, la capacité sans bornes de l'entendement. Signe de l'éternité à laquelle l'homme est appelé, cette infinité est nécessaire pour affirmer que la connaissance est possible et nécessaire, et on retrouve la même corrélation proportionnelle entre, d'une part, les désirs et, d'autre part, l'aptitude à la joie et au bonheur². Le syllogisme est au cœur de la nature illimitée de l'âme : il permet d'avancer inlassablement dans l'inconnu. Comme l'ajout de chaînons, il procède par identifications vers l'infini. L'âme est donc, d'une certaine façon, programmée pour l'infini par son principal instrument de réflexion³.

Digby combat le scepticisme ainsi : il affirme avec force que la connaissance est non seulement possible, mais aussi désirable, et que la méthode pour y parvenir est connue et pratiquée dans les universités. La réforme ramiste qui, pour la philosophie de la nature, préfère la mathématique à la logique, avait relégué le syllogisme à un rang secondaire⁴. Ramus avait proposé une *Dialectique* anti-aristotélicienne expurgée de toutes ses subtilités⁵ pour en faire une science simple, claire et facile qui fut le sujet d'après débats à la fin du XVI^e siècle, et l'ancêtre de Sir Kenelm, le logicien Everard Digby, avait pris parti contre celle-ci⁶. Les ramistes anglais postulaient comme fondement de toute connaissance l'axiome, et conservaient le syllogisme pour éclaircir les doutes, ainsi que pour les modes de raisonnement autres que la recherche de la vérité⁷. Dans ce domaine, Digby, une fois de plus, se présente comme un éclectique qui conserve les méthodes qui l'ont précédé, en les adaptant à son usage ; à l'instar de son ancêtre, il restaure l'utilité du syllogisme comme méthode de découverte.

¹ Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 78-79.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à son frère, 'It is a comfort to me to communicate my secretest thoughts' », *op. cit.*

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 409. Alexander Ross reproche à Digby son interprétation de la capacité infinie de l'âme et lui oppose la finitude de l'entendement. Alexander ROSS, *The Philosophicall Touch-Stone*, *op. cit.*, p. 75.

⁴ André ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien : l'axe La Ramée-Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 46-49 ; André ROBINET, *Descartes, la lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 64-66.

⁵ Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, [1959], 2^e éd., Paris, J. Corti, 1973, vol. II, p. 357 ; Richard NATE, « Rhetoric in the Early Royal Society », in Ryan J. STARK et Tina SKOUEN (eds.), *Rhetoric and the Early Royal Society: A Sourcebook*, Leiden, Brill, 2014, p. 79.

⁶ Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, *op. cit.*, vol. II, p. 355-356, n. 17.

⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 362-363.

2.A.2.b. Légitimité et fin de la connaissance

La connaissance est donc nécessaire pour parfaire l'esprit, mais elle est aussi utile pour atteindre la vie éternelle. Digby le répète à l'envi, il est désirable de parvenir à la pleine connaissance de ce que Dieu a créé, par l'observation et la patience¹. Toujours pour refouler le scepticisme de son époque, Digby cherche à légitimer la connaissance par des visées eschatologiques, mais aussi en lui accordant une teneur sensuelle.

Le chevalier avance que le but de l'âme doit être d'atteindre la perfection de la connaissance, qui elle-même prépare à la vie éternelle². L'homme qui consacre sa vie à la contemplation de choses éthérées et nobles jouira d'un savoir plus acéré dans l'au-delà, contrairement à celui qui n'aura pas élevé ses pensées au-dessus des sens. De fait, le premier a acquis un discernement qui lui permet de conclure au bien d'une chose après en avoir examiné tous les aspects, par conséquent ses désirs sont orientés vers des choses bonnes. Étant donné que la passion multiplie l'attrait des choses perçues par les sens, il faut tout le travail de la raison pour contrer l'effet de ces derniers. En résumé, la personne qui n'aura pas cultivé ses facultés intellectuelles sera comparable à un corps mou dont les membres principaux ne sont pas en mesure de gouverner leurs subordonnés³. La thématique de la mauvaise gouvernance resurgit à l'échelle du corps individuel pour signifier que la faiblesse du jugement est préjudiciable à l'âme et que les choix les plus insignifiants en apparence, comme décider de manger plutôt que d'étudier, sont porteurs de conséquences potentiellement désastreuses. Ayant perdu ses repères corporels, l'âme désincarnée repose en effet exclusivement sur la force et la qualité de ses jugements antérieurs⁴. Paradoxalement, elle ne peut plus agir, mais elle reste portée à l'action. Cultiver ses capacités cognitives et poursuivre le savoir ouvre un accès à la vie éternelle dans le système de Digby. Comme le nouveau-né que la nourrice alimente de lait infecté et qui ne saura pas choisir la nourriture bonne pour lui ou la jeune femme qui se sustente de mauvaise chère et qui sera prise de maladie et refusera une provende plus nourrissante, l'âme prend des habitudes qui peuvent avoir des conséquences irréversibles et néfastes pour elle⁵. La vie terrestre, rappelle le chevalier, prépare à la vie éternelle, le savoir doit donc être recherché en toutes circonstances.

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 327.

² *Ibid.*, p. 419, 435-436.

³ *Ibid.*, p. 436-439.

⁴ *Ibid.*, p. 436-437.

⁵ La digestion et l'alimentation sont centrales dans la physique de Digby ; le parallèle qu'il fait entre l'augmentation de la vie par l'alimentation et l'amélioration de l'âme qui se nourrit du bon objet crée ainsi un lien supplémentaire entre

Pourtant, Digby ne se prive pas de rappeler que ses recherches personnelles ont pour objectif de le distraire, ce qui explique qu'il s'intéresse à des sujets variés. Sa connaissance a été acquise, explique-t-il, au fil des événements et des révolutions de son pays qui ne lui ont pas permis de s'adonner à une contemplation profonde et prolongée¹ – Digby dut s'exiler en 1641 puis de nouveau en 1643, et il passa plusieurs années à désirer rentrer en Angleterre (1648-1654). Ce discours est évidemment une posture qui jure avec la ténacité et l'attention soutenue que le chevalier prêche par ailleurs, de même que le style de son écriture hâtive tranche avec la continuité qu'il appelle de ses vœux. De la sorte, Digby revendique son rôle de *virtuoso*, poursuivant le savoir par goût et non par nécessité, adonné à la connaissance de manière purement désintéressée. Le terme même de *virtuoso*² peut cependant masquer la profondeur de la pensée de Digby, comme on le voit dans l'analyse de Petersson ou de Southgate³. Si le chevalier vaque aux affaires du savoir, c'est certes par goût et loisir, mais non sans cohérence et pénétration. La pensée qui émane de ses écrits est ample et engagée dans le contexte philosophique de son temps⁴.

Ainsi, la perfection de la connaissance est non seulement désirable, elle doit être recherchée dans une visée eschatologique, mais aussi pour le plaisir qu'elle procure. Il reste cependant à déterminer si cette perfection est accessible au cours de la vie terrestre, ou si elle n'y existe que comme idéal.

mondes matériel et spirituel. Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby au Père Hilaire, 'Ce n'est pas des moindres preeminences' », *op. cit.*, f. 9r-v ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir Tobie Matthew, 'I have observed' », *op. cit.*, f. 28r ; Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 435 ; Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 111-112 ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'Considérez comment quiconque a l'esprit fortement attaché' », *op. cit.*, f. 122r-v.

¹ Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, *op. cit.*, p. 226.

² Le *virtuoso* est apparenté au libertin érudit par son attitude intellectuelle : il appelle le savoir de ses vœux et s'intéresse à toute forme de connaissance. Alors que le libertin érudit est généralement associé à l'athéisme, Robert Boyle promeut un modèle de *virtuoso* chrétien, dont les poursuites renforcent la doctrine chrétienne au lieu de la mettre en péril. Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part I », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 1, 1942, p. 51-73 ; Walter HOUGHTON, « The English Virtuoso in the Seventeenth Century: Part II », *Journal of the History of Ideas*, vol. III, n° 2, 1942, p. 190-219 ; Jean-Jacques DENONAIN, « Sir Francis Bacon et le type du virtuoso en Angleterre au XVII^e siècle », *Baroque*, n° 7, 1974 ; René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.* ; 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^e siècle*, *op. cit.*, p. 71-92 ; Françoise CHARLES-DAUBERT, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 ; Lotte MULLIGAN, « Robert Boyle, *The Christian Virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », in Robert Langdon CROCKER (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 97-116 ; Andrea ROMANI, *Metamorfosi del Virtuoso. Studi sulla cultura inglese del XVII secolo (1603-1676)*, *op. cit.*

³ Robert T. PETERSSON, *Sir Kenelm Digby: The Ornament of England, 1603-1665*, *op. cit.*, p. 275-281 ; Beverley C. SOUTHGATE, « 'Whimseys of... that Great Virtuoso': The Thought of Sir Kenelm Digby », in Ann SUMNER (ed.), *Death, Passion, and Politics*, *op. cit.*, p. 45-53.

⁴ Bruce JANACEK, *Alchemical Visions: Piety and Privilege in Early Modern England*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Californie – Davis, Davis, 1996, p. 281-284.

2.A.2.c. À quel degré de connaissance peut-on aspirer ?

Le XVII^e siècle commence à douter de la rupture épistémologique qui sépare traditionnellement, d'une part, la connaissance, la certitude et la philosophie et, d'autre part, l'opinion, la probabilité, l'apparence et la rhétorique tandis que s'opèrent une « extension du champ du probable et une contraction de celui du certain¹ » auxquelles le chevalier réagit. Au sein de cette crise de la connaissance, un groupe religieux, les Latitudinaires, a employé une méthode visant à classer la connaissance en divers degrés. Si cette acception de « Latitudinaires » tend à caractériser des croyances répandues dans une période légèrement plus tardive que la nôtre (1660-1680), on trouve déjà les prémisses de leur pensée du vivant de Digby, en particulier dans le cercle réuni autour de Falkland². En réaction aux divisions qui déchirèrent la société anglaise au cours des années 1640 et 1650, les Latitudinaires rejetaient le modèle presbytérien qui cherchait dans les Écritures la structure que devait prendre l'Église, le dogmatisme des puritains ainsi que la tolérance de tous les groupes religieux voulue par les Indépendants. Les Latitudinaires postulaient que le gouvernement avait l'autorité légitime pour imposer les prières publiques et l'organisation ecclésiale de son choix, ce qui conférait à l'Église nationale un monopole religieux. En revanche, la croyance et les rituels étaient du ressort de l'individu, ils ne nécessitaient pas d'uniformité nationale dans la mesure où le salut personnel et la paix dans l'Église n'en dépendaient pas³. Si les historiens ne s'accordent ni sur la teneur exacte du mouvement ni sur son impact sur le développement de la philosophie de la nature, ils mettent néanmoins tous l'accent sur la tolérance, sur la raison et sur l'inclusion, ainsi qu'une méfiance envers l'athéisme, le matérialisme, l'enthousiasme et la superstition⁴.

Pour mettre en œuvre leurs principes, les Latitudinaires eurent besoin de tracer la ligne entre ce qui relevait de la croyance nécessaire – voulue par Dieu, instituée par le

¹ « Expansion of the realm of the probable and contraction of the certain. » Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, op. cit., p. 3-4.

² Lucius Cary, vicomte Falkland (1609-1643), intellectuel et homme politique, habitait Great Tew où il possédait une bibliothèque bien fournie et où il recevait, à partir de 1634, un groupe d'amis qui en louèrent la stimulation intellectuelle. Membre du Parlement, il s'opposa à l'empêchement de Laud et prêcha en faveur d'un maintien de l'épiscopat. L'échec des négociations et l'éclatement de la guerre civile le conduisirent à s'engager dans l'armée royaliste ; il périt à la première bataille de Newbury. John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1872, p. 76-169 ; Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics, Anglicans, and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Londres, Secker and Warburg, 1987, p. 166-230.

³ Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth Century England », *Past and Present*, vol. IX, n° 28, 1968, p. 29.

⁴ Margaret C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, [1976], 2^e éd., New York, Gordon and Breach, 1990, p. 22-71 ; James R. JACOB, *Robert Boyle and the English Revolution: A Study in Social and Intellectual Change*, op. cit., p. 153-159.

Christ et requisite pour le salut – et ce qui se rattachait à l’adiaphore¹ et pouvait être laissé à la libre appréciation de chacun. L’un des moyens pour ce faire consistait à créer une typologie de croyances qui séparait les vérités irréductibles de la foi de celles de l’opinion. John Wilkins² et William Chillingworth³ ainsi que Thomas White⁴ se sont prêtés à l’exercice, parmi beaucoup d’autres, pour classifier la connaissance et discerner ce qui était susceptible d’erreur de ce qui ne l’est pas⁵. Digby, qui fréquentait les Latitudinaires par le biais du cercle de Tew⁶, établit lui aussi une typologie classificatoire des types de certitude.

Suivant le domaine à l’étude, le degré de certitude auquel on peut aspirer diffère. En toutes choses, le moyen d’atteindre l’assurance la plus élevée possible, pour Digby, est de procéder à l’identification directe : affirmer qu’un homme est un homme ou que Jean est Jean paraît si manifeste que nul ne peut le nier. L’évidence de ces propositions identiques témoigne de leur vérité nécessaire ; il suffit de les comprendre pour y adhérer. Leur caractère incontestable surgit du fait que les extrêmes de la proposition sont liés de façon flagrante ; pour parvenir à un savoir certain, il faut donc ramener la chose étudiée à une telle proposition. Si l’entendement hésite et conclut qu’une telle identification n’est pas possible, il comprend qu’il a affaire à quelque chose de faux. Ces propositions n’ont pas de part à la croissance de la connaissance, mais Digby s’y intéresse pour montrer que l’âme peut atteindre l’absolue certitude, pierre d’achoppement des sceptiques. Il en déduit que l’acte de connaître revient à appréhender l’identité obvie des extrêmes d’une proposition ou des effets qui leur sont immédiats⁷. On retrouve l’importance de l’évidence dans la philosophie de la nature par le biais de son caractère spéculatif, lié à la

¹ L’adiaphore concerne les propositions que l’on peut admettre ou rejeter indifféremment, sans nuire au contenu théologique d’une Église ni mettre en cause la possibilité du salut. Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth Century England », *art. cit.*, p. 29 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, Leiden, Brill, 1992, p. 64.

² Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 84-86 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, *op. cit.*, p. 62-64.

³ Henry G. VAN LEEUWEN, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 15-32 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 27-30.

⁴ Thomas WHITE, « Preface », in William RUSHWORTH, *Rushworth’s Dialogues, or, The Judgment of Common Sense in the Choyce of Religion*, Paris, 1654, non paginé.

⁵ Le latitudinaire Edward Stillingfleet établit lui aussi une classification qui concerne le témoignage fiable, Robert T. CARROLL, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet, 1635-1699*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975, p. 42-50.

⁶ Le cercle de Tew désigne la réunion autour de Lucius Cary, vicomte Falkland, de penseurs et d’intellectuels à Great Tew entre 1634 et 1640. Parmi ceux qui fréquentèrent ce cercle se trouvaient Edward Hyde, Charles Gattacker, William Chillingworth, Gilbert Sheldon, Thomas Hobbes, Digby et White, et peut-être Ben Jonson. Hugh R. TREVOR-ROPER, *Catholics, Anglicans, and Puritans*, *op. cit.*, p. 169-170 ; Paul SEAWARD, « Circumstantial Temporary Concessions: Clarendon, Comprehension and Uniformity », in Neil H. KEEBLE (ed.), « *Settling the Peace of the Church* » : 1662 Revisited, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 63-64.

⁷ *Ibid.*, p. 371.

contingence des phénomènes naturels. Les lois qui régissent le monde, souligne le chevalier, sont « certaines en général » sans quoi aucune science ne pourrait en être déduite, mais elles sont sujettes à la contingence que la matière impose à la forme¹. La spéculation seule permet d'atteindre le savoir véritable, dans la mesure où ce qui se passe dans la partie supérieure de l'âme est si éthéré qu'il est « bien difficile d'en rien dire qui soit solidement fondé² ». Les *Deux traités*, dans l'épître dédicatoire à son fils, sont placés sous le signe de la « science évidente » qui, avec l'autorité infaillible, est l'unique moyen d'accéder à la certitude³. Enfin, dans une lettre à Mersenne, Digby distingue les notions particulières de leurs contreparties communes, notant que les premières « doivent être évidentes à l'entendement aussi tost que considérées ; au lieu que les autres s'acquièrent par l'application de celle-ci⁴ » ; l'explication lui permet de justifier qu'il fonde sa pensée sur les notions particulières. Échafauder une philosophie de la connaissance sur le caractère manifeste de ce qui se présente à l'esprit et ériger l'évidence en critère de certitude peut paraître naïf, voire ingénu, mais la démarche permet à Digby, d'un mouvement baroque, d'exalter l'importance épistémologique de l'apparence et de lui donner une validité de premier plan.

La façon dont Digby présente ses idées est aussi symptomatique de l'importance qu'il accorde à l'évidence : le terme « *manifest* » est employé 59 fois et celui de « *evident* » et ses dérivés pas moins de 324 fois dans les seuls *Deux traités*. L'évidence est, en dernière analyse, la seule garantie que la spéculation soit vraie ; elle participe aussi d'une pensée qui favorise un accès direct de l'homme aux substances intellectuelles et qui dépend donc d'une forme de communication qui ne peut être évaluée à l'aune des critères épistémologiques habituels. Le recours à l'évidence est par conséquent la seule solution qui s'offre au chevalier pour établir une échelle de certitude dans un domaine qui est uniquement du ressort de la spéculation et qui n'a pas trait au monde physique. Cette solution est peut-être aussi la prise en compte de la révélation privée⁵ que les puritains mettaient en avant lors de la première modernité – en tant que catholique, il aurait été de

¹ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 58-59.

² Kenelm DIGBY, « Il faut avouer », *op. cit.*, f. 96.

³ « La façon d'être certain de ceci passe soit par l'autorité infaillible, soit par la science évidente. » « Now the way to be sure of this, is either infallible authority, or evident science. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginée.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », *op. cit.*

⁵ Lorraine DASTON, « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », in Peter G. PLATT (ed.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Newark, University of Delaware Press, 1999, p. 91-93. Les critiques de la révélation privée sont nombreux au XVII^e siècle et incluent Edward STILLINGFLEET, *Origines Sacrae: or, A Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion*, Londres, 1663, p. 143 ; John TOLAND, *Christianity Not Mysterious*, [1696], Stuttgart, F. Frommann, 1964, p. 155.

mauvais ton que Digby souscrivît à une telle théorie – mais il semble avoir eu besoin d'un équivalent pour expliquer certaines certitudes que l'âme atteint sans avoir fourni, au préalable, un travail de réflexion proprement dite, mais qui dépendent plutôt d'une révélation intérieure ou d'une longue méditation abstraite. En toute hypothèse, le chevalier établit que la certitude la plus élevée a partie liée avec l'évidence.

Après le savoir vient l'opinion, fille d'identifications apparentes, mais non réelles. L'exemple sélectionné par Digby est éloquent et rappelle sa réflexion sur la vérité d'Aristote : ce que les sages et les savants disent est généralement vrai, mais comme les hommes sont faillibles, leurs propos sont de l'ordre de la vérité générale. La proposition n'est alors évidente qu'en apparence, et l'entendement s'en contente s'il n'a pas le temps ou les moyens d'en explorer les détails. L'argument d'autorité de l'entendement qui s'en remet à l'appréciation d'un sage ou d'un savant dont il estime qu'il a vérifié ses dires tombe dans cette catégorie. L'opinion elle-même peut comprendre divers degrés de probabilité suivant l'évidence du propos¹.

Puis, la foi incarne un autre degré de certitude qui, parfois, vaut mieux que l'opinion. Son fonctionnement diffère un peu et Digby le décrit comme la rencontre entre une personne instruite dans un domaine et un sujet ignorant qui lui fait confiance. Dès lors que le sujet a l'assurance que la personne n'a pas d'intention ni d'intérêt à mentir, la certitude de sa foi équivaut à une connaissance évidente. La différence entre les deux se repère grâce à la critique : avec la connaissance évidente, le sujet se tourne vers la chose elle-même pour prouver son propos, tandis qu'il se tourne vers le témoin dans le cas de la foi².

Au sommet de cette hiérarchie se trouvent les vérités éternelles qui se caractérisent par leur caractère universel et lié, c'est-à-dire que ses termes sont aussi intimement joints que les extrémités du syllogisme d'identification³. Digby ne donne, hélas, pas d'exemple de vérité éternelle, mais on peut supposer qu'il rangerait nombre de vérités métaphysiques dans cette catégorie. La vérité « éternelle » n'est pas une entité qui aurait une existence sans fin, comme les entités platoniciennes, mais de façon plus pragmatique, elle désigne un fait qui à aucun moment ne peut être faux. Elles peuvent aller à l'encontre de ce que font penser les sens, mais l'âme a la capacité de les

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 371-372.

² *Ibid.*, p. 372.

³ *Ibid.*, p. 407.

appréhender, ce qui constitue une preuve de son immatérialité. Ainsi, Digby souscrit-il à une logique de la vraisemblance, contrairement à Descartes qui proscrit cette dernière au nom d'une vérité qui doit être délivrée des apparences¹. De la sorte, la logique de Digby est teintée de baroque, dans la mesure où elle exalte l'apparence comme critère valable de savoir.

En filigrane dans la hiérarchie des savoirs se dessinent les catégories de Thomas d'Aquin qui sépare la démonstration mathématique, la connaissance physique et la connaissance morale². Chez Digby, à chaque degré correspond une matière allant des mathématiques et de la métaphysique à l'opinion, en passant par les sciences de la nature, l'histoire, la croyance religieuse et les conclusions liées au quotidien. La démonstration, qui a l'apanage de la plus grande certitude puisqu'elle enchaîne les syllogismes, est la plus courante en mathématiques, mais elle doit être conduite de même en philosophie et en théologie, domaines qui peuvent fournir une vérité pourvu que la bonne méthode leur soit appliquée³. Digby est largement influencé par la scolastique et cette reprise thomiste rappelle que l'un de ses objectifs est de justifier la foi catholique et de la rendre plus acceptable à un public issu de la Réforme. Au lieu de constater que « le royaume du probable » s'est dilaté avec les récentes découvertes dans divers domaines, Digby invite l'honnête homme à pénétrer avec courage et ambition le territoire du certain dans des domaines qui traditionnellement n'y sont pas associés.

Pour mettre en valeur la spécificité de cette hiérarchie des degrés de connaissance, il faut la comparer avec celles de certains contemporains. William Chillingworth, sans doute inspiré du *Traité de la vérité de la religion chrétienne* rédigé par Grotius, établit pour les trois catégories de savoir, de croyance et d'opinion divers degrés de certitude dont le plus élevé, la certitude absolument infaillible, n'est pas à la portée de l'homme⁴. La suivante, l'assurance infaillible sous conditions, se décline en un type de certitude maximum que l'homme peut atteindre avec ses seuls moyens intellectuels dans chaque domaine : certitude mathématique, certitude métaphysique et ainsi de suite. La certitude que deux et deux font quatre correspond à cette catégorie. Enfin, la certitude morale

¹ René DESCARTES, « Discours de la méthode », A.T., vol. VI, p. 8 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, op. cit., p. 132.

² Scott MACDONALD, « Theory of knowledge », in Norman KRETZMANN et Eleonore STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 160-173.

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 341.

⁴ Henry G. VAN LEEUWEN, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, op. cit., p. 20-25 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, op. cit., p. 30.

concerne ce que l'on croit, mais que l'on ne *sait* pas, et s'applique aux choses pratiques, comme la conclusion qu'un mur est droit lorsqu'il est parallèle à un fil à plomb. De la sorte, en mettant la certitude absolument infaillible hors de portée de l'entendement et en distinguant les types de certitude en fonction de la matière à laquelle ils s'appliquent, Chillingworth établit un système qui n'a pas la plasticité de celui de Digby.

Trente ans après le chevalier, Wilkins distingue, quant à lui, le savoir, aussi appelé certitude, qui peut se décliner suivant ses qualités physiques, mathématiques ou morales, et qui se distingue de l'opinion ou de la probabilité¹. Il place la certitude qui découle des données livrées par les organes de perception au sommet, affirmant que la nature humaine n'est pas capable d'une plus grande assurance : il prend ainsi le contrepied de la position digbéenne qui vante la valeur du savoir théorique par rapport à la connaissance liée aux sensations. On voit déjà s'esquisser là les prémisses de l'empirisme.

Si, comme le note Barbara Shapiro, de façon schématique, la distinction qui sépare la connaissance de l'opinion tend à s'estomper au fil du XVII^e siècle, Digby compte parmi ceux qui dessinent cette évolution, accordant à l'opinion une validité épistémologique qui s'avère centrale dans la transmission de la foi par la tradition. Le mouvement est baroque : il exalte l'apparence et la probabilité comme modes de connaissance valables.

Pour Digby, la pensée est fondamentalement un mouvement, elle passe par une phase d'agitation et se conclut par un épisode de repos², à l'instar de l'âme immortelle qui s'agite sur terre puis accède au repos éternel. Cet état d'immobilité est désirable, et il est accessible par la certitude, fin que vise l'âme. La certitude est donc non seulement une nécessité épistémologique, mais aussi métaphysique : elle est le repos de l'âme, elle lui ouvre l'accès à une contemplation plus pure. En outre, en affirmant que l'âme a pour fin d'atteindre la certitude parfaite, il retire ainsi cette dernière du royaume divin.

Cette réflexion épistémologique trouve son application dans le débat sur l'autorité dont jouissent les Pères de l'Église que mènent le chevalier et son cousin George dans *Letters Concerning Religion*. La réflexion sur l'infaillibilité de l'Église s'inscrit dans un

¹ John WILKINS, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, Londres, 1675, p. 5 ; Barbara J. SHAPIRO, *John Wilkins 1614-1672, an Intellectual Biography*, op. cit., p. 229.

² Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 374.

contexte spécifique¹ : plusieurs membres du cercle de Tew s'intéressaient à cette question, en particulier Falkland. Sa mère s'étant convertie au catholicisme et ayant été rejetée par son mari, la responsabilité de ses nombreux frères et sœurs était échue à Lucius Cary, devenu deuxième vicomte de Falkland en 1633. Sa mère fit venir ses quatre filles en France afin qu'elles se convertissent au catholicisme, et elle fit en outre enlever ses fils de chez Falkland pour servir les mêmes fins, ce qui provoqua un scandale considérable. C'est dans ce contexte de tensions familiales que Falkland s'intéressait à déterminer quelle était la véritable Église. William Chillingworth, proche de Falkland, faisait reposer l'infaillibilité de l'Église de Dieu sur les Écritures et la tradition universelle, il niait que l'Église de Rome fût dotée d'infaillibilité². On sait que Thomas White et Chillingworth débattirent de l'infaillibilité au moins en une occasion, chez Digby en mars 1639³. Peut-être à la suite de ce débat, Falkland écrivit un bref opuscule, *Of the Infallibility of the Church of Rome*, publié de façon posthume en 1645 sans doute après avoir circulé en version manuscrite, où il pose la question de savoir comment on peut être sûr que l'Église est infaillible dans la mesure où ce fait est autoproclamé. Henry Hammond, pasteur de l'Église d'Angleterre, publie l'année suivante chez le même imprimeur, Henry Hall, une réponse qui défend la position de Falkland contre les catholiques⁴. En 1651, l'opuscule est de nouveau publié avec une dédicace à son fils, Henry Cary, quatrième vicomte Falkland, accompagné d'une réponse de Thomas White, ainsi que d'une réplique à ce dernier, outre la lettre de Walter Montagu annonçant sa conversion⁵. Si l'on en croit l'annotation de Thomason, l'édition date de juillet 1651, elle est donc postérieure à la publication des lettres des cousins Digby qui daterait de janvier.

¹ Le terme d'« infaillibilité » est largement absent du Concile de Trente. Robert Bellarmin (1542-1621) l'emploie comme synonyme « d'inerrant » pour désigner les papes et l'Église militante. Ce sont les jansénistes qui amenèrent la question sur le devant de la scène théologique avec la publication de l'*Augustinus* en 1640. Bernard SESBOUË, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, 2013, p. 182-200.

² William CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants, a Safe Way to Salvation*, Oxford, 1638, p. 198 ; John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, op. cit., p. 276-278.

³ George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, op. cit., p. 85. White perdit le débat qui dut avoir une certaine notoriété puisque Leyburn lui rappela sa défaite en 1657, George LEYBURN, *The Summe of Doctor Leyburnes Answere to a Letter Printed against Him by Mr Blacloe*, [Douai], 1657, p. 32.

⁴ Henry Hammond (1605-1660), pasteur de l'Église d'Angleterre et théologien, était chapelain du roi depuis deux ans lorsqu'il participa à la controverse. Auteur d'un catéchisme qui fit date, il périt en 1660 et ses ouvrages eurent une grande influence sur l'Église de la Restauration. Henry HAMMOND, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's Discourse of the Infallibilitie of the Church of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse it Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, Oxford, 1646. Une deuxième édition parut quatre ans plus tard, peu avant les lettres sur l'infaillibilité que Digby échangea avec son cousin (1651), ainsi que son opuscule sur le même sujet (1652). Henry HAMMOND, *A View of Some Exceptions Which have beene Made by a Romanist to the Lord Viscount Falkland's Discourse of the Infallibilitie of the Church of Rome. Submitted to the Censure of All Sober Christians. Together with the Discourse it Selfe of Infallibilitie Prefixt to It*, [2^e éd.], Londres, 1650.

⁵ La lettre de Montagu était déjà parue en 1641 accompagnée de la réponse de Falkland. Walter MONTAGU et Lucius FALKLAND, *The Coppy of a Letter Sent from France by Mr. Walter Mountagu to His Father the Lord Privie Seale, with His Answere Thereunto Also a Second Answere to the Same Letter by the Faukland*, [Londres], 1641.

L'opuscule de Digby sur l'infailibilité viendra y répondre en 1652, et le petit de traité de Falkland et sa réplique seront encore publiés en 1660, avec une nouvelle préface. On abordera ici simplement d'une question spécifique soulevée par la controverse – l'autorité des Pères de l'Église – dans la mesure où elle illustre les propos de Digby sur la certitude, et on verra plus bas les propos sur la tradition.

Le contexte de ces lettres est donc polémique, et l'opuscule de Falkland donne sans doute une idée des débats qui se déroulaient dans son cercle. Il y passe en revue les autorités qui pourraient fonder l'assertion de l'infailibilité – les Écritures, Dieu, la tradition – et conclut que, si Dieu a effectivement voulu qu'une Église infailible délivrât son message, rien ne prouve que celle-ci soit l'Église romaine¹. Les autorités compétentes pour décider de cette infailibilité – le pape, les conciles généraux, les Pères de l'Église, la tradition – sont elles aussi peu fiables dans la mesure où elles requièrent auparavant un acte de foi. Falkland s'appesantit sur la tradition et sur le fait qu'elle n'est accessible, au mieux, qu'aux savants – c'est l'un des points essentiels que réfute Digby comme je le montrerai plus bas. Il évoque en outre l'autorité des Pères de l'Église qui ont pu émettre des vérités comme des opinions, ce qui rend leur autorité caduque².

C'est ce point précis que relève George Digby lorsqu'il avance que la seule autorité infailible est l'Écriture étant donné que les Pères, comme tous hommes, sont sujets à l'erreur et attachés à établir leur propre opinion et à défaire celle de leurs adversaires³. Sir Kenelm met en œuvre sa réflexion sur la foi et sur la certitude : si George voit dans les divergences des Pères un signe d'opinion, le chevalier, lui, analyse plutôt leur visée et en conclut que l'affaire ressortit au domaine de la foi et non de l'opinion, ce qui permet d'aborder leurs dires avec un degré de certitude plus élevé. Plutôt que de classer les Pères en fonction de leur degré de fiabilité, Digby souligne qu'ils ont « la volonté et la capacité de parler de vérité », par conséquent il n'y a pas de raison de les mettre en doute⁴. Dans la mesure où ils s'expriment en pasteurs de la jeune Église, leur autorité est infailible ; à l'inverse, s'ils s'expriment comme philosophes ou

¹ Lucius CARY FALKLAND, *Of the Infallibility of the Church of Rome*, Oxford, 1645, p. 1-3.

² *Ibid.*, p. 9.

³ George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 3.

⁴ « Ils ont le désir et la capacité de nous transmettre la vérité, alors pourquoi douterions-nous d'eux ? » « There is will and ability to inform us of truth, so why should we suspect them? » *Ibid.*, p. 9. White revient encore sur ces notions en 1654 lorsqu'il réfute les thèses de George Digby dans *An Apology for Rushworth's Dialogues. Wherin the Exceptions of the Lords Falkland and Digby are Answer'd: And the Arts of Their Commended Daillé Discover'd*, Paris [Londres], 1654, p. 177-261. Il récuse l'idée de Jean Daillé qui avançait, dans son ouvrage de 1632, que seuls les enseignements élaborés au cours des trois premiers siècles étaient recevables. Luc FOISNEAU (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle : acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2015, « Daillé, Jean », p. 496-498.

commentateurs des Écritures, ils ont pu être induits en erreur¹. Pour évaluer la vérité d'une assertion, Digby recommande, de façon un peu naïve, de regarder avant tout la nature des sources. Il ajoute que l'on ne peut discriminer la vérité qu'au regard du mensonge ou d'une proposition erronée, dans la mesure où l'entendement n'est pas toujours exercé à trouver les objections adéquates.

Ainsi, Digby, dans sa classification des degrés d'assurance, réaffirme que la certitude est accessible à l'homme, qu'elle est désirable, et qu'elle ne se restreint pas aux domaines des mathématiques ou de la métaphysique, mais qu'elle peut s'appliquer aussi bien à la philosophie, à la théologie ainsi qu'à l'ensemble des connaissances qui peuvent s'acquérir de façon théorique. Il loue ainsi les capacités de l'entendement humain, capable de la plus haute certitude qui ouvre à l'âme un état de paix, à l'instar de la vie immortelle. Le cas des Pères de l'Église montre que l'homme doit accorder sa confiance en fonction du canal qui lui a amené l'information et au regard des objections que l'on peut y faire – cette approche de la certitude qui n'évalue la vérité d'un propos qu'en fonction de sa source et non de son contenu prend toute son importance dans la conception digbéenne de la tradition.

2.A.3. La question de la vérité

Le grand tournant dans l'histoire de la logique a lieu avec la réforme ramiste, qui non seulement tente de réorganiser l'enseignement à l'université, mais fait aussi de la rhétorique rationnelle un instrument de vérité. Pierre de La Ramée voit dans l'argumentation une méthode de découverte de la vérité et non un art indépendant réservé au rhéteur. Pour contrer le pyrrhonisme, La Ramée assimile la dialectique avec la logique, dont la conjonction doit pouvoir mener l'homme à la science et non à l'opinion², tandis qu'il sépare la rhétorique de ces domaines, qu'il réduit au rôle d'embellissement de l'expression³. Au XVII^e siècle, avec les controverses autour de la lumière naturelle et du rôle de la raison dans la foi, la logique adopte une tournure plus didactique et devient non plus un simple outil pour déterminer les processus cognitifs et leur fiabilité, mais aussi un instrument pour guider ceux qui sentent la vérité obscurément, à travers le brouillard de l'instinct ou de l'intuition, vers le chemin de la vérité⁴. Digby participe à cette tendance et

¹ George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 13, 15.

² Robert ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, *op. cit.*, vol. II, p. 358-359.

³ *Ibid.*, vol. II, p. 65-66.

⁴ Leroy E. LOEMKER, *Struggle for Synthesis*, *op. cit.*, p. 67.

sa logique, diffusée dans l'ensemble de son œuvre, a pour vocation la transmission de la vérité.

La vérité est donc, afin de contrer les sceptiques, située comme un objectif avoué du travail intellectuel. Descartes tente de restaurer la croyance en l'existence de la vérité non en y faisant référence comme à une notion transcendantale, mais en établissant un nœud de premières vérités¹. Herbert de Cherbury, dans son *De veritate*, établit l'existence d'une vérité éternelle, omniprésente et manifeste². Dans sa démarche anti-sceptique et en tant que catholique, Digby se doit de revendiquer l'existence d'une vérité absolue et éternelle, mais il ne le fait pas de façon directe et son explication, une fois de plus, a des accents baroques.

L'interrogation critériologique à laquelle souscrit Digby l'amène d'un questionnement sur la certitude à celui sur la vérité. Le sommet de la certitude, le jugement apodictique³, est-il vrai ? Une telle question amène le sujet de la logique à la sphère métaphysique, puisque l'enjeu n'est plus de savoir si la pensée est absolument certaine, mais de voir si elle relève de ce qui est de tout temps, si elle participe à la vérité éternelle dont la connaissance amène le salut.

La vérité est parfois présentée comme un phénomène linguistique : elle est la propriété d'une proposition de préférence syllogistique. Comme on l'a vu au sujet des syllogismes d'identification, il est certaines structures langagières qui en appellent directement, en raison de leur forme, à la vérité ; les règles de formation et de transformation de la logique langagière président alors à la formation de cette vérité⁴. La théorie aristotélicienne n'est pas loin. Cependant, par moments, Digby demande à son lecteur, de passer « par dessus les paroles, [et de se contenter] de la pure vérité des choses⁵ » ; il sous-entend ainsi que le langage n'est pas nécessairement le moyen juste pour atteindre la vérité, mais qu'il peut y être un obstacle.

¹ Jean-Marie BEYSSADE, « En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? », in Graziella FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 175-185 ; Roberto PERINI, « Reflets des transcendants scolastiques dans la scientia cartésienne », in *ibid.*, p. 157-173.

² Jacqueline LAGRÉE, « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », *op. cit.*, p. 281.

³ Une proposition apodictique présente une évidence de droit et non seulement de fait, c'est une proposition nécessairement vraie, quelles que soient les circonstances. Par exemple, nombre de propositions géométriques entrent dans cette catégorie, comme la proposition euclidienne selon laquelle il passe une infinité de droites par un point.

⁴ Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle*, *op. cit.*, p. 67-68.

⁵ Kenelm DIGBY, *Discours fait en une célèbre assemblée*, *op. cit.*, p. 159.

Dans les *Deux traités*, la vérité est définie comme la conformité entre l'existence de la chose en soi et celle dans l'esprit du sujet¹. L'auteur ajoute plus loin que la vérité est la perfection naturelle de l'âme humaine qui ne peut l'atteindre, de façon naturelle, que grâce à un passage par l'évidence². Digby insiste sur l'idée que cette vérité peut être découverte avec des moyens humains, et il ajoute l'adverbe « naturellement » au manuscrit correspondant, sous-entendant ainsi qu'une autre forme de vérité est rendue accessible à l'âme au travers de la grâce et de la révélation³. La question de la vérité est ainsi ontologique : elle explique à la fois l'industrie de l'âme et contribue à définir la spécificité de l'homme. Sa quête ouvre la voie du salut.

La vérité n'a pas toujours partie liée avec la certitude, dans la mesure où elle peut être soit prouvée, soit révélée. Fruit du travail de la raison ou de la grâce, elle doit son existence à la possibilité de croire, d'adhérer à ce qui est, quel qu'en soit le mode de découverte.

En réalité, chez Digby, il est davantage question de certitude que de vérité, et l'accent est sans cesse mis sur les conditions de recevabilité d'un propos plus que sur son adéquation dogmatique avec une série de règles. La vérité est strictement épistémologique, et Digby souscrit ainsi à la méfiance envers tout dogmatisme qu'entretenait son temps. Il semblerait que le chevalier refuse la vérité comme notion transcendantale, au profit de la certitude.

Le pyrrhonisme se nourrit d'une théorie sceptique des phénomènes qui prend en compte la modalité de la perception. Comme j'ai tenté de le montrer dans la partie précédente, la perception est multiple et subjective, elle nécessite le travail unificateur de l'entendement pour trouver une cohérence. En outre, les perceptions varient d'une personne à l'autre, ce qui rend difficile toute déduction ferme. Or, si Digby emploie le principe d'identité comme outil de savoir, ce dernier ne garantit pas la vérité des

¹ « Si l'existence que les choses ont en notre entendement correspond à l'existence qu'elles ont en elles-mêmes, alors nous l'avons comprise en vérité. » « If the Existence which the things have in us, be agreeable to the Existence they have in themselves; then our understanding is true. » Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit.*, p. 372-373.

² « Nous avons montré que la vérité correspond à l'état parfait et naturel de l'âme humaine, et que cette dernière ne peut avoir la certitude de la vérité de façon naturelle si ce n'est grâce à l'évidence. Par conséquent, il est manifeste que la vérité évidente est la perfection complète vers laquelle l'âme doit tendre. Nous avons aussi montré que l'âme est capable d'accéder à une vérité absolument infinie. » « We found that truth is the naturall perfection of Mans soule; and that she can not be assured of truth naturally, otherwise then by evidence: and therefore it is manifest, that evidence of truth, is the full complete perfection, at which the soule doth ayme. We found also, that the soule is capable of an absolute infinity of truth » *Ibid.*, p. 419.

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises, op. cit.*, Ms. vol. II, f. 121r.

propositions. Il est une condition de la connaissance, une vérité épistémologique, mais pas nécessairement transcendantale ou physique¹.

La cohérence des déductions, et plus précisément l'unité du savoir qui découle de la pensée, est signe de la vérité du propos. Puisque toute appréhension du monde est nécessairement modale et incomplète, le sujet peut juger de l'unité et de la cohérence de ce que l'entendement génère – l'exemple de la pomme reconstituée par les processus cognitifs le montre bien². Le processus n'est pas sans écueil, dans la mesure où l'entendement peut être à l'origine d'une fausse unité qu'il érige en un universel. Ainsi, Duns Scot explique que l'homme qui analyse une chose en déduit une forme universelle, une espèce de forme vide qui peut potentiellement s'appliquer à toutes les choses du même type³. Cette unité est fausse, insiste Digby, elle n'existe que dans l'entendement⁴. Les théories chimériques de l'unité sont pléthore, elles échafaudent des modes et des unions imaginaires pour expliquer la présence de telle chose en tel lieu⁵. Digby réinterprète la signification de l'unité en l'appliquant à l'ensemble de ceux qui partagent la même croyance, et non plus à la qualité commune que partagent les choses d'un même ordre. Si de nombreuses personnes pensent la même chose en des temps et des lieux différents, c'est le signe que la proposition a trait à la vérité – Digby pose ainsi le fondement théorique de sa pensée sur la tradition.

Dans la foi, la vérité s'atteint grâce à la sécurité du témoignage qui peut être acquise avec une certitude démontrable. Les deux piliers de la foi se retrouvent dans la doctrine de la tradition exposée par Digby : tradition et démonstration s'étayant mutuellement, cette dernière ne portant que sur la transmission et non sur le contenu dogmatique du précepte reçu. Sur ce sujet, Digby diffère quelque peu de White qui, s'il souscrit à une interprétation de la tradition relativement similaire, accorde à la démonstration une légitimité plus éminente ; il n'y a qu'à voir pour s'en convaincre sa démonstration sur l'eucharistie ou sur la création du monde⁶. Digby, qui pourtant réaffirme la force de la démonstration par ailleurs, semble parfois se méfier du

¹ Dorothea KROOK-GILEAD, *John Sergeant and His Circle*, *op. cit.*, p. 369-370.

² *Ibid.*, p. 364.

³ C'est la position qu'il expose dans Johannes DUNS SCOTUS, *Le principe d'individuation*, traduit par Gérard SONDAG (ed.), Paris, J. Vrin, 1992, en particulier dans la question 3 (p. 113-119). On peut aussi consulter Robert PASNAU, « Cognition », in Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 297.

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

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, *op. cit.*, p. 78 ; Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, *op. cit.*, p. 321-430 ; Thomas WHITE, « A discourse Concerning the Eucharist », s.l., s.d.

raisonnement, sans doute en raison des dérives qu'il justifie parfois chez les scolastiques. Ainsi, dans un chapitre qui s'intitule « des démonstrations erronées », il affirme que la preuve n'autorise pas la certitude, quand bien même elle serait multiple et plausible, elle peut persuader l'opinion, mais jamais ne peut forcer l'assurance¹. La certitude de la foi est exclusivement liée à la tradition, dans la mesure où la vérité en matière religieuse ne peut que se recevoir, elle ne peut être constituée de démonstrations et de preuves. De ce point de vue, la certitude que l'on peut atteindre dans la foi est supérieure à celle de la philosophie de la nature².

Comme le souligne Bruno Neveu, Digby, à l'instar de Davenport et de beaucoup d'autres, privilégie les notions de crédibilité, de certitude et de probabilité contre les affirmations théologiques dogmatiques³. La démarche n'est pas réservée aux catholiques, puisqu'un Falkland souligne lui aussi que les principes religieux ne peuvent pas être démontrés et qu'il faut donc se contenter de probabilités⁴. La démarche se justifie dans un contexte de scepticisme et de Réforme, dans la mesure où l'accent sur la certitude permet à la fois d'affirmer que croire est raisonnable, mais aussi de justifier un contenu de foi par sa proximité avec le message christique originel. Comme la certitude n'est pas surnaturelle, contrairement à la foi, il convient d'atteindre la plus grande certitude possible, puisque celle-ci est à la portée de l'homme, et de laisser le reste à la foi⁵.

Au fil de ses considérations sur la tradition, Digby souligne que son raisonnement a une dimension épistémologique pour quiconque étudie les données de l'expérience, les faits sujets aux sens⁶. Toute science repose sur le témoignage de personnes qui peuvent être très éloignées en temps et en lieu, mais les hommes rationnels ne refusent pas leur assentiment aux démonstrations parce qu'ils sont convaincus de la bonne foi des expérimentateurs et des témoins. La vérité épistémologique mise en valeur dans la foi peut donc trouver une application dans la philosophie de la nature. C'est ainsi que Digby réinterprète la notion d'unité pour en faire un gage de vérité : l'unité de la croyance partagée doit conduire à l'unité des croyants et de l'Église qu'ils forment.

¹ Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning Infallibility*, op. cit., p. 13.

² Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 55-60.

³ Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge : remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 309-312.

⁴ Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, op. cit., p. 80.

⁵ Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *Recherches de Sciences Religieuses*, vol. LXXI, 1983, p. 197.

⁶ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 53-54.

2. B. La raison

Le statut de la raison dans la pensée de Digby est assez ambigu et son élucidation permet de mieux comprendre le rôle de la tradition dans la transmission de la foi. À mesure que le XVII^e siècle progresse, un débat sur le rôle que peut et que doit jouer la raison dans la foi émerge et s'enrichit de la nouvelle culture de l'imprimé qui se développe¹. De façon générale, le catholicisme se voit reprocher son irrationalité et son approche dogmatique par la jeune Église d'Angleterre, ce qui explique que le polémiste Digby cherche à rallier à sa confession des forces rationnelles². Beaucoup d'historiens remarquent qu'un nouvel accent est mis sur le rôle de la raison dans la croyance religieuse dans le cadre même du débat épistémologique évoqué ci-dessus³. Mais si la raison justifie la foi, paradoxalement elle contribue à lui faire perdre sa centralité, et c'est là que se manifeste la finesse de Digby qui cherche à la fois à redorer le blason de cette faculté intellectuelle personnelle, tout en la circonscrivant à un périmètre certes large, mais délimité.

De façon caricaturale, la question de la raison est généralement associée avec le classicisme qui privilégie le beau et l'ordre supérieur des Idées, par opposition au contexte baroque qui fait la part belle à l'impression, à l'effet et à la sensibilité⁴. En réalité, il existe une certaine rationalité baroque qui s'approprie le concept et l'aborde de façon plus matérielle que sa contrepartie classicisante⁵. Christine Buci-Glucksmann avance que la raison baroque transcende les époques et qu'elle est un élément interne à la modernité qui se met en place. Si la dimension atemporelle me paraît peu pertinente, les traits qu'elle attribue à cette raison baroque sont idoines pour décrire la forme de pensée qui se met en place « avec sa théâtralisation de l'existant, sa logique de l'ambivalence [...] son excès et ses débordements⁶ ». La raison n'est pas l'apanage du classicisme : elle reçoit un traitement baroque qui, bien qu'il promeuve la raison, la circonscrit sans cesse, la met en valeur pour en montrer les limites, et l'aborde en des termes sensualistes qui parfois rendent paradoxal le propos même.

¹ Robert T. CARROLL, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edward Stillingfleet, 1635-1699*, *op. cit.*, p. 1-4 ; Lotte MULLIGAN, « 'Reason', 'Right Reason' and 'Revelation' in Mid-17th Century England », in Brian VICKERS (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 375-401 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason*, *op. cit.*, p. 88-89 ; Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise : poètes baroques et mystiques, 1570-1660*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 137-154.

² Raymond D. TUMBLESON, *Catholicism in the English Protestant Imagination: Nationalism, Religion, and Literature, 1660-1745*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 98-125.

³ *Ibid.*, p. 1-16 ; Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 80-82.

⁴ Claude-Gilbert DUBOIS, *Le baroque : profondeurs de l'apparence*, *op. cit.*, p. 89.

⁵ Gilbert BOSS, « Du baroque en philosophie », in A. STAQUET (ed.), *Le baroque : entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l'Université de Mons-Hainaut, 2009, p. 125-164.

⁶ Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque : de Baudelaire à Benjamin*, *op. cit.*, p. 12-13.

2.B.1. Raison et foi

Dans la mouvance des Latitudinaires qui voyaient la foi comme une démarche rationnelle¹, Digby pose la question du rôle que la raison doit jouer dans la connaissance, tant dans le domaine de la physique que du religieux, et il participe ainsi au trait le plus prégnant associé au blackloisme que constitue la prépondérance de la raison dans la foi². On peut attribuer en grande partie l'intérêt de Digby pour l'ouvrage de Hooker, théologien de l'Église d'Angleterre, à la méthode dont ce dernier fait usage : ce dernier estime que la raison est compétente dans le domaine ecclésiologique et théologique³, croyance à laquelle Digby adhère sans réserve. Ses proches se rallient au même principe, dans le cercle de Tew, entre autres⁴. Ainsi, White met sans cesse en avant le rôle de la raison dans les controverses théologiques. Au fil des lettres de la *Cabale*, il explique qu'il écrit un appendice pour son ouvrage *Peripateticall Institutions* afin de prouver combien « la théologie dépend de la philosophie » et de justifier une approche rationnelle en matière religieuse⁵. Il préface son annexe en soulignant que le parachèvement de la philosophie est « de servir les traditions dérivées de Dieu et de s'y soumettre », et qu'il lui faut donc compléter son ouvrage philosophique avec un petit traité théologique⁶. White affirme, dans la lignée de Digby, qu'il existe un lien entre la nature et ce qu'il y a au-delà, entre physique et métaphysique, qui est aussi logique et sûr que les mathématiques ; c'est précisément ce qu'il vise à démontrer dans ses *Institutions*⁷. Quelques années plus tard,

¹ Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, op. cit., p. 72.

² Les Latitudinaires mettent l'accent sur la religion raisonnable et sur l'importance de la raison en matière religieuse, conjugué avec un refus du dogmatisme et une approche irénique de la vérité. Ces idées apparaissent tout particulièrement dans le discours de Digby à la Chambre des Communes. Proche des milieux latitudinaires, Digby fréquentait vraisemblablement le Cercle de Tew, connu pour avoir été un creuset de cette pensée. Digby est en quête d'un moyen terme entre un Dieu « occasionnaliste » qui intervient directement dans la nature et auprès des croyants pour les illuminer, et un Dieu qui n'a aucun rôle dans la nature autonome et dont on peut se passer. Pour une définition du Latitudinarisme, voir Barbara J. SHAPIRO, « Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England », art. cit. ; John MARSHALL, « The Ecclesiology of the Latitude-Men 1660-1689: Stillingfleet, Tillotson and Hobbism », *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. XXXVI, n° 3, 1985, p. 407-427 ; Martin I. J. GRIFFIN, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, op. cit. ; Richard ASHCRAFT, « Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth Versus Political History », in Richard KROLL, Perez ZAGORIN et Richard ASHCRAFT (eds.), *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 151-177.

³ Henry R. MCADOO, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, Londres, Black, 1965, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 1-23.

⁵ « To shew how Divinity depends of Philosophy ». Robert PUGH, *Blacklo's Cabal*, op. cit., p. 10. Il s'agit d'un opuscule ajouté à *Peripateticall Institutions* sur les origines du monde qui interprète le texte de la Genèse suivant les grandes lignes de la physique de White.

⁶ « De toute évidence, le point culminant de la philosophie est de servir les traditions dérivées de Dieu et de s'y soumettre. Par conséquent, il m'est apparu absolument nécessaire de consolider les *Institutions* pour lesquelles je vous recommande la lecture de la théologie. » « This, evidently, is the highest pitch of *Philosophy*, to wait on and be subservient to the *Traditions* derived from *God*. Wherefore I saw it absolutely necessary, to fortify the *Institutions*, I would recommend to Thee, with a subsignation of *Theology*. » Thomas WHITE, *Peripateticall Institutions*, op. cit., p. 339.

⁷ « Que vous compreniez qu'il y a dans la nature et dans les choses surnaturelles un lien aussi fort entre les termes et les relations de conséquence qu'en mathématiques. L'ordre, la brièveté et la fermeté de la conséquence, assurément, forceront l'assentiment de toute personne de bonne volonté. » « That you should believe there is, in Nature and in

lors d'une querelle au sujet de la durée du Purgatoire, il intitule son éloquente réponse *Religion et raison qui se correspondent mutuellement et s'assistent l'une l'autre* et amorce l'argument en critiquant la méthode peu démonstrative de son adversaire qui pêche, comme les Écritures elles-mêmes, en émettant des suppositions – mais ces dernières ne sont jamais présentées comme procédant exclusivement de la vérité révélée¹. Au lieu d'accepter les vérités de foi aveuglément, il recommande de leur appliquer une méthode démonstrative².

Digby partage le même objectif dans nombre de ses écrits : ses *Deux traités* visent à démontrer de façon rationnelle l'immortalité de l'âme, et son *Discours sur la végétation* établit que la palingenèse permet de recréer l'être décédé, ce qui est une preuve « naturelle » de la résurrection³. Dans une lettre à George Hakewill au sujet de son livre sur la Providence divine, Digby ébauche sa démonstration de l'immortalité par les opérations naturelles de l'âme et affirme pouvoir y parvenir « avec raison indéniable⁴ ». La raison doit pouvoir prouver les vérités de la foi, tel est l'objectif de la plupart des écrits de Digby et de White qui s'inscrivent dans un vif débat à l'époque où la « révolution scientifique » met l'accent sur l'observation des phénomènes et l'établissement de faits.

Dans le domaine de la foi, comme dans celui de la vérité, Digby semble avoir toute confiance en la raison humaine ; il rappelle dans son commentaire sur *Religio Medici* que quiconque aura lu et digéré les trois livres de *De mundo* de White « sera convaincu qu'il n'y a aucune vérité si absconse ni considérée comme hors de portée

things beyond Nature, a no-lesse connection of Terms & force of Consequences, then in Mathematicks: For, this the Order, and Brevity, and the invincible firmnesse, surely, of some Consequences will obtain of an unobstinate person ». *Ibid.*, « The Authour's Design », non paginé.

¹ « Les Écritures elles-mêmes procèdent souvent de suppositions conformes aux appréhensions et préjugés de ceux auxquels elles s'adressent, sans certifier que chaque supposition est une vérité révélée. » « Scripture itself oftentimes proceeding upon Suppositions conformable to the fore-entertain'd apprehensions of those it speaks to, without engaging that every such supposition is a reveal'd truth. » Thomas WHITE, *Religion and Reason Mutually Corresponding and Assisting Each Other. First essay, a Reply to the Vindictive Answer Lately Publisht*, Paris, 1660, « To the Reader », non paginé. L'ouvrage parut au terme de plusieurs années de controverse au sujet du Purgatoire : White publia d'abord *Villicationis suae de medio animarum statu ratio episcopo Chalcedonensi reddita* à Paris en 1653 où il affirmait que l'âme demeurerait dans un état intermédiaire de Purgatoire en attendant le Jugement dernier, mais étant une substance purement spirituelle, elle ne pouvait subir de changement et devait demeurer dans le même état dans lequel elle se trouvait à sa mort – il appliquait ainsi à son eschatologie un principe central de Digby. L'assertion lui valut l'opposition de toutes les Églises, y compris la catholique. Il développa encore ses idées dans *The State of the Future Life and the Present's Order to It* (Londres, 1654). White traduisit ensuite son ouvrage de 1653 en anglais et le publia à Londres en 1659 sous le titre *The Middle State of Souls. From the Hour of Death to the Day of Judgment*, puis défendit sa position dans *Sonus buccinae* (Cologne, 1659), *Religion and Reason* (Paris, 1660) et *Notes on Mr F. D.'s Result* (Paris, 1660). Au cours de cette controverse, il défendit l'importance de la philosophie pour déterminer les vérités théologiques, principe qu'il avançait aussi dans *Controversy-Logicke* (s.l., 1659, p. 126-133).

² Beverley C. SOUTHGATE, « A Philosophical Divinity: Thomas White and an Aspect of Mid-Seventeenth-Century Science and Religion », *History of European Ideas*, vol. VIII, n° 1, 1987, p. 45-46.

³ Kenelm DIGBY, *A Discourse Concerning the Vegetation of Plants*, *op. cit.*

⁴ « By undeniable reason ». Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Dr. Hakewill, Archidiacre à Surrey, 'Many hartly thanks' », Londres, 13 mai 1635, f. 7v.

jusqu'à présent, que l'esprit humain ne puisse évaluer et conquérir¹ ». Au-delà de la portée laudative de son commentaire, Digby vante la démarche qui consiste à mettre tous les moyens intellectuels en œuvre pour percer les mystères du monde. Il s'attelle d'ailleurs à la tâche dans une lettre à Hakewill qui traite du Déluge. Il voit dans cet événement résultant du courroux divin l'action conjointe des deux éléments physiques les plus actifs : l'eau, qui correspondait le mieux à l'enfance de la planète et détruisit toute la Terre, et le feu qui, par le biais du Soleil, sécha la Terre désormais dépourvue des eaux du ciel qui l'avaient protégée de ses ardents rayons, processus qui est toujours en cours². Ce genre d'approche du texte biblique est audacieuse et a pour conséquence de limiter l'intervention divine rendue caduque par le fonctionnement indépendant de la nature.

Lorsque Digby lit les livres *Du gouvernement de l'Église* de Richard Hooker³, il prête une attention particulière à la compatibilité entre raison et foi, au cœur de la démonstration de Hooker qui postule que l'autorité vient de la loi, elle-même implantée dans l'homme et dans la nature sous la forme de la raison. Le chevalier y souligne une phrase indiquant que ceux qui suivent leur raison privée au détriment de la raison publique provoquent des troubles⁴. Digby s'intéresse particulièrement à toute relation entre l'homme et sa raison, ainsi que la soumission de celui-ci à la fois à une raison publique (qui correspond aux lois de la cité) et à la raison naturelle. Plusieurs passages dessinent l'importance de la raison humaine et de ses arguments en matière de foi, et Digby y voit un argumentaire contre la foi comme « qualité infuse » envoyée par l'Esprit Saint qui dispense de penser⁵. Cette hostilité à la révélation privée se retrouve dans bon nombre de ses lettres et écrits où Digby fustige « la nouvelle lumière qui ne brille que pour eux » et qui conduit des personnes privées à avancer des opinions nouvelles, ou encore ces « prétendues illuminations ou quelque esprit privé qui travaillent nos âmes de l'intérieur⁶ ». L'un des apanages de la raison réside dans le fait que, si elle est individuelle, elle n'en demeure pas moins accessible aux autres qui peuvent suivre une démonstration, contrairement à la révélation privée qui confère à l'individu une

¹ « And I beleeve; who hath well read and digested them, will perswade himselfe there is no truth so abstruse, nor hitherto conceived out of our reach, but mans wit may raise engines to scale and conquer. » Kenelm DIGBY, *Observations upon Religio Medici*, *op. cit.*, p. 26.

² Kenelm DIGBY, « Many hartly thanks », *op. cit.*, f. 10r-v.

³ Henry R. MCADOO, *The Spirit of Anglicanism*, *op. cit.*, p. 6-7.

⁴ Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 50. Thomas Hobbes reprendra cette idée. Thomas HOBBS, *Leviathan*, *op. cit.*, vol. III, p. 696-697.

⁵ « Excellently said: agt the opinion of fayth being an infused quality. » *Ibid.*, p. 74, 98.

⁶ « And pretend they proceede from a new light that shineth onely to them selves. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby, 'You will not suspect I would begin with you' », *op. cit.*, f. 85. « By any pretended illumination or private spirit working in wardly in our soules. » Kenelm DIGBY, « Pétition pour la tolérance des catholiques », 1660.

dangereuse autorité. Plus loin, Hooker rappelle que de grands philosophes ont aussi été de saine doctrine, et que la foi chrétienne et sa théologie ne doivent pas se situer dans une opposition à la philosophie, mais que cette dernière peut conduire aux premières. S'ensuit un passage de Tertullien sur la démonstration de l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu qui peuvent être « découvertes grâce à la nature » comme le note Digby en marge¹. Enfin, Digby semble d'accord avec la conclusion de Hooker qui insiste sur le fait que « pour notre conversion ou la confirmation de notre foi, la puissance de la raison naturelle est immense² ». L'argumentaire qui lie la raison au catholicisme s'inscrit donc dans la droite ligne des demandes de tolérance religieuse.

Ainsi, Digby participe à une mouvance proche de celle des Latitudinaires qui s'efforcent de promouvoir une Église fondée sur la foi et la raison ; il semble parfois adopter leur approche irénique de la vérité et leur apologie de la raison. De fait, comme certains membres du cercle de Tew, Digby œuvre pour l'acceptation du jugement individuel comme agent rationnel libre et fiable³. Il promeut la raison dans son sens thomiste et traditionnel comme réceptacle de vérités d'origine divine inscrites et accessibles à tous⁴. À l'instar de Chillingworth, il emploie aussi la « raison droite » comme faculté critique qui scrute les preuves et évalue la certitude des propos et des autorités⁵. Par conséquent, le rationnel et le raisonnable dans les domaines du dogme et de la liturgie sont les bienvenus ; ils permettent de se débarrasser de l'irrationnel et de reconnaître le surnaturel et le mystère religieux, lorsqu'ils se présentent. L'accusation de socinianisme portée par certains contemporains comme Richard Baxter est donc erronée : ce dernier prétend que Digby ne présente le Christ que comme un modèle à suivre, et qu'en toutes choses il faut se référer à la raison droite⁶. Les méditations de Digby

¹ « L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, découvertes grâce à la nature » « The immortality of the soule and the existence of God, knowne by nature. » Annotation de Digby en marge de Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, op. cit., p. 99.

² « For our conversion or confirmation the force of naturall reason is great. » *Ibid.*, p. 102.

³ Richard ASHCRAFT, « Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth Versus Political History », art. cit., p. 167.

⁴ Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 39.

⁵ John TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1872, p. 261-343 ; Andrew CUNNINGHAM, « Sir Thomas Browne and his *Religio Medici*: Reason, Nature and Religion », in Ole P. GRELL et Andrew CUNNINGHAM (eds.), *Religio Medici: Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, Aldershot, Scolar Press, 1996, p. 36.

⁶ Richard BAXTER, *Aphorismes of Justification with Their Explication Annexed: Wherein Also is Opened the Nature of the Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works*, La Haye, 1655, p. 73. Les sociniens sont un groupe religieux apparu en Pologne, sous la férule du Siennois Fausto Sozzini, qui fonde sa croyance sur la raison dont il promeut l'usage dans le domaine religieux, et sur une stricte interprétation de la Bible. Ils privilégient les vérités auxquelles la raison peut accéder : ils nient la Trinité et croient en la nature humaine de Jésus au détriment d'une composante divine. La référence à ce mouvement est parfois employée pour critiquer ceux qui refusent de croire les vérités de foi non démontrées par la raison. H. John MAC LACHLAN, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 1-24 ; Frederick C. BEISER, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 99-111 ; Sarah MORTIMER, *Reason and*

prouvent le contraire : le Christ est en effet présenté comme modèle, mais le croyant doit toujours, à un certain moment, faire taire sa raison pour se consacrer à la contemplation et ainsi passer de la connaissance à l'amour¹. La raison est désirable en matière de foi, mais elle ne constitue pas une autorité exclusive.

Comme l'indique John Spurr, bien que pour une période légèrement plus tardive que la nôtre, le terme de « raison » fluctue au gré des bouleversements politiques et des évolutions théologiques. L'Église d'Angleterre tente de s'approprier le monopole de la « religion rationnelle » au cours de la Restauration et adapte son usage de la « raison » aux prétentions des libres-penseurs et sceptiques étayées par les puritains enthousiastes². La même approche sera adoptée quelques années plus tard par Robert Boyle qui affirme dans un double élan que les positions de l'Église sont compatibles avec la philosophie de la nature, et que cette dernière peut leur fournir des vérités au-delà de la raison naturelle en ce qui concerne par exemple les origines du corps et de l'âme de l'être humain. Les deux sources de savoir sont compatibles pour le « virtuose chrétien », et la « raison droite » doit venir au secours de la raison naturelle³. Digby et White emploient le terme générique de « raison » de façon indifférenciée tant pour la philosophie de la nature que pour la théologie, dans une approche semblable à celle qu'aura Boyle qui estime que les vérités divines et naturelles sont toutes également à la portée de l'homme par le biais de son intellect. Le terme est parfois employé par ses détracteurs comme synonyme de « raisonnement syllogistique » et il est notable que ni Digby ni White ne recourent à la notion de « raison juste » ou « raison éclairée » qui anime pourtant la pensée d'un Robert Boyle par exemple⁴. La compatibilité des deux sources de savoir – la philosophie et la théologie – est mise en valeur, mais le chevalier ne s'interroge jamais sur la différence de raison qui doit guider l'une ou l'autre ; au contraire, il souhaite qu'une même attitude rationnelle préside à toute recherche de vérité, quel qu'en soit le domaine.

Pour mettre cette idée en contexte, il faut bien voir que si cette démarche est caractéristique de certains penseurs, tous ceux qui gravitent autour de Digby ne la

Religion in the English Revolution: the Challenge of Socinianism, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 16-18.

¹ Kenelm DIGBY, « 5 méditations en retraite », *op. cit.*, f. 164r (5^e méditation).

² John SPURR, « 'Rational Religion' in Restoration England », *Journal of the History of Ideas*, vol. IL, n° 4, 1988, p. 563-585.

³ Robert BOYLE, « The Christian Virtuoso », in Michael C. W. HUNTER et Edward B. DAVIS (eds.), *The Works of Robert Boyle*, Londres, Pickering and Chatto, 1999, p. 291-327.

⁴ Lotte MULLIGAN, « 'Reason', 'Right Reason' and 'Revelation' in Mid-17th Century England », *art. cit.* ; Lotte MULLIGAN, « Robert Boyle, *The Christian Virtuoso* and the Rhetoric of 'Reason' », *art. cit.*, p. 97-100.

partagent pas. Ainsi, Henry Holden écrit *Divinae fidei analysis* afin de poser les vérités de foi qui mettraient tous les chrétiens d'accord¹. Il ne s'intéresse pas à ce qui peut établir la certitude de la foi et élude entièrement la question épistémologique, estimant suffisant « de supposer que la sagesse divine nous a donné une telle certitude, en particulier en ce qui concerne la connaissance de ces vérités nécessairement liées au salut de l'humanité [...] et qu'il serait criminel de mettre en doute² ». Plus loin, il prend une position radicalement opposée à celle de Digby et affirme que « les principes révélés de la religion chrétienne dépassent et priment la raison humaine, il est donc unimaginable qu'ils puissent être découverts par le travail ou le labeur de l'intelligence humaine, mais ils doivent être supposés par tous les chrétiens³ ». Ainsi, Holden préserve de façon plus radicale la révélation divine, contrairement à Digby et White qui promeuvent une démarche rationnelle similaire pour toutes les questions, fussent-elles de foi ou de philosophie naturelle.

Digby perçoit ainsi la raison comme un outil susceptible de contrer la crise de la connaissance, précisément grâce à sa capacité à s'appliquer à tout sujet, y compris théologique. La raison doit pouvoir expliquer des données bibliques et elle joue un rôle important en matière religieuse. Un cas particulier illustre efficacement cette approche : la conversion.

2.B.2. Raison et conversion

Digby changea d'Église à deux reprises : la première fois vers 1630, il rallia l'Église d'Angleterre afin d'occuper le poste de Commissaire de la Marine qui nécessitait qu'il prêtât le serment d'allégeance, et la seconde fois, autour de 1635, il revint dans le giron de Rome. La possibilité d'occuper un poste public a sûrement été un facteur pour la première conversion, mais sans doute pas la seule si l'on regarde de près les témoignages qui nous sont parvenus.

La raison occupe une place centrale dans la deuxième conversion de Digby : il informe de son retour à Rome ses puissants amis à la cour, l'archevêque Laud et le

¹ Les citations de la première partie de l'ouvrage sont prises de la traduction anglaise. Henry HOLDEN, *The Analysis of Divine Faith, or, Two Treatises of the Resolution of Christian Belief with an Appendix of Schism*, traduit par W. G., Paris, 1658.

² « It is sufficient for the present, that we suppose the Divine Wisedome hath given us such a certainty, especially in the knowledge of those truths which doe necessarily belong to the salvation of mankind (...) whereof it were a crime to doubt ». *Ibid.*, p. 7.

³ « Being the revealed principles of Christian Religion doe surpass and exceed all humane reason, it is not to be imagined that they can be found out by any industry or labour of mans wit, but are to be supposed by all Christians. » *Ibid.*, p. 29.

ministre John Coke¹. La lettre de Digby au premier ne nous est pas parvenue, mais la réponse, bien qu'elle n'ait pas été envoyée², offre de bonnes indications sur le contenu possible de la première missive, ainsi que sur les raisons qui ont pu motiver Digby dans ce choix. La question même de la conversion est délibérément présentée comme une affaire raisonnable, nourrie de lectures et de conversations avec des personnes compétentes, elle est à plusieurs reprises opposée aux passions et aux affections perçues par les deux protagonistes comme sources d'erreurs et d'égarements³. De même, d'après la missive de Laud, la raison semble aussi avoir été au cœur de la première conversion, faite au nom d'une « apparence de raison juste », d'une quête de liberté de penser et d'un refus de se voir imposer le dogme pour certains points de foi⁴. La liberté de porter un regard critique sur le contenu de la foi et sur sa transmission est réputée centrale au choix du chevalier, et Laud ne se prive pas de souligner qu'une telle position revient à s'ériger en juge de l'Église. Le processus qui aboutit à la conversion de Digby est le fruit explicite d'une confrontation de deux systèmes de pensée, de deux approches raisonnables de la foi qui contraignent ou laissent libres selon la matière.

L'expression même d'une « apparence de raison juste », visiblement employée par Digby et reprise deux fois par Laud, suscite un questionnement sur le type de raisonnement qu'il a estimé nécessaire pour changer d'Église. En effet, « l'apparence » désigne le fait que les arguments qui l'ont convaincu ne présentaient pas de faille visible, mais qu'une validation extérieure n'a pas été nécessaire. En toute hypothèse, l'expression souligne une fois de plus combien l'évidence est centrale au raisonnement de Digby.

Si la raison doit prendre le pas sur la passion, elle ne constitue pas la faculté ultime de l'homme à l'aune de laquelle toutes ses actions doivent être mesurées. Au contraire, elle porte aussi en elle son châtement dans la mesure où sa tendance à la dispute peut s'avérer néfaste, en particulier quand la raison se trouve confrontée à l'irrationnel et à la métaphysique. Digby l'explique en détail dans sa lettre du 18 septembre 1636 à son

¹ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Sir John Coke, 'I acknowledge myself excessively bound' », Paris, 15 février 1636.

² La Society of Antiquaries of London possède une copie de cette lettre où figure l'annotation du secrétaire de Laud « jamais envoyée » (« never sent »). Wakeman Collection, SAL/MS/790/43.

³ « Que vous n'avez omis aucun effort dans la conversation avec des savants ni dans la lecture des plus éminents auteurs pour acquérir une compréhension juste de ce sujet. » « That you omitted no Industry, either of conversing with Learned Men, or of reading the best Authors, to beget in you a right Intelligence of this Subject ». William LAUD, « Lettre de William Laud à Kenelm Digby, 'I am sorry for all the contents of your letter' », 27 mars 1636, in William LAUD, *The History of the Troubles and Tryal of the Most Reverend Father in God and Blessed Martyr, William Laud, Lord Arch-Bishop of Canterbury*, Londres, 1695, p. 611.

⁴ « A semblance of very good Reason as your self calls it ». *Ibid.*, p. 613.

ami Walter Montagu, récemment rallié à l'Église de Rome et dont la conversion retentissante avait donné lieu à un échange de lettres ouvertes entre son père et lui¹. À la suite de la lettre de Henry Montagu, Digby écrit à son ami Walter pour proposer lui-même une réfutation, point par point, de la perspective réformée sur la permanence de l'Église et sa possible invisibilité, sujets épineux depuis la Réforme². La lettre est cruciale à plusieurs titres : écrite peu après que le chevalier eut lui-même franchi le pas de la conversion, elle traite des principaux points d'achoppement qui divisaient les partisans de chaque camp. Pour le chevalier, la raison seule ne peut déterminer la vérité, il suffit en effet d'être confronté avec un polémiste de talent pour être convaincu, et le croyant doit avoir, au-dessus de sa raison, un « gouverneur supérieur qui maintienne [la raison] aux abois », sans quoi elle combattra les croyances qui résident en son entendement, de même que l'homme doit modeler ses actions sur des choses non conformes à ce que lui signalent les sens³. Là réside le paradoxe qui oppose nature et grâce : la première indique un cours à suivre que la deuxième subsume et supprime. Or, Digby oscille sans cesse entre les

¹ Walter Montagu (1604/5-1677), élevé dans les principes de l'Église d'Angleterre, servit le duc de Buckingham puis la reine Henriette-Maire jusqu'au décès de celle-ci. Il se rendit à Loudun et assista à l'exorcisme des religieuses, ce qui provoqua son changement d'Église. Il devint catholique et décida de rejoindre l'ordre de l'Oratoire à Rome en 1635. Sa conversion fit grand bruit à la cour et la lettre qu'il écrivit à son père la justifiant passa de main en main jusqu'à être publiée, accompagnée de la réponse de son père et de Falkland, en 1641. Au cours des années 1630, son destin est lié à celui de Digby : outre leurs conversions respectives et leur intérêt pour les religieuses de Loudun, tous deux se rendent tour à tour à Rome pour demander une reconnaissance de l'Église catholique anglaise, tous deux servent Henriette-Marie à Paris, tous deux lancent un appel pour collecter des fonds et soutenir la cause royale contre les Écossais, et tous deux sont ensuite bannis d'Angleterre en 1641, puis en 1649. Leurs voies semblent ensuite diverger.

Son père, Henry Montagu (1564-1642), comte de Manchester, fut d'abord juriste puis ministre pour Jacques I^{er} et Charles I^{er}. Il réagit mal à la conversion de son fils, en partie parce que son fils ne le consulta pas auparavant et qu'il n'apprit la nouvelle qu'après que l'épître de Walter eut été publiée et employée à des fins de propagande catholique.

Walter Montagu, dans la lettre, justifie sa démarche de changement d'Église par une réflexion sur la continuité et la visibilité de celle-ci. Il pose la question de savoir où était l'Église réformée avant Luther, et il refuse l'hypothèse de la « solitude secrète » de l'Église au nom d'une nécessaire visibilité de celle-ci. Walter MONTAGU et Lucius Cary FALKLAND, *The Coppy of a Letter Sent from France by Mr. Walter Mountagu to His Father the Lord Privie Seale, with His Answere Thereunto Also a Second Answere to the Same Letter by the Faukland*, s.l., 1641 ; Gordon ALBION, *Charles I and the Court of Rome. A Study in Seventeenth-Century Diplomacy*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 202-203, 316-327 ; Caroline M. HIBBARD, *Charles I and the Popish Plot*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983, p. 143-144, 190-192 ; Robert M. SMUTS, *Court Culture and the Origins of a Royalist Tradition in Early Stuart England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, p. 236-238 ; Lisa MCCLAIN, *Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience Among Catholics in Protestant England, 1559-1642*, New York, Routledge, 2004, p. 26-30.

² John Percy (« Fisher the Jesuit »), qui avait sans doute formé Kenelm Digby au cours de ses jeunes années, a contribué à amener la question de la visibilité de l'Église au premier plan des controverses. Il publia *The Treatise of Faith* en 1605 où il pose la question à ses adversaires non catholiques « où se trouvait votre Église avant Luther ? ». Anthony Wotton et John White relevèrent le défi et publièrent des réponses à ce défi en 1608 (*A Trial of the Romish Clergies Title to the Church ; Way to the True Church Wherein the Principal Motives Perswading to Romanisme are Familiarly Disputed*). Les arguments sur l'invisibilité de l'Église sont exposés, entre autres, dans Anthony MILTON, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 296-307.

³ « Ces croyances doivent être fermement ancrées dans son entendement, car la raison lutterait contre celles-ci si un gouverneur supérieur ne la maintenait aux abois, et il doit conformer ses actions à un choix de vie contre lequel les sens s'insurgeraient. » « He must have those beliefs settled in his understanding which reason without a superior governor to keepe her in awe will wrestle against, and in his actions he must conforme himselfe to such a course of life as sense will kicke against. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 2v.

injonctions de ces deux instances : il invite l'homme à se comporter en être raisonnable, c'est-à-dire à identifier la règle, née avec lui, qui se trouve en son sein, et à y soumettre sa vie jusqu'à ce qu'il en trouve une meilleure¹. La démarche de l'homme raisonnable consiste donc à s'intéresser à la controverse, à forger des arguments, à rechercher des informations pour émettre un avis éclairé ; en un mot, il doit suivre un principe interne. Digby adopte cette attitude dans la majeure partie de sa lettre qui recense les arguments et les sources patristiques en faveur de son interprétation de la tradition. Cependant, il se range derrière Montagu qui affirme dans la lettre à son père que la raison naturelle seule n'est pas capable de montrer à l'homme la voie du bonheur surnaturel² et indique que la croyance doit suivre un principe supérieur ancré dans la crainte³ – plus loin, il définit ce précepte souverain comme l'autorité infaillible.

Pour souligner à quel point il est dangereux d'avoir la raison pour seul guide, Digby cite un passage de la *Sepmaine* du huguenot Du Bartas⁴ : « ou mainte nef suivant la raison pour son ourse/ a fait naufrage au milieu de sa course », ce qui lui permet de reprendre à son compte la métaphore maritime, mais aussi la référence au problème d'orientation et de localisation dont dépend toujours le succès en mer. Au vu des propos de Digby sur la raison par ailleurs, la citation de Du Bartas prend un tour ironique : elle est issue d'un passage où le poète tempère sa muse et la prie, après avoir contemplé la génération de la Trinité, de ne pas s'aventurer « en haute mer », mais plutôt de « côtoier la rive » afin de ne pas s'échouer. Il incrimine ensuite les « esprits subtils » qui ont abusé le monde et se sont perdus dans le dédale de la raison, faute d'avoir pris la foi pour guide⁵. La référence que choisit Digby illustre, dans le contexte original, l'exact inverse de ce que Digby avance. La métaphore nautique n'est pas sans écho aux *Deux traités* où Digby vante le voyage en haute mer comme métaphore pour la découverte scientifique⁶. La raison naturelle conduit aux lois naturelles qui peuvent aller à l'encontre des lois divines, comme pour la doctrine des sacrements. Montrer l'insuffisance de la raison

¹ *Ibid.*, f. 3r.

² Walter MONTAGU et Lucius Cary FALKLAND, *The Copy of a Letter*, *op. cit.*, p. 4.

³ « Awe », Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 8r.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 5v. Guillaume de Salluste Du Bartas (1544-1590), lettré gascon, épousa la foi réformée et servit Henri IV, notamment en la qualité d'ambassadeur auprès de Jacques VI d'Écosse. Il eut une influence décisive en Angleterre où il séjourna et où il fut souvent traduit, commenté et imité. James DAUPHINE, « Du Bartas Guillaume de Salluste (1544-1590) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 juillet 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/guillaume-de-du-bartas/>. Digby possédait un grand nombre de ses œuvres que l'on retrouve dans le *Catalogue* : Guillaume DU BARTAS, *La sepmaine, ou creation du monde*, Paris, 1569 ; Guillaume DU BARTAS, *Œuvres. Catalogue des livres de Monsieur Digby*, p. 37, 39.

⁵ Guillaume DU BARTAS, *La sepmaine, ou creation du monde*, Paris, 1578, p. 2-3.

⁶ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 377.

permet en outre de discréditer les révélations privées qui en dépendent et qui constituent l'un des points d'achoppement de la Réforme.

Le statut de la raison est ainsi ambigu chez Digby : d'une part, il vante ses mérites et appelle ses interlocuteurs à la suivre en toutes circonstances en établissant une démarche rationnelle pour accéder au savoir, mais, d'autre part, le chevalier rappelle que dans le domaine du surnaturel, elle ne peut supplanter l'élan divin, l'émerveillement que suscite la contemplation et qui doit faire taire la raison. À l'instar de White qui avance que le fait de croire uniquement ce que l'on peut comprendre entièrement est un écueil de la croyance rationnelle, Digby invite le sujet à employer sa raison pour comprendre tout ce qui peut l'être, mais à y renoncer face aux choses divines¹.

Ce paradoxe de la raison trouve une résolution dans la deuxième lettre que Digby envoie à Montagu, toujours au sujet de sa récente conversion et de la publication de ses motivations. Digby y décrit deux attitudes possibles pour l'homme qui souhaite entrer dans la controverse religieuse : « justifier chaque détail par les autorités » ou « établir le corps entier [...] avec un raisonnement rigoureux et une argumentation saine² ». Chacune de ces opérations correspond à une attitude différente – de l'érudit d'une part, du prudent d'autre part – et crée une dynamique différente – le premier confond les adversaires tandis que le second fait jaillir la certitude dans l'entendement de ses interlocuteurs. Ainsi, Digby justifie les deux approches, et s'il vante le raisonnement rigoureux, ce n'est pas au détriment de la transmission de la foi. La distinction prend une importance considérable dans la perspective de la tradition qui revêt parfois un aspect anti-intellectuel.

Digby met de nouveau l'accent sur le caractère raisonnable de sa foi au fil de son discours au Parlement en 1641. Les Anglais ne craignent pas encore la perspective d'une guerre civile qui paraît évitable jusqu'en octobre 1641 – ou même jusqu'à l'arrestation manquée de cinq membres du Parlement en janvier 1642³. Mais la situation n'en est pas moins critique en janvier 1641 : les pamphlets qui décrivent la guerre de Trente Ans

¹ Thomas WHITE, *The Grounds of Obedience and Government*, Londres, 1655, p. 12-19.

² « Either to maintaine every particular question by authorities and allegations; or to establish the whole maine bodie (that involveth and comprehendeth all the rest) by solide reason and sound discourse. » Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », Paris, 15 octobre 1636, f. 1r.

³ Alan CROMARTIE, *The Constitutionalist Revolution: An Essay on the History of England, 1450-1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 259-261.

attisent la peur d'un complot papiste¹, et le sentiment anti-catholique s'intensifie² à l'aube de ce que d'aucuns ont appelé la « dernière guerre de religion³ ». Digby n'avait pas été inquiété lors de sa précédente conversion qu'il avait prudemment rendue publique une fois parvenu en France, et ce n'est qu'en 1641 que ses efforts prosélytes se retournent contre lui dans un contexte de plus en plus hostile aux catholiques. John Dutton, tuteur de celui qui devint son gendre, le comte de Downe, accusa Digby d'avoir converti sa pupille au catholicisme et le chevalier dut en répondre publiquement⁴. La décision de s'exiler a déjà été prise et Digby se présente donc au Parlement non tant pour plaider sa cause qu'il sait perdue, mais sans doute plutôt pour justifier son choix et profiter d'une tribune publique afin de montrer que sa foi ne met pas en péril sa loyauté au royaume d'Angleterre. J'ignore si le discours y a réellement été prononcé, dans la mesure où le *Journal of the House of Commons* n'y fait aucune référence⁵. Deux brouillons de ce discours sont cependant conservés parmi les papiers de Digby à la *British Library* et présentent des divergences notables en matière de représentation de la foi. Dans la première version, Digby souligne qu'il « a toujours prisé la liberté de penser et [qu'il] n'a jamais pu se résoudre à enchaîner sa raison [...] avec une foi aveugle et implicite. De là [il] tire une modération dans l'exercice de [sa] religion⁶ ». S'ensuit une explication de sa fidélité à la couronne et de sa disponibilité pour la défendre. Dans la deuxième version, le chevalier reprend la même citation pour ensuite insister non plus sur sa loyauté civile, mais sur le cheminement qui l'a conduit à adopter une attitude religieuse si modérée. Il retrace sa progression spirituelle et avoue avoir d'abord été repoussé par certaines croyances catholiques qu'il a découvert, après avoir approfondi le sujet, n'être pas en réalité des points de foi nécessaires. Fruits d'opinions privées de pasteurs, ces faux préceptes ont enchevêtré la situation dogmatique par d'inutiles subtilités, et ils doivent

¹ Robert VON FRIEDBURG, « The Continental Counter-Reformation and the Plausibility of Popish Plots, 1638-1642 », *art. cit.*, p. 53-57.

² Michael J. BRADDICK, « Prayer Book and Protestation: Anti-Popery, Anti-Puritanism and the Outbreak of the Civil War », in Charles W. PRIOR et Glenn BURGESS (eds.), *England's Wars of Religion, Revisited*, *op. cit.*, p. 125-145.

³ John S. MORRILL, « The Religious Context of the English Civil War », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5^e série, n° 34, 1984, p. 178.

⁴ L'épouse de John Dutton (1594-1657) avait acheté la tutelle de Thomas Pope (1622-1660), second comte de Downe, qui épousa leur fille Lucy. Le mariage fut malheureux et Downe accusa son tuteur de l'avoir forcé à cette union. Il reprocha aussi à son beau-père de ne pas lui accorder une rente suffisante malgré la richesse de ses propres terres. Jan BROADWAY, « Dutton family (per. 1522-1743) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/72340>. Stephen PORTER, « Pope, Thomas, second earl of Downe (bap. 1622, d. 1660) », *Oxford Dictionary of National Biography* [en ligne], consulté le 22 octobre 2015. URL : <http://www.oxforddnb.com/view/article/22534>.

⁵ Vittorio GABRIELI, *Sir Kenelm Digby*, *op. cit.*, p. 169-170.

⁶ « I must profess that I have ever affected freedom of judgement and could never yield to fetter up my reason (since I had use of any) by a blind and implicite faith. And from hence hath growne that moderation in me in the exercise of my religion. » Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », 1641, f. 114r.

leur diffusion non à la solidité ou au poids des jugements des prêcheurs, mais au nombre de ces derniers et au bruit qu'ils ont fait¹. Dès lors, Digby avance que l'essentiel de la foi se résume à ce que le Christ a dit et que les apôtres ont diffusé. Aucun pape, aucun concile ne peut y ajouter : l'ensemble doctrinaire de la foi est né complet et parfait, contrairement aux travaux des hommes qui requièrent du temps pour parvenir à maturité. Cette dernière proposition est hétérodoxe, dans la mesure où la tradition catholique avance justement que la Révélation est progressive dans l'histoire de l'humanité². Digby adopte cette idée parce qu'elle lui permet de faire apparaître un point commun qu'ont les Églises de son temps, à savoir que le Christ est la source principale de la doctrine chrétienne. Les fondements de sa théorie sur la tradition sont ainsi exposés au Parlement, et présentés de la manière la plus rationnelle qui soit. Le recours à la raison et à l'approche raisonnable de la foi est ainsi un rempart pour Digby contre le dogmatisme dont il est accusé, mais aussi un moyen de rendre sa foi plus acceptable dans un contexte de pluralisme religieux.

Dans une note au sujet de la nécessité d'avoir une Église, Digby rappelle l'une de ses grandes idées : la raison naturelle n'est pas en mesure de dessiner pour l'homme un chemin qui le mène avec certitude à un état de bonheur surnaturel, et comme un tel dessein lui est nécessaire pour qu'il atteigne sa fin, il lui faut chercher cette voie auprès d'une source indubitable³. Au départ, Digby assigne cette incapacité à l'entendement humain, puis se ravise et opte pour la raison naturelle, comme pour souligner que ce n'est pas un défaut lié au fonctionnement cognitif, mais bien une limitation de la raison naturelle qui échoue à saisir les réalités surnaturelles. En réalité, Digby dessine une nouvelle ligne de démarcation entre ce qui relève de la raison et ce qui dépend de la foi. Il situe du côté humain la résurrection, l'immortalité, la présence des entités spirituelles, la transmission de la foi, tandis qu'il réserve à la foi l'explication des miracles, la conversion personnelle ou encore l'expérience spirituelle. Cette redistribution explique que certains contemporains aient accusé Digby de vouloir rationaliser la foi catholique. Ainsi, John Ponce lui écrit, dans une lettre de 1658 qui commente son *Discours sur l'infailibilité*, que la démonstration de l'immortalité de l'homme ne doit être adressée qu'aux païens, Turcs ou Juifs, mais en aucun cas aux chrétiens qui l'appréhendent grâce à

¹ *Ibid.*, f. 115r.

² Hans VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne*, traduit par Denise APPIA et Max DOMINICÉ, Paris, Delachaux et Niestlé, 1971, p. 254-256.

³ Kenelm DIGBY, « 3 Controversial Fragments », 1637, f. 168.

la lumière de la foi. La tentative de Digby, qui échoue à prouver l'immortalité – selon Ponce – a pour effet de confirmer le doute parmi ceux qui l'entretenaient : puisqu'un esprit aussi réputé que celui du chevalier n'est pas capable de le faire, le commun des mortels pensera que cette démonstration n'est pas possible¹. Ponce souligne ainsi la conséquence sceptique d'une démarche anti-sceptique : faute d'être inattaquable, le raisonnement produit des effets pervers.

La raison et la démarche rationnelle jouent un rôle clé dans la conversion de Digby ainsi que dans son prosélytisme. Digby affirme que la raison doit étayer les vérités de foi et qu'elle peut, si ce n'est démontrer celles-ci, au moins les prouver raisonnables. Cependant, si le chevalier prêche la modération et tente de conserver la spécificité de la foi face aux excès de la raison, un autre obstacle menace l'intégrité du sujet pensant : les passions.

Ainsi, pour contrer la crise de la connaissance, Digby promeut l'usage d'une raison réglée, susceptible de percer les mystères de la foi sans réduire ceux-ci à de la connaissance pure. La façon dont il place la raison au centre de sa pensée, de sa conversion et de sa foi s'inscrit dans une relation ambiguë avec la méthode qu'il préconise pour accéder à ce savoir certain et raisonnable qui peut seul restaurer la confiance en la connaissance.

2.C. Méthode et tradition

Le concept et le terme de « méthode » connaissent avec la réforme ramiste du XVI^e siècle, une évolution majeure : si la méthode était jusque-là employée par les rhétoriciens pour bien disposer le discours, La Ramée l'adapte à un usage dialectique, c'est-à-dire qu'il la réserve au raisonnement et non plus à l'élégance et à la clarté de son expression². La méthode devient un concept indépendant à cette époque et elle revêt une dimension heuristique – le ramisme constituant l'une des causes de cette émergence³. Descartes consacre une part essentielle de son travail à la méthode, à commencer avec son célèbre *Discours*, et recherche lois et principes pour fonder une parole vraie⁴. John Sergeant, peut-être inspiré par Digby, vante la méthode « de science » qui conduit d'un

¹ John PONCE, « John Ponce à Kenelm Digby, 'As soone as I saw your little booke' », 1658, f. 67r-v.

² André ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien*, op. cit., p. 51-62.

³ Walter J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue, from the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 225-269.

⁴ G. A. John ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », *Annals of Science*, vol. XXIX, n° 3, 1972, p. 238-244 ; Daniel E. FLAGE et Clarence A. BONNEN, *Descartes and Method: A Search for a Method in « Méditations »*, Londres, Routledge, 1999, *passim*.

principe élémentaire ou évident à une réalité plus complexe¹. Digby accorde une place prépondérante à sa réflexion sur le sujet, revenant sur ses principes essentiels à de nombreuses reprises et élaborant une méthode simple qui vise la plus grande certitude possible. De cette façon, son travail reflète les tensions souvent associées à la révolution scientifique dans son élaboration d'une logique de la découverte qui doit, étape après étape, mener de façon logique à la découverte en mathématiques comme en philosophie naturelle².

La réflexion sur la méthode fait écho au débat entre *ordo* et *methodus* cher au XVII^e siècle³, où, dans le sillage de Zabarella, Digby attribue à l'âme la mise en ordre de l'objet d'étude, et restreint la méthode à la découverte du nouveau à partir du familier⁴. L'ordre des notions dans l'âme, explique Digby, ne résulte pas de l'ordre dans lequel les choses lui sont apparues, mais découle du rapport que l'âme établit entre chaque chose et l'Être⁵. L'âme réorganise donc les notions qui lui parviennent – mais elle nécessite une méthode systématique pour découvrir le réel.

2.C.1. Une méthode spagirique

La spagirie, vieux nom pour la chimie et l'alchimie, a accompagné le chevalier tout au long de sa vie et a joué un rôle central dans sa pensée religieuse et dans l'élaboration de sa logique. Le terme même de « spagirie » m'intéresse ici aussi en raison de sa paradoxale étymologie grecque qui dit en un mot le geste de la séparation (*σπάω*) et de la réunion (*ἀγείρω*): ce mouvement d'extraction, de fragmentation et de rassemblement résume efficacement la méthode de Digby qui cherche sans cesse à revenir aux éléments premiers pour ensuite découvrir leur unité. Généralement employé comme synonyme d'alchimie, le terme s'applique à l'ensemble de la démarche intellectuelle du chevalier. L'exemple le plus évident de ce double mouvement se trouve dans l'expérience alchimique de la palingénèse qu'il décrit dans son *Discours sur la végétation* où la plante est d'abord réduite à ses éléments constitutifs, puis reconstituée

¹ John SERGEANT, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith with Short Animadversions on Dr. Pierce's Sermon: Also on Some Passages in Mr. Whitby and Mr. Stillingfleet, Which Concern that Rule*, Londres, 1665, préface, non paginée.

² Thomas NICKLES, « Logic of Discovery », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, vol. III, p. 99-103.

³ Peter R. DEAR, « Method and the Study of Nature », in Daniel GARBER et Michale AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, op. cit., p. 147-148.

⁴ Sandrine PARAGEAU, *Les ruses de l'ignorance. La contribution des femmes à l'avènement de la science moderne en Angleterre*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 113-117.

⁵ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 427.

dans des conditions particulières¹. D'une certaine façon, c'est aussi ce que Digby cherche à faire avec l'âme : l'étudier hors de son milieu matériel, analyser ses opérations une à une ainsi que son alliance avec le corps pour, enfin, retrouver son unité spirituelle et parvenir à la pleine compréhension de l'ensemble ainsi composé. J'appelle donc « méthode spagirique » l'approche de Digby qui consiste à réduire un ensemble à ses éléments les plus simples et à les composer ensuite, afin de comprendre l'ensemble en détail, quel qu'en soit le domaine. La méthode n'est pas nouvelle : Digby s'inspire du travail, entre autres, de Robert Grossetête qui par l'application successive de la résolution et de la composition, donna une nouvelle ampleur à la méthode inductive et déductive d'Aristote². La particularité de Digby réside dans son application d'une méthode unique – qui fait écho à son intérêt pour l'alchimie – à des sujets relativement variés.

La deuxième approche trouve ses racines chez Euclide. Le modèle des *Éléments* d'Euclide parcourt la science de la première modernité et inspire de nombreux penseurs. Ainsi, Hobbes souhaite appliquer la méthode d'Euclide à la métaphysique³, White fait suivre son *Euclides physicus* d'un *Euclides metaphysicus*⁴ tandis que Mersenne loue le *De cive* de Hobbes comme « une noble philosophie démontrée aussi évidemment que les éléments d'Euclide⁵ ». Le travail d'Euclide s'impose comme référence en mathématiques comme dans les autres sciences, en raison de la rigueur de son raisonnement qui part de définitions pour établir des axiomes et qui suit un ordre implacable. Descartes, en adoptant le modèle géométrique, signe « l'exigence [...] d'une refonte générale du savoir⁶ » tandis que Spinoza fonde son éthique sur les principes euclidiens⁷. Digby souhaite qu'on lise son travail « comme les éléments d'Euclide, en suite et en ordre, et que l'on pèse bien toutes les raisons⁸ ». Comme l'a montré Alexandre Koyré, une nouvelle physique mathématique, inspirée d'une ontologie platonicienne, émerge en cette

¹ Kenelm DIGBY, *The Vegetation of Plants*, op. cit.

² Robert Grossetête (1168-1253), évêque de Lincoln, fut chancelier de l'université d'Oxford. On pense qu'il fut le principal initiateur de Roger Bacon que Digby admirait tant. Hugh G. GAUCH, *Scientific Method in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 162. Sur la réappropriation de cette méthode par Thomas Hobbes, on peut consulter Daniel GARBER, « Natural Philosophy in Seventeenth-Century Context », in Aloysius P. MARTINICH et Kinch HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 108-109.

³ Luc BOROT, « Hobbes, Rhetoric, and the Art of the Dialogue », in Dorothea B. HEITSCH et Jean-François VALLÉE (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 176-177.

⁴ Thomas WHITE, *Euclides physicus, sive de principiis naturae stoecheidea*, Londres, 1657 ; Thomas WHITE, *Euclides metaphysicus, sive, De principiis sapientiae stoecheidea*, Londres, 1658.

⁵ « Quantâ autem voluptate a nobis afficieis, quando videris nobilem illam philosophiam, non minus quàm Euclidis *Elementa* demonstrari ! » Lettre de Mersenne à Sorbière, 25 avril 1646 in Marin MERSENNE, *Correspondance du Père Marin Mersenne, religieus minime*, Paris, Beauchesne et fils, 1932, vol. XIV, p. 233.

⁶ Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes, la fable du monde*, op. cit., p. 166.

⁷ Aaron V. GARRETT, *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 7-9.

⁸ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Marin Mersenne, 'Depuis que je vous ay envoyé une bien longue lettre' », op. cit.

première modernité¹. Avec Galilée et Descartes, la réalité est réputée d'essence purement géométrique et mathématique. La pensée de Digby s'inscrit dans cette transition vers un monde dont on cherche à déceler la teneur mathématique. Le modèle méthodologique est donc double : mathématique – discipline à laquelle Digby s'est intéressé si l'on en juge par sa modération de la querelle entre Pierre de Fermat, Frénicle de Bessy et John Wallis² – et alchimique.

Digby met souvent l'accent sur la méthode qu'il faut adopter. Son principe est simple : il faut descendre jusqu'à trouver les principes premiers, jusqu'aux racines de toute affaire, puis cheminer de façon méthodique pour comprendre chaque composition, chaque étape, chaque ramification du savoir sans négliger les passages ardues ni admettre d'interruption ou de lacune³. Ce cheminement aboutit à un jugement solide et profond qui ne peut être aisément infirmé, et son auteur se trouve si assuré en sa croyance qu'il peut même passer pour obstiné. Telle est la définition théorique du bon jugement selon Digby qui ne présente pas d'originalité particulière par rapport aux idées qui circulaient à son époque : Thomas Hobbes, dans les années 1640, s'inscrit dans une démarche comparable lorsqu'il indique que le travail d'abstraction sur les données sensibles de l'expérience doit permettre de dégager les premiers principes, nécessaires à la réflexion bien fondée⁴. Digby, quant à lui, explique la logique de cette progression grâce à la comparaison de la marche qui permet d'avoir toujours un pied à terre tandis que l'autre cherche, en l'air, son chemin, alors que la personne qui saute a ses deux pieds en l'air et, faute de position stable, atterrira quelque part par hasard⁵. Le premier avance, le second va n'importe où. Ce sont les « spéculations scientifiques » qui permettent de parvenir à la certitude, puisque chaque étape est fermement ancrée dans la précédente⁶. Digby n'hésite pas à souligner le manque de méthode des philosophes scolastiques qui, au cours de leur

¹ Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, op. cit., p. 83 ; François DE GANDT, *Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 97-104.

² John WALLIS, *Commercium epistolicum de quaestionibus quibusdam mathematicis nuper habitum : inter nobilissimos viros D. Gulielmum Vicecomitem Brouncker, Anglum, D. Kenelmum Digby, item equitem Anglum*, Oxford, Robinson, 1658.

³ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 374. Cette approche s'oppose à la dispute scolastique qui, depuis le XIII^e siècle, imposait de rapporter, confronter et critiquer les opinions de ses devanciers avant d'avancer une thèse. La pratique hérisssait les fondateurs de la Royal Society et Oldenburg, qui en fut le président, la tenait pour une offense à la politesse et à la civilité. Etienne GILSON, *L'être et l'essence*, [1962], 3^e éd., Paris, J. Vrin, 1994, p. 144 ; CLAIRE PRESTON, « Utopian Intelligences: Scientific Correspondence and Christian Virtuosos », in Anne DUNAN-PAGE et Clotilde PRUNIER (eds.), *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 142-143.

⁴ Jean JACQUOT et Harold WHITMORE JONES, « Introduction », in Thomas HOBBS *Critique du De mundo de Thomas White*, op. cit., p. 59.

⁵ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, op. cit., p. 116-117.

⁶ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 5.

enseignement, ne dispensent au mieux qu'une démonstration (hormis en mathématiques), et qui s'autorisent à discourir sur n'importe quelle question à tout moment, sans se soucier de progression logique¹. À l'inverse, Digby annonce dans son propos liminaire aux *Deux traités* que son ouvrage suit un cheminement linéaire et quiconque n'assimile pas la première partie ne pourra suivre la seconde². La visée didactique fait surface dans presque tous les écrits du chevalier sous une forme ou une autre. L'approche linéaire de la connaissance est liée de près à la nature de la démonstration qui nécessite un lien étroit entre preuve et effet.

L'un des modèles contre lesquels s'inscrit Digby est celui de l'espagnol Ramòn Llull qui cherchait à mettre en place un ordre logique substituable à l'ordre théologique. Le philosophe avait mis au point un mécanisme où théories, sujets et prédicats théologiques, inscrits sur des figures géométriques parfaites, se mouvaient en fonction des leviers manipulés, ce qui permettait de déclarer thèses et propositions justes ou erronées³. Digby avait fait des recherches sur le théologien dans les bibliothèques de Cambridge et d'Oxford, au début des années 1640, au profit de Mersenne, mais sans lui exprimer son opinion sur cet auteur⁴. Cette technique ne peut produire, au mieux, qu'un savoir arbitraire et mécanique dont aucune connaissance vraie ou profonde ne peut être tirée, dans la mesure où le lien entre axiome et conclusion n'est pas respecté ; l'ensemble accorde à peine un vernis de connaissance. À l'inverse, la véritable démonstration se reconnaît au signe que le destinataire et l'orateur s'accordent sur le fait que la conclusion procède bien des prémisses, et qu'aucune autre ne pouvait en découler. Toute matière qui repose sur des définitions admet des démonstrations ; le principe de Digby nécessite donc un mouvement de retour aux éléments de base⁵.

L'enquête de Digby démarre donc toujours avec un retour aux principes premiers. Cette attention à l'unité minimale, à la monade physique, logique ou métaphysique est conçue dans un sens très large proche de l'atomisme qui confère une grande unité à la pensée de Digby. D'une façon générale, le chevalier parle « d'éléments simples » qui correspondent aux unités minimales composant les corps, les pensées et les opérations de

¹ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, préface, non paginée.

² *Ibid.*, lettre dédicatoire, non paginée

³ Raymond LULLE, *Ars brevis*, Barcelona, Publicacions i edicions Universitat de Barcelona, 2009 ; Raymond LULLE, *Ars generalis ultima venerabilis magistri, ac Doctoris illuminati Raymundi Lulli maioricensis*, Palma, 1645.

⁴ 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.*

⁵ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 22-23.

l'âme, mais on sent dans son travail un désir d'élaborer une méthode qui permette d'appréhender l'ensemble du monde connaissable. Par sa méthode et sa quête d'une unité première, Digby applique une forme d'atomisme à des processus cognitifs et au monde spirituel.

La méthode n'est pas nouvelle, mais elle a la caractéristique d'être universelle, au sens où elle peut s'appliquer à toutes les matières, en particulier à la théologie et à la philosophie indifféremment. Lors de sa lecture de Hooker, Digby s'intéresse à la recherche d'une façon naturelle de déduire par la raison les lois qui permettent de guider la volonté vers le bien. Dans un paragraphe repéré par Digby, Hooker insiste sur le consentement mutuel comme source de savoir¹. Pour extirper les erreurs, il faut donc revenir à leurs causes et en montrer ouvertement l'inexactitude, puis convaincre le plus grand nombre qu'il s'agit là d'une erreur, dans la mesure où seul l'assentiment universel a une véritable valeur. Digby s'inspire aussi de Descartes dans sa démarche ; avec ce dernier, il soutient que tout phénomène peut être déduit de principes premiers, même si le temps et les moyens intellectuels requis sont considérables². Digby adopte cette approche lorsqu'il invite ses lecteurs à détailler ce qu'il ne fait qu'ébaucher³.

L'immense avantage de cette façon d'aborder la connaissance réside dans son universalité qui permet au chevalier de renforcer son idée phare que tout est pénétrable par la raison humaine. Digby l'applique tout au long de sa vie à tous les domaines qu'il traite. Ainsi, il amorce ses *Deux traités* par une étude des mots qu'il emploie, dans la mesure où ils sont les premiers constituants du langage qui sert à diffuser son savoir⁴. Sa philosophie de la nature débute avec la description des atomes, des éléments, des corps simples, des corps mixtes, puis des êtres vivants. De même, il traite de la logique en analysant d'abord les appréhensions les plus simples d'Être, de chose et de rapport, puis il procède vers les appréhensions complexes que sont le jugement et le discours, ce qui permet d'observer un parallèle entre l'étude du mouvement local et du processus de

¹ Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 17.

² G. A. John ROGERS, « Descartes and the Method of English Science », *art. cit.*, p. 240.

³ « Il s'agit, pour les besoins de la démonstration, de comprendre la substance sans se perdre dans une exactitude scrupuleuse pour ce qui ne concerne que la forme. Et le même objectif m'a fait négliger de nombreux détails dans mon premier traité sur la nature des corps, sur lesquels des savants et des esprits subtils pourraient produire d'abondants volumes. » « It will serve our turne, to comprehend the substance, without confining our selves to any scrupulous exactnesse, in what concerneth onely forme. And the same consideration hath made me passe slightly over many particulars, in my first Treatise of the Nature of Bodies; upon which learned and witty men might spinne out large volumes. » Kenelm Digby, *Two Treatises*, *op. cit.*, lettre dédicatoire, non paginé.

⁴ *Ibid.*, p. 2.

pensée¹. Un mouvement de retour aux éléments simples se dessine aussi dans son analyse des propositions contradictoires qu'énoncent les Pères de l'Église, il permet de ne conserver que les affirmations qui résistent au temps et qui sont donc réputées vraies². Le mouvement spagirique correspond plus généralement au double mouvement de fragmentation du réel que les sens effectuent systématiquement et de reconstitution du monde que la fantaisie met en œuvre. En réalité, Digby cherche à promouvoir une méthode de savoir qui s'accorde au mieux à l'homme et qui procède d'une ontologie. Une fois de plus, c'est la question de la nature humaine qui se trouve mise à l'honneur par une approche universelle réputée capable de rendre compte de l'ensemble des domaines qui touchent au savoir.

Un domaine se trouve traité de façon particulière : la méthode de la controverse qui est explicite au sujet de la perception de la différence entre les catholiques et toutes les Églises issues de la Réforme. D'une part, Digby semble peu confiant en la capacité des controverses à faire émerger la vérité. Lors de sa lecture de Hooker, il souligne un passage où l'auteur indique que les individus les plus portés à la dispute théologique ne sont pas toujours les meilleurs juges de la foi³, ce qui rejoint l'opinion contrastée du chevalier sur la raison, comme on l'a vu ci-dessus. La meilleure façon d'aborder la controverse, d'après lui, consiste à n'accepter aucune autorité hors contexte, afin qu'aucune citation ne puisse être mal interprétée ou détournée de son sens originel. En outre, il remarque que les « hérétiques » sont « pour la plupart mieux versés que les catholiques dans la citation littérale de l'Écriture » et qu'accepter une de leurs allégations sans l'avoir vérifiée peut discréditer la cause catholique aux yeux des spectateurs et jeter le trouble dans la suite du débat⁴. Il ne faut rien accepter de probable, mais exiger des raisonnements démonstratifs et convaincants venant des protestants, ajoute-t-il – mais il est tout à fait acceptable pour un catholique de se contenter d'un argument raisonnable. Ce privilège vient de l'antériorité du catholicisme sur les autres Églises, le premier détenant la vérité jusqu'à preuve du contraire et non l'inverse. Le chevalier tire peut-être cette idée de sa lecture de Hooker, dans le livre duquel il souligne un passage indiquant que ce que l'Église a défendu ou pratiqué pendant longtemps bénéficie d'une présomption

¹ *Ibid.*, p. 374.

² George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 13-19.

³ Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 1673.

⁴ « And heretikes are for the most part better versed in the litterall allegation of Scripture then Catholikes. » Kenelm DIGBY, « 3 Controversial Fragments », *op. cit.*, f. 167.

de justesse jusqu'à ce que la preuve de l'erreur soit fournie¹. Il évite soigneusement la question dont il traitait dans ses lettres à Montagu, à savoir que l'invisibilité de l'Église pouvait remettre le camp adverse sur un pied d'égalité dans ce domaine². Enfin, puisque la doctrine romaine repose en grande partie sur la tradition, l'Écriture n'est nécessaire que pour la confirmer. En revanche, les « hérétiques » ne peuvent faire appel qu'à l'Écriture pour persuader leurs adversaires puisqu'ils la reconnaissent comme seule autorité. Il ajoute que les catholiques ont largement l'avantage en matière de controverse, puisqu'ils ont un supplément de références auxquelles faire appel tandis que leurs adversaires devront se contenter d'une interprétation littérale des Écritures. Sir Kenelm revendique ainsi l'antériorité du catholicisme et sa visibilité continue pour assurer sa supériorité dans les controverses. Cette réflexion sur la méthode de la dispute est tout à fait cohérente avec ce qu'avançaient d'autres catholiques tels que White dans *Controversy-Logicke* ou encore Rushworth dans son troisième dialogue³.

Cet accent mis sur la méthode atteste l'approche pluridisciplinaire – pour employer un terme anachronique – du philosophe qui élabore une méthode applicable à toute connaissance : réunifier les savoirs et les sciences artificiellement divisés par l'enseignement des universités, tel est l'un des objectifs poursuivis. Barbara Shapiro remarque l'évolution du rapport traditionnel entre certains types de preuve, de réflexion et de langage avec certains sujets, et souligne combien l'humanisme et un intérêt renouvelé pour les mathématiques, accompagnés d'un nouveau type de démonstrations au XVI^e siècle, ont tous contribué à atténuer la séparation entre les matières et leurs méthodologies correspondantes⁴. Lorsque Digby admire les compétences variées de Spenser, louant ses connaissances mathématiques, philosophiques et théologiques, il souligne implicitement que seule une démarche qui inclut toutes ces dimensions peut rendre compte de la richesse du texte⁵. En sus du lien qui unit philosophie et théologie, souligné ci-dessus, Digby ajoute que la rigueur mathématique est nécessaire pour savoir⁶. Comme le souligne Delphine Thivet, la « méthode mathématique autorise l'unité des sciences et l'universalité de la philosophie, elle-même conçue comme science

¹ Richard HOOKER, *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*, *op. cit.*, p. 135.

² Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Yesternight, my Lord Calcedone sent me one' », *op. cit.* ; Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*

³ Thomas WHITE, *Controversy-Logicke*, *op. cit.*, p. 86-92 ; William RUSHWORTH, *The Dialogues of William Richworth [sic], or the Judgment of Common Sense in Religion*, Paris, 1640, p. 366-377.

⁴ Barbara J. SHAPIRO, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, *op. cit.*, p. 8-9.

⁵ Kenelm DIGBY, *Observations on Spencers Faery Queen*, *op. cit.*, p. 4.

⁶ Kenelm DIGBY, *Two Treatises*, *op. cit.*, p. 379.

universelle », elle est un programme au service de l'éclectisme et de la visée universelle de Digby¹. Ce dernier partage un refus du cloisonnement du savoir avec Thomas White qui, dans ses *Peripateticall Institutions*, affirme qu'il existe un lien entre la nature et ce qu'il y a au-delà, entre la physique et la métaphysique et qui admire dans les *Dialogues* l'emploi que fait Rushworth² du discours mathématique appliqué à une matière théologique. Par exemple, lorsqu'il calcule combien d'eau le déluge a pu nécessiter, il applique des principes mathématiques pour démontrer une possibilité physique qui, à son tour, justifie une donnée théologique³. White, dans cette démarche, rejette le conseil de Bacon qui recommandait de séparer la science de l'explication des miracles, et il semblerait que Digby ne suive pas son émule dans cette voie⁴. Cependant, dans le contexte de dissolution de la synthèse médiévale et de divisions méthodologiques imposées par la nouvelle science, Digby et White optent tous deux pour une unité d'approche idéale qui reflète leur objectif irénique. En tant que *virtuoso*, Digby souscrit à un éclectisme et à une interdisciplinarité qui sont les fers de lance de sa pensée visant à éclairer un monde qu'il estime uniformément connaissable.

La méthode de Digby, par sa systématisme, sa simplicité et son indifférence à la matière traitée, se veut un véritable rempart contre le scepticisme de son temps. Elle vise à restaurer la confiance dans la capacité de l'esprit humain à appréhender le monde, tout en faisant un discret usage de l'analogie entre macrocosme et microcosme, et en adoptant une approche spagirique qui, dans son double mouvement de morcellement et de remembrement, agit comme un miroir de la fantaisie en action.

2.C.2. La tradition

La méthode rigoureuse et déductive que prône Digby s'applique à sa résolution de la question épineuse qui interroge la continuité de l'Église depuis le Christ. Digby prend part, on l'a vu, à la controverse qui suit la conversion de Montagu, et il exprime une pensée sur la transmission de la foi et la visibilité de l'Église qui fait écho aux propos de ce dernier. Le concept de tradition est essentiel dans le contexte de la Réforme, dans la

¹ Delphine THIVET, « Introduction », in Thomas HOBBS, *Éléments du droit naturel et politique*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 11-12.

² William Rushworth (1594-1637) était prêtre et controversiste catholique formé à Douai. Il laissa à sa mort les trois dialogues qui discutent de l'importance de l'Écriture et de la supériorité de la tradition ; White les fit publier à Paris en 1640 (*The Dialogues of William Richworth [sic], or, The Judgment of Common Sense in the Choise of Religion*, Paris, 1640) puis en 1648 (chez le même imprimeur, John Mestais à Paris), et en fit une édition complétée d'un quatrième dialogue en 1654, ainsi qu'une défense de ses écrits (*An Apology for Rushworth's Dialogues*, Paris, 1654) qu'il publia chez Jean Billaine.

³ Beverley C. SOUTHGATE, « A Philosophical Divinity », *art. cit.*, p. 49.

⁴ Francis BACON, *The Works of Sir Francis Bacon*, [1858] Londres, Longman, 1961, vol. IV, p. 442.

mesure où il touche à des interrogations liées à la légitimité de l'Église et à son infaillibilité, mais il suscite aussi une réflexion épistémologique sur la validité du contenu de foi et la vérification de sa vérité. L'épistémologie de Digby et sa méthode sont élaborées pour étayer une conception particulière de la tradition qui sert de fondement à sa croyance religieuse et sans doute à sa conversion. La conception digbienne de la tradition lui permet de défendre la conscience individuelle comme déterminant de la foi – ce qui a aussi pour conséquence de consolider sa requête de tolérance religieuse.

La notion de tradition faisait partie de la pensée théologique du Concile de Trente. Les théologiens du haut Moyen-âge souscrivaient à trois catégories dans le domaine normatif : les Écritures, les traditions apostoliques et les traditions ecclésiastiques¹. La quatrième session du Concile de Trente, le 8 avril 1546, rappelle que la vérité salvifique et la discipline morale sont contenues dans la tradition non écrite – transmise par le Christ aux apôtres, puis véhiculée presque de bouche à oreille aux générations suivantes – mais se trouvent aussi dans les Écritures². Les théologiens demandent que l'on précise si la tradition concerne la foi ou si elle intéresse aussi les cérémonies et si seules les traditions apostoliques ont de la valeur. Le Concile, en présence de plusieurs courants, s'en « tint finalement à ne parler que des traditions apostoliques écrites ou non écrites » qu'il était nécessaire de recevoir³. Comme le souligne George Tavard, le décret, rarement cité, semble avoir eu peu d'influence sur les débats au XVII^e siècle⁴, mais Digby prend l'allégation de façon très littérale et met l'accent sur la dimension pratique comme le fera Serenus Cressy quelques années plus tard⁵.

La question agitait le petit milieu des récusants que fréquentait Digby. Ainsi, l'intransigeant évêque de Chalcédoine, Richard Smith, souligne, quelques années plus tard, que la tradition est un « acte d'Église », une voix vivante⁶. Thomas White, lorsqu'il

¹ Yves CONGAR, *La tradition et les traditions, Essai historique*, Paris, Fayard, 1960, p. 207.

² « Perspicuous hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt ». James WATERWORTH (ed.), *Canons and Decrees of the Council of Trent*, Londres, 1848. URL : <http://www.bible-researcher.com/trent1.html>.

³ Yves CONGAR, *La tradition et les traditions, Essai historique, op. cit.*, p. 212.

⁴ George H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church; the Crisis of the Protestant Reformation*, New York, Harper, 1960, p. 195-209 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leiden, Brill, 1978, p. 7.

⁵ Hugh Paulin Cressy (1605-1672), moine bénédictin aussi connu sous son nom de religion Serenus, était membre du cercle de Tew. Il suivit les enseignements de Henry Holden à la Sorbonne et s'illustra pour ses positions mystiques et sa défense de la tradition. Serenus CRESSY, *Exomologesis, or, A Faithfull Narration of the Occasion and Motives of the Conversion Unto Catholick Unity of Hugh-Paulin De Cressy, Lately Deane of Laghlin &c. in Ireland and Prebend of Windsore in England*, Paris, 1653 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition, op. cit.*, p. 108-125.

⁶ Richard SMITH, *Of the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. Devided into Two Bookes: In the First is Proved, That the True Church of God, Is the Al-Sufficient External Proposer of Matters of Faith. In the Second is*

reprend les *Dialogues* de William Rushworth, souligne la nécessaire convergence entre la tradition et les Écritures¹. Le sujet est traditionnellement perçu comme l'un des fers de lance des « blackloistes² » qui proposent chacun une interprétation légèrement différente. John Sergeant, membre de la génération suivante, fonde sa pensée sur l'analyse de l'acte de transmission même³, à l'instar de Digby.

L'explication de la tradition s'inscrit dans l'intérêt qu'éprouve Digby pour les questions de génération : il évoque la naissance de la foi, engendrée directement de Dieu et issue, complète et parfaite, de sa propre main. Elle ne nécessite donc ni temps ni ajout pour mûrir ou grandir⁴. Il emprunte ainsi au vocabulaire de la génération spontanée les termes nécessaires pour dire le contenu de foi originel et il crée de façon implicite une assimilation du Christ à la foi. Comme la foi est née directement de Dieu, sans intermédiaire, elle ne souffre aucun manque ni aucune lacune et ne peut admettre aucun ajout superfétatoire. Digby, cependant, ne détermine jamais ce contenu dogmatique, il se contente de l'assimiler au message du Christ dans les Évangiles. Il préfère placer, à l'instar de ses compagnons « blackloistes⁵ », l'accent sur la transmission de la foi et non sur sa teneur. De fait, chez Holden par exemple, l'évidence ne consiste pas en la connaissance de la chose elle-même, mais plutôt en la certitude qu'une chose est exempte d'erreur⁶. Holden ne cherche pas à distinguer le vrai du faux, mais plutôt le certain du douteux. Il analyse l'acte de la foi plutôt que son objet, le sujet croyant plutôt que le dogme – il se situe de la sorte dans le sillage des débats suscités par les thèses de Suárez⁷. Cette transition permet de transférer la foi du domaine surnaturel à la sphère humaine, et l'acte de foi ainsi que l'autorité sur laquelle il s'appuie sont ainsi ancrés dans la

Shewed the Manifold Uncertainties [sic] of Protestants Concerning the Scripture: and How Scripture is, Or is Not, an Entire Rule of Faith, Paris, 1653, p. 437-438 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition*, *op. cit.*, p. 90-105.

¹ William RUSHWORTH, *Rushworth's Dialogues, or, The Judgment of Common Sence in the Choyce of Religion*, [1640], 2^e éd., Paris, 1654, p. 91 ; George H. TAVARD, *The Seventeenth-Century Tradition*, *op. cit.*, p. 166-167.

² Ruth A. JORDAN, *The Blackloists 1640-1668. Ecclesiastical, Theological and Intellectual Authority in English Catholic Polemic*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Cambridge, Cambridge, 1999.

³ John SERGEANT, *Sure-footing in Christianity*, *op. cit.*, préface, non paginée.

⁴ Kenelm DIGBY, « Speech in the House of Commons on the Charge Brought against Him by John Dutton, M. P., of Seducing [Thomas Pope, 2nd] Earl of Downe to Catholicism », *op. cit.*, f. 115r.

⁵ J'emploie le terme entre guillemets dans la mesure où l'unité de cette faction anti-jésuite, s'intéressant à des questions de tradition et d'eschatologie, a sans doute été un peu surestimée par des critiques récents. Le terme est né d'un opposant de White, George Leyburn, au cours des querelles intestines au chapitre que je décris dans la troisième partie. Je mets en valeur les éléments qui mettent en doute l'unité de ce groupe à mesure que je les aborde dans le présent travail.

⁶ Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *art. cit.*, p. 195.

⁷ Francisco Suárez (1548-1617), jésuite et théologien espagnol, enseigne notamment à Salamanque puis à Coïmbra. Il est célèbre pour avoir refondé la métaphysique sur de nouvelles bases plus ontologiques. Jean-François COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 157-194 ; Jean-Paul COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, *op. cit.*, p. 10-20.

connaissance qu'a le croyant de l'authenticité du témoin sur lequel il choisit de s'appuyer¹. Cet accent sur les sources d'autorité au détriment du contenu permet aux « blackoistes » de sortir de controverses qu'ils jugent stériles. Le côté humain de la théologie de Digby est ainsi renforcé par l'accent qu'il met sur la notion d'être dans sa logique et sur l'homme et sa famille comme vecteurs de la croyance dans la foi, plutôt que sur l'institution ecclésiale, l'enseignement formel, ou même l'inspiration divine. La personne agissante et pensante est un maillon essentiel de la longue chaîne que représente la transmission de la foi.

En premier lieu, il faut voir l'aspect technique de la tradition entendue par Digby. Il interprète la propagation de façon très littérale comme une suite ininterrompue de transmissions vocales d'un contenu de foi. Le Christ, le premier, a institué la foi que le chevalier définit comme doctrine, fournie par un maître, qui doit conduire à la connaissance de ce qui rendra parfaitement heureux² – l'enjeu de la foi, je tenterai de le montrer, est toujours le bonheur. Or, seuls les contemporains de Jésus purent recevoir cette foi de sa bouche. Le Christ établit donc ses apôtres pour la véhiculer, ce qui justifie leur légitimité. Les apôtres ont ensuite relayé la doctrine reçue et il faut accorder autant de croyance à leurs paroles qu'à celles du maître, dans la mesure où c'est ce dernier qui les a chargés de cette dissémination. En outre, leurs paroles proviennent « de la même fontaine », Dieu³, et celle-là seule est *de fide*⁴. La théologie de Digby envisage le Christ comme le porte-parole exclusif d'un message théologique davantage que l'instrument de la grâce divine. Le fait que Jésus soit à la fois Dieu et homme est central dans la tradition : selon Digby, cette double nature est nécessaire pour communiquer la foi chrétienne, dans la mesure où, d'une part, peu d'hommes ont l'intelligence et le recueillement requis pour la découverte de cette doctrine par eux-mêmes, et, d'autre part, une simple personne pourrait difficilement enseigner, de ses seules forces humaines, qu'il faut aimer et désirer ce qui est au-delà de la portée des hommes. Cependant, en raison de la faiblesse de la nature humaine, il fallait aussi que le maître fût humain afin qu'il fût justement accessible aux hommes qui ont besoin de choses tangibles et sensibles pour croire⁵. Le Christ n'est donc pas présenté comme l'origine du christianisme grâce à sa vie, sa personne ou son sacrifice, mais uniquement comme le porte-parole d'un message issu

¹ Jacques LE BRUN, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », *art. cit.*, p. 196.

² Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 34-35.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Kenelm DIGBY, « Upon Tuesday last I wrote unto you », *op. cit.*, f. 6v.

⁵ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, *op. cit.*, p. 36-45.

de Dieu, rendu possible par sa double nature. La théologie de Digby est centrée sur la figure de Dieu créateur et origine, au détriment du Fils-Rédempteur. Le Christ est à l'origine du christianisme non comme figure sacrificielle, mais comme le premier à émettre un message divin de foi. Cette affirmation concernant la nécessaire double nature de Jésus inscrit Digby dans une mouvance proche de celle des sociniens qui exercèrent une grande influence sur le cercle de Tew¹.

La question de la tradition se double d'une interrogation épistémologique, comme souvent dans la pensée de Digby. Comment sait-on que le contenu de foi ainsi reçu est juste ? Sir Kenelm évoque d'abord les preuves matérielles fournies par le Christ et ses apôtres : les miracles². Ceux-ci sont une preuve extérieure qui peut être appréhendée par la nature sensible des hommes. Ils contredisent l'intelligence naturelle et sont ainsi reconnus comme des événements surnaturels, ce qui explique que le chevalier ne leur cherche pas d'explication physique. D'autre part, la lumière intérieure ou l'Esprit Saint viennent compléter la connaissance du divin. Les deux sont nécessaires, puisque certains hommes ne font confiance qu'à l'un ou à l'autre élément, tel saint Thomas qui réclamait une preuve matérielle pour croire en la résurrection. Ensuite, il suffit d'examiner le processus de communication de la foi pour pénétrer son infailibilité. De fait, aucune fausse proposition ne peut être transmise par la voix de l'Église comprise comme l'ensemble des croyants : il faudrait alors que des centaines de personnes prennent consciemment la décision de vouloir tromper leurs enfants en une matière si importante. Digby confère à l'étendue de l'Église et à la bienveillance naturelle d'un parent pour ses descendants une validité épistémologique. L'unité est ici signe de vérité. À cette proposition, il ajoute que la foi est moins sujette aux erreurs, dans la mesure où, contrairement à la science naturelle qui s'appuie sur la permanence des choses de la nature, la foi, elle, est moins soumise à la contingence – elle traite de la nature humaine dont la forme dépasse la matière et sa corruptibilité. Puisque la philosophie de la nature est considérée comme infallible et certaine, combien plus l'est la tradition³ ! Enfin,

¹ Sarah MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Early Modern British History », 2010, p. 63-87.

² *Ibid.*, p. 45, 77-91. L'interprétation de Digby n'a rien d'original. Ainsi, Arnobe l'Ancien, que Digby lut et dont le livre, *Contre les gentils*, figurait dans sa bibliothèque, prouve la divinité du Christ par l'énumération et la glorification de ses miracles et réfute la thèse de l'immortalité de l'âme qui apparenterait l'homme à un dieu et nécessiterait la perfection des âmes. ARNOBE L'ANCIEN, *Arnobii disputationum adversus gentes libri septem. M. Minucii Felicis Octavii. Romana editio posterior & emendatior*, Rome, 1583, 1^{er} livre, 2^e partie ; Franck LESSAY, « Hobbes et Milton : le lien du mortalisme », in Olivier ABEL et Christophe Tournu (eds.), *Milton et le droit au divorce*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 45-55.

³ Kenelm DIGBY, *A Conference with a Lady about Choice of Religion*, op. cit., p. 71.

Digby souligne les effets visibles de la grâce – terme largement absent de son texte, mais implicite à son propos – dans les personnes pétries de foi qui consacrent leur vie à la méditation et à la contemplation et soumettent leurs corps à une discipline ardue et purificatrice. Leur sainteté et leur inspiration divine font ressortir en négatif l'absence de dons surnaturels des réformateurs¹. La tradition comprise par Digby revêt donc un caractère humain important : la Trinité donne l'impulsion à la foi dont la transmission repose ensuite exclusivement sur la bienveillance humaine, sur la famille et sur l'autorité d'un parent.

Malgré ses abords un peu simplistes, il faut comprendre la conception digbéenne de la tradition surtout comme une stratégie de controverse et comme un antidote au scepticisme. En effet, Digby souligne, dans sa deuxième lettre à Montagu, que, en contexte de dispute, si le catholique démontre que tout ce que le protestant tient pour foi lui vient de Luther, il s'entendra répondre que ce contenu est en fait issu des Écritures. Au lieu, donc, de s'attaquer aux pensées des réformateurs, Digby fait porter l'accent sur la filiation du message avec le Christ qui, transmis de main en main, met fin à toute discussion sur la véritable Église, qui n'est autre que celle des chrétiens qui ont la doctrine la plus conforme à celle que le Christ a transmise². La valeur argumentative de cette pensée est ténue, mais elle permet de comprendre la démarche de Digby qui la voit comme un rempart contre les interminables controverses sur la fidélité au message christique. La tradition orale fonctionne au sein de la logique comme une contrepartie de la chaîne causale dans la philosophie naturelle : elle assure la continuité et l'intelligibilité de sa matière.

Dans ce raisonnement, deux éléments retiennent particulièrement l'attention. D'une part, les apôtres occupent une place de choix puisque c'est leur témoignage qui fonde la foi chrétienne. Pour parer aux critiques qui souligneraient les erreurs dans lesquelles se sont fourvoyés certains Pères qui reprennent les dires des apôtres, Digby insiste sur le fait qu'il ne s'intéresse pas tant à ce qu'ils enseignent qu'à ce qu'ils ont reçu. Il transforme ainsi les théoriciens de l'Église des premiers temps en de simples miroirs dont la seule fonction est de réfléchir – et de coucher sur le parchemin – des vérités reçues, le reste étant accessoire et incertain. Dans la mesure où les Pères entretenaient à la

¹ *Ibid.*, p. 79-83.

² Kenelm DIGBY, « Yesternight my Lord Calcedone sent me one », *op. cit.*, f. 1v-2r.

fois le désir et la capacité de transmettre la vérité, il faut leur faire confiance¹. Son interprétation confine à la naïveté tant elle paraît opposée à l'usage de la raison et de la rigueur intellectuelle qu'il promeut par ailleurs. Le chevalier ajoute cependant qu'il faut trier le bon grain de l'ivraie parmi les écrits de ces éminents Pères dont, finalement, la spécialité était justement les affaires religieuses. Par exemple, il appelle son cousin à dédaigner leurs propos sur les Écritures et sur la philosophie au profit de ce qu'ils écrivirent en tant que prêtres et érudits² ; Digby opère ainsi une distinction disciplinaire qui va à l'encontre de son approche conciliatrice par ailleurs. Sa pensée s'inscrit dans un débat théologique important à son époque sur la validité de l'autorité patristique. Comme le souligne Jean-Louis Quantin, les théologiens tridentins pratiquent l'art de sauver les autorités avec zèle, ne voulant laisser aux novateurs aucun ancêtre parmi les docteurs de l'Église et, à cette fin, ils distinguent leurs opinions individuelles de leur consentement unanime³. Parmi les pensées qui ont pu influencer Digby, on trouve le cardinal Du Perron qui distingue les fonctions de docteur et de témoin des Pères de l'Église, et Nicaise Le Fèvre qui souhaite réduire le catholicisme à ses sources primitives dans un dessein irénique⁴. Denis Petau, jésuite et professeur de théologie à la Sorbonne, dont certains ouvrages figurent dans la bibliothèque de Digby⁵, adopte une certaine distance avec les Pères et, afin de contrer les jansénistes, critique Augustin comme n'étant pas l'unique docteur de son époque, rappelant que les vues privées, fussent-elles d'un Père de l'Église, ne doivent pas avoir de valeur déterminante pour la direction ou la foi des croyants catholiques⁶. Digby est sensible à ce débat et à ces distinctions, mais il défigure le principe de consensus des Pères et l'adopte sans rigueur dans son effort de justification.

¹ « Puisqu'ils ont le désir et la capacité de nous transmettre la vérité, pourquoi douterions-nous d'eux ? » « Since there is will and ability to inform us of the truth, why should we suspect them ? » George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 9.

² « Je propose que nous négligions ce qu'ils ont écrit en tant qu'exégètes et philosophes, mais que nous nous penchions sur ce qu'ils ont produit comme théologiens, universitaires et pasteurs de l'Église. Cela se trouve généralement dans ce qu'ils ont écrit contre ceux qu'ils ont considérés comme des hérétiques, ce qu'ils n'auraient pu faire si ces points de censure allaient à l'encontre de la tradition partagée et connue de l'Église. » « I say that letting pass what they writ as Commentators upon the Scriptures, and as Philosophers, and all which is but as Divines and Schollers, we are generally to take hold of what they deliver us as Pastors of the Church, which appeareth chiefly by what they writ against those they brand with Heresie, which they could not do, were not those points which they censure, against the known and general tradition of the Church. » *Ibid.*, p. 13.

³ Jean-Louis QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église : un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1999, p. 70, 74-9.

⁴ *Ibid.*, p. 79-80, 48-9.

⁵ JULIEN, *Ioulianou autokratoros ta sōzomena: Juliani imp. opera, quae quidem reperiri potuerunt, omnia. Ea verò partim antehac edita, partim nunc primùm è manuscriptis eruta, & ad horum fidem accuratissimè castigata, graecè, latinèque prodeunt, cum notis*, traduit par Denis PETAU, Pierre MARTINI, Nicolas RIGAUT et Charles de CHANTECLER, Paris, 1630 ; Denis PETAU, *Petauii diatriba*, Paris, 1639. Le premier est conservé à la Bibliothèque de la Sorbonne, le second est référencé dans le *Catalogue*, p. 31.

⁶ Richard TUCK, « The Civil Religion of Thomas Hobbes », in Quentin SKINNER et Nicholas PHILLIPSON (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, 1993, p. 133-134.

D'autre part, entre tradition et Écritures, Digby fait pencher la balance en faveur de la première au détriment de la seconde qui est bien souvent reléguée aux oubliettes. À son cousin qui le lui reproche, Sir Kenelm répond que les livres du canon biblique ont été rédigés pour atteindre des buts variés, mais non pour présenter de façon organisée et philosophique le corpus complet de la foi comme l'aurait fait un catéchisme. En outre, les Écritures sont obscures et, contrairement à la tradition, ne s'adaptent pas à un auditoire aux capacités inégales¹. S'adressant à Montagu, il souligne que tous n'ont pas les facultés intellectuelles pour tirer profit des Écritures seuls², et que les catholiques ont l'avantage de recevoir la Parole en même temps que son interprétation. Il cite Augustin qui renvoie ceux que l'obscurité des Écritures déroutent à la communauté de l'Église³. Pour Digby, la tradition est donc un moyen de transmission qui garantit la vérité du contenu de foi qu'elle communique ; elle est la preuve que l'Église catholique est la véritable héritière du Christ. La distinction entre opinion et foi entre ici en jeu de façon très concrète : tout ce qui ne provient pas de la transmission de génération en génération décrite ci-dessus est une opinion et non un article de foi⁴.

Digby interprète ainsi l'un des piliers de la foi catholique de façon assez atypique et littérale. À l'instar des puritains, il déplace la question de la vérité du propos à celle de la sincérité de celui qui le professe⁵, et au lieu de discuter la vérité de la doctrine, il transfère le débat vers la transmission du message divin qui en vient à justifier tout contenu. La démarche, pour bancale qu'elle soit, montre que le chevalier prend à cœur la réfutation du scepticisme : c'est par la quête de l'origine qu'il justifie la croyance, au détriment de la vérité. L'absence d'exemple concret montre que Digby est plus attaché à l'approche générale qu'aux éléments particuliers du dogme. Dans un renversement typique de son style, le chevalier fait de l'assentiment commun non pas une conséquence souhaitable de l'enquête, du débat ou de la controverse, mais le critère premier de la foi véridique.

¹ « Certains livres de la Bible ont été rédigés pour des fins particulières et non pour nous donner un corps complet de doctrine. Les articles de foi qu'ils nous offrent sont exprimés de façon si simple que tout le monde peut les comprendre. » « The causes of writing the particular books of Scripture, were for other particular ends, and not to give us a compleat body of faith. And those articles of it that they do deliver us, are not so plainly expressed, that every body can understand them. » George DIGBY et Kenelm DIGBY, *Letters Concerning Religion*, *op. cit.*, p. 11.

² Kenelm DIGBY, « Upon Tuesday last I wrote unto you », *op. cit.*, f. 8v-9r.

³ *Ibid.*, f. 9r-v. La citation est sans doute à *Contra Cresconium*, XXXIII, 39, in AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, 31, Volume IV : *Traité anti-donatistes*, traduit par Guy FINAERT (ed.), Paris, Desclée De Brouwer, 1968, p. 146-147.

⁴ Kenelm DIGBY, « Kenelm Digby à Walter Montagu, 'Upon Tuesday last I wrote unto you' », *op. cit.*, f. 6v.

⁵ *Ibid.* La sincérité reçut, à la même époque, ses lettres de noblesse des puritains qui y voyaient le signe d'un cœur droit. Leon GUILHAMET, *The Sincere Ideal: Studies on Sincerity in 18th-Century English Literature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1974, p. 27-46.

Conclusion

C'est ainsi qu'au cœur de la crise de la connaissance, Digby vise à rétablir la foi, dans tous les sens de ce terme. Dans un contexte de scepticisme, le chevalier réaffirme qu'aucune vérité n'est inaccessible à l'entendement entraîné et correctement guidé. Pour rendre cette poursuite de la vérité possible, il élabore une méthode qui est une variation sur la méthode résolutive et compositive, où chaque chose est réduite à ses composants les plus élémentaires avant d'être agrégée à d'autres pour former une structure intelligible¹. Cette démarche lui permet de bâtir un savoir certain à partir des fondations de chaque chose, au lieu de se fonder sur ce qu'en ont dit ceux qui l'ont précédé, comme le veut la *disputatio* scolastique. L'approche heuristique qu'esquisse Digby vise à faire entrer les contenus étudiés, quels qu'ils soient, dans la catégorie de la certitude mathématique ; toute forme de savoir peut être abordée de la même façon, ce qui fait la spécificité de cette démarche. Alors qu'Aristote faisait de la connaissance une fin en soi, Digby, comme Descartes avec le doute méthodique des *Méditations métaphysiques*, cherche à fonder la connaissance par l'évidence, mais aussi par le processus physique qui permet à l'entendement de découvrir une chose. Il souhaite que la connaissance ne soit jamais départie de sa visée pratique². L'application de la méthode fonde la solidarité de la connaissance et de son application.

Dans un monde déchiré et perclus de divisions, Digby vise à ramener l'intelligibilité et la confiance. Par sa méthode, il s'efforce de contrer les avancées du doute sceptique en célébrant la validité épistémologique, non des apparences potentiellement trompeuses, mais de l'évidence manifeste, celle que l'entendement humain ne peut nier. Plus qu'une recherche de la vérité à la lumière de la raison – qu'il ne néglige pas par ailleurs – Digby opte pour un chemin de certitude qui se concentre sur le moyen et le mouvement de transmission plutôt que sur l'idée même. À l'étude statique des dogmes, Digby préfère l'analyse dynamique et diachronique de la communication de l'Évangile. Par rapport à la vision éclatée des contenus de foi, il favorise la continuité des chaînes que forment les croyants. Plutôt que la froide analyse des dogmes, il choisit l'interprétation plus humaine qui se concentre sur la relation paternelle et familiale. Dans ce monde en crise où la connaissance semble hors de portée, Sir Kenelm met l'accent sur

¹ Thomas Hobbes adopte aussi la méthode résolutive-compositive comme une alternative valable à la *disputatio* scolastique. Cette dernière imposait de dialoguer avec les auteurs antérieurs, et prenait un tour avant tout défensif. Luc FOISNEAU, *Hobbes, la vie inquiète*, op. cit., p. 339-344.

² Michaël FOESSEL, Yves GINGRAS, Jean LADRIÈRE, « Connaissance », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 juin 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/connaissance/>.

les liens qui unissent le monde par le biais des personnes, sur la dimension systématiquement intelligible et accessible de toute chose. Si le baroque se définit comme l'approche modale, focalisée sur la perception plutôt que l'objet en soi¹, s'il s'intéresse davantage à la créature qu'à la création, alors Digby présente bien une sensibilité à dominante baroque. Sur la scène de l'entendement, le caractère manifeste des notions interdit le doute.

¹ Michèle CLÉMENT, *Une poétique de crise, op. cit.*, p. 22.